

DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI

**Os candomblés e os intelectuais no Brasil da
primeira metade do século XX**

Assis

2024

DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI

Os candomblés e os intelectuais no Brasil da primeira metade do século XX

Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Assis, para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientadora: Fabiana Lopes da Cunha

Assis

2024

A996c

Azorli, Diego Fernando Rodrigues

Os candomblés e os intelectuais no Brasil da primeira metade do século XX / Diego Fernando Rodrigues Azorli. -- Assis, 2024
182 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Assis

Orientadora: Fabiana Lopes da Cunha

1. Candomblés. 2. Nina Rodrigues. 3. Arthur Ramos. 4. Édison
Carneiro. 5. Ruth Landes. I. Título.

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 30 dias do mês de agosto do ano de 2024, às 14:30 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de DIEGO FERNANDO RODRIGUES AZORLI, intitulada **Os candomblés e os intelectuais no Brasil da primeira metade do século XX**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Professora Doutora FABIANA LOPES DA CUNHA (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Profa. Dra. FABIANA SCHLEUMER (Participação Virtual) do(a) Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Profa. Dra. LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA (Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Profa. Dra. YNAÊ LOPES DOS SANTOS (Participação por Parecer Circunstanciado) do(a) UFF/Rio de Janeiro, Profa. Dra. LEILA MARIA GONÇALVES LEITE HERNANDEZ (Participação Virtual) do(a) FFLCH/USP. Após a exposição pelo doutorando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final APROVADO. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Professora Doutora FABIANA LOPES DA CUNHA

Documento assinado digitalmente
 FABIANA LOPES DA CUNHA
Data: 02/09/2024 15:59:42-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Aos meus pais e aos
amigos queridos dessa
longa jornada

Agradecimentos

Gostaria de começar agradecendo aos meus pais. Por me concederem todo o suporte emocional e mental para que essa obra pudesse ser concretizada. Sem eles eu não seria ninguém.

A minha orientadora Fabiana, com quem trabalho desde 2011. Lá se vão quase 13 anos! Agradeço o apoio, bibliografias indicadas, confiança e carinho.

Aos professores que compuseram minha banca: Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva, Dra. Fabiana Schleumer, Dra. Ynaê Lopes dos Santos e Dra. Leila Leite Hernandez. Agradeço também aos queridos professores suplentes: Dr. Leonardo Dallacqua de Carvalho, Dra. Zelia Lopes da Silva e Dra. Luciene Cristina Risso.

Aos amigos de perto e de longe. Johnny Lucas Borges de Araújo, meu amigo-irmão de todas as horas: agradeço por nossas conversas diárias que me ajudaram a organizar ideias e a diminuir a ansiedade. Aos queridos: Inêz de Deus Neiva Brandão, Yume Kikuda Silveira, Marcella Maganha, Andréia Cristina Urbancic, Vagner Tadeu Paes de Oliveira, Jéfferson Luiz Balbino Lourenço da Silva, Everton Vieira Barbosa, Rafaela Sales Goulart, Elisa Mara Mastelari Ferri, Patrick Gomes de Oliveira e outros que provavelmente eu possa ter esquecido de citar. Obrigado pelos papos, carinho, cafés, bolos e papos sobre a vida.

Agradeço a equipe da Escola Estadual Professor Tomaz Ortega Garcia e aos alunos que passaram por minhas aulas, nesses quase dez anos!

Uma tese de doutorado não se faz sozinho. É preciso toda uma rede de amigos, carinho, suporte, proteção e cuidado emocional.

Agradeço a todos os amados amigos!

“Chegar para agradecer e louvar. Louvar o ventre que me gerou, o orixá que me tomou, a mão da doçura de Oxum que consagrou. Louvar a água de minha terra, o chão que me sustenta, o palco, o massapê, a beira do abismo, o punhal do susto de cada dia. Agradecer as nuvens que logo são chuva, sereniza os sentidos e ensina a vida a reviver. Agradecer os amigos que fiz e que mantêm a coragem de gostar de mim, apesar de mim. Agradecer a alegria das crianças, as borboletas que brincam em meus quintais, reais ou não. Agradecer a cada folha, a toda raiz, as pedras majestosas e as pequeninas como eu, em Aruanda. Agradecer o sol que raia o dia, a lua que como o menino Deus espraia luz e vira os meus sonhos de pernas para o ar. Agradecer as marés altas e também aquelas que levam para outros costados, para todos os mares. Agradecer a tudo que canta no ar, dentro do mato, sobre o mar, as vozes que soam de cordas tênues e partem cristais. Agradecer os senhores que acolhem e aplaudem esse milagre. Agradecer ter o que agradecer. Louvar e abraçar!”¹

¹ **ETERNO EM MIM.** VELOSO, CAETANO [compositor]. In: ABRAÇAR E AGRADECER [S.I.]: Biscoito Fino, 2016. 1CD. Faixa 1. Recitação de Maria Bethânia ao fim da faixa.

Resumo

Os candomblés e outras religiões de matriz africana foram retratados por diversos intelectuais ao longo dos anos do início do século XX. Essas expressões religiosas herdaram o preconceito e o racismo direcionados às populações negras brasileiras, encarada como problema, atraso e algo que devia ser superado. Os quatro autores apresentados nesse trabalho: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Ruth Landes retratam, através de suas obras um *continuum* de quase meio século de visão sobre as religiões de matriz africana e principalmente os candomblés. Através dos relatos e das análises desses autores é possível acompanhar as dinâmicas que sofreram a mitologia, os ritos, costumes, sociabilidade, repressão social e policial sofridos por essas expressões religiosas. Nina Rodrigues, um médico legista, é o primeiro a publicar um livro sobre o candomblé. Lançado no exterior (França), em 1900, *L'Animisme fétichiste des nègres de Bahia*, obteria sua versão em português apenas em 1935. A obra descreve e apresenta diversos aspectos do candomblé, mas é carregada de preconceito e discriminação contra a população negra. Em 1934, o psiquiatra Arthur Ramos publica *O negro brasileiro*, funda o que ele chama de Escola Nina Rodrigues e procura publicar e reeditar as obras de seu mestre, Nina Rodrigues. O livro de Ramos traz, novamente a população negra aos holofotes, lidos, dessa vez, pelos conceitos da psicologia da época. A população negra e sua religião é taxada de atrasada e pouco evoluída. Nesse mesmo ano acontece o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Gilberto Freyre e outros integrantes da chamada Escola Recifense, onde as religiões africanas são apenas coadjuvantes. Em 1936, Édison Carneiro, um jornalista, publica as *Religiões Negras*, com o apoio de Arthur Ramos. O livro inova pouco com relação as informações e opiniões de seus antecessores. Em 1937 ocorre o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, agora organizado pela chamada Escola Baiana. Em 1938 têm início as pesquisas de Ruth Landes, uma norte-americana, sobre o candomblé. Seu livro seria publicado apenas em 1947 em inglês e em 1967 em português. Sua obra propunha uma leitura do candomblé por um viés de gênero e causou diversos atritos no campo intelectual brasileiro e estrangeiro sobre o tema. Ao longo de quase 50 anos essas expressões religiosas africanas têm sido alvo de curiosidades, especulações, perseguição policial e difamações enquanto procuram se estabelecer como religião. Este trabalho tem como objetivo traçar um panorama dessa sequência de obras em quase meio século, analisar e questionar as motivações de seus intelectuais, sua rede de contatos e relações e estimular futuras pesquisas sobre o tema.

Palavras-chave: Candomblés – Intelectuais Brasileiros – Nina Rodrigues – Arthur Ramos – Édison Carneiro – Ruth Landes

Abstract

Candomblés and other religions of African origin were portrayed by various intellectuals throughout the early 20th century. These religious expressions inherited the prejudice and racism directed at black Brazilian populations, seen as a problem, backwardness and something that needed to be overcome. The four authors presented in this work: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro and Ruth Landes portray, through their works, a continuum of almost half a century of vision on religions of African origin and especially Candomblés. Through the accounts and analyses of these authors it is possible to follow the dynamics that the mythology, rites, customs, sociability, social and police repression suffered by these religious expressions. Nina Rodrigues, a forensic doctor, is the first to publish a book on Candomblé. Published abroad (France) in 1900, *L'Animisme fétichiste des négres de Bahia* would only be published in Portuguese in 1935. The work describes and presents various aspects of Candomblé, but is full of prejudice and discrimination against the black population. In 1934, psychiatrist Arthur Ramos published *O negro brasileiro*, founded what he called the Nina Rodrigues School, and sought to publish and reissue the works of his teacher, Nina Rodrigues. Ramos' book once again brought the black population into the spotlight, this time through the psychological concepts of the time. The black population and its religion were labeled as backward and undeveloped. That same year, the First Afro-Brazilian Congress took place, organized by Gilberto Freyre and other members of the so-called Recife School, where African religions played only supporting roles. In 1936, Edison Carneiro, a journalist, published *Religiões Negras*, with the support of Arthur Ramos. The book was little new in relation to the information and opinions of its predecessors. In 1937, the Second Afro-Brazilian Congress took place, now organized by the so-called Escola Baiana. In 1938, Ruth Landes, an American, began research on Candomblé. Her book would only be published in 1947 in English and in 1967 in Portuguese. Her work proposed a reading of Candomblé from a gender perspective and caused several conflicts in the Brazilian and foreign intellectual fields on the subject. For almost 50 years, these African religious expressions have been the target of curiosity, speculation, police persecution and defamation as they seek to establish themselves as a religion. This work aims to outline an overview of this sequence of works over almost half a century, analyze and question the motivations of its intellectuals, their network of contacts and relationships, and encourage future research on the subject.

Key words: Candomblés – Brazilian Intellectuals – Nina Rodrigues – Arthur Ramos – Edison Carneiro – Ruth Landes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 CAPÍTULO 1: AS TRÊS PRIMEIRAS DÉCADAS	 18
1.1. <i>O Animismo Fetichista dos Negros Baianos</i>	24
1.2. <i>Os Africanos no Brasil</i>	53
 CAPÍTULO 2: A TERCEIRA DÉCADA: AS NOTÍCIAS SOBRE OS CANDOMBLÉS SE AVOLUMAM	 67
2.1. Arthur Ramos e <i>O Negro Brasileiro</i>	67
2.2. 1º Congresso Afro	80
2.3. Édison Carneiro e as <i>Religiões negras</i>	88
2.4. 2º Congresso Afro	108
 CAPÍTULO 3: A QUARTA DÉCADA: OS ESTRANGEIROS SE INTERESSAM PELOS CANDOMBLÉS	 129
3.1. Ruth Landes e a <i>Cidade das Mulheres</i>	129
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 160
PERIÓDICOS E REVISTAS	164
BIBLIOGRAFIA	166

*“A música é a língua materna de Deus [...]. Foi isso, [...] que nem católicos nem protestantes entenderam, que em África os deuses dançam. E todos cometeram o mesmo erro: proibiram os tambores. Na verdade, se não nos deixassem tocar os batuques, nós, os pretos, faríamos do corpo um tambor. Ou, mais grave ainda, percutiríamos com os pés sobre a superfície da terra e, assim, abrir-se-iam brechas no mundo inteiro. [...] Este branco vai regressar às primeiras águas e nelas vai aprender a sonhar.”*²

*“Tambor está velho de gritar / Oh velho Deus dos homens / deixa-me ser tambor / corpo e alma só tambor / só tambor gritando na noite quente dos trópicos / Nem flor nascida no mato do desespero / Nem rio correndo para o mar do desespero / Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero / Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero / Nem nada! / Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra / Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra / Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra / Eu / Só tambor rebentando o silêncio amargo da Malafaia / Só tambor velho de sentar no batuque da minha terra / Só tambor perdido na escuridão da noite perdida / Oh velho Deus dos homens / Eu queria ser tambor / e nem rio / e nem flor / e nem zagaia por enquanto / e nem mesmo poesia / Só tambor ecoando como a canção da força e da vida / Só tambor noite e dia / dia e noite só tambor / até a consumação da grande festa do batuque! / Oh velho Deus dos homens / deixai-me ser tambor / só tambor!”*³

² COUTO, M. **As areias do imperador livro dois**. 2016, [s.p.].

³ CRAVEIRINHA, José. Quer ser Tambor.

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa pretende empreender discussões e comentários das obras que se seguiram sobre os candomblés a partir daquela que parece ser a primeira a explorar sobre o tema. Dizemos explorar e não tratar ou abordar, pois, como procuramos demonstrar nesse trabalho, os candomblés nunca foram o tema principal dos autores estudados.

Desconhecemos outro trabalho com a mesma pretensão. Dissertações e teses têm preferido tratar de apenas um dos autores, de uma obra ou conjunto delas, mas não de construir uma linha cronológica de quase meio século. Dizemos isso sem tecer qualquer crítica a estes autores, reconhecemos que o tema é complexo e, como dissemos, como os candomblés não eram o tema central desses autores, pesquisar sobre eles ou suas obras inclui um campo vasto de questões. Por esse e outros motivos, decidimos seguir nessa abordagem que, salvo engano, sabemos inédita.

Em nossa dissertação de mestrado, em 2016, procuramos demonstrar como os europeus traduziram o mundo dos africanos utilizando-se de suas lentes eurocêntricas. A perpetuação dessa opinião em livros, que chegaram a outros europeus que jamais teriam contato com uma África múltipla, foi o estopim para o desserviço que verificamos até hoje quando nos referimos àquele continente. Não podemos ter a ilusão de que foi um erro inocente. Muito pelo contrário, como nos reforça Edward Said⁴, foi um ato calculado e muito bem calculado. Quando nos delimitamos então ao campo da religião africana, que é o nosso interesse, vemos que há distorções, afirmações maldosas e criminosas que persistem ainda.

A experiência em África seria construída, como disse Said sobre o Oriente, em um “lugar [...] de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis”⁵. Notáveis, porém ridicularizadas e diminuídas para marcar bem o par de opostos com o correspondente cristão. Os deuses africanos são vilipendiados, suas crenças escarnecidas e postas à prova⁶.

Partimos dessa premissa para introduzir o leitor à obra de Raymundo Nina Rodrigues aqui analisada. Após um bom par de cem anos o comportamento do médico não seria muito

⁴ SAID, E. **Orientalismo**. 1990.

⁵ Idem, p. 13.

⁶ “O capitão Thomas Philips, descreverá sua viagem à Costa da Guiné, Whidaw, Ilha de São Tomé e Barbados. Em uma noite, convidado pelos nativos a conhecer seu ídolo, irritou-se e enfiou o cabo de sua bengala na boca dele. Depois, passou a atirar na estátua, para espanto dos africanos” (AZORLI, D. *Ecos da África Ocidental. Dissertação de Mestrado em História*. 2016, p. 67).

diverso. Por isso nos inspiramos em Said para fazer nesse trabalho o exame do discurso sem o qual “não se pode entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente”⁷.

Said fala em domesticação das sabedorias orientais para o uso europeu. Dizemos o mesmo com relação ao nosso tema, uma vez que houve uma seleção da cultura africana, do que seria diminuído e ridicularizado e do que seria espoliado e exibido em museus europeus⁸.

A cultura hegemônica que decide o que será valorizado e o que será tido como inferior reverbera até os dias de hoje em pautas candentes sobre assuntos variados. Grada Kilomba relata que todo semestre, no primeiro dia do seminário que oferece na Alemanha inicia com perguntas de conhecimento tidos como gerais e óbvios: “O que foi a Conferência de Berlim em 1884-85? Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha?”⁹, passando, após, a perguntas mais específicas: “Quem foi a Rainha Nzinga e que papel ele teve na luta contra a colonização europeia? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*?”¹⁰. Quando os estudantes brancos se calam, sem saber as respostas e os estudantes negros sabem a maioria delas, a autora evidencia que os que agora falam estavam antes “silenciosos não porque não conseguem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem *aquele* conhecimento. Quem sabe o quê? Quem não sabe? E por quê?”¹¹.

O que Kilomba demonstra, e concordamos com ela, é que os conceitos de erudição e ciência são definidos e dependentes do poder hegemônico e da autoridade racial. Aqui aproveitamos para compartilhar do conceito de racismo racial adotado por Jessé Souza. O autor procura evidenciar que nos casos do Brasil e Estados Unidos, como “toda superioridade é branca e toda inferioridade é negra”¹², por vezes isso leva a pensar que todo racismo é racial. Contudo, Jessé afirma que “o racismo primordial é a base da vida social e política”¹³. Para o autor, “a ciência herdou da religião o prestígio de dizer o que é verdadeiro ou falso [...]

⁷ SAID, 1990, p. 15.

⁸ Recordamos que até hoje diversos países pleiteiam a devolução dessas peças. Vide: <[África exige da Europa devolução de seu patrimônio – Jornal da USP](#)>, <[África do Sul pede que Reino Unido devolva diamante após morte de Elizabeth II | CNN Brasil](#)>, <[Museu de Londres vai devolver 72 objetos saqueados da Nigéria no século 19 - BBC News Brasil](#)>, <[Como 4 países se preparam para o retorno de arte roubada - 26/08/2023 - Ilustrada - Folha \(uol.com.br\)](#)> e muitas outras reportagens que mostram isso.

⁹ KILOMBA, G. **Memórias de Plantação**. 2019, p. 49.

¹⁰ Idem, grifos da autora.

¹¹ Idem, p. 50, grifo da autora.

¹² SOUZA, J. **A guerra contra o Brasil**. 2020, p. 20.

¹³ Idem.

o que é justo e o que é injusto”¹⁴. Quando consideramos a ciência apartada de posicionamento, prossegue o autor, cometemos o erro de julgá-la neutra e, por isso, despida de interesses.

Nina Rodrigues e não apenas ele, obviamente, ao falar pelos negros que “entrevista” nos remete à cortesã egípcia de Flaubert, referenciada por Said, “ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. Ele falou por ela e a representou”¹⁵. Por ser homem, estrangeiro e rico ele se valeu de “fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk Hanem fisicamente como também que falasse por ela”¹⁶. Substituindo a cortesã pelo tema dos candomblés, Nina seria Flaubert. Fazemos essa alusão para evidenciar como Nina e os cientistas de seu tempo não assumem o compromisso de dar voz a seus objetos de pesquisa, senão falar por eles e no lugar deles¹⁷.

Os europeus dependiam, na constatação de Said, da estratégia de “superioridade posicional flexível” para fazer valer seu “considerável investimento material” geração após geração. Já no caso do nosso tema, é esse “investimento” que justifica as acaloradas reações sobre as afirmações de Ruth Landes: muito mais porque ela ousava contestar o já consolidado saber científico do grupo masculino branco que a recebeu com tanta deferência do que por fazer uso de uma análise particular do objeto analisado, no caso os candomblés.

Ao escrever o prefácio de uma tese de doutoramento, Antonio Candido diria que o autor, Sergio Micelli, produzira um inquérito tenso e um tanto punitivo sobre sua própria categoria: o intelectual. Micelli demonstra, prossegue Candido, como os intelectuais, “isto é, ele e nós”¹⁸, correspondem às expectativas e interesses dos donos do poder. São, em geral, filhos dos grupos dominantes ou da classe média pobre e abastada e recebem vantagem de berço. Por outro lado, para Daniel Pécaut, os intelectuais não precisam renunciar a nada: “a ideologia lhes permite [...] ser elite quando necessário, ou povo quando conveniente”¹⁹.

¹⁴ Idem, p. 22.

¹⁵ SAID, 1990, p. 17.

¹⁶ Idem, p. 18.

¹⁷ Bastaria observar a disputa de egos no 1º CAB, no capítulo 2.

¹⁸ CANDIDO, A. Prefácio. 1979. p. IX.

¹⁹ PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil**. 1990, p. 9. “Sentindo-se consciência privilegiada do ‘nacional’, ele [o intelectual] constantemente reivindicou para si o papel de guia, condutor e arauto”. VELLOSO, M. **Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. 1997. p. 57.

“O intelectual parece servir sem servir, fugir, mas ficando, obedecer negando, ser fiel traindo”²⁰. Intelectuais têm patrões e patronos. “Os intelectuais mesmo sem o saber, buscam justificar sua ‘vocação’, ou melhor, se empenham em reconstituir as circunstâncias sociais que, no seu entender, se colocam na raiz de suas inclinações para as profissões intelectuais”²¹. Partindo da nossa experiência pessoal é possível dizer que produzir, sejam livros, dissertações ou teses não é trabalho barato. E dizemos para além do valor financeiro. É um grande privilégio, dependendo da classe social de que se provém, ler, estudar e deixar produções, acadêmicas ou não, para a posteridade, quanto mais para quem estuda e trabalha.

É um fato, para este trabalho, que os intelectuais abordados usufruíram de financiamento estatal, para produzirem suas obras. E aqueles que não puderam alcançar tal benesse, foram relegados ao esquecimento, com raras exceções. Para serem financiados precisavam agradar e corroborar os dogmas da ciência vigente. “E, talvez não tenha sido por acaso que alguns intelectuais da passagem do século que explicitamente combateram o racismo em sua produção intelectual, como Lima Barreto ou Manuel Bonfim tenham sido ridicularizados enquanto viveram e excluídos de instituições que formal ou informalmente tinham algum significado de aceitação de seu papel”²². Desse modo, é pertinente questionarmos os vieses, financiamentos e interesses ditos e demonstrados pelos intelectuais que analisamos. “O fato de que atualmente todos prestem homenagens à democracia reconquistada não nos deve fazer esquecer que a maior parte lutou pela ampliação dos espaços democráticos sem por isso aderir a ‘democracia formal’”²³.

Arthur Ramos não deixou de se queixar quando afirmou, em 1926, ao apresentar sua tese de doutorado, *Primitivo e Loucura*, que aquela não era a obra que ele queria ter escrito²⁴. Já em 1949, a nove dias de sua morte, quando já fazia parte do quadro do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, voltou a reclamar em correspondência direcionada à sua assistente: “estou aqui sacrificando minha saúde, e de Luiza [sua esposa], num trabalho

²⁰ CANDIDO, 1979, p. X. Pécaut recordaria, no prefácio de sua obra, a frase de Sartre: “o intelectual é alguém que se intromete no que não lhe diz respeito” (PÉCAUT, 1990, p. 5).

²¹ MICELLI, S. **Os intelectuais e a política no Brasil**. 1979, p. XXIII. “A elite intelectual apresentou-se, em diferentes momentos, investida da missão de revelar a verdadeira face da nação e de traçar as linhas de força para o futuro. O credenciamento para a tarefa proviria de uma suposta qualificação para desvendar as regras de funcionamento do social e desse modo formular, a partir de dados e critérios objetivos, políticas de ação. Tal direito sempre lhe pareceu algo evidente, que dispensava qualquer tentativa de justificação” (DE LUCA, T. A **Revista do Brasil**. 1999, p. 19).

²² CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**. 2001, p. 52.

²³ PÉCAUT, 1990, p. 11.

²⁴ Almeida, A. Arthur Ramos. 2015.

exaustivo, procurando elevar o nome do nosso país, e nossa Universidade não me favorece as condições de tranquilidade indispensáveis”²⁵.

Por volta de 1936, após instalada a Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo, Édison diria a Ramos, em correspondência: “dei uma escapada”²⁶ ou “devido à insegurança da minha vida ultimamente [...]. Sei lá se vou morrer ou, pelo menos, apodrecer numa prisão!”²⁷. E, chegaria até a um humor mórbido: “todo mundo com a cabeça ainda no lugar”²⁸.

Anos mais tarde, Waldir Oliveira rememoraria as ironias políticas pelas quais passara Édison: “e quando se via, nas ruas de Dacar, a desfilar em carro oficial da Embaixada do Brasil, ele ria bastante de toda a incoerência que cercava tal fato. Afinal lá estava um indivíduo suspeito que tivera sua vida vasculhada, sua biblioteca desfalcada, como representante de um Governo que tentara puni-lo”²⁹.

Esse trabalho é produzido em uma instituição pública (mesmo que tenha consumido muitos dos meus recursos financeiros pessoais e emocionais) por isso é desejável e esperado que seja lido por todos que a ele tenham acesso ou por ele se interessem³⁰. Mas para alcançar tal objetivo é preciso que seja acessível também na linguagem. Mencionamos isso para reforçar a ideia de que temos que diminuir a distância entre a Universidade e a Comunidade. Com isso em mente, procuramos desvendar os termos que possam criar embaraço ou dificuldade de leitura nas notas de rodapés.

Desenvolvemos grande parte da nossa pesquisa durante a pandemia de Covid 19, quando não era possível consultar bibliotecas físicas e acervos *in loco*. Daí nossa opção na

²⁵ Idem, p. 96.

²⁶ OLIVEIRA, W.; LIMA, V. **Cartas de Édison à Arthur Ramos**. 1987, p. 89. Em cartas enviadas à Arthur Ramos, Édison se refere ao autor de “O Capital” como “velho Marx”, demonstrando bastante intimidade. Vide pp. 83 e 91. Édison praticava uma espécie de “autocensura, [...] buscando com isso não borrar as chances de publicar aquele que poderia ser seu livro etnográfico de estreia, sabendo, decerto, que sua ideologia e sua militância partidária não agradavam a Arthur Ramos” (ROSSI, L. O intelectual “feiticeiro”. **Doutorado em Antropologia Social**. 2011, p. 195).

²⁷ Idem, p. 109.

²⁸ Idem, p. 145.

²⁹ OLIVEIRA, W. Édison Carneiro. 1980, p. 8. Carneiro seria perseguido por suas atividades ligadas ao comunismo.

³⁰ Entretanto, compartilhamos da frustração de Nicolau Parés: “como estudioso do candomblé, tenho a esperança de que o que escrevo gere algum interesse no adepto da religião e no leitor informado de modo geral. Contudo, [...] as percepções e preocupações do povo de santo podem em muito se afastar daquelas que eu possa trazer com base em interpretação de documentos produzidos 75 anos atrás por pesquisadores alheios ao mundo do candomblé. Há hoje no povo de santo um interesse genuíno pelo passado e pela ancestralidade dos terreiros, mas pouco pelas cronologias elaboradas pelos acadêmicos. As etnografias e os relatos históricos das casas circulam, sobretudo entre os adeptos mais jovens e letrados, e são utilizados para legitimar e prestigiar a autoridade de suas lideranças” (PARÉS, N. O candomblé da Bahia e o terreiro do Bogum nos *Herskovits Papers*. 2016, pp. 193-4).

utilização do periódico *O Cruzeiro*, devido sua disponibilidade de forma sequencial³¹ na internet e pela sua penetração no cenário brasileiro quanto a ditar os rumos do que se pretendia como moderno para o Brasil³². Sobre esse documento, pontua Marlise Meyer: “a revista tratou de reforçar e, até mesmo, construir a ideia de desenvolvimento não apenas econômico, mas múltiplo, mostrando as mudanças em curso em todos os setores da sociedade brasileira”³³. As representações nessa revista eram capazes de atribuir valores a comportamentos negativos ou positivos criando modelos a serem seguidos por homens e mulheres, continua a autora. Seu público-alvo eram as camadas alta e média. Ela nos foi de grande valia por constituir o contraponto no modo como os intelectuais analisados por nós ao longo desse trabalho eram recepcionados pelo discurso das elites editoriais³⁴.

Outro periódico disponível, encontrado na internet e que cobria os eventos que estudamos de forma sequencial foi o *Diário de Pernambuco*³⁵. Esse periódico surgiu em 1825 e passou por diversas modificações editoriais ao longo dos anos. “Em 1934 tornou-se sociedade anônima e integrou-se à cadeia nacional de jornais montada por Assis Chateaubriand, onde permaneceu até 2015, passando para o Grupo R2”³⁶. Esses dois periódicos, disponibilizados na Hemeroteca Digital Brasileira³⁷ são utilizados por nós de forma mais profusa além de outros que aparecem de forma mais esparsa ou como documento secundário.

O método utilizado por nós, nessa tese, foi o da micro-história³⁸. Sidney Chalhoub, na introdução de seu livro *Visões da Liberdade*, adverte que é preciso observar os rastros dos fatos nos documentos e construí-los a partir dos interesses específicos de cada autor, além de

³¹ A revista está disponível de 1928 (ano de sua fundação) a 1985, porém, nesse trabalho, utilizamos os intervalos de 1934 a 1938 e de 1947 a 1953. Também nos foram úteis duas edições esparsas: 1961 e 1982. Lançamos mão do recurso de busca por palavras-chaves para encontrar os textos de nosso interesse no periódico.

³² “A revista tinha quase dez vezes mais leitores do que a soma dos telespectadores de suas duas estações televisivas”. (MEYER, M. Revista *O Cruzeiro*. 2010, p. 199).

³³ Idem, p. 198.

³⁴ “*O Cruzeiro* foi, durante muito tempo, o carro-chefe do primeiro conglomerado de imprensa e a primeira rede de comunicação instituída no país, ou seja, o oligopólio formado pelos Diários Associados de propriedade de Assis Chateaubriand, cuja importância e influência sobre os rumos do país são bem conhecidas [...]. As posições de Chateaubriand podem ser sintetizadas como: defesa do capital estrangeiro e combate aos nacionalistas mais radicais, que definia como xenófobos. Defendia, também, a criação da ‘cultura nacional’ com base no exotismo das paisagens e do povo mestiço”. (MEYER, 2010, p. 199).

³⁵ Disponível de 1825 a 1996 na internet. Nos ativemos às edições do ano de 1934, por causa das notícias sobre o Primeiro Congresso Afro-brasileiro.

³⁶ SILVA, E. O jornalismo do Diário de Pernambuco... **Tese de doutorado na área de comunicação**. 2020, p. 91.

³⁷ Disponível em: <[Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional \(bn.gov.br\)](http://colecao.digital.gov.br/)>.

³⁸ Vide Ginzburg, C. **O fio e os rastros**. 2007, pp. 249-279.

uma imaginação controlada, característica da disciplina histórica³⁹. É também o que Carlos Ginzburg chamou de “método Morelli”: “é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto mais facilmente imitáveis, dos quadros [...] pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis⁴⁰”. Desse modo, entrecruzamos nossas fontes no intuito de cotejar, comparar e reconstruir os fatos por nós analisados com o máximo de proximidade que podem proporcionar os recursos que temos disponíveis.

Em nossa graduação em geografia produzimos como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), a partir de nossas leituras sobre candomblés, mapas sobre a territorialidade dos Orixás na África Ocidental⁴¹. O objetivo desse trabalho era criar mapas sobre a localização dos Orixás na África Ocidental a partir dos textos sobre eles, cantigas, mitologia e outros. Iniciávamos, com este trabalho, a leitura de diversas obras sobre as religiões africanas. Já surgiam diversas questões, sobre os intelectuais contemplados na presente tese.

Dois anos depois, defendíamos a nossa dissertação em História. Nesse novo trabalho, pretendíamos estabelecer relações entre a mitologia dos Orixás e as questões cotidianas das mulheres africanas do século XIX na África Ocidental⁴². Para tanto nos valem de relatos de viajantes, mitologia dos Orixás, cantigas, orikis⁴³, visita a terreiros de candomblés, entrevistas a fiéis, dirigentes e outros.

O termo “candomblés” no título dessa tese, ao invés do singular “candomblé” e a falta de definição no trabalho do que seja candomblé é parte de uma crítica⁴⁴. As definições sobre candomblé, constantemente negociadas entre os atores sociais, têm diferenças bem menos claras quanto querem os pesquisadores que a utilizam, portanto disporemos de termos como “religiões de matriz africana”, “culto afro-brasileiro” e outros, sem esquecer que este trabalho

³⁹ CHALHOUB, S. **Visões da Liberdade**. 1990, p. 18.

⁴⁰ GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**. 1989, p. 144.

⁴¹ AZORLI, D. Mapa dos Orixás. **Trabalho de Conclusão de Curso em Geografia**. 2014.

⁴² Azorli, 2016.

⁴³ “A palavra *oriki* compõe-se de *ori* e *ki*. *Ori* significa *origem* e *ki*, *saudar* ou *louvar*. Logo, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere” (SALAMI, S. **Ogum**. 1997, p. 47, grifos do autor).

⁴⁴ “Não se pode falar do candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras. Nos estudos afro-brasileiros, o candomblé se opõe à umbanda ou à macumba conforme o caso, como o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo tempo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal. Este é o resultado de um processo contínuo de construção da identidade, por meio do deslocamento progressivo da oposição que sempre define o outro como o degenerado, o poluído, o não autêntico”. (CAPONE, S. **A busca da África no candomblé**. 2009, p. 21).

reconhece a imaginária busca de um candomblé puro, original e depositário da África pelos intelectuais estudados, mas não a endossa⁴⁵.

As oposições entre os candomblés são mais um discurso do que uma realidade comprovável. Cada terreiro tem a sua definição do que seja correto ou reprovável e a cada contato com outras casas de culto, com pesquisas acadêmicas e bibliográficas, com a influência da internet, ou mesmo o falecimento de um dirigente e ascensão de outro, as definições são revistas, redelimitadas e redesenhadas. Nesse contexto de redefinição, expressões como “misturado”, “degenerado”, “corrompido”, são termos de difamação e acusação como também “feitiçaria”, “magia negra”, “umbandomblé”, “marmotagem”, “brincar de bater tambor”, “brincar de santo” e tantos outros.

As fontes primárias utilizadas nesse trabalho são os livros:

- O Animismo Fetichista dos Negros Baianos em três edições (Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897, com apresentação e notas de Yvone Maggie e Peter Fry⁴⁶; edição de 1935, com notas e prefácio de Arthur Ramos⁴⁷ e a edição mais recente de 2021⁴⁸);
- *Os Africanos no Brasil*, principalmente o capítulo VII: sobrevivências religiosas, religião, mitologia e culto (em três edições: a de 1945⁴⁹, a de 2010⁵⁰ e a de 2021⁵¹);
- *O Negro Brasileiro*, a edição de 1940⁵²;
- *Religiões Negras*, a edição de 1936⁵³ e a edição de 1991⁵⁴;

⁴⁵ “Nunca existiu uma umbanda ideal como aquela descrita por seus teólogos, nem um candomblé ‘puro africano’ como os porta-vozes da tradição teriam desejado”. (Idem, p. 28).

⁴⁶ RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Editora UFRJ, 2006 [b].

⁴⁷ RODRIGUES, R. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1935.

⁴⁸ RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2ª ed. Salvador: P55 Edições, 2021.

⁴⁹ RODRIGUES, R. **Os Africanos no Brasil**. Brasileira – Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 9. Companhia Editora Nacional. 3ª ed. 1945.

⁵⁰ RODRIGUES, R. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

⁵¹ RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Salvador: P55 Edições, 2021.

⁵² RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 1º volume: Etnografia religiosa. 2ª ed. aumentada. Companhia Editora Nacional. 1940.

⁵³ CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras**: notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1936.

- A Cidade das Mulheres em duas edições; a de 1967⁵⁵ e a de 2002⁵⁶.

O capítulo 1 trata das obras de Nina Rodrigues que se referem ao candomblé. Nele procuramos caracterizar o início do século XX e a modo como o intelectual encarava as religiões africanas, seguido de nossas críticas e constatações. No capítulo 2 discutimos as obras de Arthur Ramos e Édison Carneiro além dos dois congressos afro-brasileiros, sua organização, desdobramentos, recepção e repercussões. No capítulo 3 discutimos a obra de Ruth Landes e o modo como ela foi recebida no Brasil e no exterior.

*Optamos por atualizar a ortografia das citações para uma maior fluidez do texto, exceto quando os termos ou palavras referirem-se às grafias que possam surtir interesse para nossa pesquisa ou de outrem.

⁵⁴ CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras**: notas de etnografia religiosa. 3ª ed. **Negros Bantos**: Notas de etnografia religiosa e de folclore. 3ª ed. Civilização Brasileira. 1991.

⁵⁵ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

⁵⁶ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CAPÍTULO 1: AS TRÊS PRIMEIRAS DÉCADAS

*Tia Josefa dos Prazeres era uma negra muito feia que inspirava medo às criancinhas cada vez que as fitava com aqueles seus olhos felinos, injetados de sangue. Recém-chegada à cidade juntamente com seu marido, o pedreiro e coveiro Manuel Congo, levou algum tempo para que ganhasse a confiança de seus habitantes. Tia Josefa, porém, sabia fazer uns ótimos pasteizinhos de carne, muito alvos e macios, e com o tempo conseguiu muitos fregueses. Além disso a sua casa, situada ao lado do cemitério, começou a ser bastante procurada por aqueles desejosos de mezinhas e de uma boa parteira. Assim, o tempo venceu as primeiras desconfianças e, embora as crianças ainda a olhassem assustadas – tal como a uma feiticeira de seus pesadelos –, tia Josefa tornou-se uma figura imprescindível do cotidiano de pacatos cidadãos. Mas um dia Nini, uma linda menina loira, rosada, alegre e esperta, por causa de um pequeno resfriado, começou a tomar as beberagens de tia Josefa e, ao invés de melhorar, piorou rapidamente. Chamando finalmente o médico, já não havia mais remédio para ela, a não ser buscar Manoel Congo para enterrá-la. Para consolar a pobre mãe, a boa tia Josefa passou a presentear-lá com aqueles seus deliciosos pastéis. Esta história terminaria aqui se não fosse a mãe, inconsolável, pedir para ver a filha ainda uma última vez, oito dias depois de sua morte. Para seu espanto, nada mais havia no pequeno caixão aberto pelo coveiro. A suspeita criou asas e a polícia cercou a casa de tia Josefa e Manoel Congo. Lá dentro encontrou cachos loiros, restos de roupas de criança e, embaixo da mesa da cozinha, pequenos ossos... O povo quis esquartejar os dois negros, enquanto a mãe da linda menininha morta, quase louca, contorcia-se horrorizada – tinha comido a filha em pastéis...*⁵⁷

⁵⁷ AZEVEDO, C. **Onda negra, medo branco**. 1987, pp. 17-8.

Celia Azevedo abre sua obra relatando o reaparecimento dessa notícia no *Correio Paulistano*, em 26 de julho de 1888. O jornal tratava de “narrar” os “fatos”, mas um leitor atento, nos dias de hoje e sensibilizado para o racismo, poderá rapidamente perceber o porquê da escolha de tal notícia há poucos meses da assinatura da Lei Áurea: agravar o clima de medo, suspeita e rejeição sobre a população negra recém liberta. Perceba-se os pares de opostos: uma linda menina loira / uma negra muito feia que inspirava medo nas criancinhas, a fragilidade inocente de uma jovem criança / a maldade de um monstro canibal. Não é preciso ser muito perspicaz para compreender que não se tratava da comunicação de um fato, mas da difamação da população negra.

A estratégia era higienista, como destaca a autora, visando a expulsão da população negra do espaço urbano, além de difamar e colocar sob suspeição as práticas afro-brasileiras de culto e cura. O quadro delineado pelos periódicos, que financiados pelas elites, se mascaravam em voz da população, opinião popular e desejo de todos, era muito distinto da realidade vivenciada pelas populações negras cotidianamente.

Com a chegada da República e do início do século XX, os anseios pela modernidade e pela imagem, na Europa, de um Brasil civilizado, fez com que as populações pobres e negras se vissem vigiadas e expulsas dos centros das cidades⁵⁸. Desse modo, tudo que remetia a um passado brasileiro de um país escravocrata, seus costumes, hábitos, festas, danças, etc. foram varridos para as periferias, longe dos olhos sensíveis das elites e da classe média nascente⁵⁹.

Os contundentes termos utilizados para categorizar a pobreza, transformando-a quase em um sinônimo de criminalidade⁶⁰, nos remetem às “classes perigosas”. O conceito, utilizado por Sidney Chalhoub ajuda a compreender o lugar destinado aos “que não trabalham”: “isto significa dizer que o fato de ser pobre torna o indivíduo automaticamente perigoso à sociedade. Os pobres apresentam maior tendência à ociosidade, são cheios de vícios, menos moralizados e podem facilmente ‘rolar até o abismo do crime’”⁶¹.

⁵⁸ “O poder público tentava criar uma geografia social definindo os lugares das pessoas” (PEREIRA, I. “**As decaídas**”. 2004, p. 46).

⁵⁹ “Parece-nos que a camada popular estava incluída somente no que se refere à moralização de seus atos, ao controle de suas práticas e costumes, e à desapropriação de suas moradias” (Idem, p. 38).

⁶⁰ “Ideologicamente quase se equivalem os conceitos de pobreza, ociosidade e criminalidade” (CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim**. 2012, p. 80).

⁶¹ Idem, p. 76. “Ideologicamente quase se equivalem os conceitos de pobreza, ociosidade e criminalidade” (Idem, p. 80).

A ociosidade deve ser combatida não só porque negando-se ao trabalho o indivíduo deixa de pagar sua dívida para com a sociedade, mas também porque o ocioso é um perverso, um viciado que representa uma ameaça à moral e aos bons costumes. Um indivíduo ocioso é um indivíduo sem educação moral, pois não tem noção de responsabilidade, não tem interesse em produzir o bem comum nem possui respeito pela propriedade⁶².

Quando se tratava de classe ociosa ou perigosa, a população negra figurava como primeiro pensamento. Meire Lúcia, procura “reconstituir o discurso jornalístico sobre o negro entre 1888 e 1937”⁶³, partindo de quatro jornais baianos: *Diário da Bahia* (1865), *Diário de Notícias* (1875), *A Tarde* (1912) e *O Estado da Bahia* (1933). Para a autora, os jornais baianos gozavam de certa liberdade para aderir mais ou menos a visão hegemônica acadêmica da inferioridade do negro⁶⁴. Segundo a autora, a imprensa utilizava uma linguagem excessivamente científica, mesmo quando não era necessário, o que reforçava os ares de “verdade absoluta”. O discurso sobre o negro pretendia “melhorar a vida dos pobres pretos”⁶⁵, sumindo-lhes com a cor, por exemplo, um soro milagroso inglês tornaria o negro em branco. Outros temas “científicos” eram a textura e o cheiro da pele e o tamanho do cérebro. Os jornais também noticiavam “um homem pardo que vivia como um selvagem no município de Aracy, interior da Bahia”⁶⁶.

O darwinismo social⁶⁷ era abordado também pelos jornais com algumas nuances levemente contraditórias. A ideia de que “o[s] negro[s] era[m] ser[es] incompleto[s] por natureza, além de não compartilharem com os brancos uma origem única”⁶⁸. Criticava-se veementemente a igualdade entre as raças e explicitava-se o medo da ampliação de direitos de cidadania⁶⁹ aos negros brasileiros e da mestiçagem, uma vez que essa embranquecia a

⁶² Idem, p. 74.

⁶³ REIS, M. A Cor da Notícia. **Dissertação de Mestrado em História**. 2000, p.15.

⁶⁴ Idem, pp. 36-7.

⁶⁵ Idem, p. 38.

⁶⁶ Idem, p. 40.

⁶⁷ “Além de afirmar a existência das raças humanas enquanto fator biológico, os darwinistas sociais acreditavam na ‘continuidade entre o físico e o moral’, determinando que das diferenças físicas decorreriam diferenças mentais que seriam transmitidas hereditariamente. Advém daí outra característica importante do darwinismo, que é a crença na predominância do grupo sócio-cultural ou étnico sobre o comportamento do indivíduo” (MARTINS, C. **Racismo anunciado**. 2009, p. 19).

⁶⁸ REIS, 2000, p. 40.

⁶⁹ Esta podia transformar-se em abusos, como no caso cubano onde havia um deputado preto, alertava o *Diário da Bahia* de 1902. (Idem, pp. 44-5).

população, mas enegrecia a família branca⁷⁰. A ameaça a hegemonia branca chegava à paranoia do medo de uma guerra racial global⁷¹.

Como recorda Rinaldo Leite, “as capitais brasileiras deveriam ser um espelho de uma civilidade e de um progresso pretendidos para o país. A insalubridade, que era uma característica na maioria delas, não condizia com as aspirações das elites dominantes”⁷². O Rio de Janeiro, capital do país, tinha uma das piores condições sanitárias do mundo. Dentre os diversos problemas apontados na capital federal, estavam:

ruas estreitas, impedindo a livre circulação do ar e a penetração da luz, que contribuíram para a disseminação dos miasmas (esses perigosos agentes difusores das doenças, segundo alguns dos especialistas do período); a carência de moradias, provocando a proliferação de cortiços e outros tipos de habitações populares insalubres; a inexistência de um serviço de abastecimento de água e captação de esgotos eficientes e extensivos a todo o perímetro urbano; além de outros mais⁷³.

O projeto higienizador para o Rio de Janeiro pretendia atacar em três frentes principais: “[no] espaço público, [no] espaço privado e [no] modo de vida”⁷⁴. À população pobre restava se moralizar ou ser varrida dos centros da capital. Seus costumes, memórias de um passado escravista que se queria esquecer, deveriam desaparecer, diante da adoção de padrões culturais europeus. “As elites foram as responsáveis pela divulgação da ideia de que era necessário destruir o velho, o passado, o sujo para se construir o novo, o moderno, o limpo”⁷⁵.

Em Salvador, a terceira maior capital nacional na época, a situação não era diferente. Na Cidade Baixa, “as ruas não tinham canalizações nem sistema de esgoto, o calçamento era irregular e de péssima qualidade, um odor forte e desagradável incomodava as narinas dos transeuntes”⁷⁶. Na Cidade Alta, a situação era pouco melhor.

Civilizar, progredir, modernizar eram as palavras de ordem adotadas por certos segmentos sociais mais ilustrados e elitizados entre os quais podem ser citados os dirigentes políticos, médicos sanitaristas e higienistas,

⁷⁰ Idem, p. 44.

⁷¹ Idem, p. 45-6. “No fundo a imprensa reproduzia sem senso crítico, claros interesses do imperialismo e do colonialismo contemporâneo. Mas também associavam o processo de embranquecimento do Brasil – via imigração europeia – ao destino global dos brancos.” (Idem, p. 46).

⁷² LEITE, R. E a Bahia Civiliza-se... **Mestrado em História**. 1996. p. 9.

⁷³ Idem, p. 10.

⁷⁴ Idem, p. 11.

⁷⁵ Idem, p. 14. Vide AZORLI, D. Dinâmicas espaciais do candomblé nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. 2014.

⁷⁶ LEITE, 1996, p. 28.

educadores e jornalistas. Toda uma preocupação civilizadora, progressista, modernizadora ganhou força neste momento, passando a orientar as intervenções, transformações, reordenações que deviam se realizar na cidade⁷⁷.

No início do século XX, aos seguidores de religiões de matrizes africanas, restava a perseguição para concretizar o ideal de modernidade. Como na Alagoas de 1912, onde uma série de ataques a religiões africanas, em um fim de semana, quando se aproximava o carnaval e uma das festas mais tradicionais em Maceió: a festa de Oxum, ouviu-se o grito de “Quebra!” e os cabras da Liga⁷⁸ se lançaram sobre os terreiros, como nos conta Rafael Ulisses (2004).

O primeiro terreiro a ser atingido foi o de Chico Foguinho, onde os “seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça”⁷⁹. Uma multidão enfurecida usou de violência física contra os filhos de santo⁸⁰.

Diversos objetos sagrados, utensílios, adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. [...] Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades⁸¹.

Os terreiros foram alvo de difamação de “cunho sexual”, sobre suas atividades. Uma série de matérias intituladas “Bruxarias” foi publicada pelo *Jornal de Alagoas* entre os dias 04 e 08 de fevereiro de 1912, conforme nos relata o autor.

Na casa de Tia Marcelina, a mãe de santo, resolveu não fugir e sofreu grande violência física, vindo a falecer dias depois, vítima de um “golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição”⁸². Seu terreiro sofreu saques de objetos de valor e teve esculturas e fetiches expostos à visitação pública na Liga. As devassas chegaram a cansar os Combatentes que retornaram à sede da Liga, para depositar os objetos usurpados.

⁷⁷ Idem, p. 36.

⁷⁸ A Liga dos Republicanos Combatentes era uma associação civil de caráter miliciano.

⁷⁹ RAFAEL, U. Xangô rezado baixo. **Tese de doutorado em Sociologia e Antropologia**. 2004, p. 29.

⁸⁰ “Filho de santo. No candomblé e na umbanda, designação genérica do iniciado.” (LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 2011, p. 533).

⁸¹ RAFAEL, 2004, pp. 29-30.

⁸² Idem, p. 34.

O livro de Edmar Santos nos traz a análise do jornal baiano *A Ordem*⁸³, que delineia bem o local das religiões africanas na época: “percebe-se nesse momento uma intensificação do discurso pela segurança pública, visando a manter ‘a ordem e a civilização’. Desordens, caretas, bozós, sambas, batuques e candomblés, faziam as elites cachoeiranas clamarem uma urgente ‘reforma de costumes’⁸⁴.”

Santos relata que a primeira vez que encontra a palavra “candomblé” na imprensa da cidade de Cachoeira é em 1904. No jornal *O Progresso* e com o título “As vítimas do fetichismo”, o artigo fazia parte da associação entre as palavras “candomblé” e “feitiçaria”.

As práticas rotuladas de fetichistas eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois seus adeptos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas⁸⁵.

Nas folhas do jornal, diariamente, os termos contundentes para designar as religiões africanas, acabavam por sedimentar o estereótipo. Desse modo, os candomblés eram o “cancro social”, onde “crendices insuportáveis” de “malandros”, “capadócios” e “vadios” promoviam a “degeneração da família”, da “sociedade” e da “raça”. Os seguidores eram um “povo bárbaro”, dado a “bruxarias”, “sortilégios” e “orgias”. Portadores de “costumes antigos”, “atrasados”, “africanos”, “herdeiros de um africanismo desprezível”⁸⁶.

É nesse contexto que se consolida a figura do médico, apresentando o duplo papel de intelectual e salvador da saúde, este “se empenhava na tarefa de ordenar aquilo que era visto como desordem, transformando a cidade num espaço civilizado”⁸⁷. Mas para que tal destinação viesse a se tornar realidade, era necessário dotar essa figura de um poder de “atuação sobre a *rua*, através do atrelamento ao Estado, mas também conquistar o lugar até então ocupado pelo padre na *casa*, através da conversão da mulher em aliada. Foi preciso, ainda, excluir da tarefa o *curandeiro* e o *charlatão*, já que somente ao saber *científico*, único *legítimo*, caberia cumpri-la”⁸⁸. O médico assume, então, uma missão, uma tarefa moral, “mais

⁸³ Fundado em 1870, era de propriedade de José Ramiro das Chagas (proprietário-fundador) e Durval Chagas (diretor). Foi editado por 65 anos consecutivos, entre 1870 e 1935 (SANTOS, E. **O poder dos Candomblés**. 2009.).

⁸⁴ Idem, p. 21.

⁸⁵ Idem, p. 72.

⁸⁶ Termos retirados da análise de o *A Ordem*, por Santos, 2009.

⁸⁷ ENGELS, M. **Meretrizes e doutores**. 2004, p. 39.

⁸⁸ Idem, p. 51, grifos da autora.

cientista do que *cristão*, predispõem-se a conhecer uma *realidade* triste, mas, sobretudo, *perigosa*”⁸⁹.

1.1. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos

Raymundo Nina Rodrigues nasceu em 4 de dezembro de 1862 em Vila do Manga, no Maranhão⁹⁰. Estudou no Colégio São Paulo e no Seminário das Mercês, em São Luís. Ainda na infância, sofreu uma forte pancada no tórax e então um grande medo de tornar-se tuberculoso o acompanhou por toda a vida. Em 1882 iniciou a Faculdade de Medicina da Bahia⁹¹, transferindo-se, três anos depois, para a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Em 1886 retornou à Bahia, temendo que o clima do Rio fosse nocivo para sua saúde e foi nesse mesmo ano que escreveu seu primeiro artigo sobre a lepra no Maranhão.

Em 1887 voltou a Faculdade do Rio de Janeiro e defende a tese sobre o estudo de três casos de paralisia progressiva numa mesma família de Niterói. Um ano depois, clinicou em São Luís e publicou uma série de artigos no jornal *A Pacotilha*, encimado pelo dístico “Propaganda de Higiene Pública”, ali critica a alimentação baseada na farinha d’água, o que lhe vale popularmente o apelido, pelo qual até hoje é lembrado em São Luís, “Dr. Farinha Seca”. Nina Rodrigues voltou aos estudos dos casos de sua tese e os publicou na *Gazeta Médica da Bahia*, defendendo sua prioridade no tratamento do assunto. Iniciou também na *Gazeta*, a publicação de extensos artigos sobre a lepra no Maranhão, concluída dois anos depois, utilizando pela primeira vez as expressões “etnologia” e “economia étnica” ao tentar uma classificação racial da população maranhense⁹².

Em 1889, após concurso na Faculdade de Medicina da Bahia, obteve o lugar de adjunto na Cadeira de Clínica Médica. Um ano depois, *os mestiços brasileiros*, artigo publicado na *Gazeta* e no *Brazil Médico*, no Rio, foi sua segunda incursão na classificação

⁸⁹ Idem, p. 59, grifos da autora.

⁹⁰ Utilizamos a obra de Corrêa, M. **As Ilusões da Liberdade**. 2001, para compor essa pequena biografia.

⁹¹ “Originalmente se chamava Escola de Cirurgia da Bahia – era o curso superior mais antigo e tradicional do Brasil, fundado em fevereiro de 1808, quando D. João transferiu a Corte do Império Português para o Rio de Janeiro” (SANTOS, Y. **Juliano Moreira**. 2020, p. 28).

⁹² “Se parecia haver quase uma tradição estabelecida no meio intelectual maranhense a respeito da importância da questão das relações raciais, Nina Rodrigues aparentemente quebrou algumas regras dela ao se interessar pela pesquisa empírica dessa questão. Até hoje é tradição oral em São Luís, entre historiadores e descendentes de Nina Rodrigues, que uma das razões de sua saída de lá deveu-se à má vontade com que foram recebidas suas pesquisas iniciais sobre as religiões dos negros locais”. (CORRÊA, 2001, p. 67).

racial da população brasileira, desta vez em escala nacional. Nina aparece como redator da *Gazeta* e escreve uma nota apoiando a iniciativa de Braz do Amaral de começar uma coleção de “objetos antropológicos”: esqueletos, chumaços de cabelo e recortes de pele de indígenas.

Em 1894 publicou seu primeiro livro, *As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, um conjunto de lições dadas no ano anterior onde junta sua crescente preocupação com a medicina legal ao seu interesse anterior pelo papel desempenhado pela raça na patologia da população brasileira. A obra é dedicada a Lombroso⁹³, Ferri e Garófalo, chefes da nova escola criminalista⁹⁴; Lacassagne, chefe da nova escola médico-legal francesa e ao Dr. Corre, “o médico legista dos climas quentes”. Esse também é o ano de publicação de seu primeiro artigo no exterior, *Nègres criminels au Brésil*, no *Arquivo*, editado por Lombroso em Turim⁹⁵. Em 1895, Nina assume oficialmente a cadeira de Medicina Legal e se torna presidente do grupo que funda, junto a outros companheiros, a Sociedade de Medicina Legal na Bahia. Rodrigues também funda a *Revista Médico Legal da Bahia* e é eleito sócio da *Medico Legal Society* em Nova Iorque.

Em 1896 começa a publicar, na *Revista Brasileira*, uma série de artigos que comporia seu livro: *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Três anos depois, publica, em francês, uma extensa monografia sobre uma pequena cidade do interior da Bahia, acompanhada de genealogia que “comprova” os efeitos degeneradores da mestiçagem⁹⁶. Em 1900 é publicado, em francês, seu terceiro livro: *L’Animisme fétichiste des nègres de Bahia*, dedicado à Société Médico-Psychologique de Paris, à qual o autor pertencia. Na introdução Nina anuncia a pesquisa em andamento do material que seria publicado como *Os Africanos no Brasil* e começa, nesse mesmo ano, a publicação dos artigos que comporiam o livro. Em 1901 publica

⁹³ “[viveu entre] 1836-1909, criador da antropologia criminal e que, não satisfeito em pesar e medir o crânio e seu conteúdo, criou toda uma taxonomia de traços faciais e corporais, os estigmas, que permitissem detectar o que subsistia de nossos ancestrais primitivos nos homens e mulheres contemporâneos, levando-os ao crime e à loucura” (Idem, p. 69).

⁹⁴ “Cesare Lombroso, na segunda metade do século XIX, defendia a tese de que a criminalidade estaria associada a fatores como fisionomia, raça, doenças ou hereditariedade, por exemplo. Ele teve recepção por parte da ciência na virada do século XIX e nas primeiras décadas do XX, inclusive no Brasil. Ou seja, por meio da biotipologia seria possível identificar propensos criminosos podendo, inclusive, coibi-los”. (CARVALHO, L. A eugenia no humor da Revista Ilustrada Careta. **Dissertação de Mestrado em História**. 2014, p. 45).

⁹⁵ Mariza Corrêa registra que além de dedicar sua obra a esses autores, que admirava, Nina os teria visitado pouco antes de morrer, na viagem à Europa de 1906. “O debate a respeito das novas ideias lançadas no âmbito jurídico pelo grupo composto principalmente por Lombroso, Ferri e Garofalo, particularmente na formação jurídica nacional no fim do século e na reforma das nossas leis penais, ampliou-se no Brasil com a publicação, em 1893, de *A Nova Escola Penal* dos Viveiros de Castro e a partir daí passou a ser regularmente mencionado pelos juristas nacionais. Nina Rodrigues parece ter começado a prestar atenção a este debate que se desenvolvia no campo do direito, desde o momento em que se viu na obrigação de ministrar aulas de Medicina Legal na Faculdade, já que antes ele não era referido em seus trabalhos”. (CORRÊA, 2001, p. 68, grifos da autora).

⁹⁶ Este trabalho nunca foi publicado em português (Corrêa, 2001).

seu quarto livro, *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*, com comentários e sugestões ao projeto do Código, esse seu trabalho é incorporado ao VI volume dos Trabalhos da Comissão da Câmara dos Deputados.

Nina falece em 1906⁹⁷, em Paris, em 17 de julho e é embalsamado. Seu enterro acontece na Bahia em 11 de agosto e a Congregação da Faculdade de Medicina da Bahia decreta luto oficial e decide dar seu nome ao Instituto Médico-Legal, ainda em obras e para o qual Nina Rodrigues procurava também instrumentos na Europa. Sua memória receberá diversas homenagens em todas as revistas médicas e jurídicas do país.

É possível imaginar a dimensão da figura de Nina Rodrigues através da grande comoção que causou a sua morte na intelectualidade brasileira da época⁹⁸. A obra de Nina seria mantida viva por sua esposa, discípulos e admiradores. Eles estavam dentre os diversos intelectuais baianos que migraram para a capital do país e formaram um quartel-general⁹⁹ para divulgar o grupo que Arthur Ramos batizaria de Escola Nina Rodrigues¹⁰⁰. O objetivo do grupo se mostrava simples e claro: “edição ou reedição dos trabalhos de Nina Rodrigues; na divulgação dos trabalhos intelectuais do grupo, através da Biblioteca de Divulgação Científica, na Editora Civilização Brasileira, dirigida por Ramos – o mesmo nome tivera, aliás, a coleção coordenada por Afrânio Peixoto, na antiga Editora Guanabara – e na ocupação de postos importantes no estado”¹⁰¹.

Um projeto de lei foi criado pelo senador Lauro Sodré e correspondências foram enviadas no intuito de que o governo Getúlio Vargas adquirisse os direitos autorais das obras de Nina Rodrigues. A viúva dirigiu uma carta com um comovente apelo ao presidente, pedindo a reunião e publicação do “acervo precioso de escritos dispersos, que urge reunir e

⁹⁷ É curioso destacar um trecho do livro onde o autor menospreza o aviso de uma mãe de santo sobre a proximidade de sua morte: “Perguntou-me Isabel se eu via bem a minha imagem no espelho e lhe respondendo afirmativamente, explicou-me que as pessoas que não conseguem ver a sua imagem no espelho estão prestes a morrer. Avalio os serviços relevantes que há de ter prestado o ídolo às suas predições porque a inclinação dos espelhos é tal que, conforme a posição dada ao ídolo, torna-se muito fácil ou muito difícil a uma pessoa de pé, ver neles a sua imagem”. (RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2021, p. 31).

⁹⁸ Para minucioso relato ver: RIBEIRO, M. A morte de Nina Rodrigues e suas repercussões. 1995. “Pouco depois da morte de Nina Rodrigues, já existia disputa pelos seus objetos de pesquisa e documentos pessoais, o que teria levado a viúva a escrever ao sobrinho reivindicando a posse desse material” (Idem, p. 68).

⁹⁹ A autora utiliza o termo “operação de guerrilha”, que tinha como objetivo “destronar a posição, que começava a ganhar foros de hegemonia, de Gilberto Freyre no campo de estudos que, graças a ele, ganhou este nome: tratava-se, justamente, de reivindicar a ênfase em ‘estudos sobre o negro’, por oposição a estudos sobre *relações raciais*” (CORRÊA, M. Cartas marcadas. 1999, p. 35, grifos da autora).

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Idem, p. 35.

resguardar para que não se percam”¹⁰². Ela concluía com os elogios ao marido falecido: “daquele que tinha crédito em todos os institutos e periódicos científicos do estrangeiro, e a quem Cesare Lombroso, em dedicatória impressa de um livro chamou de “apóstolo da Antropologia Criminal no Novo Mundo”¹⁰³. Embora o governo aprove a aquisição da monumental obra¹⁰⁴, há um atraso de dez anos para que ela seja paga à viúva que vivia em condição financeira preocupante.

Mariza Corrêa considera Nina como um “intelectual urbano, filho de escravocrata e plantador, mas testemunha de Canudos, da Abolição e do primeiro surto brasileiro de industrialização, nascido e criado no Império e cidadão da República aos vinte e sete anos; produto de um ensino retórico e generalizante, além de ‘ornamental’, mas fervoroso partidário da aplicação empírica da ciência, da especialização e da profissionalização, e assim por diante”¹⁰⁵. Quanto à sua contribuição às ciências, Nina Rodrigues será, quase sempre, lembrado como o fundador da antropologia brasileira¹⁰⁶ e primeiro etnógrafo do Brasil urbano, e pouco por seu *O Animismo Fetichista dos Negro Baianos*¹⁰⁷. No exterior, um ano depois da publicação da obra em francês, Nina é elogiado pelo antropólogo francês Marcel Mauss. Em uma pequena resenha, Mauss classifica a obra como “elegante monografia”, elogia a descrição detalhada da “liturgia fetichista” que era “verdadeiramente extraordinária”¹⁰⁸.

Já Lilia Schwarcz classifica *O Animismo Fetichista* como repleto de paradoxos e ambíguo como a atitude de seu próprio autor com relação ao candomblé. Nina era, nas palavras da autora: “o mais reconhecido cientista brasileiro no exterior por conta de seus estudos nas áreas de criminologia e alienação”¹⁰⁹.

¹⁰² RIBEIRO, 1995, p. 64.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ ““57 trabalhos impressos”, consideradas ‘obras completas de Nina Rodrigues’”. (Idem, p. 65).

¹⁰⁵ CORRÊA, 2001, p. 53.

¹⁰⁶ O autor seria considerado o primeiro antropólogo brasileiro por causa de *Os Africanos no Brasil*, mas carregaria consigo uma má fama (Schwarcz, L, *O animismo fetichista dos negros baianos*. 2007). “Parte da ‘maldição’ que recaiu sobre ele advém de seus estudos sobre criminalidade, que se concentram nos finais do século XIX e inícios do XX. ‘As raças humanas e a responsabilidade penal’ (1894); ‘Negros criminosos’ (1895), ‘O regicida Marcelino Bispo’ (1899); ‘Mestiçagem, degenerescência e crime’ (1899), entre outros ensaios, representaram um novo momento na carreira desse médico que vê na criminalidade mestiça uma particularidade nacional” (SCHWARCZ, L. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**, 2012. p. 17).

¹⁰⁷ MAGGIE, Y; FRY, P. Apresentação. 2006.

¹⁰⁸ Idem, p. 9.

¹⁰⁹ SCHWARCZ, 2007, p. 883.

O sociólogo Reginaldo Prandi o reverencia como: “o primeiro cientista brasileiro a se preocupar com a mitologia africana”¹¹⁰ e o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva destaca como a obra serviu de “marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que seguiram a ela, definindo, por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos afro-brasileiros”¹¹¹.

Partindo para análise de suas obras que interessam nesse trabalho, a primeira delas, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* é o livro resultante de uma série de artigos na *Revista Brasileira* do Rio de Janeiro. As publicações têm início em 1896 e findam em 1897.

Os artigos seriam traduzidos para o francês e comporiam o livro *L’animisme Fétichiste des négres de Bahia, de 1900*, já a segunda edição, incorporando pequenas alterações feitas na versão francesa e com prefácio e notas de Arthur Ramos é de 1935¹¹².

As edições da *Revista Brasileira*, onde Nina publica os artigos, que mais tarde se tornariam seu livro, tratam de variedades: publicação de romances, notícias diversas sobre o Brasil, publicações científicas etc., mas sobre a temática que Nina Rodrigues abordava não há qualquer artigo semelhante, nem mesmo nas edições seguintes à primeira publicação¹¹³. Ou seja, os artigos de Nina, sobre o “fetichismo” não tiveram, talvez a repercussão almejada pelo intelectual, isso pode ser uma pista para a edição do trabalho fora do país¹¹⁴. Por outro lado, é possível observar, na advertência à edição francesa, a dificuldade para produção de livros no Brasil do início do século XX¹¹⁵.

Os artigos foram publicados em três edições da revista: na de abril a junho de 1896 está a introdução e o capítulo I, nas páginas de 75 a 84 e de 164 a 174; capítulo II a partir de 334 a 345. Na edição de julho a setembro de 1896 é possível encontrar a continuação do

¹¹⁰ PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 2009, p. 27.

¹¹¹ SILVA, V. **Orixás da metrópole**. 1995, p. 35.

¹¹² Corrêa. 2001.

¹¹³ Vejamos o índice da edição da revista onde Nina publica o último artigo que comporia o livro: “As mulheres intelectuais e casamento, Arthur Mac Donald; Guilherme Moniz Barreto, Oliveira Lima; Memórias do Segundo Reinado, Visconde de Taunay; A extenuação nervosa, Dr. Marcio Nery; Ilusões de catequese no Brasil, Dr. Nina Rodrigues; Os nossos acadêmicos, Antônio Salles; Sobre uma história do Ceará, Capistrano de Abreu”, etc.

¹¹⁴ “O livro circulou entre poucos, apesar de ter feito bastante barulho [entre os intelectuais] [...]. Corria solto o boato acerca da saga dos livros de Nina Rodrigues, que muitas vezes ficavam presos no prelo e, quando não, acabavam por desaparecer”. (SCHWARCZ, 2007, p. 881-2). Como veremos mais à frente, Nina sofrerá certas hostilidades por pesquisar sobre os negros e sua religião, além disso o mercado editorial brasileiro era incipiente na época, vide Pontes, H. *Retratos do Brasil*. 1989.

¹¹⁵ “As pessoas que imprimiram qualquer trabalho em língua estrangeira em nosso país conhecem as dificuldades contra as quais nos batemos, os obstáculos que precisamos ultrapassar para obter um resultado menos medíocre.” (RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2006[b], p. 136.).

capítulo II e os capítulos III, IV, a partir da página 44 a 49, depois de 79 a 92, seguidas de 166 a 173, finalizando de 343 a 355. Na edição de janeiro a março de 1897 está o último artigo ou capítulo V, nas páginas de 321 a 335.

Na nota de rodapé desse último artigo pode-se ler: “Extrato de um livro de medicina legal sobre a responsabilidade penal dos negros brasileiros, que a casa editora Wilke, Picard &C., está publicando em francês sob o título - *L’animismo fétichiste des nègres de Bahia. Essai de ethnographie religieuse et de psychologie criminelle*”¹¹⁶; o que mostra que as intenções do autor eram bem diferentes¹¹⁷ da interpretação que Arthur Ramos fez de sua obra posteriormente, ou seja, uma etnografia sobre o candomblé.

O livro é composto por cinco capítulos e os artigos inseridos na obra são homônimos, exceto pelo primeiro e pelo último. Sendo o Capítulo I: Teologia Fetichista dos Áfrico-Baianos¹¹⁸; Capítulo II: Liturgia Fetichista dos África-Baianos; Capítulo III: Feitiço, Vaticínio; Estado de Possessão, Oráculos Fetichistas; Capítulo IV: Cerimônias do Culto Fetichista: Candomblés, Sacrifícios, Ritos Funerários e Capítulo V: A Conversão dos Áfrico-Baianos ao Catolicismo¹¹⁹.

Vamos apreciar a introdução à versão francesa da obra no intuito de levantar algumas questões¹²⁰:

este trabalho pretende ser uma contribuição ao estudo do vasto *problema* da influência exercida pelas raças negras no Brasil, influência que há muito desperta nossa atenção. A impossibilidade de abordar completamente um assunto tão amplo fez com que resolvêssemos estudá-lo por partes. Este ensaio foi publicado há quatro anos (1896) na *Revista Brasileira*. Na época a religião dos negros da Costa dos Escravos, cujas práticas pretendíamos estudar na Bahia, era para nós quase desconhecida, e só mais tarde pudemos consultar os livros do Coronel A. B. Ellis¹²¹. A leitura dessas obras mostrou que nossa descrição, *relato fiel do que aqui havíamos observado*, foi bem pertinente. Por esse motivo quisemos manter a forma primeira do nosso trabalho. De acordo com as obras aqui citadas poderíamos hoje especificar a contribuição dos cultos de cada um dos diferentes povos da Costa dos

¹¹⁶ Revista Brasileira, p. 321.

¹¹⁷ Talvez ainda fortemente ligadas com a publicação de seu primeiro livro, de 1894: *As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, o autor quisesse alinhar suas observações as obras de Lombroso e Ferri.

¹¹⁸ Na revista chamava-se “Zoologia fetichista dos áfrico-baianos” e na edição francesa: *Théologie fétichiste des nègres de Bahia*.

¹¹⁹ Este capítulo chamava-se, na revista, “Ilusões da catequese no Brasil”. Na tradução francesa teve o nome modificado e mantido na versão de 1935.

¹²⁰ Esta constaria na edição de 1935, porém em francês.

¹²¹ Alfred Burdon Ellis (1852-1894), era um militar inglês que, após uma viagem para a Índia, foi enviado para as colônias inglesas na África Ocidental, servindo entre 1874 e 1893. É autor de **The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**. London: Chapman and Hall, 1890.

Escravos ao fetichismo dos negros do nosso país. Mas tal divisão parece-nos menos importante que a *descrição fiel dessas crenças* formadas pela fusão de elementos diversos, tais como elas existem e se manifestam aqui, e como as descrevemos. Prosseguiremos nossas observações e estudos, embora não nos pareça necessário modificar o que escrevemos há quatro anos. Este livro será seguido de outro a ser publicado proximamente em português. Nele vamos estudar separadamente os povos africanos que o tráfico arrastou para o Brasil. Será um ensaio modesto, uma contribuição para a solução do *problema da raça negra na América portuguesa*¹²².

Essa introdução é bastante instigante para nós. O autor se apresenta com bastante humildade para a apreciação dos seus pares estrangeiros, classificando sua obra como, “ensaio modesto” e, mais a frente “não são estudos de extraordinário valor” e já se desculpa por só mais tarde poder ter consultado a obra de Ellis¹²³. A ênfase de Nina está na resolução do “problema da raça negra na América portuguesa” tanto no livro em que trabalhava e no que o autor já aproveita para propagandear.

A divisão das crenças africanas de nossos negros vai nele *encontrar seu justo lugar*. Não são estudos de extraordinário valor. Mas por mais incompletos que sejam, estamos convictos de que ajudarão a elucidar as graves questões sociais relativas ao nosso destino de povo em via de formação. Sem juízos precipitados, tudo nos leva a condenar a analogia que tentam estabelecer entre nós e o povo dos Estados Unidos da América do Norte; no Brasil, um pequeno núcleo colonial de raça branca fundiu-se com as raças negras e americanas; na América do Norte foi evitada qualquer mistura de raça. A divisão do grau de cultura dos povos negros que colonizaram o Brasil tornou-se uma questão capital para o estudo de nossa nacionalidade, em suas bases e suas forças vivas. Este estudo não tem a mínima utilidade nos Estados Unidos, que sempre souberam ou puderam manter a uma distância respeitável toda a raça negra. Sou médico, é quase dispensável que o diga, e não tenho outra ambição. As incursões da medicina no que se refere a melhoria ou ao aperfeiçoamento dos povos inspiraram

¹²² RODRIGUES, 2006[b], p. 138-9, grifos nossos.

¹²³ A advertência da edição francesa também vai no mesmo sentido: “os louváveis esforços do editor M. M. Reis & C. e o desvelo de um amigo que me ajudou na tradução deste livro não puderam impedir os numerosos erros cometidos na parte material da obra. Nossos tipógrafos ignoram totalmente a língua francesa; por isso as lacunas, as incorreções, os erros de toda sorte para os quais pedimos a indulgência do leitor. As pessoas que imprimiram qualquer trabalho em língua estrangeira em nosso país conhecem as dificuldades contra as quais nos batemos, os obstáculos que precisamos ultrapassar para obter um resultado menos medíocre. Pensamos colocar uma errata no final deste volume, mas desistimos porque, além de ficar muito grande, nos pareceu uma tarefa inútil. O leitor teria de recorrer muito frequentemente a ela, o que tornaria a leitura cansativa para quem tivesse a paciência de consultá-la. Esperamos, pois, que nos perdoem a imperfeição material do trabalho que temos a honra de apresentar ao público, convencidos de que a inteligência do leitor saberá suprir o que falta e retificar os erros”. (Idem, p. 136.). “Editar os próprios livros era prática comum no final dos anos 10. As poucas casas editoras então existentes só abriam suas portas para figuras consagradas e mesmo assim em tiragens pequenas. Nomes de peso como Machado de Assis, Coelho Neto, Euclides da Cunha, Afrânio Peixoto, Alberto Rangel, tiveram sua obra impressa na França ou em Portugal, enquanto Lima Barreto para ver publicado seu primeiro livro, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*, abriu mão de receber qualquer direito autoral” (DE LUCA, 1999, p. 65, grifos da autora).

estas páginas dedicadas ao serviço – limitado, sem dúvidas, pois não sei fazer melhor – de minha querida pátria. Bahia, Janeiro, 1890. - N. R.¹²⁴

Nina classifica seu país como em “processo de treinamento” jogando sempre com a lógica do nós e eles, sem jamais se incluir entre os brasileiros que analisa. Rodrigues se sente parte do “pequeno núcleo colonial de raça branca [que] fundiu-se com as raças negras e americanas”¹²⁵. O autor aproveita para elogiar a preservação da raça negra a uma “distância respeitável”. Nina finaliza com a síntese de sua missão: um médico que deseja a melhoria da sua pátria.

Mariza Corrêa destaca que o autor apresentava modos distintos de enfoque, dependendo se a publicação era para os nacionais ou para os estrangeiros:

se a África é o ponto mais afastado do centro daquela civilização, o sertão é o seu equivalente nacional neste mapa mítico da ciência da época. Quando escrevia para as revistas estrangeira, Nina Rodrigues tendia a ‘exotizar’ ao máximo a nossa realidade como um todo, citando quase sem discriminação casos de ‘crime’ ou ‘loucura’ de negros, ou supostos mestiços, de todas as regiões do país. Nas publicações nacionais, ou contrário, distinguia nitidamente a área ‘civilizada’ do país das regiões sob o domínio dos ‘bárbaros’. E quanto mais suas observações se afastavam do centro ‘civilizado’ da nação, tanto mais coerentes se tornavam suas afirmativas a respeito da perfeita equivalência entre raça e cultura¹²⁶.

Para André Botelho e Lilia Schwarcz, o momento em que o médico Nina Rodrigues viveu, escreveu e pesquisou era dado a determinismos de toda ordem: raciais, biológicos e sociais. Além do mais, em finais do século XIX a ciência era entendida quase como uma missão, tal a maneira como ela se vinculava ao Estado e às suas necessidades¹²⁷. Isso ajuda a entender, em partes, o desejo do intelectual de apontar soluções para seu país, mas sem incluir a população negra.

Para escrever *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Nina afirma que suas pesquisas duraram cerca de cinco anos¹²⁸ e entre os terreiros que visitou e líderes religiosos

¹²⁴ RODRIGUES, 2006[b], pp. 138-9, grifos nossos.

¹²⁵ Só bem mais tarde Abdias do Nascimento explicita a situação bastante controversa: “Nina Rodrigues, o psiquiatra da Bahia, no fim do século passado, iniciou o que veio a ser conhecido como ‘estudos científicos’ sobre o africano no Brasil, sendo considerado o pioneiro dos estudos afro-brasileiros. Ele próprio um mulato, Nina Rodrigues beatamente assumiu os postulados de certa ciência europeia”. (NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. 1978, p. 67).

¹²⁶ CORRÊA, 2001, p. 151.

¹²⁷ BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. **Um enigma chamado Brasil**. 2009. p. 92.

¹²⁸ Rodrigues, 2006[b].

que entrevistou, o autor destaca: o Gantois¹²⁹, a casa de Livaldina, o terreiro do Garcia¹³⁰, a Casa de Thecla¹³¹ e outros que não nomeia.

Na abertura da obra é possível observar o que teria incentivado o autor a escrever sobre o tema:

só a ciência oficial, na superficialidade e dogmatismo do ensino, poderia persistir em afirmar ainda hoje que a população baiana é na sua totalidade monoteísta cristã. [...] A previsão de que não devia ser assim decorre do conhecimento das condições mentais que exige a adoção de cada crença religiosa, junto à incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo. [...] Procurei estudar os fatos com a máxima isenção e imparcialidade. [...] A persistência do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros baianos e seus mestiços é fato que as exterioridades do culto católico, aparentemente adotado por eles, não conseguiram disfarçar nem as associações híbridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda nas práticas genuínas da feitiçaria africana, que ao lado do culto cristão por aí vegeta exuberante e válida. A existência na Bahia de crenças fetichistas tão profundas, de práticas tão regularmente constituídas como as da África; não ocultas e disfarçadas, mas vivendo à plena luz do dia, de uma vida que tem arras de legalidade nas licenças policiais para as grandes festas anuais dos candomblés; que conta com a tolerância da opinião pública manifestada na naturalidade com que a imprensa diária dá conta dessas reuniões como se tratasse de qualquer fato da nossa vida normal; a existência de práticas que estendem a sua ação a esfera muito mais ampla do que aquelas em que se geraram; de crenças que são adotadas e seguidas pelas soi-disant classes civilizadas, mercê já das alianças contraídas com o culto católico, já do consórcio firmado com as práticas espíritas; esta existência, assim vivida e multiforme, é coisa que está no ânimo público e no pleno conhecimento de todos¹³².

¹²⁹ “Nome pelo qual é popularmente conhecido o ‘Egbé Oxóssi Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê’ de nome civil ‘Sociedade Beneficente São Jorge do Gantois’, comunidade religiosa sediada no Alto do Gantois, em Salvador, BA. Suas raízes estão, segundo algumas versões, no chamado ‘candomblé do Moinho’, fundado na década de 1880 pela ialorixá Maria Júlia de Conceição Nazaré, às vezes referida como ‘Júlia Maria’. Em 1910, assume a liderança, do Moinho e depois do Ilê Iyamassê, a ialorixá Pulquéria, falecida em 1918. Então, o terreiro experimenta um recesso que vai até a entronização de Mãe Menininha, a qual lidera o Gantois de 1922 a 1986, para ser sucedida por Mãe Cleusa, sua filha biológica, que comanda o terreiro de 1986 até a sua morte, em 1998. Em dezembro de 2002, depois de novo recesso, assume a chefia Mãe Carmen, também filha biológica de Mãe Menininha do Gantois”. (LOPES, 2011, pp. 563-4).

¹³⁰ RODRIGUES, 2021, p. 27.

¹³¹ Idem, p. 43.

¹³² Idem, pp. 4-6. “O negro, como o índio ou seus mestiços não eram mais vistos como bestas de carga, sua humanidade já tinha sido assegurada pelas discussões que travaram em outros momentos históricos; tratava-se aqui de determinar o grau de sua contribuição à cultura brasileira e o seu estatuto social [...] porque carregavam em si os germens da loucura, ou do crime, ambas consequências possíveis do mestiçamento e da degeneração. A raça é assim o elemento crucial de seu argumento a respeito da debilidade, física e mental, da população brasileira e, finalmente, de sua debilidade cultural. Era, afinal, contra o ‘mestiçamento espiritual’ que ele escrevia, contra a confusão que a mestiçagem introduzia na análise da população brasileira. A crítica à multiplicidade, aos seres múltiplos, é a outra face do argumento favorável à especialização. Daí sua irritação com aqueles que, já tendo sido definidos como pertinentes a categorias culturais bem estabelecidas como superiores demonstravam sinais de pertinência às inferiores, tornando inexpressivas as fronteiras que ele tão

Nina parte de sua indignação para ir a campo comprovar sua tese: a população baiana não era formada por maioria cristã¹³³, como afirmavam os cientistas positivistas¹³⁴ de sua época, com a “ciência oficial”. Contra as afirmações desses grupos, Rodrigues procura utilizar a “máxima isenção e imparcialidade” para constituir um argumento irrefutável, afinal tratava-se dos fatos, observados em campo e não de teorias de pesquisadores de escritório¹³⁵.

Para o autor, mesmo que procurassem disfarçar, a feitiçaria “vegetava exuberante” rivalizando com o culto cristão. O início da obra é, portanto, uma denúncia aos cúmplices que toleravam práticas incivilizadas da África, sem terem ao menos a decência de “ocultá-las ou disfarçá-las”. Entre esses coniventes, Nina elenca: a opinião pública, a imprensa diária, certos membros das classes civilizadas, integrantes das classes espíritas e mesmo membros do culto católico.

Contra sua empreitada Rodrigues teria os próprios negros¹³⁶ e baseando-se em Tylor, afirma que:

mesmo consagrando a isso muito tempo e cuidados [...] não é sempre fácil obter dos selvagens informações sobre a sua teologia. De ordinário, eles se esforçam para subtrair ao estrangeiro indiscreto e desdenhoso os detalhes do seu culto, todo o conhecimento dos seus deuses, que parecem, como seus

cuidadosamente procurava traçar: as senhoras brancas de ‘famílias distintas’ que procuravam mães de santo, os médicos que consultavam cartomantes ou que empregavam práticas ‘africanas’ na cura de certas moléstias”. (CORRÊA, 2001, pp. 154-5).

¹³³ “O ponto de partida da tese de Nina Rodrigues, consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra de elevar-se às abstrações do cristianismo. Nina Rodrigues foi dos que acreditaram na lenda da inaptidão do negro para todo surto intelectual. E não admitia a impossibilidade do negro elevar-se até o catolicismo”. (FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 1963, p. 398).

¹³⁴ “Conjunto de ideias e princípios filosóficos, políticos e religiosos elaborados pelo francês Augusto Comte (1798-1857) através de várias obras. No plano filosófico, o termo positivo designa realidades antagônicas, ou seja, o útil se antepõe ao inútil, o real ao irreal, o relativo ao absoluto. Para Comte, a humanidade – por ele denominada de Grande Ser – se desenvolve através de três estados ou modos de pensar: o teológico, o metafísico e o positivo. Essas regras que conduzem o espírito humano constituem a ‘lei dos três estados’. O estado positivo é, pois, o término de uma evolução, na qual o indivíduo alcança o saber definitivo, isto é, a ciência”. (AZEVEDO, A. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 1999, pp. 361-2).

¹³⁵ Suas constatações poderiam ser, inclusive, confirmadas por quem fosse a campo: “a matéria não pede só autenticidade e precisão, requer ainda referências positivas e fatos individuados por forma a se tornarem suscetíveis, em qualquer momento, de verificação e exame por parte dos interessados em contestá-lo”. (RODRIGUES, 2021, p. 6). Nina fez o que Mariza Corrêa classifica “descer da cátedra e verificar empiricamente”. (CORRÊA, 2001, p. 74).

¹³⁶ O autor também relata a “dificuldade de interpretar o sentido e a forma das práticas fetichistas, grandemente modificadas pelo meio. Transportadas ao solo americano, sotopostas pela violência da escravidão a catolicismo, imposto e ensinado oficialmente, diluído o elemento africano num grande meio social de composição heterogênea, forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terá desaparecido, substituída por práticas e crenças mestiçadas. Inteiro e puro só devemos encontrar o sentido que anima as suas crenças, tão fetichistas quando delas são os objetos as pedras, as árvores, os búzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catolicismo”. (Idem, p. 8).

adoradores, tremer perante o homem branco e ante o seu deus mais poderoso¹³⁷.

O motivo da resistência seria, prossegue o autor, a constituição de dois opostos: de um lado os senhores de escravizados, temerosos do poder da religião dos negros, o “medo do feitiço”, o receio de que tais práticas pudessem atrapalhar o trabalho e justificar a vadiagem e mesmo a prepotência dos senhores que não admitiam outras vontades que não as suas; do outro lado, os escravizados que, mesmo após conseguirem licenças para os cultos, não encontravam o amparo legal para proteger suas crenças e local de culto, frequentemente violado pela perseguição policial.

Nina procura denunciar, dentre os seguidores do “fetichismo”, aqueles que exploram a fé dos devotos:

como causa não menos poderosa da reserva e do mistério dos negros concorre com estas o interesse dos feiticeiros no acréscimo de prestígio que lhes vem desse segredo. A fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros; divulgar as suas práticas seria destituí-los do prestígio do desconhecido com grave detrimento da influência que exercem¹³⁸.

A recorrência dos relatos dos costumes dos iorubás nas obras sobre a Bahia e sua excessiva exaltação, que seria chamada de nagocentrismo por estudiosos subsequentes¹³⁹, se sedimenta, nessa obra de Nina, com as escassas pistas de que o autor dispõe no momento em que escreve. Rodrigues atribui a predominância do culto iorubá ao maior número de escravizados trazidos dessa região africana, e que estes, conquistando a liberdade primeiro e mantendo relações com Lagos, puderam organizar melhor seu culto. Para o autor, a organização dessa religião africana seria simples e acessível aos negros, uma vez que assim estaria “mais ao alcance da inteligência rudimentar, e mais de acordo com o seu modo de sentir”¹⁴⁰.

Nina lamenta não poder consultar a obra do missionário Bowen¹⁴¹, da qual teve notícia através de Tylor, em curtas citações que por vezes repete em seu livro. Juntando essas

¹³⁷ TYLOR, E. *La civilization primitive*. 1876, p. 489 *apud* RODRIGUES, 2021, p. 6.

¹³⁸ Idem, pp. 7-8.

¹³⁹ Nina acredita que o único culto organizado existente na Bahia era o dos iorubanos e jebús (Rodrigues, 2021).

¹⁴⁰ Idem, p. 12.

¹⁴¹ Thomas J. Bowen (1814-1875). Arthur Ramos acrescenta, nas notas de rodapé da edição de 1935, que Nina teve a oportunidade de consultar a obra do Coronel A. B. Ellis, onde confirmou suas observações sobre o culto iorubano.

informações, com as colhidas por ele de “negros viajados em África”¹⁴², Rodrigues reforçaria, mais uma vez, a predominância, na Bahia, do culto dos iorubanos.

Partindo das informações de Bowen, que encontra em Taylor, Nina procura atribuir simplicidade a teologia dos iorubás:

Bowen observa que a doutrina de Jorubá parece copiada da forma e dos costumes do governo civil. Assim como só há um rei na nação, só há um Deus no universo, Olorun¹⁴³ ou Olorung; e assim como para se aproximar do rei é indispensável a intervenção dos cortesãos, assim também o homem para chegar a Deus deve recorrer à intervenção dos Orisás, ou divindades inferiores. E, se Deus não precisa de sacrifícios, porque não precisa de nada, os Orisás, como os homens, de bom grado aceitam carneiros, pombos, etc.¹⁴⁴

O autor passa, então a perseguir o significado de um deus supremo entre os africanos. Procura verificar se todos reconheceriam Olorun como divindade máxima. No entanto, descobre que há uma certa heterogeneidade entre seus entrevistados: “a maior parte dos crioulos não parec[e] conhecê-lo, em regra, os africanos e uma boa parte dos crioulos baianos sabem perfeitamente que Olorun é o deus do céu”¹⁴⁵.

Trabalhando com as informações que dispõem, Nina se lança a supor que “a verdadeira origem de Olorun deve ter sido a divinização fetichista da abóbada celeste, do céu”¹⁴⁶. Essa e outras conceitualizações que se seguem no livro, mesmo que equivocadas, mostram uma ânsia do médico em apreender o universo que estudava¹⁴⁷.

Nina passa a listar os orisás, com algumas de suas características como: dia da semana dedicado a eles, mitologias, curiosidades, etc.; inicia com “Obatalá¹⁴⁸” ou “Orisá-la”, tido como muito velho, ele seria uma “divindade hermafrodita e representa[ria] a potência reprodutora da natureza”¹⁴⁹; “Esú¹⁵⁰”, “Bará” ou “Elegbará” “é um santo ou orisá que os

¹⁴² RODRIGUES, 2021, p. 13.

¹⁴³ “Uma das divindades iorubanas da Criação. É a divindade na sua manifestação visível, concretização sensível e material de Olofin e Olodumarê. O ‘Senhor do Orum’, como se traduz seu nome, é, no Brasil constantemente associado ao Deus Judaico-cristão”. (LOPES, 2011, p. 969).

¹⁴⁴ RODRIGUES, 2021, p. 18.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Idem, p. 19.

¹⁴⁷ Apresenta, por vezes, parêntesis com interrogação.

¹⁴⁸ “Orixá superior iorubano, criador, por delegação de Olofin, da Terra e dos seres humanos, tendo participado como modelador de seu corpo físico. Do iorubá Obàtálá, ‘o senhor das vestes brancas’” (LOPES, 2011, p. 949).

¹⁴⁹ RODRIGUES, 2021, p. 21.

¹⁵⁰ “Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente, o ‘dono da força’) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jeje-iorubanas na África e na Diáspora. Porta-voz dos orixás, é quem leva as

áfrico-baianos têm grande tendência de confundir com o diabo”¹⁵¹; “Sangô” ou “Dzakoutá” é “o deus do trovão”¹⁵²; “Ogun” é o “deus das lutas e vias de fato”¹⁵³; “Saponan”, “Wari-warú”, “Afoman” ou “Omonolú”, em seus diversos nomes, seria o “deus ou santo da varíola”¹⁵⁴; “Oso-osi”, o “deus caçador”¹⁵⁵; “Yê-man-já”, “é uma criação mitológica [...] [que] confunde-se com o mito da sereia de que se torna uma simples variante”¹⁵⁶. Anota também os nomes de “Osumanrê”¹⁵⁷ e de “Iróco”¹⁵⁸.

No capítulo II o autor procura caracterizar o “culto fetichista iorubano [...]”. Na capital existe um número crescido de terreiros que, num mínimo exagerado, calculo de quinze a vinte entre grandes e pequenos. Não consegui obter informação sobre o número exato de terreiros existentes nos arrabaldes desta cidade”¹⁵⁹. Nina define que um terreiro: “é então um sítio, chácara ou roça, alugada ou arrendada para a grande festa que se faz uma vez no ano”¹⁶⁰. O Gantois, em sua opinião, poderia servir de “modelo para uma ideia exata do que é um templo fetichista na Bahia”¹⁶¹.

oferendas dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres e pune os que ofendem os orixás e falham no cumprimento das obrigações”. (LOPES, 2011, p. 512).

¹⁵¹ RODRIGUES, 2021, p. 22.

¹⁵² Idem, p. 24.

¹⁵³ Idem, p. 30.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Idem, p. 31.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Idem, p. 32.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Idem, p. 39. “A algumas pessoas ouvi que se elevava a quarenta ou cinquenta, cálculo que me parece excessivo, embora só na estrada do Rio Vermelho saiba eu da existência de seis principais”. (Ibidem).

¹⁶⁰ Idem, p. 40. “A palavra terreiro tem evidentemente duas significações distintas: nomeia o sítio, lugar ou casa onde reside o chefe e se celebram as festas religiosas, e qualifica a jurisdição de um pontífice fetichista que dela toma o título de pai ou mãe do terreiro”. (Idem, p. 44).

¹⁶¹ Idem.

¹⁶¹ Idem, p. 40. “No Gantois, o terreiro funciona num barracão, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas árvores frondosas. Toda a metade anterior da casa constitui uma grande sala de dança, sem outro assoalho que não seja o solo nu e batido; toda a parte posterior, dividida ao meio por um corredor; se subdivide em pequenos aposentos ou quatinhos em que os hábitos do negro para logo se revelam. É um espécime o quarto particular onde trabalha a filha da mãe de terreiro e onde tenho estado por diversas vezes. Sem ordem, ali se encontra na mais indescritível promiscuidade, e outros preparos africanos, pimentas, condimentos etc. De encontro a uma parede está um armário tosco de madeira onde se guarda-roupa e às vezes comestíveis. Do lado oposto uma mesa velha e mal asseada, tendo em cima garrafas de vinho, de azeite de dendê, copos, cálices, pratos com comida etc. [...]. O girau que constitui o forro do aposento, serve ao mesmo tempo de despensa. O último dos quatinhos à esquerda, é o santuário, o Peji, o Jará-Orisá, a igreja propriamente dita. É a casa-fetichista dos viajantes europeus. Para se ir até a ele, segue-se um outro corredor transversal mais estreito, dividido parcialmente por duas meias paredes opostas, em forma de tabiques colocados um em seguida do outro e de cada lado do corredor, de sorte a constituir um verdadeiro zigzag. Esta disposição tem por fim obstar que de fora se possa acompanhar com a vista a pessoa que entra, ao mesmo tempo que fica assim disfarçada a única porta de entrada do santuário. É este um quarto escuro e sem janelas. De dia reina ali uma claridade duvidosa que parece provir de uma telha de vidro, encoberta pelo forro de

O autor registra que os “ougans” são os responsáveis pela proteção dos candomblés contra a perseguição policial, eles “têm obrigações limitadas e direitos muito amplos”¹⁶². Já os pais e mães de terreiro são “a um tempo pontífice e feiticeiro, funções pouco distintas e correlatas”¹⁶³.

Rodrigues também infere que todas as decisões tomadas em um terreiro são feitas a partir do jogo de búzios. Outro conceito anotado pelo autor é o de filhos de santo, aqueles iniciados a um orisá e que precisam obedecer a restrições alimentares e na indumentária cotidiana.

Na sequência, o autor escreve sobre o processo de iniciação dos devotos:

aqui na Bahia, toda a pessoa que deseja ter santo ou que encontra um objeto que supõe ser fetiche, vai consultar o pai do terreiro que, por meio de búzios ou de dados, lhe diz qual o santo é, e ao mesmo tempo lhe designa o pai ou mãe do terreiro que tem de preparar o fetiche e dirigir a iniciação. Outras vezes, o próprio aspirante em estado de possessão de santo, ou ainda terceiros nesse estado, fazem as declarações que são tomadas pelo feiticeiro. A feitura do santo compreende duas operações distintas, mas que se completam, a preparação do fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor. A preparação ou lavagem do fetiche é coisa bem complicada em que o pai de terreiro põe toda a sua ciência, toda a sua perícia [...]. Conhecido o santo e designado o pai ou mãe do terreiro que tem de fazer, o iniciado prepara o seu enxoval, ou antes o guarda-roupa do santo e reserva as suas economias para a grande festa de iniciação. São todos acordes em afirmar que as despesas da iniciação são sempre muito avultadas, e que feituas de santo têm havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a conto de réis¹⁶⁴.

Rodrigues passa a relatar o caso de iniciação de Olympia, como “exemplo destas práticas fetichistas na Bahia”¹⁶⁵. Nina descreve os banhos rituais e outras medidas iniciáticas, contudo é proibido de ver parte das cerimônias, uma vez que “não podem ser assistidas por quem não tenha santo feito, e por isso não pude ser admitido no recinto do santuário”¹⁶⁶. No entanto, devido à precariedade das instalações e humildade da casa, Nina observa e descreve a epilação e pintura com efun, de Olympia.

pano branco, pouco espesso e ordinário, que serve de dossel a todo o quarto. De noite ilumina-o fraca luz de uma lamparina de querosene e por vezes algumas velas”. (Idem, pp. 41-2).

¹⁶² Idem, p. 45. “Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos ougans e pais de terreiro”. (Idem, p. 46).

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Idem, pp. 48-9.

¹⁶⁵ Idem, p. 49.

¹⁶⁶ Idem, p. 50.

Após uma longa descrição dessa iniciação, Rodrigues volta ao tom de difamação. As vítimas agora são os “pais de terreiro”:

diretor de consciências supersticiosas, ignorantes e fanáticas, na sua qualidade de confidente dos deuses, depositário dos segredos da alta magia e intérprete das revelações fatídicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tirania espiritual quase discricionária. Todos lhe prestam homenagens e lhe obedecem cegamente. Aos mais afamados é desnecessário trabalhar, de sobra têm quem o faça [...]. Mas o pai do terreiro não é só procurador dos fetiches para receber as ofertas e ex-votos, ele é ainda antes de tudo o preparador de feitiços, fonte de pingues proventos. É como em toda a parte, o procurador de moléstias, o fazedor de malefícios, o distribuidor de felicidades¹⁶⁷.

Nas insinuações de Nina, enquanto os fiéis seriam “consciências supersticiosas, ignorantes e fanáticas”, os pais de terreiros seriam preguiçosos e pouco afeitos ao trabalho. Na ironia de Rodrigues, essa figura não seria apenas “um procurador dos fetiches”, mas também um “preparador de feitiços” e daí emanaria o medo que sucinta nos fiéis, já que se constituiria num “curador de moléstias, fazedor de malefícios” e “distribuidor de felicidades”.

Na visão do autor, a chave de legitimidade do dirigente de terreiro repousa no “feitiço”. Ele o torna, ao mesmo tempo “temido e tão procurado” já que creem ter o poder de “favorecer ou prejudicar”. Nina divide o feitiço em “material e direto” quando há contato com preparos que são ingeridos; ou “indireto ou simbólico” quanto há o uso de “encantação”. O autor arremata: “e para o negro tudo pode ser enfeitado”¹⁶⁸.

Rodrigues denuncia que aqueles que procuram tais práticas e intervenções não são sempre as “negras boçais e ignorantes, senão mesmo na melhor sociedade da terra”¹⁶⁹. O autor mostra certa indignação ao relatar o disfarce de uma mãe de terreiro que fizera “instalar na sala principal da casa, bem em evidência, uma loja de modista”¹⁷⁰ para não comprometer as “damas de qualidade que a queiram consultar”¹⁷¹.

Os feitiços de cura, sofrerão particular ataque do intelectual. Sua oposição era que “o feiticeiro, o adivinho, o sacerdote, o médico e o sábio começam por se confundir num mesmo indivíduo”¹⁷². Na visão de Rodrigues, o “estado de evolução mental”¹⁷³ dos negros fazia-os

¹⁶⁷ Idem, pp. 55-6.

¹⁶⁸ Idem, p. 56.

¹⁶⁹ Idem, p. 59.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Idem, p. 60.

acreditar que a “moléstia é sempre o produto da encantação, de um feitiço”¹⁷⁴. Nina então passa a relatar casos que ouvira para comprovar suas afirmações. Os relatos são sempre de anônimos¹⁷⁵: “o pai de uma negra que eu conheço”¹⁷⁶, “no engenho de um amigo vivia ultimamente uma negra”¹⁷⁷, “um negro que examinei há alguns anos”¹⁷⁸, etc.

O anonimato dos entrevistados reforça a ideia de que Nina pesquisava algo exótico e que desapareceria em breve¹⁷⁹. “A técnica de Rodrigues é a do ‘relato verídico’, frases do tipo ‘me disseram, me contaram, fui informado, declarou-me um negro’¹⁸⁰ levam o leitor a crer no que está sendo descrito, e essa é a eficácia do ensaio”¹⁸¹.

Após relatar cinco desses casos, conclui:

estes exemplos são suficientes. Mas não se creia que só negros e ignorantes frequentem os terreiros e candomblés em busca de tratamento aos seus males. Todos nós médicos sabemos a frequência com que os doentes, à revelia do assistente, ou despedindo-os sob o pretexto mais fútil, vão se entregar aos cuidados dos feitiçeiros, vão se tratar com folhas do mato, no eufemismo da frase consagrada¹⁸².

No terceiro capítulo, o autor se dedica ao estado de possessão:

como na possessão demoníaca, como na manifestação espírita, o santo fetichista pode apoderar-se, sob invocação especial, do pai de terreiro, ou ainda de qualquer filho de santo, e por intermédio deles falar e predizer. A pessoa em quem o santo se manifesta, que está ou cai de santo na gíria de candomblé, não tem mais consciência dos seus atos, não sabe, o que diz, nem o que faz, porque quem fala e obra é o santo que dele se apoderou. Por esse motivo, desde que o santo se manifesta, o indivíduo, que é dele

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ “Seus informantes são amigos fazendeiros (que ouviram dizer), um açougueiro conhecido, um dono de mercado, pais e mães de terreiro, com que parece conversar com frequência, ou, até mesmo, um colega bacharel em Direito”. (SCHWARCZ, 2007, p. 886). O próprio Martiniano do Bonfim, que tanto seria mencionado em obras futuras, de diversos autores, era, em o *Animismo Fetichista*, apenas um “moço negro, de país africano, que por muitos anos residiu em Lagos” (RODRIGUES, 2021, p. 12) e que havia ensinado a tradução e a ortografia das palavras iorubanas para Nina. Mais à frente, Martiniano é “um moço crioulo que por longos anos residiu em Lagos, traduziu-me de um livro de ensino da língua iorubá” (Idem, p. 25).

¹⁷⁶ Idem, p. 60.

¹⁷⁷ Idem, p. 61.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Homero Pires reforça essa ideia no prefácio de *Africanos no Brasil*: “com a extinção dos negros africanos, que Nina Rodrigues ainda conheceu, estudando-os fundamente sob todos os aspectos, dentro de quinze dilatados anos” (PIRES, H. Prefácio. p. 4).

¹⁸⁰ “Fausta, Jovina, Luzia, várias meninas das quais só sabemos as iniciais do nome, uma ‘velha africana octogenária’, ou as mães de terreiro Livaldina, Isabel, Olímpia; Nina Rodrigues não se interessava por elas enquanto mulheres, elas nunca seriam relacionadas entre si enquanto tal, como os negros ou mestiços o eram”. (CORRÊA, 2001, p. 147).

¹⁸¹ SCHWARCZ, 2007, p. 886.

¹⁸² RODRIGUES, 2021, p. 63.

portador, perde a sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras a que tem direito, a do deus que nele se revela¹⁸³.

Rodrigues volta a introduzir a desconfiança no leitor: uma vez que o santo só se comunica com o pai de santo, este poderia dar margem “para todos os abusos”, já que nenhum fiel teria coragem de contradizer o que o santo ordena (ou que o pai de santo disse que este ordena), “porque, para os crentes seria incorrer em grave pecado, capaz de atrair sobre o delinquente grandes desgraças, efeitos e consequências calamitosas”¹⁸⁴.

Nina procura compreender os fatores que levam os fiéis ao estado de possessão e lista, entre os causadores, a dança:

é preciso ter sido testemunha dos trejeitos, das contorções, dos movimentos desordenados e violentos a que os negros se entregam nas suas danças sagradas, por horas e horas seguidas, por dias e noites inteiras; é preciso tê-las visto cobertas de suor copiosíssimo que as companheiras ou prepostas especiais enxugam de tempos a tempos em grandes toalhas ou pano; é preciso tê-las visto assim com as vestes literalmente encharcadas de suor e a dançar sempre; para se poder fazer uma ideia do que é e do que pode aquele exercício extenuante, mas que em vez de abatê-los cada vez os exalta e excita mais¹⁸⁵.

Vemos nesse trecho o esforço do autor em transportar o leitor para a cena. Há um uso quase poético de repetições e imagens mentais que fazem com que se vislumbre a cena, alcançando um efeito cinestésico.

Outro fator para as possessões, listado por Nina é a música:

quando o indivíduo que não estava dançando, nem vinha disposto a dançar, ao ouvir o batucagé cai em possessão, não se pode atribuir uma influência qualquer, mínima mesmo, aos processos coadjuvantes da invocação. Todos os negros que tenho visto cair de santo nestas condições e a quem tenho podido consultar são unânimes em declarar que é a música que os impele para a dança e daí para o santo. Iniciados há que não podem ouvir a música ou o cântico com que coincidiu o seu primeiro estado de santo, ou que na opinião deles invocou ou chamou o seu santo, sem que este para logo se manifeste. O tam-tam da Salpêtrière não teria maior eficácia para os histéricos de Charcot. O batuque de uma monotonia insólita, capaz de rivalizar com todos os processos de provocar a hipnose pela fadiga da atenção, casa-se tão bem com os sentimentos musicais do negro que mal o ouvem dificilmente podem sopitar trejeitos e contorções de dança¹⁸⁶.

¹⁸³ Idem, p. 65.

¹⁸⁴ Idem, p. 66.

¹⁸⁵ Idem, p. 72.

¹⁸⁶ Idem, p. 73.

Nina traz para a discussão Jean-Martin Charcot, Pierre Janet e Pierre Briquet, três importantes estudiosos de psicologia da época para procurar compreender o efeito excitante da “hipnose” provocada pela música e dança nos candomblés¹⁸⁷.

Mais à frente, Nina relata a experiência que teve ao hipnotizar Fausta:

tempos depois encontrei-a um dia nesta cidade. E apesar de relutância que sempre tinha manifestado, consegui conduzi-la a se deixar hipnotizar. Tendo comparecido ao consultório, mostrou-se de extrema sensibilidade ao primeiro ensaio de hipnotização empregado. O estado sonambúlico completo era facilmente provocado pelas injunções sugestivas. Estando só no consultório, receei tentar nesse dia qualquer experiência sobre o estado de possessão de santo. Ordenei-lhe que comparecesse no dia seguinte em que contava com a presença e o auxílio de outros colegas. O meu distinto colega e amigo Sr. Dr. Alfredo Britto, professor da Faculdade, fez-me a fineza de se prestar a ver a mulher. E em sua presença, tendo-a previamente hipnotizado, sugeri-lhe que ela se achava no terreiro onde eu a tinha visto de santo. Começou logo a ver a casa, os objetos e as pessoas que lá se achavam naquela ocasião. Conhecendo, como eu conhecia, a ordem em que naquele candomblé se sucediam as músicas e os cânticos sagrados, e sabendo que a dos seu santo Oubatalá vinha em quarto lugar, sugeri-lhe então a alucinação dessas músicas a começar da de Esú. Ela me ia advertindo da sucessão dos diversos cânticos e quando devia seguir-se o de Oubatalá afirmei-lhe com energia que ela ia cair no santo. De repente pôs-se a fazer oscilar lentamente o tronco e a emitir um prolongado pschío... Chamei-o pelo nome, Fausta, e perguntei-lhe o que tinha. Respondeu-me que não era Fausta e sim Oubatalá, que Fausta era apenas o cavalo de Oubatalá. O estado em que se achava, modo de falar eram tudo a cópia fiel do estado de santo da mãe de terreiro onde eu a tinha conhecido. Quis, porém, obrigá-la a dançar, ao que ela se opôs, ora alegando que não estava com as vestimentas próprias ora que a música de Oubatalá já tinha cessado e a ela tinha seguido a de outro santo, ora finalmente que estávamos em tempo de quaresma e nesse tempo não pode mais haver dança de santo. Insisti, procurando sugerir-lhe que se achava com as vestes de Oubatalá, tentei provocar-lhe de novo a alucinação da música desse santo, mas ela que até então se tinha mostrado passivamente obediente às minhas sugestões, recusou-se a aceitá-las. Sempre a insistir para que deixasse ir embora, Oubatalá deu-me ainda explicações sobre a mitologia de Jorubá, as suas relações com o culto católico, de acordo com as ideias acanhadas de Fausta, que eu já conhecia bem. Por fim perguntei-lhe o que era preciso fazer para que ele se pudesse ir embora, respondeu-me que dar um pouco d'água ao seu cavalo. Desde que bebeu um copo com água, Fausta despertou no estado de atordoamento e confusão em que eu tinha visto já por muitas vezes ao sair do estado de santo¹⁸⁸.

Rodrigues relata que a confusão de Fausta foi tão grande que perdeu o dinheiro que este lhe dera por conta de sua festa de iniciação. Nas próximas linhas, o autor passa a procurar

¹⁸⁷ “A preparação mortal é tudo em tais casos, já dizia Briquet: ‘se são preparados para as convulsões, os sonâmbulos têm convulsões; se para o êxtase, têm êxtases; e agora que é moda produzir o sonambulismo, os magnetizados, convenientemente dispostos, só têm o sonambulismo” (Idem, p. 75).

¹⁸⁸ Idem, pp. 78-9.

compreender e explicar sua experiência utilizando uma bibliografia sobre psicologia. Nina lamenta não ter podido levar a frente suas experiências, uma vez que “a própria Fausta não voltou ainda a esta cidade como se tinha comprometido, para completar o seu exame sob o ponto de vista dos estigmas histéricos”¹⁸⁹. O médico procuraria então submeter outros fiéis, mas sem sucesso: “em geral recusam-se formalmente a qualquer tentativa de exame em matéria de possessão, ou de estado de santo”¹⁹⁰.

No capítulo quatro, Nina dedica-se às festas públicas chamadas de candomblés. Ele registra que estes festejos ocorrem por motivos variados, sendo o principal, dar de comer ao santo¹⁹¹. O autor registra que os pratos do candomblé são afamados:

os vatapás, os carurus, os acarajés, abarás, aberéns, moquecas, etc. comidas fortemente acondimentadas e gordurosas, em que entram em larga profusão a pimenta e o azeite de dendê – que dão à cozinha baiana a sua feição tão especial e original em todo o Brasil – não são mais do que pratos ou iguarias dos candomblés fetichistas.

Mais à frente, após descrever ritos religiosos africanos diante da morte de seguidores da religião, Nina subestima a capacidade cultural dos afro-brasileiros:

as ideias que fazem da outra vida os áfrico-baianos são evidentemente inspiradas pelo ensino e convivência dos católicos. Sempre que os interrogo a este respeito encontro neles a ideia ou pelo menos o conhecimento de uma outra vida de recompensas para os bons e de castigos para os maus. A maior parte dos Africanos não sabe para onde vão as almas do outro mundo, mas quando se insiste com eles declaram que elas vão para o céu ou para o inferno¹⁹².

O quinto capítulo, que teve o título modificado na versão francesa, como anotamos mais acima, trata da conversão dos africanos ao catolicismo ou, no artigo original, das “ilusões da catequese”¹⁹³. Na visão do autor, “o animismo fetichista africano” seria “o subsolo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa

¹⁸⁹ Idem, p. 83.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ “Destina-se ao santo sangue ou uma parte das vísceras dos animais, sendo o corpo servido aos donos da festa e seus convidados” (Idem, p. 95).

¹⁹² Idem, pp. 105-6.

¹⁹³ Nesse ponto, o critica Freyre: “Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, em um erro: o de considerar a catequese dos africanos uma ilusão. Mesmo diante das evidências reunidas pelo cientista maranhense – maranhense de origem, embora o centro de sua ação intelectual tenha sido a Bahia – a favor de sua tese, não pode se negar a extensa ação educativa, abasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava (FREYRE, G. *Casa grande & senzala*, 1963, p. 398).

população. As crenças católicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro¹⁹⁴.

Nina denuncia que ao invés de o negro ser influenciado e convertido pelo catolicismo, o que ocorria era o contrário: “é o catolicismo que recebe a influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteístas”¹⁹⁵. Nina relata as relações entre afro-brasileiros que viajam para o continente africano e retornam com diversas informações, facilitando “a reimportação de crenças e práticas, porventura um momento esquecidas ou adulteradas”¹⁹⁶.

Rodrigues também procura analisar as relações entre orixás e santos católicos. Encontra diversas incongruências, tornando difícil explicar a natureza das comparações. Nina volta à uma das teses fixas do livro:

os negros fetichistas se revelam por esta forma incapazes, não direi de compreender, mas de aceitar o mistério do Deus uno e trino dos cristãos, e subordinam a filiação divina às regras e contingências da filiação humana, fazendo, não sem lógica, da avó, isto é, da mãe da mãe de Deus, último termo da genealogia divina que conhecem, - a origem e a fonte de todas as divindades ou santos¹⁹⁷.

Passados 35 anos, *O animismo fetichista dos negros baianos* seria relançado em nova versão. A sessão “livros novos” da revista *O cruzeiro*, traria uma empolgada nota sobre a chegada da obra, em 1935:

os assuntos ligados ao negro brasileiro estão na ordem do dia. Ainda há pouco tempo era o sucesso com que foi recebido o livro do sr. Arthur Ramos, que tem precisamente o título: “O Negro Brasileiro”. Agora o fenômeno volta a se registrar com o aparecimento do interessantíssimo estudo de Nina Rodrigues sobre “O animismo fetichista dos negros baianos”. Dos estudos deixados pelo grande sábio africanista baiano, “O animismo fetichista” é, talvez a obra mais original, mais rica de cultura e interesse. Inúmeras foram as raças africanas importadas com o tráfico, e, portanto, diversas são as manifestações religiosas dos negros¹⁹⁸.

Essa nova versão, terá os artigos coligidos da revista e será anotada por Arthur Ramos, tornando-se a versão mais conhecida e divulgada do livro. Ramos adiciona um prefácio onde

¹⁹⁴ RODRIGUES, 2021, p. 113.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Idem, p. 114.

¹⁹⁷ Idem, p. 119.

¹⁹⁸ Livros Novos. **O Cruzeiro**, 1935, p. 2.

relata uma pequena história do livro e o motivo de sua republicação, atualizando a ortografia e acrescentando os trechos da versão francesa, intercalados e sem tradução, ao texto original¹⁹⁹.

Ramos não esconde sua satisfação em relançar a obra e aproveita para reivindicar o reconhecimento do “mestre baiano” e, conseqüentemente, requerer para si o mérito de colocar a obra em evidência e o destaque que fora negado a Nina por uma “silenciosa incompreensão”²⁰⁰:

a *Biblioteca de Divulgação Científica* sente-se especialmente honrada em incluir, na sua coleção, este volume do grande mestre baiano. Na realidade, foi este o primeiro estudo científico, realizado no Brasil, sobre o fetichismo negro, e sobre ele se fechou um largo período de silenciosa incompreensão. Pode-se dizer que depois de Nina Rodrigues quase nada mais se escreveu sobre a questão da raça negra o Brasil e especialmente dos seus sentimentos religiosos. Agora, que novamente surge em foco a questão onde especialistas na sociologia, na linguística, na etnografia, na antropologia, se reúnem para discutir teses, erguer equações, armar enfim o problema negro sob prismas novos e dentro do clima da época, será justa esta reivindicação do nome do grande professor baiano, o iniciador de tais estudos, no Brasil²⁰¹.

Ramos aproveita para relacionar a obra de Rodrigues ao seu recém-lançado, *O Negro Brasileiro*, “[nele] tecemos os comentários que nos pareceram oportunos [...]. Não voltaremos agora a essas críticas”²⁰². Para Arthur Ramos, o material, mesmo passados tantos anos e tendo surgidos novos estudos e ideias, por todo o mundo, “permanece inatacável, erguendo-se como o primeiro material básico, ponto de partida imprescindível ao etnógrafo de nossos dias, interessado no problema da raça negra no Brasil”²⁰³.

É perturbador que dentre as notas da edição de 1935, Ramos não veja qualquer problema em trazer no rodapé: “na edição da Revista Brasileira, Nina Rodrigues escreveu ‘Zoologia fetichista dos áfrico-baianos’ como título deste capítulo, que emendou para ‘Théologie fetichiste dès nègres de Bahia’, na edição francesa de 1900”²⁰⁴, mostrando que para Nina (e para o próprio Ramos, anos depois) não havia qualquer constrangimento em classificar os deuses africanos como uma zoologia.

¹⁹⁹ MAGGIE, Y; FRY, P. Nota dos organizadores. 2006.

²⁰⁰ Arthur Ramos, fará crítica semelhante, anos depois: “no início foi o silêncio, uma longa conspiração que tentou sepultar a sua obra”. (RAMOS, A. Introdução à Antropologia Brasileira. 1951, pp. 10-11, *apud* ALMEIDA, 2015, p. 100).

²⁰¹ RAMOS, A. Prefácio. 1935, [s.p.], grifos do autor.

²⁰² Idem. Ramos fará conexões em algumas notas de rodapé, indicando a leitura de seu livro.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ RODRIGUES, 2021, p. 10.

O título do livro, minuciosamente escolhido por Nina Rodrigues, procurava dialogar com os pensamentos científicos estrangeiros vigentes na época, tendo Tylor como o representante mais influente com relação ao tema. Ele “prosseguiu especulando que o homem primitivo imaginava originalmente que a alma de uma pessoa falecida habitava alguma relíquia tal como um osso”²⁰⁵. Mas é bom frisar novamente: especulava, uma vez que Tylor e seus seguidores estavam muitíssimo enganados com suas interpretações²⁰⁶, utilizando suas lentes científicas eurocentradas, baseadas na “costa da África Ocidental, especialmente Loango e seu interior (Cabinda e Zaire ocidental), habitados pelo povo Bakongo, que usa uma espécie de ‘amuleto’ denominado *feitiço* em antigas narrativas portuguesas”²⁰⁷.

O erro ocorre quando a expressão é “indiscriminadamente atribuída às religiões tradicionais africanas, na suposição de que elas envolvem adoração a seres inanimados tidos como dotados de espírito sobrenatural”²⁰⁸. E, é claro, que esse erro não era um mero deslize conceitual, e sim uma ferramenta para rebaixar e discriminar as religiões de matriz africana.

Outra questão relevante para nós é a relação de Rodrigues com seus entrevistados. Esta é, em diversos momentos, alarmante. Martiniano do Bomfim, o “moço negro de pais africanos, que por muito tempo residiu em Lagos”²⁰⁹ e na obra de Rodrigues nem mereceu ter seu nome citado, a despeito de todas as diversas entrevistas e informações que concede ao intelectual, servirá também de informante para Édison Carneiro e Ruth Landes, contudo, nenhum dos três intelectuais lhe concede uma biografia²¹⁰.

²⁰⁵ MACGAFHEY, W. O fetichismo revisitado. 2023. p. 176.

²⁰⁶ “A sequência evolucionista é inteiramente imaginária. O texto de Tylor não oferece o menor indício de que ele examinou quaisquer fetiches, nem ele noticiou que um ‘fetiche’ é sempre um engendramento múltiplo e não simplesmente um objeto natural inusitado (Idem). “O missionário etnógrafo Van Wing, escrevendo em 1938, negou enfaticamente a ideia tyloriana de um fetiche, afirmando: ‘*Não existem árvores nkisi, plantas nkisi, nascentes nkisi etc. Tudo o que consta sobre este tema na literatura impressa – plantas fetiche, árvores fetiche – é mera literatura. Os nativos jamais ligam a palavra nkisi como oposição a um objeto natural*’” (VAN WING, *Études Bakongo*. 1956, p. 383 *apud* MACGAFHEY, 2023, p. 176, grifos do autor).

²⁰⁷ Idem, grifos do autor.

²⁰⁸ LOPES, 2011, p. 530. “O conceito de fetichismo deixou de ser favorecido mais porque se tornou um constrangimento do que por ser inadequado ao fenômeno. Implicou no fato de que os povos africanos eram muito imaturos para perceber a palavra corretamente. Um erro intelectual os levou a um erro moral da Idolatria, segundo a opinião cristã” (MACGAFHEY, 2023, p. 176).

²⁰⁹ RODRIGUES, 2021, p. 12.

²¹⁰ “Entre os anos 35 e 40 Martiniano deixaria, em forma de entrevistas dadas, coincidentemente, a três pesquisadores americanos, longos depoimentos sobre a sua vida e a história de sua gente [Donald Pierson, Ruth Landes e Franklin Frazier]” (LIMA, V. Os candomblés da Bahia na década de trinta. 1987, p. 49).

Com as informações que foi possível reunir para esse trabalho é possível afirmar, através do artigo de Félix Ayoh'omidire e Alcione Amos²¹¹, que Martiniano Eliseu do Bomfim²¹² nasceu no dia 16 de outubro de 1859²¹³ e faleceu em 1943. Sua mãe se chamava Felicidade Silva Paranhos²¹⁴ e seu pai, Eliseu do Bomfim que era “egbá, foi trazido para o Brasil como escravo a bordo de um navio negreiro português. O navio foi interceptado pelos britânicos perto do litoral da Bahia e Eliseu foi jogado ao mar pela tripulação para esconder que o navio estava transportando africanos escravizados. Ele conseguiu chegar à praia, onde foi capturado e se tornou um ‘escravo da nação’, isso significava que ele havia se tornado tutelado pelo governo imperial, depois ele foi eventualmente libertado²¹⁵”.

Martiniano foi matriculado no ensino secundário e foi levado pelo pai para Lagos, na Nigéria, por volta dos 16 anos, para aprender inglês (onde permanece por cerca de 6 anos). Estudou para construção por sete anos, tornou-se pedreiro e voltou para o Brasil em 1887. Seu pai falece no ano seguinte. Martiniano casa-se pela primeira vez, por volta de 1920 e afirmava ter, por volta de 20 filhos, dos quais apenas 4 (3 filhas e um filho) haviam sobrevivido. Casase, pela segunda vez com Mathilde Laura.

Ruth Landes assim se refere a ele:

havia quem achasse que Martiniano tinha um gênio complicado. Eu acho que tinha uma natureza expansiva que entrava em luta com a armadura de sigilo que dispusera em torno de si. [...] Julgava que a gente dos templos, se o visitasse, o receberia com alimentos envenenados. Embora tido como um dos maiores feiticeiros africanos do Brasil [...] e respeitado como tal, torcia a conversa para trazer o caso à baila e desmenti-lo. – Eu, feiticeiro! – explodia como se o acusassem de profanar sepulturas. Sabia, naturalmente, que a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do candomblé da Bahia; mas o negava, estou certa, principalmente porque é da essência da feitiçaria disfarçar-se. E no entanto gostava de estar com outras pessoas, de contar histórias, de flertar com as mulheres, e o seus modos eram verdadeiramente simpáticos e cheios de

²¹¹ O artigo foi produzido a partir das gravações de entrevistas a Martiniano, produzidas pelo primeiro linguista afro-americano, Lorenzo Dow Turner, em 1940. As entrevistas são transcritas, no artigo, em iorubá e seguidas da tradução em português, além de comentários em notas de rodapé com outras referências que ajudam a endossar, negar ou ajustar as informações fornecidas por Martiniano.

²¹² De nome africano: Òjèládé que é “um dos nomes dados a uma criança masculina nascida em uma família pertencente ao culto *Egúngún* dos ancestrais. O prefixo Òjé é usado para identificar um membro de uma família de *Egúngún*. Òjèládé quer dizer ‘Òje surgiu novamente’, o que significa que Martiniano continuaria com as práticas do culto de *Egúngún* de sua família. No Brasil, Ojé é agora usado como título de um sacerdote do babá egum que serve como intermediário entre os vivos e os mortos” (AYOH'OMIDIRE; AMOS. O Babalô fala. 2012, p. 259, grifos dos autores).

²¹³ “Há quem diga que em 1860 ou mesmo 1861, sem muita certeza” (LIMA, 1987, p. 47).

²¹⁴ Sendo seu nome africano Majéngbásán (AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 259). Segundo Lima (1987) trata-se do nome de uma Abiku e significaria ‘não me deixe sozinha’.

²¹⁵ AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 233.

calor. Os seus laços com todo mundo tinham o caráter de vaivém: acolhedor e esquivo; ora pagão, ora católico; agora um anfitrião cordial, logo mais um necromante calculista. Édison e eu tínhamos certeza de que Martiniano ganhava a vida com a prática da magia, que aprendera na Nigéria e se recusava a ensinar a quem quer que fosse na Bahia. Brancos e pretos nos disseram que o respeitavam pelo seu talento e alguns até mesmo acreditavam que fosse o próprio diabo, com a sua pele preta e os seus olhos avermelhados e a sua dedicação a Ifá, deidade do Destino. A polícia o considerava feiticeiro de profissão e o vigiava. Os aficionados dos templos supunham que tivesse exercido a magia para Aninha durante o longo período em que servira no templo dela, magia de que ela precisava, mas os seus votos sacerdotais não lhe permitiam fazer. Ele lhe era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa, ele o feiticeiro²¹⁶.

Outro trecho, bastante problemático, na obra de Nina, é a experiência que o médico executa com Fausta²¹⁷. Os relatos de Nina demonstram que ele a sondara em uma festa de candomblé. Na descrição de Rodrigues, Fausta reluta, finalmente concordando, talvez convencida pelo dinheiro que ele lhe daria por conta de sua iniciação²¹⁸. A fama de que Nina espetava alfinetes e agulhas nas mulheres negras que hipnotizava, não consta em sua obra, mas não é segredo e foi relatada por outros autores²¹⁹. Seu desprezo pelas mulheres negras, levava Rodrigues a não aceitar que elas pudessem sofrer violência sexual:

uma menina de nove anos, “de raça branca e pertencente a uma boa família”, sofreu a ruptura do hímen durante uma brincadeira: Nina Rodrigues e o médico da família atestam por escrito a origem da lesão. Uma moça de dezoito anos, “pertencente a uma excelente família”, grávida e aparentemente virgem, ao ser examinada contou que por nove anos manteve relações sexuais ‘externas’ com um tio – terminando por engravidar durante uma festa familiar. Sobre este caso, Nina Rodrigues fez uma pequena digressão jurídico-moral, afirmando que se tratava “sem dúvida de um caso de depravação, de deboche, mas também de um caso de violação”. Não a

²¹⁶ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2002, pp. 269-270.

²¹⁷ Segundo Mariza Corrêa, Nina inovava ao contestar a opinião médica corrente na época de que a histeria era restrita ao grupo de mulheres brancas: “Nina defendeu a possibilidade de a histeria manifestar-se em mulheres negras, afirmando a capacidade delas em apresentar sintomas até então privilégio de sinhas brancas nos manuais médicos” (CORRÊA, 2001, p. 118). A análise da histeria, também em mulheres negras, serviria como um novo campo para Nina, já que a craniometria não parecia mais surtir efeito para ele: “depois de ter analisado o crânio de alguns líderes de revoltas sociais ou de bandidos famosos (o Conselheiro, Lucas da Feira), e não tendo encontrado neles as respostas que buscava para suas indagações a respeito da causa desses fenômenos, Nina Rodrigues abandonaria a craniometria, passando da análise do corpo para a pesquisa sobre o espírito humano ‘(...) parece-me preferível referir-nos diretamente a organização psíquica dos problemas que as discussões sobre a localização cerebral das doenças colocavam’. O conceito de histeria seria relegado à explicação de fenômenos mais circunstanciais e, a partir de sua reflexão sobre o conceito de paranoia, definido mais claramente o que entendia por condições psicológicas do meio social” (CORRÊA, 2001, p. 120).

²¹⁸ E que, como relatado por Nina, ela acaba perdendo, devido à terrível experiência de hipnose.

²¹⁹ “Ele espetou alfinetes nas sacerdotisas, quando dançavam, e elas não sentiam dor” (LANDES, R. **Cidade das Mulheres**. 1967, p. 86). O Dr. Estácio de Lima passa a informação a Ruth Landes, em 1938, vide o último capítulo dessa tese. Carneiro também faz referência ao método de Nina ao difamar mãe e filhas de santo do candomblé de caboclo: “Não creio que as mulheres daqui pudessem aguentar as agulhas que Nina Rodrigues costumava espetar nas sacerdotisas de Mãe Pulquéria para verificar o seu estado!” (Idem, p. 188).

mesma atenção discursiva mereceriam Jovina, ‘negrinha de onze anos’, Luiza, “negra crioula de quinze anos” e tantas outras cujo diagnóstico, para a polícia, e não para as famílias, era o de uma conformação especial do hímen, fazendo crer numa violação inexistente. Uma das meninas, “mulata, dez anos” que “pretendia ter sido violada”, era descrita como “imbecil ou idiota”. Sobre outra, Nina Rodrigues comentava: “É curioso apreciar como os peritos divergentes esforçavam-se reciprocamente por fundamentar os seus juízos antagônicos sobre o depoimento destituído de todo o valor, de uma criança de raça negra, dez anos de idade, absolutamente ignorante e boçal...”²²⁰.

Utilizar corpos negros como cobaias humanas não foi uma característica isolada de um pesquisador, país ou período histórico. Recordemos que no Brasil, ainda hoje, existe a ideia racista de que os corpos negros são mais fortes para o trabalho e resistentes à dor²²¹. Outra possível conexão dos abusos que os cientistas fizeram dos corpos negros para “avanços da ciência” é a desconhecida de muitos, história da célula HeLa²²². “Nos Estados Unidos, desde a escravidão até anos adiantados do século XX, médicos usavam afro-americanos como cobaias de experiências, sem o consentimento deles ou sem usar anestesia”²²³, relembra Isabel Wilkerson.

²²⁰ CORRÊA, 2001, p. 147. “Ao analisar as formas do hímen dessas meninas, Nina Rodrigues as enquadraria, como já havia feito com as categorias raciais, numa série hierárquica biológica-cultural: ‘as recém-nascidas, negras ou mestiças’ apresentavam frequentemente uma forma de hímen que facilmente se confundia com o hímen rompido. Tranquilina, uma menina negra de onze anos, ‘como ocorre geralmente em sua raça’, mostrava os pequenos e grandes lábios pouco salientes mas o clitóris ‘desenvolvido’. As mulheres mestiças ‘apresentavam, como as mulheres brancas, as formas mais variadas de hímen. No que diz respeito às negras, as formas de hímen são mais simplificadas’”. (Idem, pp. 147-8).

²²¹ É preciso lembrar que até hoje, mulheres negras recebem 50% menos anestésias, quando comparadas às mulheres brancas, isso mostra que esses conceitos e fantasias não estão superados ou presos apenas ao passado. Disponível em: <[Chance da mulher negra receber anestesia na hora do parto é 50% menor que de uma branca - Assembleia Legislativa de Minas Gerais \(almg.gov.br\)](http://almg.gov.br)>.

²²² Henrietta Lacks, uma mulher negra e humilde, que em 1951 faleceu, após anos de tratamento médico de um câncer cervical e teve suas células cultivadas, à sua revelia. O estudo desse material biológico revolucionou a medicina, sendo ainda hoje, vendido pela internet para diversos experimentos. Nem Lacks, nem sua família tiveram direito a qualquer indenização e a história da célula HeLa, contada em salas de aula não contempla a sua origem. Para produzir o livro a autora realizou mais de mil horas de entrevistas com familiares, amigos, advogados, especialistas em ética, cientistas e jornalistas, além de analisar fotos, documentos e diários pessoais, vide: SKLOOT, R. **A vida imortal de Henrietta Lacks**. 2011.

²²³ WILKERSON, I. **Castas**. 2020, p. 148. A autora relata experiências horríveis com bebês negros e relembra que James Marion Sims, considerado como o fundador da ginecologia, fazia experiências com mulheres negras, sem anestesia, que resultavam em desfiguração e morte. “O controle total dos médicos sobre os corpos negros lhes dava livre acesso à anatomia de objetos de estudo vivos, o que de outra forma não seria possível” (Idem, p. 149).

Outra questão levantada por nós é que ao procurar explicar as possessões²²⁴, Nina tenta provar, desmerecer e ridicularizar os negros para reafirmar o lugar dos médicos como única opção para tratamentos de saúde²²⁵, desprezando a fé dos seguidores de religiões de matriz africana. Para Mariza Corrêa, após criadas e instaladas as Faculdades de Medicina, havia uma preocupação de legitimar o saber médico e criar diferenciações entre ele e os ditos “saberes de cura” que passaram à ilegalidade ou ao terreno do folclore²²⁶. A autora registra que, ao procurar estabelecer a legitimidade do médico leiga, Nina Rodrigues incorria, mais uma vez, no desmerecimento das religiões de matriz africana:

de fato, eu não creio que os magistrados mais obsedados na observância estrita da letra constitucional, que houvessem sancionado em sentença a legalidade, constitucionalidade das curas-feitiço, cheguem um dia, em obediência à Constituição, a justificar os sacrifícios humanos, muitas vezes reclamados pelas próprias vítimas e a prostituição sagrada dos cultos das raças inferiores que conosco convivem. E todavia, quer os yorutismo, que entre nós existem como hei demonstrado em alguns trabalhos²²⁷.

A atitude fica ainda mais evidente quando em 1939²²⁸, Arthur Ramos lança um compêndio de artigos de autoria de Nina, que “jaziam em primeiras edições ignoradas ou dormiam um sono de muitos anos em pastas intocáveis, pelo sopro da superstição²²⁹. Prefaciado e com notas de Ramos, *As coletividades anormais*, deseja “mostrar uma face das atividades de Nina Rodrigues, ainda desconhecida dos leitores brasileiros”²³⁰. Ramos

²²⁴ “Fenômeno que ocorre quando um espírito se apossa do corpo e da mente de um indivíduo. O transe das religiões africanas é, em geral, provocado, na busca de comunhão de um adepto especialmente preparado com uma entidade espiritual benfazeja, aspecto que o diferencia da possessão pura e simples” (LOPES, 2011, p. 105). “Nos corredores da Santa Casa do Rio de Janeiro, ocorreram sessões de exorcismo feitas nesses pacientes que, sem um diagnóstico bem-feito, mais pareciam estar sob efeito de entidades malignas” (SANTOS, 2020, p. 70). “Conflitos entre elas [irmãs de caridade da Santa Casa] e os médicos do Hospício acabaram dificultando a implementação dos modelos de tratamento importados da França – mais especificamente aqueles que foram desenvolvidos por Esquirol e Pinel –, considerando que as irmãs acreditavam na força da caridade e da religião no tratamento de doenças mentais” (idem, p. 74).

²²⁵ “Foi então que um cunhado, revoltado com o procedimento da família, veio ter comigo para que interviesse a tempo de *salvar* a moça”. (RODRIGUES, 2006[b], p. 81, grifo nosso).

²²⁶ Corrêa, 2001. “Numa época em que apenas duas Faculdades de Medicina – na Bahia e no Rio de Janeiro – formavam clínicos gerais, a especialização se dava quase por acaso: uma cadeira vaga na ‘sétima seção’, a permanência nela o tempo suficiente para familiarizar-se o ‘lente’ com os ‘pontos’ que devia passar aos alunos, alguns artigos publicados nas poucas revistas médicas, a participação em congressos internacionais, além da prática em sua clínica particular ou nos hospitais – e de repente o catedrático era ‘um conhecido especialista na matéria’. Além disso, as defesas de tese e os concursos de ingresso, públicos como nas faculdades de Direito, eram verdadeiros torneios de oratória, como dizem os historiadores da medicina, e a palavra fácil parecia ser mais importante para um professor do que a demonstração de um conhecimento específico, o que tornava o médico, no âmbito das faculdades, principalmente um teórico” (CORRÊA, 2001, p. 75).

²²⁷ RODRIGUES, Liberdade profissional em medicina, 1899, p. 30 *apud* CORRÊA, 2001, p. 110.

²²⁸ No mesmo ano, o livro de Nina, *As raças humanas e a responsabilidade Penal no Brasil*, ganharia sua 3ª edição na coleção, prefaciada por Afrânio Peixoto.

²²⁹ RAMOS, Arthur. Prefácio. 2006.

²³⁰ Idem, p. 10.

aproveita para demonstrar seu ressentimento pela “nossa pobre ciência nacional, tão esquecida dos precursores [...]”²³¹.

Contudo, o livro acaba ventilando as opiniões preconceituosas de Nina sobre o candomblé, mesmo que o objetivo da obra fosse mostrar o quanto Rodrigues ainda era atual nas temáticas psicológicas, ao menos era o que pensava Ramos.

No relato separado por nós, de 1904, durante a Revolta da Vacina²³², Nina descreve a população que faz “uma verdadeira romaria fetichista a Santo Antônio da Barra”²³³. A reunião é descrita como “de espírito infantil e inculto, assim atormentada por uma aspiração religiosa não satisfeita”²³⁴. Em outra parte, as práticas religiosas negras são condenadas: “danças sagradas a que se entregam tão apaixonadamente os negros, constituem em poderoso agente provocador de histeria”²³⁵.

Nina ridiculariza, as oferendas feitas a Omulu²³⁶ no Rio de Janeiro por ocorrência da grande epidemia de varíola, opondo seu saber médico à “inferioridade religiosa/mental dos negros”:

por menos observador que seja o espírito, por mais que o disfarce o lixo que cobre as ruas da cidade, não é possível percorrê-la sem notar a singularidade de haver em cada canto de rua milho estalado ao fogo, de mistura com azeite de dendê. Em um só dia que as exigências da clínica me fizeram percorrer grande parte da zona mais vitimada pela varíola, tive ensejo de contar vinte e tantos desses estranhos depósitos feitos da noite precedente²³⁷.

Dentro do mesmo tema, Chalhoub relatará como o tratamento de algumas doenças era o “centro dos esforços de médicos e autoridades”²³⁸, como o caso da febre amarela, enquanto

²³¹ Ibidem.

²³² “É conhecida a história das oposições que Oswaldo Cruz, e outros higienistas da época, sofreram por uma parte da ‘classe médica’, não inteiramente convencida da validade das experiências feitas em Cuba pelo exército norte-americano na erradicação da febre amarela. A esta oposição interna ao campo da medicina, aliava-se uma oposição política que com ela às vezes se confundia, no uso dos mesmos argumentos, e dela às vezes se distanciava ao opor-se à Medicina como um todo. Desde o final do século passado pelo menos um grupo político organizado o dos positivistas, questionava o privilégio da transmissão institucionalizada do saber através das faculdades, incentivando o debate a respeito da ‘liberdade profissional’ que deveria ser inscrita na primeira constituição republicana. Ao argumento de defesa da liberdade do exercício profissional independente de diploma – juntava-se, no caso da atuação de Oswaldo Cruz, a acusação contra a ‘ditadura científica’ dos que, ferindo a moral e os direitos individuais, queriam impor a vacina obrigatória” (CORRÊA, 2001, p. 77).

²³³ RAMOS, 2006, p. 54. E pouco mais a frente “todas as vezes que o clero teve de combater uma *tourneure* fetichista mais escandalosa dada pela população a práticas do culto católico” (idem, grifos do autor).

²³⁴ Idem, p. 55.

²³⁵ Idem, p. 83.

²³⁶ Vide: AZORLI, D. Omulu: de deus da varíola a senhor da terra. 2021.

²³⁷ Idem, p. 53.

²³⁸ CHALHOUB, S. **Cidade Febril**. 2006, p. 8.

outras, eram quase ignoradas, como a tuberculose, “especialmente grave entre a população negra do Rio”²³⁹.

Já sobre a afirmação de Nina de que “o animismo fetichista africano” seria “o subsolo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças católicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro”²⁴⁰; é interessante pontuar, da obra de Francisco Bethencourt²⁴¹ como a tradição religiosa cristã, imaginariamente trazida pura para nosso país, era repleta de encantamentos, superstições, magias, invocação de espíritos e outros artifícios para lidar com a vida cotidiana. Sendo, por isso, injusto, atribuir ao chamado “fetichismo” a origem unívoca de tais práticas.

Outra questão interessante para nós é a do nagocentrismo que, não é criada por Nina Rodrigues e seus seguidores, mas certamente foi agravada por eles²⁴². O principal informante de Rodrigues, Martiniano do Bomfim era, por exemplo, um dos fundadores do terreiro que ele, e conseqüentemente, Nina, mais defendiam: o Axé Opô Afonjá²⁴³, talvez por isso, procuram, a todo momento, reforçar as práticas desse candomblé como puras e modelares para os outros.

Beatriz Goes Dantas, demonstrou que a construção de tradições de candomblés puras são imaginações. O discurso de “pureza nagô” é utilizado pelo grupo “para atestar a sua continuidade com a África”²⁴⁴. Contudo, a autora vai recolhendo uma série de declarações dos

²³⁹ Idem, p. 9.

²⁴⁰ RODRIGUES, 2021, p. 113.

²⁴¹ BETHENCOURT, F. **O imaginário da magia**. 2004.

²⁴² Como veremos nos próximos capítulos, já existia uma certa resistência e difamação das tradições fora dos terreiros estudados por Nina, Carneiro, Ramos e Landes. “O trabalho inovador de Beatriz Góis Dantas, publicado em 1988, marcou o início de uma relativização dessas categorias: partindo da análise do xangô de Sergipe, questionava o que parecia ser, até ali, uma evidência: o nagô, como sinônimo de pureza africana mostrava-se uma categoria nascida do encontro do discurso de certos praticantes, que justificavam a hegemonia deles, com o discurso dos pesquisadores, eles próprios fortemente ligados a esse mesmo segmento religioso”. (CAPONE, 2009, p. 15).

²⁴³ Capone, 2009.

²⁴⁴ DANTAS, B. Vovô nagô, papai branco. **Dissertação de mestrado em Antropologia**. 1982, p. 6. A autora trabalhou com 10 terreiros, no município de Laranjeiras no Sergipe. “O trabalho pioneiro de Beatriz Góis Dantas, que teve no meio acadêmico brasileiro o efeito de um verdadeiro vendaval, foi habilmente ‘ignorado’ pelos antropólogos porta-vozes do candomblé nagô dito tradicional. Assim, ainda hoje os jovens pesquisadores (sobretudo os estrangeiros) que se propõem a estudar o candomblé são levados a reproduzir o mesmo tipo de análise, inscrevendo-se na linha desses predecessores ilustres que fizeram do candomblé nagô a encarnação da tradição africana no Brasil” (CAPONE, 2009, p. 7).

seguidores e dirigentes sobre o que diferenciaria cultos nagôs de outras tradições. O resultado são tentativas de definições que mais aproximam do que afastam os terreiros²⁴⁵.

O que a autora procura sugerir, e concordamos com ela, é que relatos que “ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a ‘pureza’ da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla, de maneira a permitir sua utilização de forma vantajosa na luta pelo mercado religioso”²⁴⁶.

Logicamente, os membros das casas nagô-ketus “tradicionais” (ou aqueles que com elas se identificam) não gostam de falar em hegemonia nagô, ou em nagocentrismo e, cientes da sua influência generalizada no Candomblé, tendem a um certo ecumenismo intra-africano, destacando a semelhança entre orixás, voduns e inquices. Do outro lado, os membros de terreiros de outras nações, se bem conscientes e aceitando a predominância dos referentes nagô-ketus, podem ter anseios de insistir na sua diferença e, quando esta é ignorada ou marginalizada, podem recorrer à ideia de uma hegemonia nagô. Essas atitudes antagônicas dificilmente são públicas, prevalecendo em geral as dinâmicas de cooperação e complementaridade entre terreiros de nações diferentes. No entanto, na forma privada, persiste também uma dinâmica competitiva que não pode ser ignorada²⁴⁷.

O processo iniciado por Rodrigues e, depois, reproduzido por seus discípulos, criou o imaginário de uma certa geografia estanque que limita as tradições afro-brasileiras. Foi isso que Stefania Capone explicitou ao destacar:

uma das características mais marcantes dos estudos sobre o candomblé é a espantosa concentração das pesquisas etnográficas em três terreiros de nação nagô (iorubá), transformados, assim, na encarnação da tradição africana no Brasil. São eles o Engenho Velho ou Casa Branca, considerado o primeiro terreiro de candomblé fundado no país, o Gantois e o Axé Opô Afonjá, ambos oriundos do Engenho Velho. Outras cidades brasileiras, como Recife, São Luís do Maranhão e Porto Alegre, foram eleitas, respectivamente, centros tradicionais de três outras modalidades de cultos afro-brasileiros: o *xangô*, o *tambor de mina* e o *batuque*. As grandes cidades do Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo) sempre foram consideradas as pátrias da *macumba*, culto “degenerado” por excelência, oriundo da mistura de tradições africanas, na maioria bantas, com cultos indígenas e o espiritismo europeu²⁴⁸.

Para Nicolau Parés, sobre o nagocentrismo, é necessário considerar uma pluralidade de fatores: o elevado número de terreiros que se deu no pós-abolição e o desaparecimento de

²⁴⁵ “Para os dirigentes de terreiros a diferença fundamental entre os nagôs e os caboclos é ‘trabalhar’ ou ‘não trabalhar’ com a “esquerda”, o que significa recorrer a Exu, identificado como o “Cão”, “o Inimigo” as “Forças do Mal” (DANTAS, 1982, p. 21). “Significativamente, é o terreiro nagô que trabalha mais em cima das diferenças pois ele é que precisa distinguir-se e delimitar bem claramente suas fronteiras” (idem, p. 36).

²⁴⁶ Idem, p. 40.

²⁴⁷ PARÉS, L. **A formação do Candomblé**. p. 370.

²⁴⁸ CAPONE, 2009, p. 16, grifos da autora.

antigas lideranças (por morte) tornou possível a reivindicação do Gantois como a primeira casa de candomblé mais antiga do país. Para o autor, o cenário internacional também ajuda a explicar o destaque criado pelos missionários²⁴⁹ que visitavam e escreviam sobre a África, dão aos iorubás lhes rende grande prestígio sobre as outras tradições religiosas.

A burguesia negra dessa pujante cidade [Lagos], diante da exclusão social e racial imposta pelo colonialismo, começou a promover um “nacionalismo cultural” – a expressão é de Ade Ajayi – como forma de contestação. Afirmando a especificidade de uma “raça-nação” iorubá, esse movimento cultivava a língua iorubá, adotava formas de vestir africanas, coletava a sabedoria ancestral em forma de provérbios, contos e poesias, criava narrativas históricas a partir da tradição oral e “até reconhecia o mérito de alguns aspectos da religião tradicional”²⁵⁰.

O Animismo Fetichista dos Negros Baianos, entre críticas e pioneirismos é obra incontornável sobre o candomblé, pelas informações que preservou, mesmo que de forma preconceituosa e enviesada. No próximo subcapítulo, analisaremos *Os Africanos no Brasil*, obra que Nina não viu publicada.

2.2. Os Africanos no Brasil

Dos excelentes trabalhos do coronel Ellis uns acabavam de aparecer, outros não eram ainda muito divulgados; só mais tarde tivemos deles conhecimento e nos vieram às mãos. Todavia, não é para lamentar esta circunstância que aqui a mencionamos. Ao contrário, desprovido de guia, o nosso estudo teve de inspirar-se pura e exclusivamente na observação direta e pessoal do fenômeno estudado. E é com satisfação que o encontramos agora quase todo confirmado pelas observações daquele cientista. Em muitos pontos se corroboram nesta observação independente deduções e reflexões que, sem prévio acordo, os mesmos fatos nos sugeriram, a ele em África e a mim no Brasil.

²⁴⁹ Principalmente ingleses e franceses.

²⁵⁰ PARÉS, 2007, p. 168.

O segundo livro de Nina Rodrigues sobre os africanos, foi intitulado por ele de *O problema da raça negra na América Portuguesa*²⁵¹, os manuscritos foram realizados ao longo de quinze anos de pesquisas (1890 e 1905) e publicados em 1933²⁵², contudo Nina faleceria deixando a obra inédita.

A singular aventura da publicação do volume é relatada por Homero Pires no prefácio do livro. Homero compara a obra ao tesouro dos Niebelungen: “trazia a desgraça àquele que consigo o retivesse”²⁵³. O livro começara a ser impresso na Bahia, chegando à página 280, quando do falecimento de Nina. O material é então entregue a um dos discípulos de Rodrigues: Oscar Freire, que permanece com o manuscrito por 17 anos. Freire também falece antes de concluir o volume²⁵⁴. O conteúdo retorna às mãos da viúva de Nina e o livro passa a ficar mal afamado.

Anos depois, em 1931, os discípulos de Nina, descobrem as páginas faltantes da obra, no Instituto Nina Rodrigues, e o manuscrito de quatro páginas inconcluso: “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”, que é acrescido à obra. “Recolhemos com grande alegria de quem salva um trabalho precioso, impossível mais de se reconstituir ou refazer no Brasil, com a extinção dos negros africanos que Nina Rodrigues ainda conheceu, estudando-os fundamentalmente sob todos os aspectos”²⁵⁵.

Como afirma o prefácio da obra: “o mestre, porém, deixara escola e discípulos”²⁵⁶ e foram esses que trataram de espalhar o livro entre vários intelectuais, não permitindo que restasse apenas a aura macabra²⁵⁷ nem tampouco que ficassem a obra de Nina sem divulgação.

²⁵¹ O nome é utilizado por Gilberto Freyre, (1963, p. 345), pelo seu contato com os originais, gentileza que agradece a Homero Pires.

²⁵² O livro teve uma tiragem inicial de 3 mil exemplares (Ribeiro, 1995).

²⁵³ PIRES, Homero. Prefácio. 2010, p. 2.

²⁵⁴ Freire deixa junto ao material uma nota de próprio punho: “[...] eu conhecia o plano da obra, os pormenores de alguns capítulos, o material de outros, e sobre o estudo de certas questões conversara o mestre muitas vezes comigo. Sabia o trabalho muito adiantado. Na qualidade de seu sucessor na Faculdade da Bahia, julguei um serviço de letras pátrias encarregar-me de organizar os últimos originais e publicar a obra. O meu pedido à Exma. viúva do meu mestre foi deferido. Vieram-me os originais, as notas e as provas já impressas” (Idem, p. 2).

²⁵⁵ Idem, p. 7. “Refizeram-se os antigos conceitos de antropologia e etnografia. A questão da desigualdade das raças foi vista a uma luz diferente. O negro reabilitou-se” (Idem, p. 9).

²⁵⁶ Idem, p. 5.

²⁵⁷ “Há vinte e seis anos que esta obra se começou a imprimir, para não mais se lhe tocar, permanecendo, assim, longamente trancada e interrompida pela superstição e pela morte. Ninguém lhe queria pôr as mãos, com receio dos seus nefastos sortilégios” (Idem, p. 9). Por outro lado, algumas posturas “científicas” de Nina também lhe renderam desafetos. Em carta para Guilherme Studart, em abril de 1906, Capistrano de Abreu diria, sobre Nina: “não achei nada de interessante no trabalho de Nina Rodrigues sobre Palmares: em geral não posso tolerá-lo

O prefácio de Homero Pires é seguido de um trecho de livro, onde Silvio Romero teria motivado a publicação da obra²⁵⁸, pelos discípulos de Nina Rodrigues:

é uma vergonha para a ciência no Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas. Quando vemos homens como Bleek refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós, que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é, antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência. Apressem-se os especialistas visto que os pobres Moçambiques, Benquelas, Monjolos, Congos, Cabindas, Ncaçangas vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passando com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-lo de todo”²⁵⁹.

O trecho mostra três características sobre o desejo de destino dos africanos no Brasil: que tinham um lugar delimitado: a cozinha; que eram ignorantes; e que desapareceriam em breve. Contudo, se os pesquisadores estrangeiros estavam se dedicando a pesquisar objetos de ciência exóticos, devíamos fazer o mesmo com os nossos negros, antes que fosse tarde. Outra dimensão que reforça esse cenário é a “refinada teia de controle” para garantia de “corpos dóceis”,

assim, se a substituição das estratégias de vigilância e punição dos escravos, e dos colonos mais tarde; de repressão e segregação de loucos, delinquentes ou crianças pela prevenção e correção dos desvios do comportamento, são estratégias reais, utilizadas no controle da população, são também estratégias retóricas. A substituição da repressão pela prevenção ou correção, típica do discurso disciplinar segundo Foucault, não passará em muitos casos de uma retórica afinada aos reclamos da ciência contemporânea, dificilmente posta em prática numa sociedade tão ‘indisciplinada’. A época de maior repressão às primeiras manifestações políticas da classe trabalhadora urbana coincidiu também com uma grande produção intelectual de pesquisas sutis para detectar a periculosidade virtual de membros dessa classe (crianças, homossexuais, prostitutas, loucos, prisioneiros), pesquisas cujos resultados seriam, no entanto, no contexto social mais amplo, ultrapassadas pelas

depois que profanou o crânio do Conselheiro, felizmente desagradado pelo incêndio, e afirmou que nosso patricio queria passar por novo Messias” (CORRÊA, 2001, p. 47). O crânio de Antônio Conselheiro teria sido “profanado” por Nina para realizar pesquisas de craniometria.

²⁵⁸ Se considerarmos a análise da relação entre Silvio Romero e Nina Rodrigues, em Mariza Corrêa, formulamos também a hipótese de afronta. As opiniões de ambos os autores, ora se aproximavam, ora se afastavam. A autora recorda que com relação à mestiçagem, Nina e Romero discordavam: para Nina era um “erro deplorável reconhecer a utilidade relativa do cruzamento afro-lusitano em que se vai absorvendo o elemento negro da nossa população” (CORRÊA, 2011, p. 45). Contudo, fora essas questões, pontua a autora, “é a ele [Romero] que Nina Rodrigues mais se refere, as vezes para concordar e muitas vezes discordando de suas opiniões [...]. Silvio Romero por seu lado parecia fazer questão de desconhecer o trabalho de pesquisa de Nina Rodrigues, talvez porque não lhe agradassem as conclusões que o médico maranhense tirava de suas investigações empíricas sobre o presente da miscigenação, quando ele preferia pôr o acento numa futura população brasileira já branqueada, talvez porque desde 1894 Nina Rodrigues se mostrasse em frontal desacordo com ele” (Idem, p. 46).

²⁵⁹ ROMERO, S. Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil. 2021. p. 11.

menos sutis “medidas de segurança”, por exemplo, inscritas no Código Penal de 1940, produto do Estado Novo²⁶⁰.

Modo de pensar semelhante pode ser observado no livro que passaremos a analisar. Modificado o nome para *Africanos no Brasil*²⁶¹, a opinião de Nina sobre os negros não mudou muito se comparado à *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*²⁶². Para o autor, estes permaneciam menos inteligentes que os brancos e incivilizados: “foi necessário ou conveniente emprestar ao Negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos”²⁶³; “até hoje não se puderam os Negros constituir em povos civilizados”²⁶⁴. No outro extremo, Nina não esconde sua admiração pelos ingleses: “povo inglês, tipo legendário de impassibilidade e compostura”²⁶⁵.

Rodrigues era contra a festejada “solução definitiva do magno problema” onde os “negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado”²⁶⁶; para o autor o temível era que uma vez extinta a escravidão, “o negro [seria] um cidadão como qualquer outro, e entregue a si poderia suplantear ou dominar o branco”²⁶⁷. O receio do autor vai no sentido de os costumes inferiores dos negros macularem os costumes do homem branco superior²⁶⁸.

²⁶⁰ CORRÊA, 2001, p. 57.

²⁶¹ Parecia ser desejo do autor produzir um conjunto de obras, com o título geral: *O problema da raça negra na América Portuguesa*, onde *Os Africanos no Brasil* seria o primeiro volume. (Pires, 2021).

²⁶² “O aporte racista acredita que exista uma nítida diferenciação entre os seres humanos de aparências físicas distintas, agrupando-os em subespécies do *homo sapiens*. Desse modo, essa corrente entende que, em conformidade com cada raça, é possível definir o caráter, a personalidade, bem como os atributos morais e culturais de cada indivíduo e de suas respectivas coletividades. Por esse motivo, no interior desta forma de percepção da realidade, haveria uma radical associação entre raça, etnia e cultura. Ou seja, os padrões culturais eram considerados função da etnia/raça e essa determinava, como lei de bronze, o modo de ser de cada indivíduo pertencente aos distintos grupos raciais. Estas raças, por sua vez, seriam hierarquizáveis de modo que, para cada estágio cultural e civilizatório alcançado por um povo, isto poderia ser visto como índice de sua capacidade mental, moral e física” (PAIXÃO, M.; GOMES, F. **Razões afirmativas**, 2010. p. 62).

²⁶³ RODRIGUES, 1945, p. 22. Nina faz a transcrição do trecho de Hovelacque em sua obra: “os negros africanos, [...] são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral” (HOVELACQUE, Abel, *Les Nègres de l’Afrique sus-équatoriale*, Paris, 1889, p. 458 *apud* RODRIGUES, 2021b, p. 17, grifos nossos).

²⁶⁴ RODRIGUES, 1945, p. 24. O autor fazia questão do adendo: “o critério científico da inferioridade da raça negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos” (RODRIGUES, 2021b, p. 17).

²⁶⁵ RODRIGUES, 1945, p. 23.

²⁶⁶ RODRIGUES, 2021b, p. 18.

²⁶⁷ Idem, p. 16.

²⁶⁸ “Só porque não estamos, como os Estados Unidos, na contingência de discutir, diante de alguns milhões de negros, as soluções do nosso problema étnico; porque não nos são aplicáveis os termos em que ali se debate a fusão biológica ou simplesmente social de brancos e negros, o êxodo para a África, ou para a América Central ou Meridional, e até mesmo a extinção dos afro-americanos, ficamos firmemente convencidos de que o problema ‘o negro’ nos liberta das suas preocupações. Mas, como os Estados Unidos, nós recebemos largamente a imigração negra e esses negros foram incorporados à nossa população. Nunca tivemos, como os Estados Unidos, um

Os negros, seus objetos de estudo que fizeram mais sucesso na história de sua carreira, tinham estado até então fora da sociedade civil mas de certa forma tinham também conseguido entrar nela – e esse parece ser o grande horror que ele denunciaria sem tréguas: a possibilidade de o negro transformar o branco, alterá-lo, torná-lo outro. No mesmo movimento analítico através do qual os integrava num coletivo cultural, reconhecendo-os como grupo social. Nina Rodrigues os excluía da participação integral na sociedade brasileira como um todo²⁶⁹.

Nina continua fazendo jus, nessa obra, ao que Schwarcz (2007) chamou, mais acima, de “repleto de paradoxos”. Após apresentar um rol de pensamentos alheios aos seus sobre a inferioridade dos negros escreve: “neste livro nem precisamos dissimular a viva simpatia que nos inspira o Negro brasileiro”²⁷⁰. E se arvora a explicar o “problema social da Raça Negra que foi sempre muito mal compreendido no país”²⁷¹. Para Rodrigues, mesmo que a “Raça Negra” muito tivesse contribuído para o país, “há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”²⁷². Nina via-se sinceramente empenhado em um dever científico e patriótico: “dever de uma convicção científica sincera, como aos ditames de um devotamento respeitável ao futuro da minha pátria”²⁷³.

Passaremos a análise do capítulo VII, porém, outras ideias e passagens dessa obra do autor se encontram diluídas em nosso trabalho. O título do capítulo: “Sobrevivências totêmicas: festas populares e folclore”²⁷⁴, dá pistas da concepção de Nina na obra: procurar por “sobrevivências”, resquícios da cultura africana nas manifestações populares brasileiras. Nessa parte do livro, o autor refere-se bastante ao anterior livro analisado por nós, traz confirmações e leves correções. Pouco antes, no capítulo VI, Rodrigues assim introduz o espírito daquela seção:

o raciocínio, que já nos levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, deve

excedente respeitável de população branca, e os Estados Unidos não têm, como nós, uma grande parte do país em plena região tropical. Acaso, a simples miscigenação em que se misturaram, em parte mais ou menos equivalentes, brancos e negros, - solução repelida pelos Estados Unidos - nos terá libertado da obrigação de estudar a influência do homem negro no Brasil” (RODRIGUES, 2021b, pp. 19-20).

²⁶⁹ CORRÊA, 2001, p. 135.

²⁷⁰ RODRIGUES, 1945, p. 25.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Idem, p. 28.

²⁷³ Idem, p. 29.

²⁷⁴ O autor remete o leitor a *L'animisme fetichiste des Nègres*, se quisesse um “estudo descritivo das suas práticas religiosas”, uma vez que o atual se tratava de um “estudo psicológico do sentimento religioso dos negros no Brasil” (RODRIGUES, 2021b, p. 310).

conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos negros, da qual procede o totemismo²⁷⁵.

Nina assevera, “pois, bem, os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos”²⁷⁶. Aqui é possível encontrar o tom reducionista que acompanhará toda a obra. O autor admite que tem materiais escassos, mesmo assim, pretende produzir um documento sintetizante sobre os africanos²⁷⁷.

Nina inicia o capítulo VII afirmando que de todas as instituições africanas, a que melhor se teria conservado, aqui no Brasil, seriam “as práticas religiosas do seu fetichismo”²⁷⁸. Com isso o autor demonstrava sua crença de que “as práticas religiosas de cada povo se podiam manter então relativamente puras e extremadas de influências estranhas”²⁷⁹.

Em seu entendimento as divindades internacionais dos iorubás levariam vantagem sobre as nacionais dos jejes e, mais ainda “à custa dos simples fetiches de tribos ou clãs dos Tshis ou Minas”²⁸⁰. Com isso, Nina já inicia a introdução de uma imagem evolutiva da mitologia dos africanos²⁸¹, que vai desenhando pouco a pouco em suas páginas.

Em sua concepção a estrutura mais elevada seria o monoteísmo católico. O segundo lugar seria ocupado pela “idolatria e mitologia católica dos santos profissionais”²⁸², ela abrangeria “a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais

²⁷⁵ RODRIGUES, 2021b, p. 262. Nina traz a definição de totemismo de Lang: “no ponto de vista social, o selvagem é o homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apoia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as vinganças obrigatórias (blood-feuds), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada (LANG. *Mythes, cultes et religions*, Paris, 1896, p. 31 *apud* RODRIGUES, 2021b, p. 261).

²⁷⁶ Idem, p. 263.

²⁷⁷ Vide, por exemplo, o trecho: “O termo Godú lembra tanto Vodú, divindade ou santo dos Ewes; Boni altera tão pouco Benin que é lícito supor que fossem os Bonis negros procedentes do golfo do Beni na Guiné e provavelmente na Costa dos Escravos ou do Ouro, Dibidi parece uma corrupção de Shygidi, orixá iorubano, e divinização do pesadelo que o povo faz muitas vezes sinônimo do diabo ou de espíritos malfazejos” (RODRIGUES, 2021b, p. 263). Ou ainda a passagem onde Nina traduz o nome de uma cidade Adô (que significa cabaça) para “homem ou mulher lasciva” (Idem, p. 320), mesmo que tivesse um tradutor de iorubá à sua disposição (Martiniano do Bomfim).

²⁷⁸ Idem, p. 311.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem. “Os povos negros mais atrasados não possuem divindades nacionais [...]. Estão fatalmente destinadas a extinguir-se com os seus adoradores” (Idem, p. 340). Para Nina a hierarquia para as mitologias poderia ser assim organizada: “depois da iorubana é a mitologia Gege e mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia Gege-Nagô do que puramente Nagô prevalece no Brasil” (Idem, p. 335).

²⁸¹ “É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência” (Idem, p. 312).

²⁸² Idem, p. 313.

inteligentes e cultos”²⁸³. A terceira camada seria ocupada pela “mitologia Gege-Iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, [...] está derramando na conversão cristã dos negros crioulos”²⁸⁴. Por fim viria a menos evoluída, aquela “dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços de mesmo nível intelectual”²⁸⁵, essa seria composta por um “fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas”²⁸⁶.

Para Rodrigues, mitologias e práticas religiosas como a dos Angolas, Guruncis, Minas, Haussás e outras, seriam apenas cópias da dos Nagôs. Nina procurará atestar o que diz se baseando nos estudos de Bowmen e Ellis²⁸⁷. O autor vibra (como visto na epígrafe desta seção) quando encontra correspondências entre o seu trabalho e o desses dois autores (principalmente o último).

Portanto, na classificação desenhada por Nina, os nagôs ou iorubanos seriam possuidores de uma “verdadeira mitologia, já bem complexa”²⁸⁸. Para levar seu empreendimento adiante, Rodrigues precisa criar explicações para brechas e pontas soltas em sua teoria. Quando, por exemplo, procura explicar a concepção “em que mais alta se revela a sua capacidade de abstração religiosa”²⁸⁹, a divinização do firmamento celeste como o “Céu-Deus”, Olorun, Nina constata que a divindade não seria conhecida por parte dos africanos, sua solução é especular que esta seria uma “concepção da minoria inteligente, a divindade não penetrou na massa popular”²⁹⁰.

Nina passa então a registrar informações sobre os orixás. O primeiro deles é Obatalá, “o rei dos orixás”²⁹¹, “coube a ele promover a fecundidade”²⁹²; Odudua seria “um nome de mais a inscrever na lista, já tão numerosa, das virgens-mães de todos os grandes credos

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ O autor se sentiria confirmado pelas posições de Ellis: “são os trabalhos do coronel Ellis que nos habilitam a discriminar as partes de que compuseram no Brasil as práticas fetichistas e, ao mesmo tempo, a julgar das modificações que aqui têm elas experimentado” (Idem, p. 314). A obra de Ellis seria: “o brilhante estudo comparativo das crenças religiosas dos povos da Costas dos Escravos” (Idem, p. 316).

²⁸⁸ Idem, p. 314.

²⁸⁹ Idem, pp. 314-5.

²⁹⁰ Idem, p. 315. Diante do esforço de Nina de demonstrar que os africanos teriam copiado a concepção cristã de deus onipotente, procura culpar os mesmos por qualquer dessintonia: “não é impossível, por isso, que os próprios negros induzissem os missionários a um erro a que já os predispunha a natural tendência do seu espírito e educação” (Ibidem).

²⁹¹ Idem, p. 318.

²⁹² Ibidem.

religiosos”²⁹³. Nina anota que Obatalá compete com Ifá e Exu ou Elegbá. “Enquanto, porém, Obatalá preside ao desenvolvimento da criança no útero materno, cabe a Ifá o ato mesmo da fecundação. A Elegbá pertencem mais particularmente os prazeres sensuais, a luxúria”²⁹⁴.

Rodrigues registra o mito que teria dado origem a todos os orixás:

do consórcio de Obatalá, o Céu, com Odudua, a Terra, nasceram dois filhos, Aganjú, a terra firme, e Yemanjá, as águas. Desposando seu irmão Aganjú, Yemanjá deu à luz Orungan, o ar, as alturas, o espaço entre a terra e o céu. Orungan concebe incestuoso amor por sua mãe e, aproveitando a ausência paterna, raptou-a e a violou. Aflita e entregue a violento desespero, Yemanjá desprende-se dos braços do filho, foge alucinada, desprezando as infames propostas de continuação às ocultas daquele amor criminoso. Persegue-a Orungan, mas, prestes a deitar-lhe a mão, cai morta Yemanjá. Desmesuradamente cresce-lhe o corpo e, dos seios monstruosos, nascem dois rios que adiante se reúnem, constituindo uma lagoa. Do ventre enorme que se rompe, nascem: Dadá, deusa ou orixá dos vegetais; Xangô, deus do trovão; Ogum, deus do ferro e da guerra; Olokun, deus do mar; Oloxá, deusa dos lagos; Oyá, deusa do rio Níger; Oxum, deusa do rio Oxum; Obá, deusa do rio Obá; Okô, orixá da agricultura; Oxóssi, deus dos caçadores; Okê, deus das montanhas; Ajê-Xalagá, deus da saúde; Xankpanná, deus da varíola; Orun, o sol; Oxu, a lua²⁹⁵.

Nina constata que no mito de origem estão ausentes Ifá e Elegbá. Passa a referir-se a Xangô, “um dos orixás mais afamados dos iorubanos”²⁹⁶. Xangô teria sido rei de Oyó e marido de três outras orixás: Oyá, Oxum e Obá (deusas de três rios africanos homônimos). O autor relata a lenda da poção que Xangô teria recebido para cuspir fogo, com pequenas outras variações. Prossegue contando o mito da divinização e morte do orixá, junto a suas controvérsias.

Mais à frente, Rodrigues trata da “crença na animação direta da planta, de sorte que para cortá-la seria cometer um sacrilégio, como para logo havia de provar o sangue e não água ou seiva, que da ferida correria”²⁹⁷.

Nina registra que Elegbá, Elegbará ou Exu é “uma divindade fálica que entre os nosso negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo”²⁹⁸. O autor

²⁹³ Idem, p. 319.

²⁹⁴ Idem, p. 321.

²⁹⁵ Idem, pp. 322-3. Rodrigues insere a anotação “é de crer que esta lenda seja relativamente recente e pouco espalhada entre os Nagôs” (Idem, p. 323).

²⁹⁶ Idem, p. 324. “O orixá mais popular entre os negros e mestiços da Bahia” (Idem, p. 327).

²⁹⁷ Idem, p. 329.

²⁹⁸ Idem, p. 331.

classifica ainda divindades iorubanas inferiores, dentre elas figuram “Xaponan, o orixá ou deus da varíola”²⁹⁹. “Ibeji, os gêmeos, sob a invocação de São Cosme e São Damião”³⁰⁰.

Rodrigues, fechando o capítulo, procura se posicionar contra a perseguição dessas manifestações religiosas: “durante a escravidão, [...] sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes”³⁰¹. Anos após o fim da escravidão, “passaram elas à prepotência e ao arbítrio da política não mais esclarecida do que os antigos senhores aos reclamos da opinião pública”³⁰². Atualmente, é lamentável que “a imprensa local revele, entre nós, a mesma desorientação no modo de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia com instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores”³⁰³.

Nina faz questão de deixar registrados “os documentos que já de alguns anos tenho tido a paciência de ir colhendo na imprensa do país”³⁰⁴. O autor diz limitar-se à Bahia, pois assim teria como constatar a veracidade dos fatos. Rodrigues traz 17 notícias esparsas³⁰⁵ dos periódicos: *Diário de Notícias*, *Diário da Bahia*, *Jornal de Notícias*, *Correio de Notícias*, *O Republicano*, *A Bahia*, *Correio da Tarde* e *Gazeta do Povo*, que coletou entre 1896 e 1905.

Em síntese, são notícias de denúncias de barulhos dos “infernais candomblés” que incomodam a população que recorre aos jornais. Há bastante ironia e construção de um discurso de oposição entre o certo/civilizado/descente e o errado/incivilizado/indecente. Há descredibilização das práticas de cura:

para essa turba de ignorantes papalvos, não há mal algum, moral ou físico, que não possa desaparecer à influência das ervas misturadas com azeite; e assim é que apenas sentem uma dorzinha de cabeça ou lhes aflige um incômodo qualquer, correm a prostrar-se aos pés dos abalauês besuntados de sangue de galináceas, eretos nos pajés³⁰⁶.

Nessas reuniões seriam praticados “atos lúbricos”, sacrificando ‘o pudor de pobres moças, a quem o desleixo dos pais ou as trapaças do feiticeiro arrastam e atiram na

²⁹⁹ Idem, p. 332.

³⁰⁰ Idem, p. 333.

³⁰¹ Idem, p. 346.

³⁰² Ibidem

³⁰³ Idem, p. 347.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Anotando que teria muitas mais.

³⁰⁶ *Diário de Notícias*, 9 de maio de 1905. In: Idem, p. 352.

promiscuidade dos mais variados costumes libertinos para a satisfação da cupidez insaciável dos órgãos lassos, mas nunca fartos...”³⁰⁷

Os periódicos aproveitariam para utilizar um tom pedagógico na instrução de um “povo não tem ainda a educação completa; preso à desídia do passado, o seu espírito não está bastante iluminado ainda para repelir falsas crendices, que lhe entram no coração como um veneno, que pouco a pouco vai estragando”³⁰⁸. Ou ainda abrindo espaço nos jornais e colunas para que os leitores denunciassem e enviassem cartas para sensibilizar as autoridades: “é com prazer que abrimos espaço a essa propaganda de higiene social em prol da qual também não regatearemos os nossos esforços”³⁰⁹. Os periódicos apelavam para o patriotismo: “se espíritos adiantados e patriotas não procurarem debelar o mal que se avoluma, devido à falta absoluta de educação à rotina e herança que nos legaram os antepassados e que perdura enfrentando a verdade, sem respeito às leis que nos regem e às autoridades constituídas”³¹⁰.

Os jornais também se utilizam de relatos de moradores que teriam adentrado os terreiros que profanam a fé cristã:

na sala e quarto, existem um montão de objetos impossível de serem descritos, tal a confusão que ali se nota: raízes, penas de diferentes animais, búzios, conchas, cascos de cágados, répteis, quadros de santos brancos e pretos, máscaras, etc. etc. Em um nicho está o mártir do Gólgota alumiado por vela de sebo, dando àquele tipo evangélico sobre o madeiro onde está crucificado, de onde regenerou o gênero humano pelo amor e caridade, aspecto todo diferente do que sempre inspira pela sua grandeza, impassível presenciando as cerimônias fetichistas do tio Yojô³¹¹.

Para Nina Rodrigues, embora os candomblés fossem traço do pensamento atrasado dos negros, não merecia qualquer perseguição ou violência: “os nossos candomblés, as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas”³¹². Nina se

³⁰⁷ *Diário da Bahia*, 12 de dezembro de 1896. In: Idem, p. 348.

³⁰⁸ *Jornal de Notícias*, 22 de maio de 1897. In: Idem, p. 349.

³⁰⁹ *Correio de Notícias*, 3 de junho de 1897. In: Ibidem.

³¹⁰ *Correio de Notícias*, 3 de junho de 1897. In: Ibidem.

³¹¹ *Jornal de Notícias*, 8 de outubro de 1897. In: Idem, p. 350. “Muita gente há que, contradizendo-se flagrantemente, apesar de crer em Deus Soberano, Verdadeiro, Todo Poderoso, cultua uma legião de deuses inferiores, os do fetichismo, barbaramente denominado, sob curiosas invocações” (*Diário de Notícias*, 9 de maio de 1905. In: Idem, p. 352).

³¹² Idem, p. 355.

respalda na Constituição que já previa a liberdade de culto e qualificaria os crimes contra a liberdade desse culto.

Dentre os pontos que destacamos sobre o texto do autor, está, inicialmente a concepção de que “as práticas religiosas de cada povo se podiam manter então relativamente puras e extremadas de influências estranhas”³¹³. Passados muitos anos e estudos, hoje sabemos que essa concepção é muito problemática, embora vigente em diversas pesquisas.

Sidney Mintz e Richard Price³¹⁴ com relação ao transporte cultural, defendem ser impossível transportar a cultura de um povo de forma inviolada, mas sim recriada, reinventada.

Embora imensas quantidades de conhecimento, informações e crenças devam ter sido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos de status diferentes, sim, mas, sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. [...] Em suma, o pessoal responsável pela perpetuação ordeira das instituições específicas das sociedades africanas não se transferiu intacto [...]. Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições - instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha³¹⁵.

Então, para esses estudiosos, “nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes”³¹⁶.

O processo de Diáspora Africana e seus desdobramentos no que diz respeito ao processo de sincretismo³¹⁷, aculturação³¹⁸, transculturação, encontro de culturas e miscigenação cultural, é alvo de inúmeras discussões e pesquisas. Baseando-nos nas ideias de Marina M. Souza³¹⁹ que estão fundamentadas nos estudos iniciados por Herskovits³²⁰ e posteriormente por Mintz; Price³²¹, estes afirmam que ao se verem escravizados e trazidos para as Américas, os africanos tiveram que construir novas instituições partindo de sistemas

³¹³ Idem. p. 311.

³¹⁴ MINTZ, S.; PRICE, R. **O Nascimento da Cultura Afro-americana**. 2003.

³¹⁵ Idem, p. 38.

³¹⁶ Idem, p. 19.

³¹⁷ “O sincretismo faria parte da adaptação, ocorrendo quando os traços culturais originais e estrangeiros se combinavam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto de uma relação harmônica entre as partes” (SOUZA, M. M. **Reis negros no Brasil escravista**. 2002, p. 150).

³¹⁸ Todos os fenômenos de interação que resultam do contato de duas culturas. Mas, até o momento, as análises que trataram do fenômeno sempre se detiveram em sociedades de força desigual, uma dominante, outra dominada, vide: WACHTEL, N. **Los vencidos**. 1976.

³¹⁹ Souza, 2002.

³²⁰ HERSKOVITS, M. **The Myth of the Negro Past**. 1941.

³²¹ Mintz; Price, 2003.

cognitivos comuns a pessoas pertencentes a grupos étnicos diversos. Isso constituiu, o que os pesquisadores acima citados chamam, de “gramática da cultura”, que teria servido de base às novas formações e à ação de pessoas particulares.

Outro ponto relevante são os mitos descritos por Rodrigues, muitos deles utilizados por pesquisadores até hoje, sem qualquer crítica. O mito que o autor traz sobre o nascimento de todos os orixás já foi comprovado ser falso, como anota Reginaldo Prandi:

pode-se inclusive provar que o mito segundo o qual Iemanjá é a mãe dos demais orixás, com exceção dos orixás da Criação, como os Oxalás, seria falso, uma vez que esse mito, generalizado no Brasil e em Cuba, nunca teria existido na África, tendo sido resultante de um engano de registro etnográfico cometido na África pelo Coronel Ellis. Nina Rodrigues tomou o mito como verdadeiro, embora não tenha encontrado sinal dele na Bahia, e o publicou. Foi imediatamente republicado em Cuba por Fernando Ortiz³²².

A questão que mais chama a atenção na criação do mito é o caráter difamatório do autor (ou de quem ele tenha copiado). Afirmar que todos os orixás teriam nascido de um incesto é um claro ataque a religião dos africanos. Há, é claro, outros mitos de origem, com sentidos diferentes e mais concernentes à cultura africana.

Outro ponto que destacaremos é o que conta, em seu livro, Ynaê Lopes do Santos, sobre o médico Juliano Moreira³²³, filho de uma mulher negra (Galdina Joaquina do Amaral), um dos maiores especialistas no estudo de sífilis no país e pioneiro no uso de microscópio na prática médica brasileira, que esteve envolvido em uma situação com Nina Rodrigues.

Juliano provou, com sua tese: *Etiologia da sífilis maligna precoce*, de 1891, não haver relação entre a ocorrência da doença e o tipo de clima, uma vez que ela era causada por uma bactéria³²⁴, refutando a tese que a atribuía às raças humanas específicas³²⁵.

O médico fora aluno de Nina Rodrigues e, em uma de suas viagens à Europa por intermédio de seu trabalho, visitou um vilarejo italiano no intuito de comprovar suas hipóteses. Juliano e Raymundo haviam se envolvido numa discussão sobre o “caso de

³²² PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. 1991, p. 114.

³²³ O livro faz parte de uma coleção que procura resgatar a história dos “Personagens do pós-Abolição: trajetórias, e sentidos da liberdade no Brasil republicano”, que tiveram suas vidas “silenciadas, esquecidas ou não reconhecidas”, marcadas pela condição racial e de gênero. A coleção conta com 7 volumes e está disponível na internet. Ver também sobre Juliano Moreira em GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ (2021, pp. 321-3).

³²⁴ Sua hipótese só seria confirmada em 1905 na Alemanha.

³²⁵ Santos, 2020. “Seu trabalho teve repercussão global, sendo analisado por sete periódicos internacionais e citado por dois importantes médicos franceses” (idem, p. 35).

paranoia de um jovem mestiço, filho de um italiano com uma mulher negra brasileira”³²⁶. Nina atribuiu a doença à mestiçagem do jovem e Juliano destacou que o exame feito pelo colega era muito superficial. Ambos mantiveram suas posições e o caso foi parcialmente esquecido.

Somente em 1908, Juliano publicaria um artigo intitulado: *Querelantes e Pseudoquerelantes*, onde demonstrava o equívoco de atribuir tal fato à mestiçagem. Seu feito ousado foi lembrado por Roquette-Pinto, na ocasião de sua morte em 1933, “discípulo querido da escola de Nina Rodrigues, em matéria de Antropologia, deixou longe o mestre, no que diz respeito às teorias relativas à seriação das raças e aos cruzamentos”³²⁷.

Trazemos esse episódio à tona para reforçar a ideia de que havia pensamentos discordantes do que era afirmado e foi sedimentado, contudo, o discurso acadêmico da época pendia mais para suas convicções do que para as evidências científicas. Queremos com isso ressaltar que, longe de colocar os fatos científicos à frente de suas pesquisas, os intelectuais analisados, por vezes, procuravam “evidências” para justificar seus preconceitos já enraizados.

Como nos relembra Lilia Schwarcz, em 1911, realizava-se, no Brasil, o I Congresso Internacional das Raças e segundo a autora, “as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificativa do complicado jogo de interesses que se montava [...] parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania”³²⁸. O evento era uma oportunidade única para delinear um plano para alcançar a tão sonhada modernidade para nosso país. Nesse congresso, foram discutidas possibilidades de, através do discurso científico vigente na época, desenhar soluções para resolver o problema que as raças negras ofereciam, atravancando o país de avançar.

Nesse contexto, os intelectuais da época³²⁹ procuravam construir conceitos de raça que se aplicassem à realidade brasileira, aceitando, na maioria das vezes modelos prontos da Europa³³⁰, mas, em outras, procurando um modelo adaptável³³¹, na “originalidade do

³²⁶ Idem, p. 57.

³²⁷ Idem, p. 59.

³²⁸ SCHWARCZ, L. **O espetáculo das raças**. 1993, p. 18. “Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades” (Idem, p. 28).

³²⁹ Havia uma “tendência da época que via na ciência não apenas uma profissão, mas uma espécie de sacerdócio”³²⁹ (Idem, p. 28).

³³⁰ “O que aqui se consome são modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação. Grandes leitoras da literatura produzida

pensamento racial brasileiro que, em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país”³³².

Outro ponto preocupante na obra de Nina, são as definições que o autor faz dos grupos serem tomadas por definitivas por pesquisadores que utilizem sua obra. Nicolau Parés, faz, em seu livro, uma menção a isso, e a trazemos por exemplo:

para Rodrigues, jeje designaria, principalmente, os povos gens, localizados na área Mina-Popo, na costa a oeste do rio Mono, cujos maiores portos eram Aneho e Agoué, ‘donde veio para o Brasil avultado número de escravos’. No entanto, as leis de transformação fonética não corroboram a hipótese, já que o termo ‘gen’ é pronunciado como ‘guen’, inclusive – contrariamente à opinião de Rodrigues – pelos próprios nativos, e sua reduplicação ‘guenguen’ dificilmente derivaria em jeje. A ocorrência de egege nessa região poderia dever-se à difusão tardia do termo pelos retornados brasileiros que se instalaram nessa parte da costa na segunda metade do século XIX. Vivaldo da Costa Lima sugere que a expressão ‘jeje’ deriva da palavra àjèjì, que em língua iorubá significa forasteiro ou estrangeiro³³³.

Finalmente, mesmo que Nina Rodrigues não tenha realizado muito de seus projetos, seus livros ganhariam sobrevida e republicações, levando suas ideias e concepções (mesmo que ressignificadas) para muitos intelectuais nacionais e estrangeiros. Sua memória seria mantida por Arthur Ramos e pela Escola Nina Rodrigues.

na Europa e nos Estados Unidos, as elites brasileiras não passariam incólumes aos ditames que vinham do estrangeiro” (Idem, p. 30).

³³¹ “Esses intelectuais tenderam a adotar os modelos evolucionistas e em especial social-darwinistas, já bastante desacreditados no contexto europeu” (Idem, p. 41).

³³² Idem, p. 19. Como pontua Leonardo Dallacqua, a ciência europeia era incontornável para os intelectuais brasileiros do final do XIX, uma vez que dela emanava sua legitimidade científica (Carvalho, 2014).

³³³ PARÉS, 2007, pp. 49-50.

CAPÍTULO 3: A TERCEIRA DÉCADA: AS NOTÍCIAS SOBRE O CANDOMBLÉ SE AVOLUMAM

3.1. Arthur Ramos e *O Negro Brasileiro*

Arthur Ramos de Araújo Pereira nasceu em Alagoas, em 1903 e faleceu em Paris, em 1949. Formou-se médico pela Universidade Federal da Bahia, em 1926. No ano seguinte, inicia seus trabalhos como médico legista no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. Escreveu cerca de 458 trabalhos, muitos ainda inéditos³³⁴. Seus arquivos foram vendidos por sua esposa, Luiza Ramos, em 1956 e levaram cerca de 20 anos para serem colocados à disposição dos pesquisadores, por seu considerável volume.

Sua obra surge no contexto do movimento de 30 do século passado, este tinha ligações com o projeto de modernização anunciado pelo grupo vitorioso de Getúlio Vargas. É através desse movimento que se torna visível o surgimento de uma rede, constituída por pessoas de diferentes camadas sociais, de especializações científicas e profissionais múltiplas, articulando-se, organizando-se como campo de ação, tomando a ciência e a educação como instrumentos de intervenção social³³⁵. Tornara-se um grande desejo desse grupo a “erradicação do atraso social detectado consensualmente pelos intelectuais”³³⁶, estes atribuíam a si essa missão.

Não dissonante de seu grupo, “formado no dogmatismo cientificista de um curso de medicina segundo as concepções dominantes no início do século XX, forjadas nos parâmetros positivistas, spencerianos e racistas do século XIX, Arthur Ramos, ainda estudante, se abre às novas ideias da recém-surgida psicanálise freudiana”³³⁷ e por essas e outras razões, encontra na obra de Nina Rodrigues, sua grande inspiração. Reler os livros do “grande mestre”, como o

³³⁴ FAILLACE, V. Apresentação. 2004.

³³⁵ BARROS, L. Intelectuais em rede construindo as ciências sociais. 2007, p. 274.

³³⁶ Idem. “Os interesses intelectuais de vários desses pesquisadores da África coincidiram com a agenda mais ampla da ditadura Vargas e do governo liberal que veio depois na promoção de uma identidade cultural nacional que oferecesse a base para a abolição das diferenças e conflitos entre classes e regiões. Pressupondo o eventual ‘branqueamento’ da população brasileira, estudiosos do Brasil afro dos anos 30 podiam aceitar a herança cultural da África justamente porque viam o desaparecimento dos portadores físicos dessa herança como inevitável. Esse esquema duplo, que exaltava a pureza africana primitiva e o ‘branqueamento’ modernizador ao mesmo tempo emergiu na Bahia de uma aliança entre os intelectuais e os praticantes afro-brasileiros do candomblé” (HEALEY, M. Os desencontros da tradição em *Cidade das Mulheres*.1996, pp. 166-7).

³³⁷ BARROS, L. Introdução. 2004, p. 10.

chamava, ter contato com originais e mesmo editá-los para dá-los à publicidade, constituiu para este intelectual um projeto de vida. Contudo, Ramos não desejava apenas divulgar a obra de Nina, mas sim mostrar, apesar de passados tantos anos do falecimento de Rodrigues, que sua obra continuava atual, precursora e precisava ser continuada³³⁸.

Será em seu trabalho no Instituto Médico e no Hospital São João de Deus, como psiquiatra, que Ramos terá contato com a população negra e com suas práticas religiosas que figurarão em sua obra³³⁹. Em 1933, Ramos se muda para o Rio de Janeiro, onde fará conferências sobre o negro na evolução social brasileira, no Centro de Estudos Oswaldo Spengler, da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Arthur “instalou-se numa pensão da rua Silveira Marins e recomeçou a vida como estudante pobre em um quarto cercado de livros, horas a fio de trabalho e as longas palestras com Afrânio Peixoto e Anísio Teixeira”³⁴⁰.

Entre os anos de 1920 e 1940 atuou como editor à frente da Biblioteca de Divulgação Científica (Editora Civilização Brasileira)³⁴¹ e entre as décadas de 1930 e 1940, “estabeleceu intenso diálogo com acadêmicos de vários pontos do continente americano que discutiam a influência africana na identidade cultural do Novo Mundo”³⁴². Para Heloísa Teixeira, é de grande importância pontuá-lo, visto que será a primeira vez em que a herança cultural africana passa a ser positiva para a sociedade brasileira.

Nomeado professor de Antropologia e Etnografia da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil³⁴³ em 1939, em 1941 ele deu um curso sobre ‘raça e cultura no Brasil’ na *Louisiana State University* e, com bolsa de estudos da Fundação Guggenheim, participou do seminário dirigido por Herskovits, sobre aculturação, na *Northwestern University*. Em 1946, aprovado por concurso, tornou-se catedrático de Antropologia e Etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia, recebendo o título de Doutor em Ciências Sociais. Em 1949, foi convidado pelo diretor geral da UNESCO, Jaime Torres Bodet, para dirigir o seu Departamento de Ciências Sociais, cujo

³³⁸ “O Nina Rodrigues especialista na questão racial nasceu muitos anos depois, graças à publicação seletiva de seus trabalhos, feita por seus autoproclamados discípulos, particularmente Arthur Ramos, que, ele sim, se interessava especialmente por essa questão” (CORRÊA, M. Raimundo Nina Rodrigues e a ‘garantia da ordem social’. 2006, p. 136). Ainda segundo a autora, Ramos inventou para si um lugar na linhagem rodriguiana.

³³⁹ “Em 1928, por meio de concurso público, passou a fazer parte do quadro docente da Faculdade de Medicina da Bahia, na cátedra de psiquiatria, após defender a tese intitulada *Sordice dos alienados – ensaio de uma psicopatologia da imundice*” (TAMANO, L. A mestiçagem no microcosmo. **Dissertação de Mestrado em História**. 2011, p. 23, grifos da autora).

³⁴⁰ PINHO, P. São assim os baianos. 1960, p. 140 *apud* CORRÊA, 2001, p. 233.

³⁴¹ Barros, 2004.

³⁴² TEIXEIRA, H. Circulação de ideias. 2019, p. 188.

³⁴³ Foi na UB que Ramos entrou em contato com Gilberto Freyre, este diretor do Departamento de Ciências Sociais, “desse encontro surgiram alguns desentendimentos entre os dois intelectuais. Além das críticas de Freyre ao uso excessivo da psicologia presente nos trabalhos de Ramos” (TAMANO, 2011, p. 37). Freyre gaba-se de ter sido ele a colocar em contato Ramos e Herskovits (idem).

programa para os dois anos seguintes elaborou e viu aprovados antes de morrer no final do ano em Paris³⁴⁴.

A edição, publicação e republicação dos livros de Nina Rodrigues, de seus próprios e dos intelectuais ao redor de si, só foram possíveis num recente cenário nacional que colhia os frutos das modificações trazidas por Getúlio Vargas e, posteriormente, pelo Estado Novo, assim Monica Velloso destaca, que

o Estado se transformava no tutor, no pai da intelectualidade, ao se identificar com as forças sociais. A argumentação se desenvolvia no seguinte sentido: a partir do momento em que o Estado marca a sua presença em todos os domínios da vida social, não há por que o intelectual manter sua antiga posição de oposicionista ou insistir na marginalidade. De inimigo do Estado, o intelectual deve se converter em seu fiel colaborador, ou seja, ele passa a ter um dever para com a sua pátria³⁴⁵.

Para Heloísa Pontes (1989), foi a Revolução de 30 que trouxe uma unificação cultural ao nosso país. O objetivo coletivo de “civilizar” o Brasil ficava a cargo dos homens da ciência, intelectuais e escritores, “verdadeiros heróis culturais”, nos diz a autora. O Brasil, até aquele momento mandava imprimir seus autores na Europa, pois “publicar um livro era uma tarefa difícil, muitas vezes executada pelo próprio autor, em edições nunca superiores a 1.000 exemplares, pagas, quase sempre, por ele mesmo”³⁴⁶.

A expansão do mercado livreiro provocará um *boom* do livro didático, e “fará surgir “coleções com o objetivo explícito de apresentar o debate político dos anos 30, como as que se dedicam a revelar os aspectos mais variados da realidade brasileira”³⁴⁷ e dentre essas coleções, a Brasileira alcançará grande sucesso e destaque.

Contudo, os obstáculos seriam diversos: desde a má qualidade do papel nacional, pequeno público leitor brasileiro e clientes muito fixados apenas pela cultura europeia e seus livros, mesmo assim as livrarias, mesmo que poucas, despontariam como *locus* de dispersão de ideias e de gente intelectual, políticos, fazendeiros e outros.

³⁴⁴ CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**. 2001, pp. 233-4. Já na Unesco, favoreceu, na pesquisa sobre relações de raça no Brasil, Costa Pinto, Fernando Azevedo, Florestan Fernandes e Tales de Azevedo (Barros, 2004).

³⁴⁵ VELLOSO, M. Os intelectuais e a política cultura do Estado Novo. 1997, p. 61.

³⁴⁶ PONTES, H. Retrato do Brasil: Editores, Editoras e “Coleção Brasileira” nas Décadas de 30, 40 e 50. 1989, p. 366. “É importante ressaltar que em 1890 apenas 15% da população brasileira era alfabetizada, taxa que atingiu, de acordo com o censo realizado em 1920, o patamar de 24%” (DE LUCA, T. **A Revista do Brasil**. 1999, p. 59).

³⁴⁷ PONTES, 1989, p. 367.

Criada em 1931, a coleção Brasileira, recebia o título de Biblioteca Pedagógica Brasileira. Mais explícito impossível: tinha o “dever” de ensinar aos brasileiros sua própria história. Alcançou seu maior destaque entre as décadas de 30 e meados da de 40, quando começa a dar prejuízo financeiro, a partir daí “sua continuidade só foi possível graças aos subsídios do governo federal, feitos através da compra de 500 exemplares de cada livro pelo Instituto Nacional do Livro”³⁴⁸.

A criação da coleção também era explicada pela falta de informações e pela escassez ou esgotamento de livros europeus. “A Companhia Editora Nacional propôs-se a coligir estas obras, reeditá-la e a promover e estimular a produção deste gênero, reunindo, em uma série, não só os livros clássicos e os novos trabalhos sobre o Brasil e seus problemas, como todo o material de valor documentário”³⁴⁹.

O quadro apresentado por Pontes (1989) mostra que entre 1931-40 a categoria “História” alcançava 49 volumes, ou seja, 25%. Entre 1941-50, com 20 volumes, alcançava 37% do total da coleção, no período, perdendo a liderança nas décadas seguintes para “Biografias e Memórias” (entre 1951-60) e voltando ao topo em 1951-60 (com 74 volumes ou 24%). Temos assim, que no período de 1931-60, “as análises do tipo historiográfico ocupam o lugar central da coleção. São uma espécie de paradigma no qual se move o pensamento social da época”³⁵⁰.

É nesse contexto que a obra de Arthur Ramos, de nosso interesse, é lançada em 1934. O primeiro volume da Biblioteca de Divulgação Científica, *O Negro Brasileiro*, buscava, desde o título, apresentar o *nosso negro* em comparação ao *negro norte-americano*³⁵¹. O livro é aberto por uma foto com a legenda “negra baiana de outrora (Thereza, uma das ‘primeiras’ ‘filhas de santo’ do antigo candomblé do Gantois, Bahia)” e tinha o destaque de ser lançado pela Companhia Editora Nacional na Biblioteca Pedagógica Brasileira. O nome de Arthur na capa com os dizeres “Professor de Antropologia e Etnografia da Universidade do Brasil” e

³⁴⁸ Idem, p. 386.

³⁴⁹ Idem, p. 390. “A Brasileira editou, entre 1931 e 1960, 211 autores e publicou 307 títulos” (Idem).

³⁵⁰ Idem, p. 392.

³⁵¹ RAMOS, A. **O Negro Brasileiro**. 1940, p. 7. A crítica contundente do sociólogo Jessé de Souza, ajuda a entender a comparação: “como a identidade nacional brasileira vai ser construída como um espelho da americana, ela será a imagem negativa de tudo de positivo que a outra supostamente possui. Se o americano é percebido como excepcional e melhor do que os outros, o brasileiro é percebido como o pior, mais burro, mais preguiçoso e, joia da coroa, mais corrupto de todos. Isso reflete, como veremos, o interesse de uma elite que funciona como mediadora do saque de sua população através da dominação internacional e, para isso, precisa minar a autoestima do próprio povo para melhor manipulá-lo, criminalizá-lo e sabotá-lo” (SOUZA, J. **A guerra contra o Brasil**, 2020, p. 31).

mais abaixo o tema do livro “Etnografia religiosa” procuravam despertar a curiosidade do público e colocá-lo como um grande especialista do assunto. A sessão *livros novos* da revista *O Cruzeiro*, comemorava a chegada da obra:

o sr. Arthur Ramos que há muitos anos se vem dedicando aos problemas da raça negra no Brasil, acaba de publicar os primeiros resultados desse seu trabalho: “O Negro Brasileiro”, isto é, a significação religiosa do negro brasileiro, pois as outras faces da questão serão objeto de livros posteriores. Neste, veem aparecido, apenas, a questão da religião. E com que intensidade! É a explicação de todas as feitiçarias, de todas as magias, das macumbas, dos “babalaôs”, das “mães de santo”, das “filhas de santo”, é a intimidade dos terreiros e das macumbas que nos é revelado, evocada e descrita (o que faz o interesse popular do livro) e explicada (o que o faz o interesse cultural científico). É portanto, obra para leigos e iniciados. Trata-se de um livro de autêntica sedimentação cultural. É o primeiro volume da “Biblioteca de Divulgação Científica”, da Civilização Brasileira S/A, que assim amplia magnificamente as suas atividades editoriais³⁵².

Perceba-se que a nota da *O Cruzeiro* trata o tema como “problema”, “feitiçaria” e “magia”. O livro seria interessante por relevar bastidores, “intimidades”, excentricidades, pelo que “nos é revelado, evocado e descrito”, ou seja, a obra visa alimentar a curiosidade, desvendar segredos e coisas ocultas.

O material também é oportunidade para Ramos se inserir no meio sedimentado por seu grande modelo e exemplo: Nina Rodrigues. O autor ensaia um ligeiro revisionismo da obra de seu mestre:

criticando duramente as explicações biológicas racistas, tão em voga em seu tempo, afirma que certas interpretações de Nina Rodrigues sobre o comportamento dos negros não resistem às teorias culturalistas que este endossava e divulgava. Por essa nova abordagem, libera conceitualmente os negros e mestiços da fatalidade atávica dos crimes e da impossibilidade de desenvolvimento humano, próprios de sua raça e da miscigenação, segundo Gobineau, Lapouge e Lombroso³⁵³.

Com a assumida motivação de retomar a “obra que o grande mestre deixou inacabada”³⁵⁴, Ramos utiliza Rodrigues como referência sobre a procedência dos negros trazidos da África. Nina é enaltecido por Arthur como possuidor da “legítima glória de [...] haver demonstrado, em primeiro lugar, a existência de crenças fetichistas na Bahia, tão

³⁵² LIVROS novos. 1934, pp. 2-3.

³⁵³ BARROS, 2004, p. 11.

³⁵⁴ RAMOS, 1940, p. 7. Freyre diz em uma nota de fim de capítulo reconhecer o trabalho de Ramos: “os estudos de Nina Rodrigues vêm sendo inteligentemente continuados, do ponto de vista da psicologia, por Artur Ramos, no Rio, e Ulisses Pernambuco de Melo e Gonçalves Fernandes em Pernambuco” (FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 1963, p. 441).

arraigadas quanto as da África”³⁵⁵. Arthur Ramos herdaria de Rodrigues o termo “problema do negro”, que seria recorrente em sua obra.

Ramos procura endossar o esforço de Nina a todo momento, chegando ao ponto de criar pistas falsas para justificá-lo. É o caso do trecho: “Oxóssi, não tinha tanta importância quando Nina Rodrigues fez as suas pesquisas, é hoje um orixá bastante festejado nos candomblés”. Arthur com isso, quer dizer que Oxóssi teria alcançado uma valorização recentíssima, naqueles últimos 25 anos? Isso soa-nos como uma forma de dissimular o fato de que Nina limitou sua pesquisa a apenas poucas casas de candomblé e tomou a parte pelo todo³⁵⁶.

Seria injusto dizer que Ramos não efetua alguma crítica à Nina, porém essa é tão sutil que quase não se percebe. Como nesse trecho:

não creio que assista razão a Nina Rodrigues quando escreveu no seu *Animismo fetichista* que a escolha de lugares solitários e de difícil acesso para os terreiros obedecia a razões determinadas, como a necessidade de obtenção de efeitos sugestivos. E depois de descrever o trajeto do terreiro do Gantois: “o lugar solitário e oculto – concluiu aquele eminente mestre – as horas mortas da noite, a monotonia grave e triste das danças religiosas, tudo aqui se reunia para dar ao conjunto um cunho de poesia selvagem e misteriosa que devia falar profundamente ao espírito medroso e inculto de uma raça extremamente supersticiosa”. Há aqui evidentemente uma falha de observação psicológica. Os negros não teriam inicialmente necessidade desses efeitos sugestivos para a realização de suas cerimônias. Na África, elas são praticadas a luz meridiana e em lugares absolutamente públicos e abertos. O efeito sugestivo viria depois e independentemente das condições de realização dos cultos. É a mentalidade do civilizado, do branco ou do mestiço desenvolvido quem cria cores poéticas e sugestivas³⁵⁷.

Note-se que Nina recebe a deferência singular “eminente mestre” e, quando, na sequência, Ramos quer criticar suas precipitadas e preconceituosas conclusões atribui o comportamento ao coletivo: “mentalidade do civilizado, branco ou do mestiço” e não a Rodrigues.

O sucesso repentino de *O Negro Brasileiro*, renderia a Ramos grande destaque. Em uma entrevista³⁵⁸, em resposta à pergunta: “Como poderia o governo contribuir para o maior

³⁵⁵ RAMOS, 1940, p. 37.

³⁵⁶ Capone, Stefania. *A busca da África no candomblé*. 2009.

³⁵⁷ RAMOS, 1940, pp. 57-8.

³⁵⁸ A entrevista intitulada *Os intelectuais e os problemas da cultura no Brasil* foi concedida em agosto de 1939 a “Diretrizes”, o autor a reproduz em seu livro *A aculturação negra no Brasil*, 1942, pp. 324-329.

desenvolvimento desses estudos?”³⁵⁹, ele aponta como caminho o reconhecimento oficial. Arthur afirma ter sido procurado por Gustavo Capanema e que este, em 1938, havia lhe “solicitado a organização do programa cultural das comemorações do Cinquentenário da Abolição, e a elaboração de uma série de itens a serem desenvolvidos para uma projetada ‘Enciclopédia do Negro’”³⁶⁰. Ramos aproveita para mencionar a honra de ter sido convidado, pelo próprio ministro para ocupar a cadeira de Antropologia e Etnografia da Universidade do Brasil.

No prefácio da segunda edição, em 1940, Ramos procura destacar que seu livro, publicado seis anos antes, objetivava chamar a atenção para um “assunto que vivia esquecido desde os tempos de Nina Rodrigues”³⁶¹. Com isso, já no primeiro parágrafo, Arthur conecta seu nome ao de Nina e se apresenta como continuador de sua obra, seu livro seria a reunião de ensaios parcelados que ele havia iniciado desde 1926³⁶².

Ramos aproveita este prefácio para colocar-se no cenário mundial mais destacado com relação ao tema. “De várias partes do mundo recebi as mais calorosas palavras de animação e aplauso”³⁶³. Dentre os mais diversos nomes, o autor faz questão de destacar o de Lucien Lévy-Bruhl e o de Melville J. Herskovits. Ramos destaca que seu livro rendeu “estudos e análises especiais” e passa a descrever as revistas e jornais onde figuraram críticas elogiosas a seu trabalho³⁶⁴.

³⁵⁹ RAMOS, A. **A aculturação negra no Brasil**. 1942, p. 328.

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ RAMOS, 1940, p. 7.

³⁶² Data da defesa de sua tese *Primitivo e Loucura* de 1926, sobre a qual diria “o presente trabalho é o primeiro resultado de um largo inquérito procedido diretamente nos ‘candomblés’ da Bahia, nas ‘macumbas’ do Rio de Janeiro e nos ‘catimbós’ de alguns Estados do Nordeste, sobre as formas elementares do sentimento religioso de origem negra, no Brasil” (Idem, p. 29).

³⁶³ Idem, p. 7. Arthur soube construir, em torno de si, uma profícua rede de relações enviando trabalhos seus e pedindo os livros de autores estrangeiros (Tamano, 2011).

³⁶⁴ “Richard Pattee, nas revistas norte-americanas, entre as quais ‘*The Hispanic American Historical Review*’, ‘*Journal of Negro History*’, ‘*Books Abroad*’, ‘*Opportunity*’, ‘*The Crisis*’...; de L. L. Bernard, do Washington University, em várias revistas de sociologia, de Smith E. Jelliffe, no ‘*Journal of Nervous and Mental Disease*’ e no ‘*The Psychoanalytic Journal*’, de cujo corpo redatorial o eminente neurriatra novayorkino me deu a honra de fazer parte; de Ortiz, na ‘*Revista Bimestre Cubana*’; de E. Coornact, na ‘*Revue d’Histoire Moderne*’, de Paris; de Roger Bastide, na ‘*Revue Internationale de Sociologie*’, a notável publicação francesa; de Price-Mars, na ‘*Revue de la Société d’Histoire et de Géographie d’Haiti*’[...] no ‘*Negro Year Book*’, do *Tuskegee Institute*, de Alabama...” (Idem, p. 9). Chama-nos a atenção o destaque para o *Tuskegee Institute*, este, ficaria conhecido por seu estudo com pacientes negros entre os anos de 1932 e 1972. Essa experiência hedionda levou 400 homens negros a sofrer com sintomas da sífilis. Os pacientes tomavam medicamentos placebos, sem saber, apenas porque os pesquisadores do Serviço de Saúde Pública deste instituto decidiram estudar como a sífilis matava. A pesquisa funcionava da seguinte forma: selecionaram centenas de homens negros já com sífilis, “depois observaram suas mortes lentas, dolorosas e evitáveis, mesmo sabendo que a penicilina poderia curá-los” (SKLOOT, R. **A vida imortal de Henrietta Lacks**. 2011. p. 72). O estudo só ficou conhecido em 1970. O

O prefácio de Ramos também ressalta as repercussões que seu livro obteve no Brasil: “sinto-me fartamente recompensado com o reconhecimento oficial de tais estudos, na reivindicação científica da obra de Nina Rodrigues, através do Ministério da Educação, e na criação do curso de Antropologia e Etnologia, na Universidade do Brasil”³⁶⁵.

Quanto a questão religiosa dos negros africanos, agora na introdução, Ramos insistirá em negros de dois grandes grupos “sudaneses e bantus”³⁶⁶. Arthur começa por recordar a envergadura dos estudos de Nina e que estes acabaram indo de encontro às pesquisas “congêneres do Coronel A. B. Ellis na África Ocidental, sobre a religião de Yoruba, trabalhos só muito depois conhecidos por Nina Rodrigues, que os cotejou com os seus da Bahia, surpreendendo-se com a quase identidade de resultados”³⁶⁷.

À frente, no texto de Ramos, podemos encontrar uma síntese do pensamento apresentado no livro, quando o autor diz que o pesquisador que pretende estudar o tema enfrenta diversos desafios,

continuando a recolher esse material de observação, o etnógrafo terá elementos para completar os primeiros dados documentários e, principalmente, *acompanhar a evolução e transformação das espécies religiosas inferiores*, já evidentes no tempo de Nina Rodrigues, e que estão a seguir rapidamente a sua obra de sincretismo ao contato com outras *formas religiosas mais adiantadas*³⁶⁸.

presidente Bill Clinton pediu desculpas aos sobreviventes em 1997: “o pedido de desculpas de Clinton, em nome do governo norte-americano, faz parte do projeto de “reconciliação racial” nos EUA, que o presidente queria transformar em uma das marcas de seu segundo mandato. [...] ‘Nosso governo deve fazer com que as lições de Tuskegee nunca mais sejam esquecidas’”. Disponível em: <[Folha de S.Paulo - Clinton se desculpa por experiência - 17/05/97](#)>. Fazemos essa correlação para dar destaque à visão da utilidade da população negra para a ciência seja brasileira ou norte-americana: corpos utilizados para aperfeiçoar técnicas médicas, estudar medicina e/ou cultura explorada para dar destaque a intelectuais brancos.

³⁶⁵ RAMOS, 1940, p. 9. O autor também aproveita para fazer menção a seus detratores: “Já não podemos perder tempo com as discussões inoperantes de certos círculos de opinião literária do país, quanto a oportunidade ou não de tais estudos” (idem).

³⁶⁶ Idem, p. 23. “Raimundo Nina Rodrigues, precursor dos estudos afro-brasileiros, criticava a opinião, demonstrada por estudos linguísticos e prevalescente em sua época, de uma supremacia banta entre os negros brasileiros. Com efeito, a língua portuguesa falada no Brasil é muito influenciada pelo quimbundo e, em menor grau, por outras línguas bantas. No intuito de criticar essa predominância, Nina Rodrigues substituiu o método baseado na análise linguística por outro baseado na observação dos fatos religiosos, comparando-os com os dados de que dispunha sobre os povos africanos. Ora, no fim do século XIX, acabava-se de descobrir a organização social e religiosa dos iorubás, bem como sua grande complexidade. Os bantos, em compensação, caracterizavam-se por uma mitologia considerada inferior. Assim, apesar da organização social do reino do Congo, comparável à organização dos iorubás, a inferioridade dos bantos era postulada em obras como *A evolução religiosa nas diversas raças humanas*, de Letourneau, publicada em 1892 e citada, como referência nos escritos de Nina Rodrigues” (CAPONE, 2009, p. 16, grifos da autora).

³⁶⁷ RAMOS, 1940, p. 27. É relevante recordar que o trabalho de Ellis é repleto de preconceito e informações sem qualquer fonte, que este teria coletado na África, aumentando o status de sua obra.

³⁶⁸ Idem, pp. 27-8, grifos nossos.

Passados quase 40 anos de Nina Rodrigues a Arthur Ramos, o pensamento sobre a religiosidade dos negros pouco mudará: este precisava evoluir de suas espécies religiosas inferiores para formas mais adiantadas de religião, ou seja, o cristianismo. Segundo essa visão, religiões como o candomblé e a umbanda estavam fadados ao desaparecimento em poucos anos. Ramos imprime um olhar médico, como Nina o fizera antes,

foi em virtude da minha profissão de médico legista e clínico, que me pus em contato, na Bahia, com as classes negra e mestiça da sua população, indo surpreender a muito custo e após tenaz e paciente esforço, *todos os mistérios das religiões negras* e as formas de todo esse cerimonial mágico-religioso de origem africana. Transportando-me para o Rio de Janeiro, fui honrado com o convite de Anísio Teixeira, para instalar um Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Distrito Federal. Entre outros afazeres deste Serviço, pus-me a estudar a população dos morros do Rio de Janeiro e por aí, progressivamente penetrei no recôndito das macumbas e dos *centros de feitiçaria*. Deste modo, o presente trabalho não deixa de ter um largo *alcance higiênico e educacional*³⁶⁹.

Se por um lado Ramos não recriminará diretamente as “senhoras de boa índole”, tampouco apresentará o tema de forma neutra, uma vez que depois de decifrar “todos os mistérios das religiões negras” apresenta-os ao grande público, não para que a siga, mas para que perceba o alcance “higiênico e educacional” de manter-se a distância desses “centros de feitiçaria”.

Se por um lado Ramos não apoiava os “postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização”³⁷⁰, por outro comunicava que “essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura”³⁷¹, sendo logo, preciso erradicar e evoluir tal condição³⁷². A inferioridade anunciada outrora sobre a população negra, incidia agora sobre sua cultura, uma vez que os preconceitos de origem haviam sido “superados”.

Para o autor, a predominância dos mitos nagôs sobre seus povos vizinhos, os gêges, era, como teria dito Ellis, resultado de “uma lei geral de difusão religiosa, em que uma forma mais adiantada tende a predominar sobre as outras”³⁷³. Imprimindo, novamente o estigma sobre a mitologia gege, já tão disseminado por Rodrigues. Desse modo, o Gantois onde

³⁶⁹ Idem, p. 30, grifos nossos.

³⁷⁰ Idem, p. 30.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² “É preciso conhecer essas modalidades do pensamento ‘primitivo’, para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução ‘vertical’ e ‘intersticial’ que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado” (Ibidem).

³⁷³ Idem, p. 38.

Ramos teria centralizado suas pesquisas era o terreiro que “guardava a tradição nagô”, os outros, afastados do centro da cidade, principalmente “na Mata Escura, São Caetano, Cidade de Palha, Jogo da Bola, Forno, Pedreiras, alto do Abacaxi, Alto das Almas, Pau Miúdo, Estrada da Liberdade, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia, Dique do Rio Vermelho, Pirajá...”³⁷⁴, sofreriam a influência dos iorubanos em maior ou menor grau.

Ramos passa a descrever o panteão dos orixás, dentre eles figuram: Olorun (ou Olorung), Obatalá ou Orixalá ou Oxalá³⁷⁵, Xangô, Exú, Ogun, Yemanjá, Oxun, Yansan, Oxun-manré ou Oxumaré, Anamburucú ou Nanamburucú, Oxóssi, Xapanan ou Omulú, Irôco, Ifá, Dadá, Ibeji, Erê, Ossonhe, Baiáni, Agé-Chalunga, dentre outros³⁷⁶.

O autor procura reforçar a ideia de pureza de algumas casas em detrimento de outras e é contrário às chamadas “misturas”: “porém com a maioria dos terreiros da Bahia e do Rio, onde o contato com outras formas religiosas, favorece a obra de transformação e sincretismo o que vai tornando cada vez mais difícil o trabalho do etnógrafo que deseje exumar os vestígios míticos de origem”³⁷⁷. Ramos pontua que o fato de os terreiros serem afastados dos centros da cidade, algo que se observa até os dias atuais, nada tem de místico, como querem sugerir alguns, mas “a perseguição policial foi motivo principal desse fato”³⁷⁸, que não se modificou desde os tempos de Nina Rodrigues, pondera o autor.

Arthur passa a descrever as funções de um babalaô³⁷⁹:

são desempenhadas por velhos negros, descendentes diretos de africanos, muito embora hoje qualquer um – até mestiços e brancos – possa exercer esse cargo, nos *candomblés* afro-brasileiros. Nos *terreiros*, o sacerdote toma o nome de pai de santo (vê-se a origem: *babá*, pai) [...]. Há também sacerdotisas, porém de funções mais limitadas: as mães de santo (yalorixás, no nordeste). Na África, a mulher não podia desempenhar as mesmas funções religiosas dos babalaôs devido a sua posição de inferioridade no grupo social³⁸⁰.

Nas páginas seguintes, Ramos tratará sobre santo bruto, apresentará um croqui mostrando a disposição de um terreiro “gege-nagô”, como o Gantois, dissertará sobre os

³⁷⁴ Idem, p. 39.

³⁷⁵ Vide: AZORLI, D.; CUNHA, F. *Àwọn Omi Òṣàlá*. 2016.

³⁷⁶ Ver pp. 40 á 54.

³⁷⁷ Ibidem

³⁷⁸ Idem, p. 58.

³⁷⁹ “Estes são ainda chamados de candomblezeiros, macumbeiros” (Idem, p. 59).

³⁸⁰ Idem, pp. 59-60, grifos do autor.

ogãs³⁸¹, ekedis³⁸² e possessão, o autor também discorrerá sobre a cerimônia de iniciação³⁸³ com detalhes como: indumentária, obrigações, comidas de santo, etc. Vejamos algumas dessas informações:

o ogan é uma espécie de protetor de terreiro. Não deve ser confundido com o sacerdote, como inadvertidamente vem em certos observadores apressados [...]. Isto é positivamente uma inverdade, oriunda talvez da leitura rápida [...] de Nina Rodrigues [...]. Entre os afro-brasileiros, o ogan não tem absolutamente nenhuma função sacerdotal. Neste ponto, as observações de Nina Rodrigues e Manuel Querino, foram confirmadas pelas minhas próprias, pois, para fins de pesquisa científica, nos submetemos, eu e meu prezado amigo, o Dr. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, as cerimônias de iniciação de ogans, no terreiro do Gantois. Conduzido pela mãe de terreiro o aspirante a ogan é sentado numa cadeira de braços e sobre ele estende-se um pano da Costa. Em seguida, levanta-se e dá uma volta completa na sala sob novo manto, seguro nas extremidades por quatro filhas de santo. Ai passar pelos tocadores de atabaques, deixa cair alguns níqueis num pequeno receptáculo. Finda esta cerimônia, que é acompanhada pelo pai e mãe de terreiro que entoam cânticos africanos, senta-se na sua cadeira e recebe as homenagens dos presentes. [...] Nos antigos candomblés, o ogan estava sujeito a um certo número de obrigações, que hoje vão desaparecendo³⁸⁴.

[...]

As mulheres também podem ser sócias dos candomblés, como notou Edison Carneiro, e se chamam ékédi. Dispostos todos para a festa, na sala principal do terreiro – as filhas de santo em círculo, o pegi-gan e a mãe de santo, no centro, os tocadores de atabaques ao lado, os ogans em cadeiras destacadas em lugar visível, e a assistência na outra metade da sala³⁸⁵.

[...]

Nas danças ao santo, chega um momento em que o orixá “penetra” na cabeça da filha de santo. É o fenômeno do estado de santo, verdadeira possessão [...]. A filha de santo fica animada de movimentos contorsivos que se agravam progressivamente até cair extenuada. Retiram-na então para a sua camarinha e lá a mãe de santo a veste com as insígnias do santo a que

³⁸¹ “Ogá. Título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais etc., ou, ainda, a outras de status social ou financeiro elevado” (LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 2011, p. 953). Em outro trecho, Ramos afirma que muitos brancos o fazem para fins políticos: “na Bahia, foram-me citadas várias personalidades de influência política, antigos ogãs de candomblés, com intuítos eleitorais ou crentes no poder oculto dos sacerdotes negros...” (RAMOS, 1940, p. 71).

³⁸² “Ekéde. Nos candomblés, cargo sacerdotal feminino correspondente ao do ogã. Nas festas públicas, a ekéde é quem recepciona os orixás incorporados, cuidando de suas vestes, enxugando o suor do rosto da iaô etc.” (LOPES, 2011, p. 481).

³⁸³ Já apresentando a crítica que os pesquisadores de candomblé ouvem até hoje, dos babalorixás e seguidores mais preocupados com as tradições: os dias de reclusão dos iniciados se vão reduzindo.

³⁸⁴ RAMOS, 1940, pp. 69-71.

³⁸⁵ Idem, p. 71.

pertence. Findo isto, volta à sala do terreiro, agora reverenciada por todos os presentes que se curvam à passagem e recomeça as danças e os cânticos³⁸⁶.

Ramos ao analisar fragmentos de canções que não parecem fazer sentido para ele, e que para nós são recursos mnemônicos próprios de cantigas populares, o autor julga que muitas canções pronunciadas nos candomblés estão “tão deturpadas que os próprios negros lhes ignoram a significação e pronunciam apenas pelo prazer emocional que elas despertam”³⁸⁷, demonstrando, assim que as lentes “científicas” que procura utilizar não são capazes de transcender as próprias limitações e preconceitos de sua observação unívoca, visto que mais à frente, explicita sua busca por sobrevivências e pureza cultural africana: “acredito já não haver cânticos iorubas puros nos candomblés da Bahia. O que existe é uma salada de palavras [...]. Todo o estudante de psicologia sabe do valor que as crianças e o homem primitivo dão às fórmulas verbais nos seus jogos e nas suas práticas mágicas”³⁸⁸.

Ramos compila, em seu trabalho, notícias de época, do *Jornal de Alagoas*, *Correio de Alagoas*, *A Tarde*, *Diário da Bahia* (selecionados entre 1906 e 1934), que trazem uma dupla questão para a obra: por um lado, constituem importantes registros para futuras pesquisas, contudo, o autor parece adotar uma postura neutra ao reproduzir as maiores atrocidades sobre os candomblés, opiniões estas que figuravam em jornais (isso é fato), sem parecer que houve um crivo de sua parte para selecionar as notícias ou mesmo comentá-las.

Os candomblés figuram, nessa seleção, como “ninho de prazeres” e de “sacrifícios humanos”. As reuniões seriam um “estranho festim” onde há “guisados esquisitos”, “canções aladas e selvagens”, “adereços primitivos”, “batuques bárbaros”, “algazarra confusa”³⁸⁹, etc.

Outra permanência da obra, com relação a Nina Rodrigues são os pressupostos da pobreza mítica dos bantos³⁹⁰:

outra razão reside no fato de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos ulteriores sobre o assunto. E tal foi a influência dos sudaneses na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma

³⁸⁶ Idem, pp. 73-4.

³⁸⁷ RAMOS, 1940, p. 72.

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Idem, pp. 90-6.

³⁹⁰ “Os povos negros de língua banto, na África, possuem uma mitologia paupérrima” (Idem, p. 102). Já os cabindas, nas palavras de Ramos, eram “considerados pelos outros, inferiores, imitadores e ignorantes. Desconhecem até o próprio idioma, complicado e difícil, e o misturam com termos portugueses” (idem, p. 101).

espécie de religião geral gêge-nagô, que o próprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro-religioso que não fosse gêge-nagô [...] ³⁹¹.

Nesse caso, as expressões “o próprio” e “vistas desviadas” explicitam que Nina alcança um patamar elevado onde “se até ele foi enganado”, ninguém poderia ter visto ou notado tal fato. Novamente a falha é atribuída a terceiros que “desviam as vistas do pesquisador”, como se dissimulassem um fato para sabotar a sua pesquisa.

Mais à frente, em sua obra, Ramos demonstra um grande desprezo pelas chamadas quimbandas, umbanda ³⁹² ou macumbas, convicto de que se tratava de costumes degenerados, provindo dos povos bantos e que logo desapareceriam. Para ele “pouco adianta descrever todos os atos e funções [...] entre os povos bantos, porque pouca coisa destas cerimônias sobrevive entre os afro-brasileiros” ³⁹³. A despeito da própria observação, Ramos traz transcrições bastante preconceituosas de autores anteriores a ele, onde haveria “charlatanismo e exploração” para atrair os “incautos e inocentes” ³⁹⁴. Ramos atribui as “deturpações” a adulteração do contato das cerimônias bantos com o espiritismo brasileiro.

O livro de Ramos, sobre os negros e sua religião trará notoriedade para o intelectual, levando-o a ter destaque nas páginas de *O Cruzeiro*: “o professor Arthur Ramos é a maior autoridade no Brasil, nos estudos sobre a raça negra. Publicando uma série de livros onde vem tratando desse problema com bastante conhecimento, revelou-se logo possuidor de uma grande cultura, chegando a ser conhecido internacionalmente” ³⁹⁵.

Ramos mostra para a reportagem de *O Cruzeiro* “uma valiosa coleção de tudo o que diz respeito aos estudos afro-brasileiros; ídolos fetichistas, ‘atabaques’ usados nos ‘candomblés’, objetos do tempo da escravidão, trabalhos de arquitetura de negros, assim

³⁹¹ Idem, p. 99. “[Nina Rodrigues] em consonância com o pensamento de sua época, dividia os africanos em duas categorias, os ‘sudaneses’ dos atuais países Nigéria e Benin (entre eles os iorubas) e os ‘bantos’, habitantes do centro e do sul do continente. Consideravam-se os sudaneses física e culturalmente superiores aos bantos” (MAGGIE, Y.; FRY, P. Apresentação. 2006, p. 12). O erro de Nina será perpetuado por Gilberto Freyre: “Não foi menor o número de sudaneses; estes segundo as pesquisas de Nina Rodrigues, é que predominaram na formação baiana: pelo menos a certa altura” (FREYRE, 1963, p. 345). E mais a frente: “pôde Nina Rodrigues destruir o mito do exclusivismo banto na colonização africana no Brasil” (Idem, p. 346).

³⁹² “Culto religioso brasileiro, nascido do encontro dos rituais africanos (sobretudo de origem banto), ameríndios e do espiritismo de Allan Kardec. A umbanda recupera boa parte da herança da macumba, mas é reinterpretada graças ao ‘embranquecimento’ dos aspectos menos apresentáveis das religiões afro-brasileiras, como a supressão do sacrifício de animais ou do longo processo de iniciação. A umbanda nasceu nos anos 1930 no Rio de Janeiro, de onde se espalhou para a quase totalidade do território brasileiro (CAPONE, 2009, p. 18).

³⁹³ Idem, p. 114. “Nas macumbas do Rio, os fenômenos de possessão raramente têm aquele aspecto forte, que caracteriza o estado de santo dos candomblés gêge-nagôs”. (Idem, p. 130).

³⁹⁴ Idem, p. 117.

³⁹⁵ CONDÉ, J. Ouvindo uma geração. 1937, pp. 34-5.

como diversas gravuras de valor incontestável”³⁹⁶, além de “instrumentos de música dos candomblés: atabaques, agogôs, chocalhos, colares e pulseiras usadas pelas ‘filhas de santo’”³⁹⁷, faz propaganda de seus livros mais recentes e indica os candomblés iorubas baianos como puros, sendo os outros vítimas da aculturação.

Em 1940, Ramos consegue uma bolsa pela Fundação Guggenheim e vai estudar nos EUA. “A estada nos Estados Unidos despertou a atenção de Ramos para os graves conflitos raciais existentes nesse país, fato que o levou a valorizar e exaltar a ‘ausência’ de tais conflitos no Brasil”³⁹⁸. Sua filiação a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE) rendeu-lhe a eleição para presidente efetivo do grupo e também sua prisão pelo Departamento de Ordem Política e Social, o DOPS³⁹⁹.

Por ocasião da sua morte, em 1949, *O cruzeiro*, procuraria resumir seu legado:

o eminente sábio brasileiro, que morreu em Paris há pouco, no cumprimento de elevado posto cultural à frente de um departamento internacional, dizia convicto: ‘não há raças superiores nem inferiores e sim adiantadas e atrasadas. É a opressão econômica com todas as condições deficitárias de educação, de bem-estar material, de meio, enfim, que geram estes grupos sociológicos desiguais em cultura’”⁴⁰⁰.

Trataremos de outros aspectos da obra e pensamento de Ramos mais a frente, nessa tese, como seu direcionamento da obra de Édison Carneiro, as correspondências enviadas por Carneiro para Ramos e o destacado papel que Arthur Ramos teve na recepção da obra de Ruth Landes no Brasil.

3.2. 1º Congresso afro

Em 1934, mesmo ano de lançamento de *O Negro Brasileiro*, também ocorreria no Recife, o Primeiro Congresso Afro-brasileiro (CAB), organizado por Gilberto Freyre, por seu

³⁹⁶ Idem, p. 35.

³⁹⁷ Idem, p. 36. Em outro número da revista, Ramos é destacado como o herdeiro intelectual de Nina: “como seu eminente antecessor [Nina], Arthur Ramos, que era alagoano, elegeu para campo experimental de suas pesquisas o imenso laboratório negro da Bahia, com suas credences, suas magias, seus sortilégios, tótems e tabus” (OLIVEIRA, F. Sete dias. 1949, p. 7).

³⁹⁸ TAMANO, 2011, p. 46.

³⁹⁹ Tamano, 2011. “Por duas vezes foi preso no DOPS; na primeira em 1937, por ter aderido à Liga dos intelectuais antifascistas e na segunda por requerer licença para fundar e pôr em funcionamento a SBAE” (Idem, p. 60).

⁴⁰⁰ FREITAS, G. Não há raças superiores. 1949, p. 37.

primo Ulysses Pernambucano⁴⁰¹, Solano Trindade⁴⁰² e outros. Ulysses foi “responsável por conseguir, desde 1932, o afastamento da polícia estadual do licenciamento e fiscalização dos terreiros em Recife”⁴⁰³.

“Era uma iniciativa corajosa, porque inédita, pela primeira vez se valorizava em público, por analistas capacitados, a contribuição africana à cultura brasileira”⁴⁰⁴. Nesse evento as disputas entre as escolas baiana e pernambucana são bem-marcadas⁴⁰⁵. Esse congresso seria, também, uma espécie de extensão ou “desdobramento das ideias defendidas [...] alguns anos antes no 1º Congresso Brasileiro de Eugenia, [...] em 1929”⁴⁰⁶. A ideia inicial, segundo Gilberto Freyre, era a de um congresso de “seitas ou religiões de origem africana, que reunisse babalorixás ou delegados das principais seitas chamadas africanas existentes no Brasil”⁴⁰⁷.

Se é verdade que, dentre os objetivos do encontro estava presente o desejo de descriminalizar as práticas religiosas africanas, é um fato que estavam incluídas somente aquelas lidas como “verdadeiras”, ou seja, a exclusão de práticas tidas como degeneradas e distantes de um imaginado ideal de africanidade é notável. Os participantes e organizadores utilizam o espaço para fazer suas reivindicações, em benefício dos praticantes de religiões de

⁴⁰¹ Ulysses Pernambucano nasceu 1892 e faleceu em 1943, por problemas do coração. Era professor e psiquiatra e foi eleito presidente de honra do 1º CAB. Nas fontes seu sobrenome aparece de duas formas: Pernambucano (mais vezes) e Pernambuco. “A colaboração de ‘pessoas comuns’ só foi possível por causa da confiança adquirida por Ulysses Pernambuco junto aos líderes dos centros de cultos afro-brasileiros nos anos precedentes a realização do congresso” (SKOLAUDE, M.; LIMA, M. **Entre escritos e eventos**. 2020, p. 27). “Por influência do professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contato com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas viviam até então de certa maneira escondidas. Ou porque a polícia não permitia o livre funcionamento. Ou porque os jornais, vez por outra traziam reclamações [...]. Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da polícia licença para tal. Os pais dos terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração” (Pedro Cavalcanti. As seitas africanas do Recife, p. 244. *Apud*. ROSSI, 2011, p. 160).

⁴⁰² Gomes; Laurino e Schwarcz alertam que embora tenha sido um dos idealizadores dos 1º e 2º CAB, o nome de Trindade nem sempre é citado (GOMES, F.; LAURIANO, J.; SCHWARCZ, L. **Enciclopédia negra**. 2021, p. 170). Solano Trindade (1914-2011) era poeta e teatrólogo. Foi um dos mais importantes e influentes ativistas e intelectuais negro do século XX e em 1936 participou da formação de núcleos da Frente Negra Pernambucana (Idem, pp. 531-2)

⁴⁰³ PAZ, C. Um monumento ao negro. **Dissertação de Mestrado em História Social**. 2007, p. 19. “Recordo-me que a casa de Ulysses Pernambucano (e não apenas a sua sala de Diretor da Tamarineira [Hospital das Tamarineiras, onde dirigia o serviço de assistência aos psicopatas]) vez por outra era visitada por algum babalorixá em dificuldade com a política ou com algum colega de culto”, dizia seu filho José Antonio Gonçalves de Mello” (PAZ, 2007, p. 19).

⁴⁰⁴ CHACON, V. **Gilberto Freyre**. 1993, p. 255.

⁴⁰⁵ Skolaude; Lima, 2020.

⁴⁰⁶ Idem, p. 12.

⁴⁰⁷ PAZ, 2007, p. 20.

matriz africana, explicitando as humilhações que lhes eram impostas e solicitando a liberdade de culto.

[...] Em seguida os srs Waldemar Cavalcanti e Manoel Diégues Junior propõem que o Congresso telegrafe ao governo de Alagoas, protestando contra os atos da polícia local, que proibiu os quilombos, “cheganças”, “reinados”, etc., na festa do Natal e pedindo a sua revogação. A proposta é a seguinte: “Sr. presidente do 1º Congresso Afro-Brasileiro, levamos ao Congresso o seguinte: 1º - A polícia de Alagoas tem, de há anos, organizado sistematicamente uma repressão a mais violenta aos xangôs, repressão cujo processos se requintam em perversidade até; são destruídos os terreiros e presos os praticantes. Escoltados, são estes obrigados a andar pelas ruas da cidade com os seus trajes de cerimônia e os objetos de seu culto, sofrendo assim a mais inumana das humilhações. 2º - A mesma polícia de Alagoas, em portaria recente, proibiu, sob o pretexto de “campanha de repressão ao crime os ensaios de quilombos; fandangos; reisados, cheganças, etc. vedando assim a realização desses folguedos na época de Natal. Ora são logo estes uns divertimentos populares; os da classe pobre, dos negros principalmente. [...]. Propomos assim: a) – que seja expedido um apelo a polícia de Alagoas e extensivamente a todos os Estados do país, no sentido de serem suspensas as campanhas contra os xangôs, pedindo pela liberdade de culto dos afro-brasileiros; b) – que seja enviado imediatamente um telegrama ao governo de Alagoas, protestando contra a medida tomada pela polícia em relação àqueles festejos populares acima citados e solicitando revogação de tal ato.”⁴⁰⁸

Como afirmamos acima, o evento buscava por sobrevivências religiosas da cultura africana, por isso, “casas como o Ilê Axé Airá Intilé Iyá Nassô Oká da Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Ilê Asé do Gantois, em Salvador, Bahia; o Sítio do Pai Adão, em Pernambuco; o Axé Ashanti, no Maranhão”⁴⁰⁹, eram consideradas centro de pureza e identidade das religiões africanas. No *Diário de Pernambuco*, do dia 11 de novembro de 1934, numa entrevista de Gilberto Freyre, era possível ver expostas as intenções do evento:

o Afro-Brasileiro ou muito me engano ou não será bem um congresso, mas uma espécie do que os americanos chamam de *round-table*. Nenhuma oratória, nem exploração demagógica ou sentimental. Apenas um grupo de estudiosos de assuntos afro-brasileiros reunidos para discutir em voz de conversa, e com a maior calma, a maior objetividade desse mundo, aqueles problemas um tanto esquecidos pelo arianismo oficial. O curioso é que esses estudiosos são cientistas, artistas e eruditos de renome e são também estudantes de medicina e de direito, alunos do ginásio, babalorixás, cozinheiras, operários, trabalhadores negros do engenho⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ O ENCERRAMENTO do 1º Congresso Afro-Brasileiro. 1934, p. 4.

⁴⁰⁹ PAZ, 2007, p. 21.

⁴¹⁰ FREYRE, G. O Afro-Brasileiro. 1934, p. 3.

É possível depreender um cenário bastante conturbado. Freyre inicia despindo o encontro de ares muito sérios, afirmando que não haverá demagogia ou sentimentalismo, “apenas uma conversa, com calma”. O motivo do ambiente anuviado não demora a aparecer: o arianismo. Gilberto parte para uma caracterização dos estudiosos e interessados do tema: “estudantes, artista e eruditos de renome” junto a pessoas comuns, “cozinheiras, babalorixás, operários, trabalhadores negros de engenho”.

De toda essa gente há trabalhos que vão ser lidos nas reuniões do Afro-Brasileiro e publicados depois nos seus Anais: trabalhos de Rodolpho Garcia e de negro Rufino, de Cunha Lopes e do babalorixá Anselmo. Os fins do Congresso Afro-Brasileiro são bem claros. Ele visa organizar um material riquíssimo de estudo, a que não se tem prestado a atenção merecida. Material cuja interpretação não poderá ser imediata. Há de se fazer, mas aos poucos, com o vagar das interpretações cuidadosas e honestas⁴¹¹.

Fica assim desenhada a informalidade e a simplicidade do que seria a reunião e o convite para quem dela quisesse participar, sem se preocupar com questões outras, que imperavam no momento. Freyre define claramente o objetivo do congresso: “organizar um material riquíssimo de estudo, a que não se tem prestado a atenção merecida”. Contraditoriamente, o autor também demonstra não haver pressa para analisar os resultados da reunião, dada a sua complexidade e asseverando que os que assim o faziam não eram “cuidadosos e honestos”.

Do que os organizadores do Afro parece que não se arreceiam é das conclusões a que os possa levar a interpretação desse material, talvez inflamável. Mas não podem nem devem se antecipar em conclusões, o que seria a negação de todo o espírito científico. O Afro-Brasileiro que hoje se reúne, às 15 horas, com toda a simplicidade, numa sala do Santa Izabel talvez venha a ser o início de um movimento considerável de cultura e de ação social. A primeira tentativa séria de classificação do ambiente brasileiro no sentido de se separar o preto do escravo (como já queria Nabuco, que neste mesmo Santa Izabel fez a campanha da abolição) e de se reconhecer no negro, assim reabilitado, uma raça capaz e com contribuições já notáveis para o desenvolvimento nacional. Ao mesmo tempo que cheia de possibilidades e aptidões magníficas. Por muito tempo nos dominou, um arianismo ridículo, ligado a preconceitos de classe e de exploração econômica. A medida que as próprias elites sociais, artísticas e acadêmicas foram se enriquecendo do sangue negro-mulato o escultor Alejandrinho, mulato o compositor José Mauricio, mulato e poeta Natividade Saldanha - aquele arianismo pretencioso foi aumentando de ridículo. O Afro-Brasileiro representa reação necessária. O sangue negro no Brasil não deve ser vergonha para ninguém. Nem o sangue negro nem a influência africana, que

⁴¹¹ Idem.

alcança a todo brasileiro sincero o autêntico como uma enorme “mancha mongólica” que se tivesse alastrado por toda alma nacional⁴¹².

Embora tente implantar uma aura mais descontraída, Freyre sabe que está se insurgindo, mesmo que de forma não direta, contra grupos poderosos (um “arianismo ridículo, ligado a preconceitos de classe e de exploração econômica), uma vez que reconhece que o material produzido pelo congresso será “inflamável”. O autor finaliza enaltecendo o sangue negro e sua influência: “o sangue negro não deve ser vergonha para ninguém”, nem o sangue nem sua influência.

Como enfocam Skolaude; Lima (2020) e Gilberto Freyre o Congresso apresentou um caráter informal e não acadêmico (ou não somente acadêmico). Dele participaram quatro babalorixás: Pai Adão, Pai Oscar, Pai Rozendo e Pai Anselmo.

Sobre Pai Adão, Skolaude; Lima (2020) pontuam o que nos parece uma pista bem interessante com relação às contendas e discórdias entre terreiros. Este babalorixá não participou do evento de forma presencial por considerar que somente ele e Martiniano do Bomfim eram “os únicos no Brasil com profundo conhecimento dos mistérios de Xangô”⁴¹³, os outros seriam “um bando de falsos profetas”⁴¹⁴.

Conheci (na verdade foi um dos meus melhores amigos) velho babalorixá nascido no Brasil que tendo “voltado” à África nunca se integrou de todo em meio africano, embora aí durante anos tivesse aperfeiçoado nos seus conhecimentos como que teológicos; e feito muitas amizades. Refiro-me a Pai Adão: o grande babalorixá do Fundão, subárea do Recife inconfundivelmente africanóide, proletária, e plebeia na sua composição étnica e na sua estrutura sociocultural. [...] Quis escrever-lhe a biografia de perfeito afro-brasileiro. Sua morte impediu a realização, ou tentativa de realização da biografia planejada; e para a qual cheguei a tomar notas com que taquigráficas de conversas. Seria ela trabalho de caráter menos histórico-social que psicossocial, embora igualmente sociológico nas suas pretensões. Seria menos histórico-social e mais antropológico-social por ter de basear-se principalmente em documentos pessoais orais, colhidos da boca do próprio biografado e de seus filhos, parentes, amigos, colaboradores, inimigos, rivais⁴¹⁵.

Ressaltamos que o 1º CAB não tinha como objetivo as religiões africanas, mas elas fizeram parte do evento, mesmo que de forma secundária, e por isso ele foi incluído na nossa

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 26.

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ FREYRE, G. A propósito de um babalorixá afro-brasileiro. 1961, p. 58.

análise, desejamos, com isso, delinear que parte as religiões africanas tomaram no evento e o porquê dessas escolhas.

Se analisarmos as reportagens veiculadas no periódico carioca, *Jornal do Povo*, entre os dias 17 e 19 de outubro, notaremos que uma primeira notícia elencava a “exposição de objetos de cultos afro-brasileiros” e, mais a frente, “haverá três toques em terreiros de Babalorixás do Recife, de cultos nagô, gêge e xambá”. Uma segunda publicação não perdia a oportunidade de tecer críticas à Nina e à Romero: “repetindo-se os conceitos ultrarreacionários de Sylvio Romero e Nina Rodrigues sobre ‘o negro para a cozinha, a negra para a cama’”. Já em uma terceira notícia, reforçava-se as exposições dos “objetos de seitas afrobrasileiras” e “toques em terreiros de Babalorixás do Recife”.

Clilton Silva da Paz⁴¹⁶ nos conta que o primeiro dia do congresso

teve início no Teatro Santa Isabel, no dia 11 de novembro de 1934, às 15 horas. [...] No mesmo dia, às 20 horas, os participantes se deslocaram para o terreiro do babalorixá Pai Anselmo, de culto jêjê, para participar de uma cerimônia religiosa, na qual houve toque solene aos orixás e ancestrais, pedindo proteção e bençãos para o evento”⁴¹⁷.

Dois dias depois, às 21 horas, outro terreiro seria visitado: o terreiro do babalorixá Pai Oscar, este também do culto jêjê, localizado no bairro de Campo Grande. Já o *Diário de Pernambuco*, do dia 13 de novembro de 1934, trazia em primeira capa, notícias do evento em tom bastante elogioso:

[...] a casa do babalorixá Anselmo estava decorada com bandeirinhas de papel e flores também de papel. Nas paredes retratos, fotografias, cromos. Também havia estampas de santos. Nas portas cortinas de rendas muito bonitas. Tudo muito bem lavado e arrumado. Os filhos e filhas do terreiro de Anselmo estavam vestidos com as cores características dos seus santos protetores. Roupas azuis, vermelhas, brancas, roxas. No chão muita folha de canela que desprendiam um cheiro brasileiro e bom. E a gente sentia aquele cheiro e só lembrava-se de festas de batizado ou casamento dos tempos antigos. Anselmo estava atarefadíssimo. De cá pra lá atendendo a uns e outros. Das toadas cantadas, cada uma que fosse mais bonita. O “toque” realizou-se num palanque também enfeitado. Dois ilús⁴¹⁸ e um agogô⁴¹⁹. Os congressistas assistiram a tudo muito interessados [...].⁴²⁰

⁴¹⁶ PAZ, C. Um monumento ao negro. **Dissertação de Mestrado em História Social**. 2007.

⁴¹⁷ Idem, p. 10 e 12.

⁴¹⁸ “Ilu. Denominação do tambor de dois couros, usado nos candomblés de nação ijexá e tocado sobre cavaletes na Casa de Fânti-Axânti. O vocábulo designa, igualmente, um ritmo vigoroso, específico de Oiá. Do iorubá *ilù*, ‘tambor’” (LOPES, 2011, p. 652).

No dia seguinte, 14, as 20 horas, houve ceia com quitutes afro-brasileiros – vatapá, caruru e inhame com mel de engenho na Escola Doméstica de Pernambuco. No dia 15, às 21 horas, um toque no terreiro do babalorixá Pai Artur Rosendo de culto Xambá. No último dia de congresso, 16, às 16 horas, houve uma audição de encerramento com grande assistência de músicas afro-brasileiras, nos conta Paz. O autor também destaca a figura de Ulysses Pernambucano como, não apenas o grande responsável por convidar e trazer os pais e mães-de-santo que participaram do congresso, mas como a figura a que babalorixás recorriam para resolver dificuldades com a polícia⁴²¹.

Na edição do *Diário*, do dia 14 de novembro, tudo segue com o tom elogioso. Contudo, é possível notar que a inclusão do negro no evento não era ampla e indiscriminada: “o sr. Rodrigues de Carvalho lembrou um voto de louvor ao esforço que o babalorixá Anselmo vem emprestando ao Congresso, destacando-o como um *verdadeiro tipo da raça* a que tanto deve o Brasil”⁴²². Buscava-se exibir e destacar os negros com comportamento específico e que corressem dentro do idealizado por esse grupo⁴²³.

Os trabalhos apresentados desfilam uma infinidade de preconceitos direcionados à população negra. São exemplos: “Doenças mentais entre os negros de Pernambuco e alguns dados antropológicos da população de Recife”, apresentado por Ulysses Pernambucano; Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil. Desse modo, as contribuições dos babalorixás e dos filhos-de-santo foram recepcionar, confeccionar e servir quitutes, ou seja, não houve, majoritariamente, um aproveitamento dos saberes dos afro-brasileiros ou um reconhecimento de suas contribuições de fato: houve apreciação da música, por exemplo, mas repleta de contradições aqui apresentadas.

⁴¹⁹ “Agogô. Instrumento musical da tradição afro-brasileira composto de duas campânulas metálicas unidas por um cabo comum e tocadas com uma vareta. Historicamente um instrumento ritual do candomblé jeje-nagô, popularizou-se com as baterias das escolas de samba cariocas, na passagem dos anos de 1940 para os de 1950. Em Cuba, o que se conhece como *agôgo* é o adjá brasileiro [...]. Do iorubá agogo, ‘sino’” (LOPES, 2011, p. 62).

⁴²⁰ O 1º Congresso Afro-Brasileiro. 1934, pp. 1 e 10.

⁴²¹ PAZ, 2007.

⁴²² 1º CONGRESSO Afro-Brasileiro, 1934. p. 1, grifo nosso. A questão também preocupava a Escola Baiana. No texto “Aninha” (Carneiro, E. **Ladinos e crioulos**. 2019, p. 229) de 1938, publicado, em 1964, Carneiro, lamenta a morte da yalorixá ao mesmo tempo que deixa transparecer seus conceitos sobre a verdadeira representante do candomblé.

⁴²³ Embora terreiros de candomblés e xangôs tenham sido visitados o evento parece ter servido de plataforma para a exposição de intelectuais, em sua maioria brancos, e para dar visibilidade a suas obras “sobre os negros” e não para dar voz a eles e muito menos a religiões de matriz africana. É o que demonstra um acompanhamento mais detido da semana de 12 a 16 de novembro de 1934, no *Diário de Pernambuco*. Mais tarde, em 1950 seria realizado o I Congresso do Negro Brasileiro, liderado por Abdias do Nascimento e o Teatro Experimental do Negro, onde o 1º e 2º CAB seriam duramente criticados.

Os trabalhos expostos no 1º CAB que apresentam conexão com o candomblé ou com outras religiões africanas foram 10, de um total de 61, ou seja, cerca de 15%. Dentre estes, os chamados Xangôs e o próprio orixá homônimo formam tema de quatro dos trabalhos apresentados por: Arthur Ramos, Édison Carneiro, Gonçalves Fernandes e José Lins do Rego. Ramos apresentou uma comunicação chamada: *Os Mitos de Xangô e sua degradação no Brasil*, onde

procurou analisar o valor do termo ‘Xangô’ que de orixá ou santo fetichista, que os negros yorubanos trouxeram para o Brasil e, conseqüentemente, para alguns estados como Alagoas e Pernambuco, passou a designar o local das cerimônias religiosas. Isso, para o autor, seria um fenômeno comum de translação semântica que pode ser percebido também na macumba, instrumento musical, e macumba, centro de fetichismo, assim como em candomblé, termo onomatopaico e candomblé, centro ou terreiro. Observou, então, que o termo Xangô deveria ser um santo ou orixá muito importante para se tornar sinônimo da própria religião”⁴²⁴.

José Lins do Rego, apresentou *Xangô em Alagoas*, onde analisou a “importância dos cultos afro para a formação do nosso patrimônio cultural, observando a ideia de ‘hibridação’ cultural e de como estes cultos se organizavam para sobreviverem e driblarem o fisco do estado através de uma milícia rigorosa sobre o assunto”⁴²⁵, além de “analisar o desenvolvimento dos ‘Xangôs’ no estado das Alagoas”⁴²⁶.

Outros termos utilizados para denominar as religiões africanas como catimbó, macumba e seitas africanas também figuraram no evento. Luis da Câmara Cascudo, apresentou *Notas sobre o catimbó*, onde “analisou que o catimbó, manifestação religiosa desenvolvida no Pará e Amazonas, conservaria em sua essência, as mesmas características que a macumba afro-brasileira”⁴²⁷. Nóbrega da Cunha, trouxe a comunicação *A macumba no Rio de Janeiro*, onde “procurou analisar como era a estrutura das macumbas no Rio de Janeiro, apontando que, em outros lugares, tinham várias nomenclaturas como: ‘Xangôs’ na Paraíba, Pernambuco e Alagoas; e ‘candomblés’ na Bahia. [...] utilizou da análise de João do Rio”⁴²⁸. Pedro Cavalcanti, apresentou *Seitas africanas no Recife* e

procurou analisar a existência de algumas seitas africanas na cidade do Recife, observando que algumas delas eram afastadas dos centros urbanos, escondidas, pelo fato da polícia não permitir o funcionamento delas, por não

⁴²⁴ PAZ, 2007, p. 52.

⁴²⁵ Idem, p. 54.

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ Idem, p. 51.

⁴²⁸ Idem, p. 122.

serem registradas, ou por esconderem comunistas ou porque os moradores faziam reclamações de que a paz era perturbada pelo barulho das festas⁴²⁹.

A presença de líderes religiosos na apresentação de trabalhos, resumiu-se a Apolinário Gomes, Oscar Almeida e Santa (babalorixás e iyalorixá) apresentando pratos afro-brasileiros, “os babalorixás e a iyalorixá procuraram registrar receitas de quitutes de origem africana como o eôfupá ou eôfunfun [...] e o acará [...]”⁴³⁰.

Fernando Mota apresentou *Influência do negro na formação religiosa do nosso povo*, onde

procurou analisar a contribuição do aparato religioso do negro para o processo de construção da nossa identidade étnica e cultura. O culto à ancestralidade e a devoção aos orixás formam às bases desta religião que na época era denominada enquanto seita. A mistura da religião dos negros com a religião católica do europeu e a pajelança dos índios gerou, segundo o autor, um sincretismo presente em quase todas as manifestações religiosas do Brasil⁴³¹.

E, finalmente, no trabalho de Renato Mendonça, *O negro no folclore e na literatura do Brasil*, é possível observar a reverberação da idealização da pureza dos cultos, ele “lamentou as deturpações pelas quais passavam as crenças religiosas oriundas da África no Brasil, uma vez que sendo elas alvo de charlatões esses cultos perdiam sua ‘pureza primitiva’”⁴³².

2.3. Édison Carneiro e as *Religiões negras*

Estou contente, inteiramente envaidecido com a sua amizade, com a sua colaboração, com o seu estímulo, sem o qual talvez esse livro e toda a minha atividade posterior, - nunca aparecessem à tona. Você é o pai das “Religiões” – e teve, por ela, carinhos de pai mesmo. Eu lhe agradeço de todo o coração

[...]

⁴²⁹ Idem, p. 44.

⁴³⁰ Idem, p. 121.

⁴³¹ Idem, p. 122.

⁴³² SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 82.

Penso que este é o meu livro, pois ele é feito, quase todo, de pesquisas pessoais. Eu abro caminho com este livro. Se você o quiser para a Biblioteca, estamos certos. Farei qualquer contrato com você. Só peço que o livro apareça este ano

[...]

*A homenagem que lhe presto, à frente e no corpo do livro, tem toda razão de ser. Você tem sido um amigo, no grande sentido do termo*⁴³³.

Edison Carneiro nasceu em 1912, em Salvador e faleceu em 1972. Já com dezesseis anos ele escrevia poemas, nos quais destacava algumas contradições e ambiguidades sobre os temas da cor e da raça presentes em sua própria biografia. Entre 1928 e 1930 chegou a participar da Academia dos Rebeldes, em Salvador, [...]. Essa academia reunia jovens literatos que pregavam por “uma arte moderna sem ser modernista”, antecipando a ênfase social e o teor realista que caracterizariam o romance do movimento de 1930.

Com formação em direito, e ainda morando na Bahia, na década de 1930, Edison organizou congresso, seminários e simpósios, agrupando pesquisadores ativistas, políticos, artistas, operários e religiosos para debater a questão da cultura afrobrasileira. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 1939 e foi indicado por Arthur Ramos para ser o “guia” de Donald Pierson (1935) e Ruth Landes (1938/9) por suas peregrinações aos terreiros da Bahia. Participou, em 1950, do Congresso do Negro Brasileiro, ao lado de Abdias do Nascimento, Guerreira Ramos, Darcy Ribeiro, dentre outros. Para além dos seus 20 livros e centenas de artigos que publicou, Edison será lembrado como uma “vocação perdida”⁴³⁴ e um “talento desperdiçado”⁴³⁵, por alguns autores e também na tese de Rossi (2011). Édison vivenciava uma situação dual. Proveniente de

⁴³³ OLIVEIRA, W.; LIMA, V. **Cartas de Édison Carneiro à Arthur Ramos**. 1987, pp. 125; 139; 168. Abrimos essa subseção com esses excertos das cartas direcionadas à Arthur Ramos por Édison Carneiro, pois eles demonstram a grande gratidão e dependência que o autor sentia por Ramos.

⁴³⁴ Expressão cunhada por Aydano do Couto Ferraz (ROSSI, L. O intelectual “feiticeiro”. **Doutorado em Antropologia Social**. 2011). A despeito de acumular diversas profissões: “escritor, historiador, etnógrafo, jornalista, folclorista: ele foi todas elas, sem ter conseguido ser nenhuma delas por inteiro”. Segundo um de seus filhos, Philon Carneiro, “um volume considerável da ‘papelada do pai’ foi queimado acidentalmente, logo após [sua] morte” (ROSSI, 2011, p. 22).

⁴³⁵ Na tese de Rossi, Carneiro é um intelectual revestido por diversas representações: desabrigado, forçado, impedido, ultrapassado, desassistido e desprestigiado. Em Oliveira; Lima, (1987, pp. 15-9), a biografia levantada parece mostrar que o autor teria sido razoavelmente reconhecido com prêmios e distinções.

família que, embora de situação financeira inconstante e, por vezes, penuriosa, gozava de trânsito e boas relações entre setores prestigiosos da oligarquia local. [...] Cresceu em um ambiente investido de marcadores de distinção social e cultural, os quais maximizaram enormemente suas chances de “burlas” dos constrangimentos associados à raça⁴³⁶.

Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima publicam em 1987, as cartas enviadas de Carneiro para Ramos. A documentação é sequencial e cobre o período de janeiro de 1936 a dezembro de 1938, e mesmo que as respostas de Arthur Ramos não estejam juntadas ao material, a partir dele é possível traçar uma trajetória narrativa do ponto de vista de Édison, que nos interessa nesse trabalho.

Inicialmente, a julgar pelas publicações de artigos, a impressão que Édison demonstra sobre a obra de Ramos é bastante crítica, e para que, no futuro pudesse ser publicado por Arthur, Carneiro precisou abrandar bastante seu discurso.

Édison, em *Exploração do Negro*, critica a obra de Nina Rodrigues, de Ramos e de outros autores que escreviam sobre o negro naquele momento.

Para os negros, no Brasil, ainda não acabou a escravidão... nem a exploração, tampouco. Agora mesmo, os negros estão sofrendo a mais desenfreada das explorações. Exploração inconsciente, talvez, mas ainda assim, exploração. O interesse pelo irmão negro degenera em falsidade patente à sua psiquê e em exibicionismo literário ao gosto dos “blasés” das ruas elegantes...⁴³⁷

A crítica de Carneiro, pode parecer vaga no começo, mas se recordarmos que o livro de Ramos, *O negro brasileiro*, tinha em sua primeira edição “o sugestivo subtítulo Etnografia religiosa e psicanálise”⁴³⁸, parece haver uma clara conexão.

Nada mais louvável – naturalmente! – do que o interesse pelo negro. Ele demonstra a ânsia da justiça que avassala as novas gerações brasileiras, no sentido de dar ao negro o lugar que lhe compete na nossa formação social. Na verdade, porém, quais os homens que, levaram “a sério” o problema do negro no Brasil? Nina Rodrigues, Arthur Ramos... E só. Não podemos esquecer outros pesquisadores, tais como Manuel Querino, Gilberto Freyre e, mesmo, Roquette Pinto e o dr. Sá Oliveira. Mas, somente Nina Rodrigues e Arthur Ramos fizeram, do estudo do negro, senão o único, pelo menos o objetivo principal da sua vida. Eles entraram em contato com o mundo espiritual da raça, procuraram compreender e resolver honestamente os seus problemas, se irmanaram com o negro. E tiveram, mais do que tudo, a simpatia fraternal da grande raça oprimida, simpatia que vale por todos os

⁴³⁶ ROSSI, 2011, p. 28.

⁴³⁷ CARNEIRO, E. *Exploração do Negro*. 1935, p. 3.

⁴³⁸ OLIVEIRA, W. *Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30*, 1987, p. 24.

compêndios científicos, porque é uma verdade irrefutável que, para compreender, é necessário amar⁴³⁹.

Num primeiro momento, Édison procura valorizar os méritos daqueles que “levaram a sério o problema do negro no Brasil”. Mesmo que elenque diversos nomes, dá destaque a Nina e a Ramos como figuras únicas que, em retribuição ao seu trabalho único, tiveram “a simpatia fraternal da raça oprimida [...] que vale por todos os compêndios científicos”.

Não importa que Nina Rodrigues tivesse seguido a escola antropológica e repetido as tolices de Lombroso e Ferri. Não importa que Arthur Ramos utilize a engrenagem psicanalítica de mestre Freud na interpretação dos mitos e do folclore negros do Brasil. Eles, além do enorme material de que dotaram os estudiosos, despertaram o interesse pelas coisas ligadas à vida do irmão “mais escuro”. Mas, isso não basta. Mesmo ao observador pouco profundo, não passará despercebido o jeitão paternal com que Nina Rodrigues, Arthur Ramos e todos os demais pesquisadores da psiquê do negro tratam o problema. Isso é particularmente visível no velho Nina. Supondo-se ingenuamente “superior” ao negro, Nina Rodrigues ensina métodos para domesticá-lo... Métodos suaves, talvez, mas, de qualquer modo, métodos a pôr em prática, visando a dominação do negro por parte do branco. Quando ele trata das relações entre as raças oprimidas e a raça opressora (as raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil), em vez de o fazer dando-lhe o verdadeiro lugar que lhe cabe na evolução da sociedade sob o domínio social da burguesia, Nina procura enquadrá-las no âmbito estreito das medidas craniométricas, falando no mal da mestiçagem e em outros males maiores e menores e propondo – como se alguém lhe fosse mesmo atender! – a diminuição das penas para os negros e índios... Já em Arthur Ramos, o negro, a bem dizer, se despersonaliza, vale apenas como objeto de estudo. Cadê o irmão negro?⁴⁴⁰

Carneiro passa a apontar as fragilidade e erros de Nina e Ramos. Nina teria se suposto “ingenuamente superior ao negro”, tentando “domesticá-lo”. Édison critica contundentemente Nina, insinuando que ele quase falava sozinho “como se alguém lhe fosse mesmo atender!”. A Ramos cabe a também dura crítica: em sua obra o “negro [...] se despersonaliza” é “apenas um objeto de estudo”.

O mesmo se nota em Manuel Querino, para quem o negro é motivo de retórica – e da retórica mais insuportável. Nada de admirar, aliás, Manuel Querino era um negro que aderiu ideologicamente à burguesia. Nos novos é, principalmente, em Gilberto Freyre que essa exploração do negro aparece com mais força. No seu grande livro sobre a formação da família brasileira, sob o regime da economia patriarcal (Casa-Grande & Senzala), todas as vezes em que se trata do negro, há sempre um pouco de sadismo (do sadismo do senhor de escravos, que ele mesmo definiu tão bem), de prazer pelo sofrimento anônimo da raça, de nostalgia mal disfarçada pela escravidão... Naturalmente, são pruridos hereditários, que não chegam à consciência do

⁴³⁹ CARNEIRO, 1935, p. 3.

⁴⁴⁰ Idem.

escritor, mas que, apesar disso, lhe marcam toda a obra. No mais novo de todos, - Adherbal Jurema – há muito pouca profundidade (Insurreições negras no Brasil), muita vontade de pregar a revolução proletária usando como bandeira o exemplo do negro... O negro, em Adherbal Jurema, não é um fim, é um meio⁴⁴¹.

Mesmo o escritor negro, Manuel Querino, é criticado por Carneiro, classificado como um “negro que aderiu ideologicamente à burguesia”. Já Gilberto Freyre é conectado ao sadismo dos senhores de escravos.

Nestas condições, o estudo do Negro vira demagogia, não arma de combate sério e honesto. E assim por diante, em todos os demais pesquisadores das influências da raça no meio social do Brasil. A pergunta se repete: - Cadê o irmão negro? A verdade nua e crua é que todos esses escritores não têm a capacidade de se porem na pele de um negro... Todos eles sentem como brancos, com indivíduos alheios à raça. Mesmo Manuel Querino, negro autêntico dos princípios do Século XX, de barbicha e guarda-chuva. E o que é necessário é exatamente isto – sentir como um negro! Aqui, a exploração do negro. Não podendo sentir como negros eles o utilizam – animados das melhores intenções do mundo, reconheço, - apenas como matéria-prima. Ora era nessa mesma qualidade que os escravagistas iam caçar nas florestas da África... Sentir como um negro! A tarefa é difícil e, parece, nenhum dos atuais pesquisadores a realizará na prática. Fica, apenas a esperança de que, futuramente, a própria raça negra forneça o grande intelectual que lhe interprete as aspirações à autodeterminação, à liberdade. Esperemos por ele⁴⁴².

O erro coletivo dos autores citados, na visão do autor, era a incapacidade de “se porem na pele de um negro” e, não podendo fazê-lo, passam a utiliza-los “apenas como matéria-prima”. Carneiro sobe o tom crítico ao comparar a motivação desses escritores à dos “escravagistas que iam caçar nas florestas da África”.

Em outro artigo, Carneiro, ao fazer uma resenha sobre o livro de Ramos, *O Folclore Negro no Brasil*⁴⁴³, critica:

[...] o *folclore negro* do Brasil um livro “introdutório” apenas. De fato, neste livro não está todo o folclore negro, nem poderia estar. Faltam coisas, há alguns erros, alguns esquecimentos [...]. No capítulo dedicado aos autos e festas populares, o sr. Arthur Ramos reproduz duas quadras em louvor de São Benedito, parece que as únicas de que se lembra. Posso fornecer-lhe mais três [...]. Ainda nesse mesmo capítulo, o sr. Arthur Ramos, falando dos clubes carnavalescos de negros onde as sobrevivências totêmicas são bastante visíveis, esqueceu, imperdoavelmente, os *afoxés*, ranchos negros típicos da Bahia, - o *candomblé* fazendo o carnaval, - de danças de forte caráter religioso-fetichista [...]. Do que o sr. Arthur Ramos não anotou como

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ Publicado em 1935.

negro (ou de forte influência negra), destaco o seguinte: o sr. Arthur Ramos, apoiado em Alfredo Sarmiento, fala no *batuque* africano mas não notou a semelhança, melhor, a identidade do mesmo com o *samba* ou *samba batido* (forma regional do *batuque* na Bahia) [...]. Na interpretação do *folclore negro*, o sr. Arthur Ramos chega a exageros inacreditáveis. Por exemplo, falando das sobrevivências totêmicas no ciclo do boi, o sr. Arthur Ramos dá como possível “elemento predominante” a sobrevivência do boi Apis... Mas, à simples enunciação do problema, logo veremos que ainda falta algo. E as festas ao boi Apis, de onde nasceram? [...] Explicar as festas do boi pelas festas do boi é cair numa tautologia que, em vez de resolver, ainda mais complica a questão... [...] Felizmente, neste *O folclore negro no Brasil*, a psicanálise não conseguiu atrapalhar muito a nudez esplêndida da Verdade...[...]⁴⁴⁴.

As palavras de Édison soam bastante duras no início: “faltam coisas, há alguns erros, alguns esquecimentos”. Carneiro soa arrogante ao insinuar que Ramos teria pesquisado pouco sobre o que escreve: “Arthur Ramos reproduz duas quadras em louvor de São Benedito, parece que as únicas de que se lembra. Posso fornecer-lhe mais três”. Édison também faz menções a esquecimentos “imperdoáveis”, dando a entender que Ramos poderia estar negligenciando ou ocultando características da cultura africana: “do que o sr. Arthur Ramos não anotou como negro (ou de forte influência negra)”. Para Carneiro, Ramos cometeria “exageros inacreditáveis” e cairia em “tautologias que, em vez de resolver, ainda mais complica a questão”. O autor faz outra contundente provocação, no que aparenta ser uma crítica ao livro anterior de Ramos, *O negro brasileiro*: “felizmente, neste [...] a psicanálise não conseguiu atrapalhar muito a nudez esplêndida da Verdade”.

Todo este palavreado anterior me pareceu necessário, no sentido de ampliar e, às vezes, corrigir as observações do sr. Arthur Ramos. Mas isso não implica numa condenação sumária do livro. Longe disso! Pelo contrário, tenho o maior prazer em recomendar aos meus possíveis leitores, especialmente aqueles que se dedicam ao estudo do irmão negro (e também a todos os que desejam fazer uma cultura geral), a leitura de *O Folclore negro do Brasil*, honesto ensaio de conjunto sobre a porcentagem trazida pelo negro ao inconsciente coletivo da nacionalidade, levado a efeito pelo maior dos discípulos de Nina Rodrigues, - o sr. Arthur Ramos, que é, atualmente, a maior autoridade sobre negros, no Brasil⁴⁴⁵.

Ao fim do artigo, Carneiro ameniza sua fala, já que esta teria sido necessária para “ampliar e, às vezes corrigir as observações do sr. Arthur Ramos”. Contudo, Édison pondera que a obra não é ruim e a recomenda, procurando reestabelecer o destaque ao povo negro. Também é notável que Édison não pretende tomar o lugar de Arthur Ramos, visto que o reconhece como “a maior autoridade sobre negros, no Brasil”.

⁴⁴⁴ CARNEIRO, E. *O Folclore Negro do Brasil*. 1936, pp. 104-105, grifos do autor.

⁴⁴⁵ Idem, pp. 105-106, grifos do autor.

A sequência de cartas publicadas por Oliveira; Lima (1987), como mencionamos mais acima, ajudam a compreender como a relação entre Carneiro e Ramos foi se desenvolvendo a ponto de Édison dedicar-lhe grande carinho (como observado na epígrafe deste subcapítulo). Foi através desse contato que a opinião de Carneiro sobre as obras de Arthur se modificou bastante, mesmo que ele ainda mantivesse algumas críticas. Ramos o auxilia em suas publicações e é possível observar diversas nuances no preparo dos originais dos livros, na organização do 2º CAB e outras observações que descreveremos a seguir.

Em 4 de janeiro de 1936, Carneiro escreveria para Ramos: “o meu amigo Jorge Amado ganhou. Afinal, sempre me decidi a escrever o livro sobre negros que ele reclama insistentemente há coisa de três anos”⁴⁴⁶, Édison se referia à obra *Religiões Negras* que foi incluída na programação da Biblioteca de Divulgação Científica, que participava do editorial da Civilização Brasileira e era dirigida por Arthur Ramos.

Se analisarmos a obra, notaremos que logo nas primeiras páginas a edição chama a atenção do leitor para o próximo volume a que Carneiro se dedicava, *Negros Bantus*, “ensaio (folclore), em preparo”⁴⁴⁷. *Religiões Negras* é dedicado à Jorge Amado, Dias da Costa e Aydano do Couto Ferraz. Tratado de “monstrengo” pelo próprio autor, inicialmente o livro se chamaria *O Fetichismo negro na Bahia*, mas por algum motivo desconhecido, Carneiro muda o nome do volume e avisa Ramos em correspondência quase um mês depois.

A situação pode ser lida de duas formas diferentes: enquanto para Oliveira; Lima (1987), “é possível, entretanto, que o próprio Carneiro tenha percebido que *O Fetichismo negro na Bahia* lembrasse, em demasia, o título do livro de Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista do Negro Baiano*, e se decidisse por um outro título, mais sintético. Talvez considerasse, ainda, a carga semântica do termo ‘fetichista’, que, se justificado historicamente em Nina, não teria cabimento numa obra de atualização etnográfica”⁴⁴⁸. Já em Rossi (2011) seria outra a questão: “um bom indicador do cuidado de Ramos em permitir um tipo de guinada *controlada* da carreira intelectual de Carneiro, sem deixar que ele se *vinculasse* a figura de Nina Rodrigues, cujo espólio o médico alagoano se esforçava em tomar para si, foi a

⁴⁴⁶ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 79.

⁴⁴⁷ CARNEIRO, 1936, p. 4.

⁴⁴⁸ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 81, grifos do autor.

mudança de título do livro [...] simbolicamente mais distante daquele que fora um dos mais importantes trabalhos de Nina Rodrigues sobre os candomblés baianos [...]”⁴⁴⁹.

Mesmo com o nome alterado, a opinião do autor não havia se modificado com tanta rapidez, se considerarmos a conexão entre sua obra e a de Nina, basta notar o último parágrafo da nota que Édison escreve no início da obra: “não dei a este volume sobre o *fetichismo negro* na Bahia o caráter de ensaio. Prefiro considerá-lo simples caderno (primeiro caderno, talvez) de notas de etnografia religiosa... E como tal o entrego à publicidade”⁴⁵⁰.

Nessa mesma correspondência, de 4 de janeiro de 1936, Édison aproveita para confirmar se, como lhe dissera Jorge Amado, Arthur tinha de fato interesse por seu livro para incluí-lo na coleção Biblioteca de Divulgação. Carneiro recorda que, quando fazia as pesquisas bibliográficas para seu livro, sentia-se frustrado por não ter referências para trabalhar com o candomblé de caboclo⁴⁵¹. Édison tratava de antecipar: meu “livro terá dez capítulos, uma introdução, vários apêndices (inclusive um sobre *criminalidade negra*, estudo que o velho Nina Rodrigues deixou incompleto – com estatísticas da Bahia)”⁴⁵². A carta também faz referência a Martiniano do Bonfim⁴⁵³, o africano que servia de fonte para Nina Rodrigues. Carneiro revela que ele e seu amigo Guilherme Dias Gomes iniciaram um curso de nagô com Martiniano (isso já há cerca de 3 anos).

Nesse mesmo ano, 1936, Jorge Amado, seu companheiro da Academia dos Rebeldes, faz a elogiosa apresentação de *Religiões Negras*:

[...] Édison Carneiro é bem um símbolo e um expoente dessa nossa geração. Tem 24 anos e estreia com um estudo de etnografia religiosa, um ensaio sobre as religiões africanas no Brasil. Hoje os estudos sobre negros no Brasil podem ser historiados com três nomes: Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro [...]. Ele é hoje o grande poeta e o grande sociólogo da Bahia, expoente da sua geração, orgulho de todos nós que escrevemos no Brasil [...]. A imaginação o levou aos meios africanos, ao mistério das macumbas, à beleza dos candomblés [...]. Agora sai seu primeiro livro: *Religiões Negras*. Apesar de primeiro livro não é livro de um estreante. Aos 24 anos Edison Carneiro, mesmo sem livro, já era um grande nome.

⁴⁴⁹ ROSSI, 2011, p. 195, grifos do autor.

⁴⁵⁰ CARNEIRO, 1936, p. 7. Ou dois parágrafos acima: “e centralizei as minhas pesquisas, quanto ao *fetichismo gêge-nagô* [...]” idem.

⁴⁵¹ “Não podendo contar com bibliotecas ou bibliografia especializada sobre a cultura africana no Brasil, Édison se via obrigado a trabalhar um tanto *no escuro*, ‘apenas com isso’: os livros de Nina Rodrigues, de Manoel Querino e do próprio Arthur Ramos. Uma situação que, constantemente, levou Carneiro a pedir livros para Ramos, que, por sua vez, nem sempre se mostrava disposto a enviar” (ROSSI, 2011, p. 194).

⁴⁵² OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 79, grifos do autor.

⁴⁵³ “Está com o babalaô Martiniano, que, se ainda não o perdeu... Vamos ver” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 80).

Observações reunidas pelo autor, documentação notável, erros de outros corrigidos, observações de outros reafirmadas, tudo isso numa síntese admirável, numa sobriedade e justeza de estilo raras, num rigor científico absoluto, eis o que é *Religiões Negras*. [...]. Livro de quem conhece o assunto não só por leitura, não só pelo que leu nos outros, mas de quem o conhece de contato direto. Ele é ogan [...]. E além de tudo, um estudo feito por um homem da mesma raça que os estudados [...]. Com a raça africana da Bahia, ele sofreu, ele riu em grandes gargalhadas, ele dançou nas macumbas, comeu comidas de estranhos nomes, amou. É um deles e assim esse estudo, esse depoimento, ganha em força e verdade⁴⁵⁴.

Nesse primeiro livro de Carneiro há uma crítica sutil a Nina. Logo nas primeiras páginas ele lamenta: “a teoria da inferioridade da raça negra e dos demais povos de cor, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues [...]”⁴⁵⁵. O autor também registra que Nina equivoca-se ao afirmar que os negros bantos são de número insignificamente reduzido, contudo, aceita e propaga a informação de Nina sobre a fusão ou menor importância da mitologia jeje: “se, já no tempo de Nina Rodrigues, a mitologia gêge se fusionava, e mesmo cedia o passo à mitologia nagô, o que se verifica hoje é a quase completa absorção das práticas gêges, quase que totalmente esquecidas como práticas independentes, por parte da mitologia nagô”⁴⁵⁶. Edison se abstém de opinar sobre a afirmação de Nina sobre o “estado de santo”, de que seria sonambulismo ou histeria: “não quero entrar nessas questões puramente médicas, que devem ficar mesmo a cargo dos especialistas”⁴⁵⁷.

Os livros do “velho mestre”⁴⁵⁸, Nina, servem de norte para Carneiro, confirmar (na maioria das vezes), negar, ou adicionar informações, utilizando, por vezes a expressão: “no tempo de Nina Rodrigues”. Desse modo é possível ver o nome de Rodrigues pelo livro todo de Edison com mais de 90 referências. A imagem de Nina é reforçada como o cientista que enfrentou as agruras de investigar a cultura africana em desaparecimento.

Em 21 de março de 1936, Édison encaminharia correspondência a Ramos avisando do envio dos originais de *Religiões Negras*, três dias antes. Carneiro aproveitava para fazer recomendações bem específicas sobre o uso das fotos no livro: “todas elas devem ser postas à parte, em papel *couché*, nem-uma no corpo do livro”⁴⁵⁹; faz também algumas últimas correções que passaram despercebidas, demonstrando, com isso, suas apostas na recepção da

⁴⁵⁴ AMADO, J. O jovem feiticeiro, 1936, pp. 68-9, grifos do autor.

⁴⁵⁵ CARNEIRO, E. **Religiões Negras**. 1936, p. 16.

⁴⁵⁶ Idem, p. 32.

⁴⁵⁷ Idem, pp. 145-6.

⁴⁵⁸ Idem, p. 78.

⁴⁵⁹ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 103.

obra e seu extremo preciosismo⁴⁶⁰ além de um receio da opinião dos grupos opostos à Escola Baiana.

É também em março de 1936 que Carneiro será contratado pelo jornal *O Estado da Bahia*, como colaborador, onde passa a publicar uma série de reportagens para divulgar o Segundo Congresso Afro-Brasileiro⁴⁶¹. Na correspondência seguinte, 23 de abril, Carneiro faz mais recomendações para aumentar e corrigir os originais que enviara, faz referência à Martiniano (que estaria doente) como: “companheiro do Nina, o ‘rapaz de Lagos’, a que ele se refere sempre”⁴⁶². Édison também informa que está trabalhando em sua próxima obra: *Negros bantus*.

A carta de 30 de novembro de 1936 é o emocionado momento em que Carneiro agradece a Ramos a publicação de seu livro⁴⁶³ e relata que os amigos lhe ofereceram um jantar pelo acontecimento. Nessa mesma carta é possível observar que Carneiro aproveita para fortalecer os laços de amizade com Ramos elegendo alvos de crítica em comum: “pelo visto, ele [Renato Mendonça] não sabe nada de nagô. V. deverá ter notado que ele diz umas besteiras apoiando-se em V.. Poucas, mas diz. Vou até cometer um artigo sobre, refutando umas coisas”⁴⁶⁴. A carta é utilizada também para questionar sobre a publicação dos “Estudos Afro-Brasileiros”⁴⁶⁵ e sondar Ramos a respeito de sua opinião sobre o segundo congresso Afro-Brasileiro na Bahia.

Religiões Negras, o livro de Carneiro, escrito em menos de um mês tem, logo no início, um tom fortemente crítico à presença e ações da burguesia europeia, diante dos negros. Não que essa fosse a primeira publicação do autor (antes já havia escrito diversos artigos nesse sentido), mas essa forma de se expressar, pela primeira vez em um livro seu, teria despertado os olhares da ditadura varguista sobre Édison. A obra é de leitura bastante rápida e fluída e Carneiro traz cantigas que transcreveu em seus trabalhos de campo, o que enriquece bastante o material.

⁴⁶⁰ Em carta de 8 de setembro de 1936, Carneiro pede a Ramos que faça correções em seu livro, contudo, não há mais tempo. Quando da publicação de *Negros Bantus*, Édison faz recomendações e correções por diversas outras correspondências.

⁴⁶¹ “Aquela série de reportagens organizada por Carneiro define o início de uma mudança, em alguns jornais de Salvador, com respeito ao tratamento dado à religião dos negros da Bahia” (LIMA, V. Os candomblés da Bahia na década de trinta. 1987, p. 42).

⁴⁶² Idem, p. 109.

⁴⁶³ Vide epígrafe deste sub-capítulo.

⁴⁶⁴ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 79. A opinião de Carneiro sobre Mendonça mudará com o tempo, como demonstram Oliveira; Lima (1987).

⁴⁶⁵ Este seria publicado em 1935 e reuniria os trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro, no Recife.

O autor não se demora em mostrar suas divergências com relação a Nina, se descola e adjetiva Lombroso e Gobineau, por suas “tolices e caraminholas”:

a teoria da inferioridade da raça negra e dos demais povos de cor, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues, nasceu da necessidade de justificativa, por parte da burguesia europeia, dos crimes cometidos, ‘em nome da Civilização’, na África e na Ásia, contra o direito dos povos de disporem de si mesmos... A antropologia moderna põe abaixo as caraminholas dos Lombrosos, dos Lapouge, dos Ferri, dos Gobineau. E L. H. Morgan, reduzindo o problema das raças às questões da cultura (adaptação do homem ao meio natural), mandou às favas as medidas craniométricas e outras tolices iguais...⁴⁶⁶

Embora os intelectuais da época, em que Ramos e Carneiro se inseriam, procurassem dar um tom de modernidade às suas obras, mostrando que a questão da raça estava superada, pouco havia se modificado, de fato, das opiniões racistas e preconceituosas. Parecia que apenas o termo “raça” fora substituído pelo termo “cultura” e isso bastava⁴⁶⁷. O chamado culturalismo teria origem alemã, como constata Jessé de Souza e não é motivo de comemoração, revisado anos depois de seu surgimento.

essa tradição de pensamento, em vez de enfatizar os estoques raciais e fenotípicos como base do comportamento humano e social diferencial, irá localizar na tradição cultural, ou seja, na herança comum de costumes, tradições e crenças, a verdadeira motivação para o fato de distintos povos, nações e grupos sociais terem comportamentos diferentes⁴⁶⁸.

Para o autor tratava-se de uma grande fraude coletiva, fingir que o racismo científico estava superado. No contexto mundial, o esforço era empreendido pelos Estados Unidos da América, valendo-se do vácuo de poder gerado pelo fim da Segunda Guerra Mundial e enfraquecimento de países europeus como Inglaterra e França. Contudo, na tentativa de forjar um novo sistema, diferente do adotado no Imperialismo, os EUA se “utilizava de elites nacionais domesticadas nos países dominados como seus prepostos e representantes dos interesses metropolitanos”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ CARNEIRO, 1936, p. 16.

⁴⁶⁷ Como quando, ao tentar reabilitar a obra de Nina Rodrigues, Ramos afirma: “se, nos trabalhos de Nina Rodrigues substituirmos os termos raça por cultura e mestiçamento por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade” (RAMOS, A. **A aculturação negra no Brasil**, 1942, p. 180).

⁴⁶⁸ SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. 2021, p. 134. “O culturalismo da teoria da modernização de inspiração parsoniana é uma das mais eficazes teorias sociais já construídas em termos sociais e políticos. Coube a ela substituir a oposição branco/negro, que era dominante para a legitimação do colonialismo europeu do século XIX, pela oposição honesto/corrupto (SOUZA, J. **A guerra contra o Brasil**. 2020, p. 33).

⁴⁶⁹ SOUZA, 2021, p. 145.

A partir do governo Truman, grandes fundações privadas como: Rockefeller, Ford e Carnegie uniriam forças e fundos para “financiar sistematicamente estudos para a ‘compreensão’ do mundo subdesenvolvido”⁴⁷⁰. Jessé destaca como a hegemonia cultural norte-americana com Hollywood e a Disney colonizaria o pensamento mundial criando personagens que ridicularizavam os países pobres e que passavam a ser alegremente consumidos pelos mesmos, criando diversos estigmas e estereótipos.

Os EUA focaram na estratégia de “produzir consenso”⁴⁷¹ uma vez que a guerra era considerada muito dispendiosa⁴⁷². As técnicas foram desenvolvidas e testadas no próprio povo estadunidense, primeiramente. “Como não existe exploração econômica duradoura se a inteligência do oprimido não for colonizada, é necessário o *soft power* – o poder suave – do prestígio científico. A partir do domínio sobre o que é falso ou verdadeiro, se chega à questão ainda mais importante acerca do que é bem ou mal, justo ou injusto”⁴⁷³.

Voltando às *Religiões negras*, logo no primeiro capítulo, Carneiro trata de ilustrar seu trabalho com fotografias em preto e branco. Duas delas se referem ao candomblé: “Oxóssi (col. do pai-de-santo João da Pedra Preta e Assento de Iróko, Róko ou Loko, a gameleira branca (foto E. Carneiro)”⁴⁷⁴.

No segundo capítulo, Carneiro trata de corroborar Nina, afirmando que se este notou a inferioridade numérica dos negros bantus, “os negros bantus não são assim para desprezar ao *problema* do negro na Bahia”⁴⁷⁵. Carneiro afirma que os sudaneses eram mais adiantados em cultura do que os bantus e que os “selvagens nativos”. Édison chega a estabelecer uma hierarquia, confirmando as “constatações” de Nina: primeiro viriam os nagôs, em segundo lugar os gêges e, por fim, os negros minas. Os nagôs seriam possuidores de uma cultura mais

⁴⁷⁰ Idem, p. 146. “Seja com financiamento direto do governo americano, seja por meio de instituições privadas como as fundações Rockefeller, Carnegie e Ford, uma quantidade inaudita de dinheiro começa a jorrar nos campi universitários das principais universidades americanas” (idem, p. 154).

⁴⁷¹ “Como não existe, depois da decadência do direito divino dos reis, outra forma de legitimar a dominação política que não pelo sufrágio universal, a saída da elite americana foi desenvolver maneiras de manipular a população de modo a fazê-la se comportar contra os próprios interesses. [...] Ao contrário da elite brasileira, sempre disposta a recorrer a golpes de Estado, a estratégia da elite americana sempre foi a de enganar e manipular sua própria população” (SOUZA, 2020, p. 65).

⁴⁷² “A arma principal desse novo império é a utilização do convencimento científico – com o apoio precioso de sua máquina de propaganda de Hollywood e de toda a poderosa indústria cultural e do entretenimento. Marilyn Monroe e Brad Pitt em vez de rifles e granadas” (SOUZA, 2021, p. 154); “o imperialismo americano, inclusive, só pode ser ‘informal’, ou seja, abdicar, na maioria dos casos, dos custos de uma intervenção militar direta, se conseguir produzir uma visão de mundo também compartilhada pelas elites dos Estados satélites que ele coloniza (SOUZA, 2020, p. 46).

⁴⁷³ Idem, p. 45.

⁴⁷⁴ CARNEIRO, 1936, p. 17.

⁴⁷⁵ Idem, p. 23.

adiantada por isso, e por sua superioridade numérica, “dominaram e dominam na Bahia”⁴⁷⁶, a “prova” disso estaria na absorção de várias míticas negras, inclusive a dos gêges.

Carneiro faria constatações similares a Nina, sobre o desaparecimento dos orixás: “o fetiche vai desaparecendo cada vez mais... Apenas Xangô, orixá do raio e do trovão, resiste ainda.”⁴⁷⁷. Contradizendo-se, Carneiro, procura encerrar esse capítulo de forma afrontosa:

em geral, porém, a existência do fetichismo na Bahia (e no Brasil) vem dar, mais uma vez, razão a Nina Rodrigues, quando constatava uma grande *vitalidade* nas crenças religiosas dos negros. Porque elas resistem apesar de tudo, - apesar da estupidez das *batidas* policiais, apesar dos sorrisos irônicos dos *blasés* das Avenidas...⁴⁷⁸

No capítulo seguinte, “fetichismo gêge-nagô”, Édison parte dos livros de Arthur e Rodrigues para apresentar o panteão dos orixás. Volta a reforçar o atraso dos tshis e adiantamento dos nagôs, afirmando que os outros povos reconheceram e adotaram as crenças dos yorubanos. Carneiro discute se Ôlórún seria de fato o deus superior. Apresenta Óbatalá como o maior dos orixás, Ódudúa, a Terra, Aganju, a terra firme e Yêmanjá.

A obra também apresenta momentos delicados, como por exemplo, à determinada altura, quando Carneiro se refere à festa de devoção do Senhor do Bonfim, como “verdadeira bacanal negro-fetichista”⁴⁷⁹, o que não deixa de causar muito desconforto nos dias de hoje, visto que nenhum autor jamais utilizaria a mesma expressão ao se referir à mitologia cristã ou a Legenda Aurea.

Carneiro produz polaridades bem-marcadas: de um lado a “superioridade”, a “importância”, a “cultura muito mais adiantada”, a “complexidade” dos “nagô”; do outro, a “inferioridade”, a “mítica pobríssima”, a “forma atrasada de religião”, a “cultura atrasadíssima”, a “simplicidade” dos “banto”, sobre quem se faz sentir mais fortemente os processos de “decomposição”, “degradação”, “deturpação”, “perda”, “esquecimento”, “absorção”, “fusão”, “simbiose” e “sincretismo”⁴⁸⁰.

Na correspondência de 11 de maio de 1936, Carneiro se mostra preocupado com a opinião de Ramos sobre seu livro: “na sua carta, há umas coisas misteriosas sobre os bantus. Vamos lá, mano. Podemos falar claro... Explique o que você pensa do caso, sem receios de me melindrar. Mas, por favor. Não banque o detetive dos romances policiais, que desde o

⁴⁷⁶ Idem, p. 26.

⁴⁷⁷ Idem, p. 27.

⁴⁷⁸ Idem, p. 28, grifos do autor.

⁴⁷⁹ Idem, p. 37.

⁴⁸⁰ NASCIMENTO, 2018, p. 337.

começo já conhece o bandido!”⁴⁸¹. Carneiro faz menção a um livro, *Negros escravos*, que Ramos estava escrevendo e chegou, inclusive a ser anunciado como “próximos lançamentos” na capa posterior de “Costumes africanos no Brasil” de autoria de Manuel Querino, em 1938, pela Civilização Brasileira S. A., contudo, não chegou a ser publicado⁴⁸².

O pai de Édison Carneiro, Souza Carneiro, também era escritor e em 1937, faria uma defesa apaixonada da obra de Nina. Com rasgados elogios, o autor reconhece em Rodrigues a bravura de quem lutou com

os restos de uma civilização que se apagava na dispersão e no desaparecimento de seus tipos e, mais do que tudo, com a dificuldade de iniciação nos mistérios afronegros que lhe abriram campo vasto a suas pesquisas, ele as supriu, graças a ciência, conseguindo vencer óbices a outros insuperáveis, se não indefinidos, e legar contribuições em que se assentaram todos os estudos posteriores sobre o negro brasileiro⁴⁸³.

Contudo, essa publicação do pai de Édison⁴⁸⁴, no campo afro-brasileiro foi um ponto de desgaste na relação entre Ramos e Carneiro⁴⁸⁵. Após tentar deter tal divulgação, Arthur “se vê obrigado” a publicar um cruel artigo sobre a obra. A cólera que Ramos demonstra com a ousadia de Souza Carneiro em procurar inovar ou adentrar em um campo de estudos já tão sedimentado, na visão de Ramos, acaba por delinear o modo como o autor de *O negro brasileiro* se sentia “dono do assunto” e qualquer um que ousasse romper as rígidas regras por ele estabelecidas, sofreria a descredibilização pública.

A conhecida e apreciada “Brasiliana” acaba de incluir como o volume 103 da sua Coleção o livro *Mitos Africanos no Brasil* da autoria do Professor baiano Dr. Souza Carneiro. É profundamente lamentável que o tivesse feito. Porque eu sou obrigado a dizer de público a história deste livro e de seu

⁴⁸¹ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 113.

⁴⁸² Oliveira; Lima, 1987.

⁴⁸³ CARNEIRO, S. **Os mitos africanos no Brasil**. 1937, p. 95.

⁴⁸⁴ “Munido pela segura confiança de si e pela ‘polimorfia’ de suas competências e da erudição adquirida no decorrer de sua vida profissional Souza Carneiro parecia não duvidar das possibilidades de se sobressair em áreas como a literatura de ficção e os estudos etnográficos: investimentos que, em muito, traziam os esforços do velho professor em reagir à situação incontornável de desgraça social, acadêmica, intelectual e financeira que se seguiu ao movimento de outubro. Na ficção, conseguira lançar dois dos seus romances: *Furundungo* e *Meu Menino*, ambos publicados em 1934, no Rio de Janeiro, tendo como mote os ‘costumes’ e a ‘linguagem popular’ baiana e nos quais, ‘em discordância com o padrão da época, personagens negros surgiam como principais’. Tais temas prendiam a *imaginação* de Souza Carneiro e, de alguma forma, reapareceriam em seus ensaios etnográficos, a exemplo de *Mitos africanos no Brasil*, de 1937, e em tantos outros manuscritos que, segundo Édison, ele teria deixado sobre a língua tupi e as mitologias das sociedades indígenas brasileiras” (ROSSI, 2011, pp. 66-7, grifos do autor).

⁴⁸⁵ “Mereceria, contudo, tal livro, a crítica impiedosa de Artur Ramos, que o considerou repleto de erros e falsidades, o que quase levou ao rompimento da sua amizade com Édison Carneiro, este pressionado pela sua família considerando-se ofendida” (OLIVEIRA, W. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. 1987, p. 31). A informação é da viúva de Carneiro e foi obtida por Oliveira (1987) em 1985, como afirma o próprio autor.

autor. E é com doloroso constrangimento que o faço. Em meados do ano passado, o velho professor Carneiro me procurou com os originais de um livro para ser incluído na Biblioteca de Divulgação Científica, que dirijo⁴⁸⁶.

Arthur Ramos procura justificar sua atitude de expor o “velho” professor e sua obra à total descredibilidade e desmoralização em nome da proteção de sua própria reputação, uma vez que Ramos procura destacar que é o diretor da Biblioteca de Divulgação Científica e, se não pôde impedir a publicação do volume, publicizará sua história, mesmo que “com doloroso constrangimento”.

O livro era sobre negros e tinha o título *Mitos Africanos no Brasil*. Eu sabia da imensa atividade imaginativa do professor Carneiro. Sabia da história do *Elucidário dos 800 termos* de outro livro de sua autoria *Furundungo*. Os rapazes da Bahia, sabendo das tendências fabulantes do velho professor, fizeram uma troca de graves consequências: criaram “neologismos” que o Dr. Souza Carneiro ia registrando como termos de gíria, “convencido” da sua realidade. Embrenhei-me no matagal dos “*Mitos Africanos*” e logo percebi o grande material de fabulação que continha o volume. Não vi outra saída: recusei o livro, endereçando ao seu autor uma piedosa carta de recusa. Solicitei, então aos amigos e parentes do Dr. Souza Carneiro, que impedissem a publicação daquele volume, que viria lançar uma confusão tremenda nos arraiais dos estudos negro-brasileiros. Estes amigos e estes parentes não o puderam fazer, porque o livro já estava programado numa Coleção de merecido renome. O mais que consegui foi a autorização destas pessoas, para *denunciar* aos intelectuais, e especialmente aos estudiosos dos problemas folclóricos, ameríndios e negro-brasileiros o verdadeiro valor de um livro que é uma criação mitológica individual. “O que você fez – escreveu-me um parente e amigo do Dr. Carneiro – era o que devia fazer”. E o que tenho feito. Considero o “velho” o maior sonhador do Brasil e de outras Arábias. Ele imagina tudo – até que sabe certos assuntos. E fica convicto disso. De maneira que ele talvez fique zangado com vocês. Eu não. O F... que fará um retrato melhor do “velho” ... Ele é um homem para se estudar ao vivo, pela psicanálise ou não...”⁴⁸⁷.

Ramos evoca o episódio onde o pai de Carneiro foi ridicularizado por seus alunos, minando qualquer possibilidade de respeito ao autor e para que sirva de base para suas próximas alegações: “as tendências fabulantes do velho professor”. Arthur procura manter-se no lugar daquele que foi obrigado a revelar o acontecimento por forças maiores e alheias a si, uma vez que, quando teve o volume pela primeira vez para avaliação, se deu conta do “matagal” que era a obra e envia “piedosa carta de recusa”. Para além disso, Ramos procura mobilizar amigos e conhecidos para impedir Souza Carneiro, dentre estes, o próprio filho do autor, enuncia, então, o aval dos que não puderam impedir o autor “para denunciar aos intelectuais” o perigo da obra. O objetivo pretendido por Arthur é proteger “os arraiais dos

⁴⁸⁶ RAMOS, A. “*Mitos*” Africanos. 1937, pp. 8-9.

⁴⁸⁷ Idem.

estudos negro-brasileiros” do “maior sonhador do Brasil e de outra Arábias”, digno de ter a mente, isso sim, estudada por especialistas de psicanálise.

E mais recentemente, escrevia-me outro amigo do Dr. Carneiro: “... E o pior é que o Souza Carneiro continua a escrever sobre folclore e especialmente sobre negros. É de endoidecer...”. Repito: é absolutamente constrangido que faço estas revelações. Não tenho nada contra o velho professor Dr. Souza Carneiro. Mas é indispensável que a opinião científica do país fique esclarecida sobre a gênese e o mecanismo da criação de *Mitos Africanos no Brasil*. Que confusão infernal nos estudos sobre o Negro! Tudo aquilo que a Escola de Nina Rodrigues e estudiosos de outras Escolas – os Afonso de Taunay, os Roquette Pinto, os Gilberto Freyre, os Ulysses Pernambucano, os Rodolpho Garcia, os Mario de Andrade, os Edison Carneiro, os Renato Mendonça, os Jacques Raymundo, os Gonçalves Fernandes, os Pedro Cavalcante, os Dante de Laytano, os Dario de Bittencourt, os Adhemar Vidal, os Câmara Cascudo, os Adherbal Jurema, os Samuel Campello, os Diegues Junior, os Alfredo Brandão... tem honesta e pacientemente estudado sobre o problema negro, foi violentamente agitado sob um desmoronamento mítico de tão largas proporções! Não há, no livro, pontos parciais que documentem esta denúncia que aqui faço. Ele deve ser afastado *d’emblée*. Tudo aí é uma enorme atividade mitomaníaca construída sobre alguns dados concretos, de pesquisa alheia. Separadas estas páginas, e eliminadas algumas ‘coletas, provavelmente reais, todo o resto é uma enorme fabulação, arquitetada sobre certos pontos de partida⁴⁸⁸.

Ramos elenca o nome de diversos autores, evidenciando que estes sim mereceriam respeito no campo de “estudos sobre o negro”, uma vez que suas obras teriam “honesto e pacientemente estudado sobre o problema negro”. Arthur não poderia permitir que os estudos de tão destacados autores fossem “violentamente agitado[s] sob um desmoronamento mítico de tão largas proporções!”.

As classificações de páginas 136 e seguintes, a lista de ‘heróis afro-negros’ de págs. 148, são realmente ‘quimeras’, atividade imaginativa do autor. Poder-se-á objetar que cada um pode apresentar a sua classificação, ter a sua divisão pessoal do folclore, etc. O que não é possível é “criar” mitos. Porque, realmente, o Autor não apresenta uma só testemunha da “coleta” que diz ter realizado no recôncavo baiano. As suas “fichas” não estão autenticadas. Apenas um amigo “desenhou” os “místicos” que lhes foram recitados pelo Dr. Souza Carneiro. Não há tão poucos abonos bibliográficos que autorizem um cotejo com os “mitos” narrados. O cipoal mitomaníaco enreda-se realmente das páginas 195 em diante. Entre contos, apólogos e fábulas, o Autor apresenta 55 peças, das quais, como ele próprio declara (pág. 390), 14 transcritas ou resumidas, 2 renovadas ou refundidas e 39 *nunca referidas* (o grifo é meu). Ora, excetuando-se as peças transcritas, que são de Nina Rodrigues, da coletânea de Silva Campos e de outros pesquisadores, como autenticar as 39 referidas, se não há uma testemunha das coletas, não há uma base de cotejo? É um pandemônio. Todas as páginas revelam um mecanismo

⁴⁸⁸ Idem.

fabulativo, urdido sobre alguns termos, ou peças folclóricas, realmente existentes⁴⁸⁹.

Arthur passa a enumerar as páginas que mais lhe desagradaram para mostrar que sua crítica não é superficial. Nesse momento, é possível observar o desconforto latente diante da possibilidade de Souza Carneiro conceber, mesmo que de forma fabulosa, na opinião de Ramos, “heróis afro-negros”. Outra característica que fica elucidada no trecho é o modo como Ramos concebia apenas um método de obtenção de trabalhos científicos: “o Autor não apresenta uma só testemunha da ‘coleta’ que diz ter realizado [...] suas ‘fichas’ não estão autenticadas”⁴⁹⁰. Ou seja, para que o trabalho de Souza Carneiro fosse validado, era necessário enquadrar-se nos parâmetros de Arthur Ramos.

[...] E é esta a denúncia que julgo do meu dever oferecer aos críticos, aos educadores, aos folcloristas, aos africanistas nacionais e estrangeiros, aos estudiosos, em geral, que iriam se louvar neste livro, para estudos a respeito da sobrevivência africana no Brasil, ou para adaptar-se esses mitos, com fito de folclore científico ou recreativo. Bem sei que qualquer um pode exercer legitimamente as suas atividades de invenção, que é uma função psicológica. Mas então, isso deixa de ser coleta científica para se tornar ficção. “Mitos Africanos no Brasil” pode ser até um belo livro de ficção. E é admirável o acompanhar-se a riquíssima imaginação do seu Autor, que deveria ser orientada para o romance, para a criação fabulante e nunca para o livro científico, incluído (o que é pior) numa coleção que tantos e tão relevantes serviços tem prestado. Estamos diante de um caso que transcende a simples imaginação criadora, à Ribot. Os “Mitos Africanos no Brasil” atingem as fronteiras do delírio de imaginação. Constituem um documentário do mais alto interesse da *fabulação simples*, tal como foi destacada por Dupré, isto é, “a afirmação gratuita de acontecimentos científicos, de situações quiméricas, a narração de romances e aventuras”. É a primeira e a última vez que escrevo sobre o lastimável episódio, cumprindo um indeclinável dever de crítica científica. *Mitos Africanos* devem ser lidos, tomando-se os “mitos” entre aspas. Realmente são mitos individuais, são criações de atividade de fabulação do Autor. Leiam o volume mas (não se esqueçam!) acrescentem ao mesmo um subtítulo, ou o enfaixem numa cinta com os dizeres: *Contribuição à patologia da imaginação*⁴⁹¹.

Ramos vai encaminhando sua crítica ao final, anulando qualquer possibilidade de que o livro possa fazer o mínimo sucesso ou merecer qualquer atenção. Arthur reduz a obra a “um belo livro de ficção”, “romance”, “criação fabulante”, mas nunca um “livro científico”.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ É irônico constatar, em uma carta de Ruth Landes, de abril de 1986, após os diversos embates apresentados no capítulo 3 desta tese, como a autora afirmaria que Ramos também tinha fama de não ir a campo: “a ‘razão’ genérica dele (Ramos), que d. Heloísa e Édison Carneiro me repetiram, era que ele, Ramos, nunca ia ao campo para observar ou conversar, mas chamava os informantes em seu consultório. Como Édison escreveu, e todo mundo – inclusive a polícia! – sabia, eu estava sempre em campo, uma jovem mulher de menos de 30 anos e conspicuamente loura” (CORRÊA, M. Cartas marcadas.1999, p. 56).

⁴⁹¹ Ibidem.

Ramos termina fazendo a promessa que não cumprirá⁴⁹²: “é a primeira e última vez que escrevo sobre o lastimável episódio, cumprindo um indeclinável dever de crítica científica”. Arthur conclui com um deboche, afirmando que a obra seria uma “contribuição à patologia da imaginação”.

Para aprofundar ainda mais nossas investigações, é interessante somar, ao cenário efervescente dos bastidores da publicação de *Religiões Negras* e do 2º CAB as reportagens que Vinícius Clay analisou e descreveu do periódico *O Estado da Bahia*⁴⁹³ no período de 1936 a 1938, uma vez que mostram que diversos conflitos pairavam no ar em uma capital onde os candomblés eram perseguidos e criminalizados.

No dia 09 de maio de 1936, Severiano Manoel de Abreu, líder religioso de um candomblé de caboclo no Morro da Cruz do Cosme concederia uma entrevista para *O Estado da Bahia*. A confusão se fizera pois no livro de Amado, *Jubiabá*, o protagonista era homônimo do pai de santo. Mesmo que Jorge Amado alegasse coincidência, o assunto rendeu bastante holofote. O periódico aproveitou-se da polêmica para entrevistar o ora famoso *Jubiabá*.

O líder religioso iniciava dizendo que preferia ser chamado de espírita e leva a equipe de reportagem para conhecer todas as dependências da casa e constatar que não há santos ou objetos de candomblé. *Jubiabá*, talvez para se livrar da polícia⁴⁹⁴, anuncia sua aposentadoria como pai de santo e nega a realização de festas ao som de atabaques. Isso é uma evidência do ambiente de tensão que as religiões de matriz africanas viviam. O sacerdote afirmava ter raiva de Jorge Amado por ele ter usado seu nome como título de seu romance. Talvez o que mais irritasse o pai de santo era a caracterização do protagonista: “um negro candomblezeiro pobre e de pernas tortas”⁴⁹⁵.

A reportagem, não satisfeita, quer saber a origem do nome curioso, então *Jubiabá* esclarece,

⁴⁹² Nossa afirmação vai no sentido de que, cerca de 5 anos depois, o autor utilizará o mesmo *modus operandi* para descreditar a obra de Ruth Landes e a própria autora: fazer acusações de natureza pessoal, descredibilizar a partir do deboche e “prevenir” os leitores para que não percam seu tempo lendo tais “obras romaneadas” ou ainda que apenas as leiam como tal.

⁴⁹³ Clay informa que “as edições [...] se encontram no acervo de periódicos raros da Biblioteca do Estado da Bahia, em franco processo de deterioração e ainda sem registros em microfilmes”. CLAY, V. *O Negro em O Estado da Bahia*. 2006, p. 5.

⁴⁹⁴ A hipótese é de Clay, 2006.

⁴⁹⁵ Idem, p. 10.

é o nome do espírito meu obsessor. Vou contar ao sr. O começo da minha vida de espírita. Há 36 anos, eu ainda rapaz, fui procurado por um parente de um rapaz chamado Sydrônio para fazer uma consulta numa sessão espírita na Cidade de Palha em benefício de sua saúde. Até então eu não acreditava nestas coisas, mas fui. Manifestou-se então um espírito mau e atrasado. Este espírito declarou que do corpo do homem só sairia daí a 15 dias no Cemitério. [...] O Espírito de um caboclo baixou sobre um dos médiuns. Era o assistente Severiano. Caído em transe, manifestou-se, então, o espírito que declarou se chamar “Jubiabá”⁴⁹⁶.

Ao deixar a casa do pai de santo, a reportagem aproveita para delimitar bem o tom da reportagem. Não se tratava de apresentar com neutralidade a religião e as curiosidades, mas sim de mostrar as excentricidades de uma manifestação religiosa tomada por ridícula. “Descemos o morro por entre os olhares curiosos fixados nos apetrechos do fotógrafo, tropeçando na ladeira com um pombo enfeitado e cheio de pipocas e azeite e mais adiante com uma galinha preta um “ebó” perfeito, completíssimo, que, com certeza, não era destinado a trazer felicidade”⁴⁹⁷.

Clay enfatiza que mesmo com os gracejos e deboches, a comunicação era um marco: “pela primeira vez, uma reportagem sobre cultura africana é publicada fora das páginas policiais, anunciada previamente, com chamadas na capa da edição e diagramada com destaque gráfico em página inteira”⁴⁹⁸.

Poucos dias depois, o entrevistado pelo *O Estado da Bahia* seria Martiniano do Bonfim, já com 77 anos, note-se que a expressão “problemas afro-brasileiros” é bem-marcada:

amanhã daremos aos nossos leitores as revelações do velho Professor Martiniano, o amigo e colaborador de Nina Rodrigues. O clichê acima mostra-nos o velho ‘babalaô’ falando ao Estado da Bahia estando presentes os acadêmicos Aydano Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, estudiosos dos *problemas afro-brasileiros*⁴⁹⁹.

Essa entrevista, do dia 14 de maio, ocuparia toda uma página da edição, como destaca Clay. A reportagem procurava apresentar Martiniano como um “negro sábio, respeitado pela sua cultura, amigo de Nina Rodrigues e professor de inglês, que morou em Lagos e não se

⁴⁹⁶ Idem, pp. 12-3.

⁴⁹⁷ Idem, p. 14. Como o assunto rendera bastante holofote, uma nova entrevista foi concedida, ao jornalista carioca João Duarte Filho, que se mostraria decepcionado com o fato de Jubiabá ser um homem rico, proprietário de casas, terrenos e fazendas, uma vez que, em sua opinião, um pai de santo deveria ser pobre (Clay, 2006).

⁴⁹⁸ Idem, p. 15.

⁴⁹⁹ Idem, p. 17, grifos nossos.

misturava com o ‘baixo espiritismo’ ou ‘feitiçaria’”⁵⁰⁰. Vemos os opostos bem evidentes aqui: um negro inteligente e sábio, não se misturaria com “baixo espiritismo” e “feitiçaria”, que dirá um branco. O próprio Martiniano procuraria descolar a sua imagem de um culto deturpado onde “entrariam brancos”⁵⁰¹. A reportagem também tem suas farpas e nuances. Como em determinado trecho em que diz: “uma hora antes de chegarmos, Edison Carneiro partiu para preparar o espírito do ‘nosso homem’”⁵⁰².

Martiniano, talvez sentindo o tom da reportagem, aproveita para equilibrar as perguntas tendenciosas:

vocês, enfim, estão chegando aonde querem – acrescentou sorrindo. Religião de negro é igual a de branco. Eu não pratico, porque respeito as leis, o “rejumen” [regime]. Branco não faz santo, não pinta, não faz promessa para ser feliz e também para fazer mal aos outros, não leva braço de cera, para não ficar bom de reumatismo? O negro também faz isso: constrói seus santos e tem seu culto. Uns vão para as igrejas, outros para os “terreiros”. Uns têm seus órgãos, outros batem os “atabaques”. Religião de negro é boa como a dos brancos. Branco tem a festa da Penha, de Juazeiro e do Bomfim. Negro tem, também, seus dias: S. Cosme e S. Damião, Dia da Hora, etc. Festa de branco tem suas comidas. Nas de negro se come “acarajé”, “abará”, “vatapá”, “caruru”, comidas da África, de nosso país⁵⁰³.

Martiniano comenta sobre o 1º Congresso Afro-Brasileiro. Diz que, de início, desconfiava da boa intenção dos pesquisadores, mas que depois percebeu a seriedade do evento. Em sua visão, já era hora de olhar a raça negra com simpatia e fazer justiça ao povo negro. Martiniano afirma ler o que se escreve sobre os negros: “sinto em todos uma grande vontade de acertar, uma grande honestidade intelectual. Alguns erros de detalhes, o que é natural sabendo-se a dificuldade que há em se reunir material para estudar assim”⁵⁰⁴.

Dias depois como as anteriores declarações de Jubiabá se tornaram assunto candente o próprio Jorge Amado concede uma entrevista, em 28 de maio, ao *Estado da Bahia*. Amado aproveitou para polemizar, disse que se alguém havia sido humilhado, esse era o personagem

⁵⁰⁰ Ibidem.

⁵⁰¹ Martiniano se mostra bastante descontente com os rumos que tomava o candomblé: “eu, porém, respeito as ‘constituições’ e sendo proibido pelas autoridades não faço. Mesmo agora não há ‘terreiro’. Existem uns candomblezeiros que não sabem nada, onde entra branco. Eu não sirvo porque não visto saia de mulher” (Idem, p. 19).

⁵⁰² Idem, p. 18. Quando chega a reportagem, Martiniano teria exclamado: “- Fui traído! Você, Edison, está me vendendo...” (Ibidem). Diversas dessas reportagens eram assinadas por Édison Carneiro. Foi nas páginas do *Estado da Bahia*, que “na qualidade de colaborador, havendo, logo a seguir, passado à condição de redator efetivo [...], [Carneiro] iniciou sua carreira de jornalista” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 15).

⁵⁰³ CLAY, 2006, p. 19.

⁵⁰⁴ Idem, p. 20.

de seu livro! O autor afirmou que teria se inspirado em Martiniano do Bonfim e não no Jubiabá real. Clay lança a hipótese de que Jorge Amado queria criar polêmica para alavancar a publicação de seu próximo livro (Mar Morto).

Amado também aproveita para criticar João Duarte Filho, pela reportagem que fizera sobre Jubiabá:

ele errou também ao classificar o mulato Severiano entre os pais-de-santo prestigiosos da Bahia. Nesse ponto, o DIÁRIO DA NOITE acertou porque disse que ele era muito malvisto. Severiano não é um pai-de-santo se tomarmos a palavra o sentido de um sacerdote das religiões negras. Ele é um cultor do baixo espiritismo. Os pais-de-santo são, geralmente, sujeitos sérios, honestíssimos, acreditando na sua religião. Severiano é um explorador da credulidade dos pobres e dos ricos na Bahia⁵⁰⁵.

As cartas de Carneiro, também citam suas atividades no periódico, por exemplo, em 23 de junho de 1936, ele é bastante crítico chamando a reportagem que fizera para *O Estado da Bahia* de “vagabundérrima”⁵⁰⁶. Assim, podemos notar que Édison, ao mesmo tempo que convidado para publicar reportagens no jornal, e conseguir com isso algum dinheiro, aproveitava para divulgar o 2º CAB e divulgar as religiões africanas de uma forma que julgava mais pertinente do que a apresentada no periódico até ali⁵⁰⁷.

2.4. 2º Congresso Afro

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e samba, os toques de “candomblé”, etc. Este lado

⁵⁰⁵ Idem, p. 28, grifos do autor.

⁵⁰⁶ Oliveira; Lima, 1987. Trata-se da reportagem: “O mito das Águas”, da edição de 19 de junho de 1936, de *O Estado da Bahia*. Referir-se a seus trabalhos como “vagabundérrimos” parece denotar que não houve tempo suficiente para refletir sobre os assuntos ou que houve falta de material para pesquisar sobre o tema. Pode também, se tratar de uma forma de forçar um elogio indireto de Ramos.

⁵⁰⁷ Carneiro faz referência a esse assunto em carta à Ramos em 11 de maio de 1936: “esta semana sai uma entrevista com o prof. Martiniano do Bonfim a propósito do Congresso” (Idem, p. 114) e em outra: “estou ajudando o *Estado da Bahia* a fazer reportagens sobre os candomblés e, ao mesmo tempo, conseguindo a adesão de toda a turma. A coisa vai de vento em popa” (Idem, p. 115, grifos do autor).

*é interessantíssimo e na Bahia terá decerto um colorido único*⁵⁰⁸.

As disputas que se desenrolaram, durante a década de 1930, entre as Escolas Recifense e Baiana apresentaram uma maior evidência nos desdobramentos da preparação do Segundo Congresso Afro-Brasileiro (2ºCAB).

Mariza Corrêa (2001) nos recorda que “o Brasil não possuía ainda uma comunidade científica”⁵⁰⁹. Portanto, os intelectuais do século XX, se organizavam em grupos, “igrejinhas”, “escolas” e outros. “O intelectual brasileiro que não estivesse ligado a algum desses grupos passaria despercebido em seu contexto social, como alguns deixaram de passar à história”⁵¹⁰. Aqueles que não vislumbravam a carreira no Direito ou na Medicina, precisavam disputar seu próprio campo acadêmico, que muitas vezes precisava ser criado. Para Corrêa (2001) os intelectuais brasileiros não eram originários das camadas mais pobres, contudo, também não eram “porta-vozes” dos interesses das mais abastadas. Dependiam, portanto, de financiamentos, empregos públicos e, principalmente, financiamento do Estado.

A disputa entre as Escolas citadas acaba transparecendo nos anais do 1º CAB. A primeira edição, de 1935, foi prefaciada por Roquette-Pinto⁵¹¹ e dentre outras considerações, o autor estabelece

o pioneirismo da sua geração ao elogiar a iniciativa “vitoriosa” adotada por Gilberto Freyre na organização do 1º CAB, ao passo que há quase três décadas não se tinha um pesquisador que tivesse por objetivo estudar negro do Brasil, “salvo uns dois ou três discípulos dos precursores que foram Nina Rodrigues, Brás do Amaral, Manoel Querino”⁵¹².

Note-se que Roquette-Pinto deixa de citar os nomes de figuras como Arthur Ramos e Edison Carneiro, apenas mencionando “uns dois ou três discípulos” de precursores como Nina Rodrigues. Um ano depois, seria Ramos a prefaciар o segundo volume, este não deixou a afronta passar em brancas nuvens:

desejo apenas fazer uma pequena observação ao prefácio do eminente professor Roquette Pinto [...]. É que desde 1926, na Bahia, o nome de Nina Rodrigues, o sábio iniciador dos estudos negro-brasileiros, foi retomado no propósito firme de uma reinterpretação do problema negro-brasileiro, à

⁵⁰⁸ Idem, p. 128.

⁵⁰⁹ CORRÊA, 2001, p. 26.

⁵¹⁰ Idem.

⁵¹¹ Médico, antropólogo e professor. Foi diretor do Museu Nacional entre 1915 e 1936.

⁵¹² SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 41.

sombra da sua escola imensa. Esta prioridade, eu a tenho reivindicado em outras oportunidades, e é agora tacitamente reconhecida pelo grupo do Recife, com a homenagem a Nina Rodrigues referida por Gilberto Freyre, no seu artigo deste livro, e pelo fato de haver o eminente sociólogo de Casa Grande & Senzala exigido de mim estas palavras de prefácio⁵¹³.

Arthur aproveita para trazer de volta o reconhecimento ao precursor dos “estudos negro-brasileiros” e merecedor de tal honraria: Nina Rodrigues. Em suas palavras a questão volta a ser “o *problema* negro-brasileiro” e a “Escola Nina Rodrigues” não se limita a “uns dois ou três discípulos”, mas é, isso sim, “*imensa*”. Ramos aproveita para evidenciar que, se assim não fosse, por que a própria escola recifense recorreria a ele para prefaciá-lo o segundo volume?

Contudo, as palavras de Ramos não ficaram apenas na resposta aos detratores da “Escola Nina Rodrigues”, ele aproveita para elogiar e reconhecer a iniciativa dos recifenses: “a publicação deste volume, na Biblioteca, realiza um elo de aproximação cordial entre a escola de Nina Rodrigues e o grupo que, no Recife, sob a alta inspiração de Gilberto Freyre, tomou esta iniciativa magnífica que foi o 1º Congresso Afro-brasileiro”⁵¹⁴.

Ramos vê oportunidade para propagandear, ali mesmo, no prefácio dos rivais, o acontecimento do Segundo Congresso, “a realizar-se na Bahia, com Édison Carneiro a frente, deverá definitivamente consagrar a memória do Mestre baiano, já homenageada no primeiro”⁵¹⁵. Arthur aproveita para afrontar: “teremos a oportunidade de corrigir as falhas metodológicas do problema do negro”⁵¹⁶, que já havíamos apontado na obra de Nina Rodrigues, e a que os estudos de Gilberto Freyre vieram trazer o concurso dos modernos e sadios métodos da antropologia cultural”⁵¹⁷.

A questão terá outros desdobramentos, relembra-nos Mateus Skolaude⁵¹⁸, quando, em viagem por Portugal, em 1937, Freyre, dá uma entrevista ao jornal *Primeiro de Janeiro*, e deixa de fazer qualquer referência ao 2º CAB que tinha ocorrido há poucos dias, ocupando-se mais em destacar o protagonismo da 2ª Geração da Escola do Recife ao realizar o 1º CAB.

⁵¹³ RAMOS, 1937, p. 12 *apud* SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 42.

⁵¹⁴ RAMOS, 1937, p. 13 *apud* SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 43.

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ Arthur talvez quisesse dizer com isso que a presença de Nina Rodrigues não foi reconhecida o suficiente no 1º CAB. Afirmamos isso a partir da análise que Skolaude; Lima (2020) empreendem dos autores utilizados como referência nos trabalhos apresentados nesse congresso.

⁵¹⁷ RAMOS, 1937, p. 13 *apud* SKOLAUDE; LIMA, 2020, p. 44.

⁵¹⁸ SKOLAUDE, M. Raça e nação em disputa. **Tese de Doutorado em História**. 2016.

Outra entrevista de Freyre, remontando ao ano anterior, parece explicar o motivo do “esquecimento”, em sua fala ao *Diário de Pernambuco*, em novembro de 1936, Gilberto faz duras críticas à então organização do 2º CAB. Na carta de 30 de novembro de 1936, Carneiro reclama da postura de Freyre frente ao Congresso: “O Gilberto Freyre deu uma entrevista no Recife, escangalhando o Congresso, falando em coisa improvisada, não sei o quê mais”⁵¹⁹.

Acompanhemos abaixo, a entrevista de Freyre:

pouco lhe posso adiantar sobre o assunto. Só há dois ou três dias soube, por uma carta do escritor Édison Carneiro que ia realizar-se um segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e samba, os toques de “candomblé”, etc. Este lado é interessantíssimo e na Bahia terá decerto um colorido único. Mas o programa traçado no 1º Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa, para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos. Discordo, ainda, da orientação do 2º Congresso Afro-Brasileiro que vai se realizar na Bahia no tocante às relações com o Governador do Estado. Estou informado pelo escritor Édison Carneiro que é, seja dito de passagem, um dos nossos africanologistas mais inteligentes, que se pleiteará uma subvenção do Governo do Estado para o 2º Congresso Afro-Brasileiro. Discordo radicalmente. Creio que esses Congressos de estudiosos deviam ser como foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife, inteiramente independente dos Governos ou de qualquer organização política com interesses partidários ou fins imediatos. Essa independência foi um dos traços característicos do 1º Congresso – o do Recife, e para afirmá-lo, José Lins do Rego, Cícero Dias, Mário Lacerda de Melo, eu e alguns outros tivemos que propor resistência enérgica aos que pretenderam deformar aquela reunião de pesquisadores e de estudiosos, prestigiada pela colaboração de africanologistas como o professor Herskovits, num ajuntamento demagógico e de cor partidária. Creio que os problemas do negro e do mulato no Brasil devem ser discutidos e apresentados com a maior franqueza, com honestidade e com desassombro, indicando-se os efeitos sociais e mesmo os políticos da opressão da gente de cor que ainda se observam entre nós. Creio que o fato do Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço de negro, não como um problema de patologia biológica, e exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato – mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de uma profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia política ou demagógica de gente de cor. Seria sacrificar todo o seu interesse científico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação honesta de material que ainda está sendo reunido. Estou

⁵¹⁹ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 125.

certo, entretanto, que os organizadores do 2º Congresso – na Bahia – saberão lhe assegurar um ambiente de independência e de probidade científica⁵²⁰.

As palavras de Freyre contêm diversos ataques e ironias. Inicialmente insinua que a carta enviada por Carneiro, fazendo-lhe o convite, teria sido em cima da hora. Depois, reforçando essa ideia, afirma que o evento terá todos os defeitos das coisas improvisadas. Na sequência, os ataques se dirigem aos pesquisadores participantes, uma vez que afirma que os “verdadeiros estudiosos” trabalham devagar. Depois a crítica se dirige às próprias manifestações religiosas, dizendo que talvez os organizadores focassem em algo mais pitoresco. Na sequência acusa uma possível prisão política por causa do financiamento. Note-se, também, que Freyre coloca a questão do negro como “problema” e aproveita para atacar Nina, o grande modelo e orgulho de Ramos e Carneiro.

O ressentimento de Carneiro viria à tona na publicação, em 1964, de *Ladinos e crioulos*. O texto, datado de 1940, mostra que a fala de Freyre, para o *Diário de Pernambuco* feriu os sentimentos dele. No breve texto Carneiro relata como o 2º CAB foi meticulosamente organizado, prestigiado por figuras famosas do meio e “40 candomblés, que se comprometeram a enviar delegações para discutir os assuntos a serem ventilados”⁵²¹. Edison conta que Arthur lhe escrevera: “o material daí, que [Gilberto Freyre] julga apenas pitoresco, constituirá justamente a parte de maior interesse científico”⁵²².

Carneiro aproveita para criar distinção entre os dois eventos: “O Congresso do Recife, levando os babalorixás, com suas músicas, para o palco do Santa Isabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro”⁵²³. Outro erro, “inexplicavelmente negligenciado” foi a ausência de homenagem a Nina Rodrigues, “proclamando-o o pioneiro incontestável dos estudos sobre o negro no Brasil”⁵²⁴. O ponto forte do evento teria sido, na visão de Edison: “acab[ar] com o espantalho que ainda eram, para as classes chamadas superiores da Bahia, os candomblés. Muita gente graúda, que se inscrevera como congressista, ficou sabendo que os negros não comiam gente nem praticavam

⁵²⁰ Idem, pp. 128-9. “Tais declarações foram publicadas na edição de 13 de novembro de 1936 de ‘O Estado da Bahia’, sob o título ‘Em torno do segundo Congresso Afro-Brasileiro’, e o subtítulo – ‘Falando ao Diário de Pernambuco o escritor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque dos defeitos das coisas improvisadas’” (idem).

⁵²¹ Edison C. *Ladinos e crioulos*. 2019, p. 115.

⁵²² Idem, p. 116.

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ Idem, p. 118.

indecências durante as cerimônias religiosas”⁵²⁵. Carneiro aproveita para desdenhar de Freyre e exibir a presença de Herskovits no evento como troféu: “quando das declarações ao Diário de Pernambuco, já estava em nossas mãos a contribuição de Melville Herskovits, que Gilberto Freyre julgava duvidoso conseguirmos”⁵²⁶.

Enquanto Carneiro demoraria quase 28 anos para formular uma resposta as calúnias de Freyre, Aydano do Couto Ferraz⁵²⁷ o faria poucos dias depois, em 13 de dezembro de 1936, no *Diário de Pernambuco*:

O notável sábio brasileiro, prof. Gilberto Freyre, deu há semanas atrás, uma entrevista ao DIÁRIO DE PERNAMBUCO, transcrita no “Estado da Bahia”, entrevista que é assim como uma tentação para uma resposta cheia de rispidez. Aliás, eu próprio relutei em escrever algumas linhas de contestação às palavras do grande sociólogo de “Casa Grande & Senzala”, em que, francamente, estranhei, o tratamento dispensado à Comissão do Congresso na Bahia e aos rumos bem avisados que ele vai tomando. Mas, não resisti à tentação de contestar Gilberto Freyre, até porque continua em jogo a orientação do Congresso e a sua maior ou menor eficiência. Que não dirão, lendo aquela entrevista absolutamente inoportuna, os nossos inimigos comuns, os inimigos da cultura que, com o excessivo faro policial que o mesmo Gilberto notou no Congresso de Recife, andam torcendo os objetivos desse certame estritamente científico? O prof. Gilberto Freyre refere-se na primeira parte de sua entrevista ao receio que tem de “o Congresso da Bahia ressentir-se dos defeitos das coisas improvisadas”. Mas, como será o 2º Congresso Afro-Brasileiro coisa improvisada se desde maio deste ano, a sua Comissão organizadora endereçava convites aos maiores estudiosos da matéria, entre os quais Melville Herskovits, E. Frazer, Fernando Orti [sic], Arthur Ramos, Roquette-Pinto, Mario de Andrade, o próprio Gilberto e fazia propaganda pela base entre os pais-de-terreiro da Bahia? Mas, como será coisa improvisada, se o Congresso conta com as mais importantes adesões, como fiz ver no meu artigo publicado no “O Jornal” de 25 de outubro, que lamento o prof. Gilberto Freyre não ter lido? E entre estas adesões, note o escritor de “Sobrado e Mucambos”, está a de Martiniano do Bomfim, o velho colaborador de Nina Rodrigues, nosso amigo comum, que encarece sempre os resultados do Congresso, embora tenha razão para ser o negro mais desconfiado deste mundo... Quanto ao prof. Gilberto Freyre dizer na aludida entrevista que o Congresso da Bahia, parece mais um aspecto pitoresco e artístico que mesmo científico é uma afirmação leviana, porque esse lado de festividades nitidamente afro-brasileiras também o teve o Congresso do Recife, e eu próprio tenho a mão o álbum de recortes do 1º Congresso, enviado por José Valladares, onde se veem fotografias de toque

⁵²⁵ Idem, p. 117.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Aydano também fará críticas à Freyre dias antes: “[...] um Congresso de negros, que traziam vícios daquela seriedade sem dogmatismos, que Gilberto Freyre prega com o ar mais santo deste mundo. Como que ter espírito científico sem dogma fosse fácil para uns brancos sectários que ainda se lembram com desprezo da irmandade de N. S. do Rosário, que custeava os caixões de pinho para os negros se enterrarem!” (FERRAZ, 1936, p. 2.)

no terreiro do babalorixá Anselmo, como da ceia de quitutes afro-brasileiros na Escola Doméstica⁵²⁸.

Mesmo visivelmente irritado e contrariado, o discurso de Aydano procura apelar para o que une todos os intelectuais estudiosos do tema dos negros, afinal teriam todos um inimigo comum que não deveria ser alimentado por picuinhas e disputas de egos. Aydano passa a responder questão a questão da entrevista de Freyre com ironias e lembrando-o que possui “telhado de vidro”, já que o 1º CAB tivera a mesma ênfase no “pitoresco e artístico” e ele tinha o álbum de fotografias para provar a quem quisesse se fazer de desentendido!

O que nos chama a atenção é que Freyre acusa o 2º CAB de dar ênfase ao supérfluo (“pitoresco e artístico”) e Aydano utiliza-se do álbum de fotografias como item acusatório para desmerecer o 1º CAB que teria se valido dos mesmos expedientes, ou seja, ambos têm seus discursos de valorização, respeito e proteção das religiões de matriz africana desnudados. E para que não se tenha dúvidas, enfatizamos o trecho: “onde se veem fotografias de toque no terreiro do babalorixá Anselmo, como da ceia de quitutes afro-brasileiros na Escola Doméstica”. Para tentar corrigir-se, Aydano segue numa “emenda pior que o soneto”, quando diz que “esta parte prática e recreativa”, leia-se as religiões de matriz africana, ali estariam apenas para “aumentar o valor” do evento.

Agora, quanto a Gilberto Freyre achar que o Congresso, enriquecido com esta parte prática e recreativa, que somente lhe aumenta o valor, está diminuindo cientificamente, é descrever da inteligência e da cultura dos colaboradores do 2º Congresso. Dar-se-á então que o prof. Gilberto Freyre está decidido a não mandar trabalhos ao 2º Congresso? Dar-se-á que os outros estudiosos do Nordeste, exceptuados Alfredo Brandão, Adherbal Jurema e Diegues Junior, também não mandarão contribuições científicas. Então é para acreditar-se que a escola de Recife, que tem como chefe esse grande sociólogo que é Gilberto Freyre, começa a combater a escola da Bahia, chefiada pelo não menor etnógrafo Arthur Ramos. Isso aliás, eu devo dizer ao professor Gilberto Freyre que, se contrista ao público crescentemente interessado por tais estudos, mais ainda contrista a um iniciado nos estudos afros, a um simples curiosos como o autor destas linhas. Porque uma entrevista impolítica e cheia de descrédito como a que deu Gilberto Freyre só tem repercussão negativa. Os descontentes, os policialóides que veem em todo certame cultural uma orientação extremista, vão se servir de suas palavras como o abre-te sésamo da campanha de provocação. E Gilberto Freyre, que tão bem sabe disto, porque já lutou e garanto que ainda luta contra a incredulidade e a incompreensão, devia evitar essa luta que pode tomar um caráter regional⁵²⁹.

⁵²⁸ Idem.

⁵²⁹ Ibidem.

Ferraz condena veementemente a entrevista dada por Freyre. Esta é “absolutamente inoportuna”, “impolítica”, “cheia de descrédito” e só possui “repercussão negativa”. Aydano procura explicitar o que, até então, parecia ser apenas uma animosidade interna: “esse grande sociólogo que é Gilberto Freyre, começa a combater a escola da Bahia”? Quer estabelecer uma “luta que pode tomar um caráter regional”? Aydano trata de explicitar que, em sua opinião, Ramos era do mesmo quilate de Freyre.

Nós aqui da Bahia, aliás, encaramos de outro modo a questão. Aceitamos em parte a crítica de Gilberto Freyre, no que se refere à data do Congresso. Mas não é que fôssemos apressados. É que uma viagem inesperada de Edison Carneiro tirou-nos a melhor das colaborações. Mas, isto não quer dizer que o Congresso descambe para a demagogia ou para o partidarismo político. Se o governo da Bahia nos der a subvenção esperada, assim enderecemos um memorial em elaboração à Câmara dos Deputados, não quer dizer que façamos um Congresso social-democrata, por ter essa orientação o partido da maioria no plenário. A subvenção do governo, assim a alcancemos, esteja certo o prof. Gilberto Freyre, não tirará o caráter de independência ao Congresso da Bahia. Até porque nenhum Estado, nesse momento, não só por suas condições para as pesquisas africanistas, como por questões objetivas de política, se presta tanto para a realização de um Congresso do quilate do Afro-Brasileiro como o nosso Estado. Agora, de duas coisas, também faço questão de que o prof. Gilberto Freyre esteja certo, no Congresso da Bahia nós não subestimaremos a colaboração do grupo intelectual do Nordeste, da mesma maneira também porque não subestimaremos a retomada, depois de Nina Rodrigues de tais estudos pelo prof. Arthur Ramos com suas obras “Os horizontes místicos do negro na Bahia” e “A possessão fetichista”, afora outros ensaios em revista especializadas. E quanto a Gilberto Freyre escarnecer a colaboração do prof. Melville J. Herskovits ao Congresso do Recife, eu tenho a lhe dar uma desagradável notícia é que a tese do notável sábio americano da Northwestern University, do Illinois, apresentada ao 2º Congresso Afro-Brasileiro a reunir-se na Bahia, chama-se “*African Gods and catholic saints in new world negro belief*”, e contém doze páginas de letras miúda afora um mapa demonstrativo do sincretismo religioso entre os deuses de África e os santos do hagiológico católico do Brasil, Haiti e Cuba, junto a algumas desculpas pelos grandes afazeres que não lhe deixam escrever uma tese maior⁵³⁰.

Aydano inflama o volume da crítica e coloca Freyre como um traidor do tema: “os descontentes, os policialoides [...] vão se servir de suas palavras como [...] campanha de provocação”, para depois exibir Melville Herskovits, “o notável sábio americano” com ares infantis: “tenho a lhe dar uma desagradável notícia...”⁵³¹.

Como pontua Corrêa (2001), essas sátiras, rinhas, escárnio e ataques pessoais, que nos soam “deselegantes e deslocados” hoje, eram corriqueiros e faziam parte das disputas, num

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Talvez produzam algum efeito cômico os dizeres logo ao fim da reportagem, na próxima seção: “Toda criança deve ler o seu jornal, que é o Gury, o suplemento infantil das quartas feiras do Diário de Pernambuco”.

tempo em que intelectuais “discutiam as questões que consideravam relevantes nas redações de revistas e jornais, nas livrarias, em associações profissionais ou acadêmicas, ou em clubes constituídos com a finalidade específica do debate, da polêmica”⁵³².

Pouco mais de um mês após o ocorrido, a correspondência enviada em 12 de dezembro de 1936, por Édison para Ramos, informava do adiamento do 2º CAB, pois muitos dos convidados não poderiam vir e muitos dos trabalhos prometidos ainda não haviam sido enviados. Carneiro incentiva Arthur para, junto a ele e aos congressistas, fazer a devida homenagem a Nina, onde Ramos teria de ler sua “these sobre a escola de Nina”⁵³³. O congresso já teria duas festas agendadas: uma no Gantois e outra na Goméia⁵³⁴. Carneiro finalizava a carta com a sugestão de, após o Congresso, fundarem uma sociedade de estudos africanos, o nome sugerido seria “Club Nina Rodrigues ou coisa semelhante”⁵³⁵.

Também era desejo de Carneiro fundar uma associação para os pais de santo, a “União das Seitas Afro-Brasileira”, contudo, a iniciativa teria gerado atrito entre Carneiro e Mãe Menininha, a famosa líder do Gantois. Lima utiliza a narrativa de Landes (2002a) para relembrar tal fato⁵³⁶. Contudo, na carta de 19 de julho de 1937, Carneiro continua firme em seu objetivo e vale-se de sua influência e da de seus amigos para utilizar a admiração que o governador da Bahia tinha, para libertar a religião africana⁵³⁷.

O Congresso, finalmente seria realizado de 11 a 20 de janeiro de 1937 e contaria com a publicação dos anais em 1940. O evento dizia ter por fim “estudar a influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil, sob o ponto de vista da etnografia, do folclore, da arte, da antropologia, da história, da sociologia, do direito, da psicologia social, enfim, de todos os *problemas de relações de raça no país*”⁵³⁸.

⁵³² CORRÊA, 2001, p. 42. Para Barros (2007) foi o “surgimento tardio de universidades no Brasil [...] [que fez com que] se constituíssem grupos intelectuais organizando associações, jornais, rodas de boemia e os famosos ‘saraus litero-musicais’” (p. 270).

⁵³³ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 131.

⁵³⁴ “Gomeia. Topônimo que identifica uma antiga localidade na cidade de Salvador, BA, onde um dia, segundo a tradição, uma negra de nome Pascoalina transformou-se em Dã, a serpente dos negros jejes. O nome, que remete a Dagomé (forma antiga de Daomé), foi incorporado ao pseudônimo do babalorixá João Torres Filho, o Joãozinho da Gomeia” (LOPES, 2011, p. 578).

⁵³⁵ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 132.

⁵³⁶ Ver idem, pp. 132-3. Ver também pp. 151-6.

⁵³⁷ Ver idem, p. 152.

⁵³⁸ CARNEIRO, E.; BOMFIM, M.; FERRAZ, A. [et. al.]. Palavras inaugurais do Congresso Afro-brasileiro da Bahia. 1940, p. 15, grifo nosso.

Na introdução, de autoria de Édison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, talvez em resposta aos ataques sofridos, os autores fazem questão de ressaltar que o certame teve “caráter rigorosamente científico, sem nenhum protocolo nem discursos, exatamente como aconteceu com o seu congênere do Recife”⁵³⁹. Numa crescente, os autores continuam: “pensaram que um congresso de africanologia, para ser levado a efeito com reais proveitos para esses estudos, precisava ter à frente um Gilberto Freyre, achavam que um grupo de rapazes [...] não conseguiria reunir um conclave científico igual ou, ao menos, parecido com o realizado no Recife”⁵⁴⁰.

Os autores prosseguem recordando a fatídica entrevista de Freyre para o *Diário de Pernambuco* e comemorando sua vitória sobre “a clássica hostilidade do meio e a descrença dos próprios estudiosos e de alguns donos do assunto”⁵⁴¹. Além de um sucesso nacional, seguiam os autores, o evento havia sido referenciado por “um Rüdiger Bilden, um Fernando Ortiz, um Reuter, um Charles Johnson, um Robert Park, um Richard Pattee, um Henr’t Wallon, uma Maria Archer”⁵⁴² e todos estes lhes trouxeram coragem para assumir a responsabilidade.

Carneiro e Aydano ressaltam o “brilho das festas oferecidas pelos ‘terreiros’ da Bahia”⁵⁴³, dentre eles: “principalmente [o] mais velho ‘terreiro’ do Brasil – o candomblé do Engenho Velho⁵⁴⁴, - [o] Axé de Opô Afonjá e [os] ‘terreiros’ de Procópio, de Bernardino e, mais tarde, do Alakêtu”⁵⁴⁵. O evento foi apoiado pelo Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, na pessoa de Mario de Andrade que enviou o maestro Camargo Guarnieri para “recolher notações musicais dos mais *puros* candomblés do Brasil”⁵⁴⁶.

Os autores fazem referência a armação do “mais *interessante e completo* dos ‘pêjis’, incluindo algumas bonecas de pano, em tamanho natural, vestidas com as vestimentas especiais dos orixás, uma delas grandemente parecida com *Menininha*, mãe-de-santo do candomblé do Gantois”⁵⁴⁷.

⁵³⁹ CARNEIRO, E. FERRAZ, A. Congresso afro-brasileiro da Bahia. 1940, p. 7.

⁵⁴⁰ Idem.

⁵⁴¹ Idem. p. 8.

⁵⁴² Idem.

⁵⁴³ Ibidem.

⁵⁴⁴ Nesse, seguem os autores, teriam se reunido mais de três mil pessoas.

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Idem, p. 9, grifo nosso.

⁵⁴⁷ Ibidem, grifos nossos. Note-se a associação entre “mais interessante e completo” e “Menininha”.

Segundo os autores, as teses apresentadas ao Congresso seriam todas inéditas, inclusive a de estrangeiros, e gozaram de um caráter democrático, uma vez que, independentemente de serem intelectuais ou populares “todos os presentes podendo entrar nos debates em torno dos assuntos”⁵⁴⁸.

Dos vinte e quatro artigos a que tivemos acesso, dos anais do evento, 12 fazem referências as religiões afro-brasileiras, ou seja, 50%. Se compararmos com o 1º congresso, onde a porcentagem foi de apenas 15%, nota-se um aumento de quase 3 vezes! Listemos aqueles em que há alguma relação com as religiões africanas.

Melville Herskovits apresentou o trabalho intitulado *Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo* onde procurou analisar como o sincretismo se concretizava entre os negros e como este vinha sendo estudado nos mais diversos países. Sobre o tema, dentro dos estudos brasileiros, cita Nina Rodrigues e Arthur Ramos, o autor faz aproximações e correlações entre os diferentes nomes apresentados para divindades semelhantes e santos católicos apresentando, ao fim do trabalho, uma tabela.

O artigo de sequência, *Costumes e práticas do negro*, de Ademar Vidal é uma comunicação lamentável de preconceitos e afirmações repugnantes que este diz ter obtido de um informante negro. Aparentemente, tais informações eram tidas como aceitáveis na época, uma vez que compõem os anais do evento e mereceram publicação dos organizadores sem qualquer ressalva. Dentre os diversos absurdos do artigo, o autor afirma que nas senzalas, os negros

doentes de olhos quando não se serviam de cuspo se utilizavam da própria urina para lavá-los de manhãzinha. As inchações eram curadas com emplastro de fezes de vaca, enquanto a sezão desaparecia com purgante de “batata, cabeça de negro e urina de menino macho”. Se eram as dores de estômago e fígado tinham lá a sua receita: urina de dois dias, fermentada, além de um pouco de água morna para temperar. A impingem era curada pelos negros com o cuspo de quando acordavam e se levantavam antes do sol nascer. Tinha assim mais força. A bosta de cachorro se tornava em forma de chá, curando febre maligna, sarampo, aritim. Quando o escravo sofria um talho sangrento lhe era aplicada bosta de burro seca. [...] A ingestão, o clister, misturas, pílulas, pós, emplastos, unguentos, infusões – tudo era feito com urina ou bosta ou cuspo como elementos indispensáveis e preponderantes. [...] E por falar em cheiro, as negras que serviam a mesa da Casa Grande, utilizavam esterco de boi cozinhado com folhas de hortelã, ou

⁵⁴⁸ CARNEIRO; BOMFIM; FERRAZ [et. al.], 1940, p. 15.

macacá, ou manjeriço, sabem para que? Para evitar o excessivo bodum dos sovacos⁵⁴⁹.

Edison Carneiro, contribuiu com *Uma revisão na Etnografia religiosa afro-brasileira*. O autor parte da obra do coronel A. B. Ellis, Nina Rodrigues, de Arthur Ramos e da sua própria para estabelecer uma breve mitologia dos orixás e passa então a investigar o conhecimento (ou desconhecimento) dos negros sobre o deus supremo Olorun. O autor pretende que os seguidores do candomblé teriam esquecido ou mesmo desconheceriam a mitologia dos seus próprios deuses. Carneiro também apresentou *O médico dos pobres*, onde discorre sobre a relação entre Ômólú e a busca por cura, uma vez que os negros têm “verdadeiro horror [...] a simples perspectiva de ir para o hospital”⁵⁵⁰, uma vez que lá “fazem-no na qualidade de indigentes”⁵⁵¹.

Martiniano do Bomfim participou com *Os ministros de Xangô*, onde narra a história de reis, dentre eles Xangô, costumes e belezas africanas. Dentro desta sequência mitológica aparecem a transformação de Xangô em orixá e o surgimento de seus doze ministros.

Ladipô Sôlankê com *A concepção de Deus entre os negros iorubás*, procura explicitar as distinções entre os diferentes deuses supremos para os iorubás e suas características individuais.

Jorge Amado, em *Elogio de um chefe de seita*, faz a crítica:

houve durante muito tempo como que uma vergonha, uma covardia do homem brasileiro, do intelectual brasileiro em particular, no sentido de reconhecer, estudar, classificar e louvar a admirável contribuição do negro à formação da nacionalidade. As vozes foram sempre isoladas⁵⁵².

Amado procura engrandecer aqueles que, mesmo de forma isolada, se preocuparam em pesquisar sobre o negro⁵⁵³, listando, entre estes, Nina, Ramos, Carneiro e outros, mas o

⁵⁴⁹ VIDAL, A. Costumes e práticas do negro. 1940, pp. 33-36. Se por um lado há a clara atitude de deslegitimar e ridicularizar a sabedoria e conhecimentos das ervas, que os negros executavam, temos também a hipótese de o autor ter sido vítima da brincadeira de algum informante que lhe passou falsas informações para que este pudesse “posar de grande intelectual”.

⁵⁵⁰ CARNEIRO, E. O médico dos pobres. 1940, p. 203.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² AMADO, J. Elogio de um chefe de seita. 1940, p. 325.

⁵⁵³ O autor também direciona crítica feroz aqueles que se ocupam do contrário: “pequeno grupo de fascistas-arianos, em geral mulatos, que vivem a pensar e a clamar pelo transcendente e a procurar, usando de todas as calúnias em que são useiros, inúteis bestalhões que por uma baixa questão de interesses econômicos continuam a renegar o sangue negro que lhes corre nas veias” (AMADO, 1940, p. 326).

elogio principal de seu artigo vai para Martiniano “chefe de seita, a mais nobre e mais impressionante figura da raça negra do Brasil de hoje”⁵⁵⁴.

O artigo de Reginaldo Guimarães, *Contribuições banto para o sincretismo fetichista*, foi no mesmo sentido do que já era afirmado por Nina e Ramos:

é sabido que os negros bantos estavam num grau de civilização muito inferior aos seus irmãos sudaneses, principalmente aos nagôs e aos gêges e aqui entrando em contato com os mesmos quase que se despersonalizaram totalmente quanto à religião adotando em grande parte o fetichismo ioruba, misturando-os aos resíduos de sua mítica⁵⁵⁵.

Guimarães procura fazer comparações entre os orixás dos iorubanos e os deuses dos bantos, apresentando trechos de cantigas que colheu em suas visitas a terreiros.

Arthur Ramos participou com *Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil*. O autor inicia citando suas próprias obras (*O Negro brasileiro* e *O Folclore Negro*), depois refere-se a Herskovits “o maior estudioso norte-americano dos problemas do Negro”⁵⁵⁶ e segue discutindo autores e escolas metodológicas, apontando os equívocos destes e reforçando a importância de seus estudos e de seu grupo.

Dario de Bittencourt com *A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei*, traz artigos das antigas constituições brasileiras para uma discussão jurídica da liberdade religiosa, concluindo:

se o culto feiticista limitar-se, com exclusividade, à celebração do seu cerimonial próprio, por mais extravagante que seja, simplesmente com caráter religioso, realizando suas solenidades e ritos, - não contravirá à ordem pública, nem aos bons costumes, sendo, assim, em regra, inofensivo e nem acarretará perigos para a saúde pública. Pelo contrário, se os responsáveis por tal culto, paralelamente ao cerimonial religioso, invadirem outra esfera de atividades (exercício de medicina e da farmácia, do hipnotismo, a prática da magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e cartomancia “para despertar sentimentos de ódio ou amor”) (sic!), - então, em casos tais, sem dúvida serão perigosos e estarão contravindo à ordem pública e aos bons costumes, incidindo em sanção legal⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ GUIMARÃES, R. *Contribuições banto para o sincretismo fetichista*, 1940, pp. 129-130.

⁵⁵⁶ RAMOS, A. *Culturas negras*. 1940, p. 148.

⁵⁵⁷ BITTENCOURT, D. *A liberdade religiosa no Brasil*. 1940, p. 196. O autor se coloca contra a violência policial: “somente caberá a intervenção policial, isto mesmo discreta, não atrabiliariamente, com ultraje ao culto e vilipêndio aos atos ou objetos do mesmo, o que importará em verdadeira profanação” (idem, p. 197); procura equiparar o discurso com as outras manifestações religiosas: “exploradores existem em todas as religiões, não sendo privativos dos candomblés” (idem, p. 198); e arremata: “as coações opostas ao livre exercício da macumba

Manoel Paixão, com *Ligeira explicação sobre a nação congo*, procurou explicar que cada nação possui o seu protetor pessoal ou iniqui, discorreu também sobre os assentamentos, “dar comida à cabeça” e trouxe um extenso vocabulário de palavras congo e seus significados em português.

A sacerdotisa Aninha (Eugenia Anna Santos) também participou com a singela comunicação *Nota sobre comestíveis africanos*, onde lista pratos típicos do candomblé e seu significado.

Uma carta encaminhada à Édison Carneiro por Jacques Raimundo, também faz parte dos Anais, intitulada como *Sugestões*. Começa por elogiar os convites de alguns estudiosos do tema e cobra a ausência de convite a outros. Raimundo procura desculpar-se por não enviar comunicação e por não poder estar presente no evento. O autor sugere ao governo municipal do Rio de Janeiro a criação do curso de afrologia, onde se estudariam o iorubá, línguas bantos e as de outras nações africanas, para prevenir

o que se tem escrito quanto às tribos africanas no Brasil, é impreciso ou inexato, não merecendo nenhum crédito; quando não ocorre o subsídio da fantasia, depara-se a ignorância, agravada uma e outra com a ingênua ou excessiva fé nos registros de embarque ou entrada. No entanto, a míngua da documentos precisos, muito se poderá fazer com a ajuda do subsídio linguístico e a prova eloquente sobreleva-se até com respeito à mesma situação do negro em vários lugares do Brasil⁵⁵⁸.

Raimundo prossegue com suas sugestões sobre a conveniência de se preparar um 3º Congresso no Rio de Janeiro, bem como um 4º em São Paulo ou Minas Gerais e um 5º no Rio Grande do Sul.

Tanto Arthur Ramos, quanto Édison Carneiro tratam de deixar suas homenagens a Nina Rodrigues registrada nos anais do evento. Em *Homenagem a Nina Rodrigues*, Carneiro reconhece a inspiração que obteve da obra *Os africanos no Brasil* para “a grande aventura do descobrimento da psiquê do negro do Brasil e em especial da Bahia”⁵⁵⁹. Édison faz uma defesa apaixonada do “velho mestre” e procura responder aos críticos de Nina. Já Ramos, com seu *Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros*, vai em direção semelhante, mas com o diferencial de reivindicar seu quinhão:

e do batuque, seja por quem for, inclusivamente por parte de atribiliárias autoridades policiais, são consideradas crimes e puníveis na forma da lei (idem, p. 199).

⁵⁵⁸ RAIMUNDO, J. *Sugestões*. 1940, pp. 360-1.

⁵⁵⁹ CARNEIRO, E. *Homenagem a Nina Rodrigues*, 1940, p. 331.

o Congresso da Bahia deve reconhecer que há uma Escola Nina Rodrigues, sob cujas altas inspirações se conduzem os estudos sobre o Negro no Brasil, estudos, que, reiniciados na capital baiana, tiveram grande repercussão em quase todos os Estados do Brasil, e transpuseram as nossas fronteiras, despertando a atenção dos estudiosos norte, centro-americanos e europeus. Ainda há poucos meses, nas páginas da *Hispanic American Historical Review*, através de um longo estudo sobre os livros “O Negro Brasileiro” e “O Folclore-negro do Brasil” o nome de Nina Rodrigues era evocado⁵⁶⁰.

Voltando as cartas de Édison para Ramos, na correspondência de 10 de janeiro de 1937⁵⁶¹, Carneiro se diz exausto: “estamos na Quarta-Feira de Cinzas”⁵⁶², o 2º CAB acabara de se encerrar e, com a ausência de Ramos, Carneiro se queixava por nada saber do amigo havia tempo. A carta diz que um 3º Congresso já estava sendo planejado em São Paulo “em 1939, a cargo de Mário de Andrade e Mario Pedrosa”⁵⁶³.

Em 27 de março de 1937, Carneiro informa que seu “Negros Bantus” já está quase pronto e questiona se haveria espaço para ele na “Biblioteca”. O autor aproveita para enviar o índice do livro em construção para Ramos. Carneiro mostrava muita empolgação: “penso que este é o meu livro, pois ele é feito, quase todo, de pesquisas pessoais. Eu abro caminho com este livro. Se você o quiser para a Biblioteca, estamos certos. Farei qualquer contrato com você. Só peço que o livro apareça este ano”⁵⁶⁴. Esses desejos acabam se realizando, como nos relembram Oliveira: Lima (1987).

Destacamos dessa correspondência o desejo de despontar como autor nacionalmente reconhecido e fazer disso sua fonte de renda⁵⁶⁵ já que Carneiro sonha “abrir caminho com este livro”⁵⁶⁶ e não mede esforços ou obstáculos para negociar com Ramos: “farei qualquer contrato com você”.

⁵⁶⁰ RAMOS, A. Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros. 1940, p. 338.

⁵⁶¹ Que parece tratar-se, na verdade, de 20/01/37, ver Oliveira; Lima, 1987.

⁵⁶² Idem, p. 136.

⁵⁶³ Ibidem.

⁵⁶⁴ Idem, p. 139.

⁵⁶⁵ Aqui é interessante pontuar um contraste: alguns intelectuais escreviam por puro prazer e desejo de verem seus nomes destacados e comentados em periódicos e livros, a situação de Carneiro era distinta, como recorda Rossi (2011) mais acima. “É preciso ter em vista, porém, que a mercantilização da atividade intelectual esteve longe de ser apreendida de maneira homogênea. João Ribeiro, quando informado por Plínio sobre a remuneração paga pela revista [A Revista do Brasil], afirmou: ‘Já disse que não faço questão de receber dinheiro, se a revista paga, aceitarei como um bom *tônico*, mas não é coisa indispensável e nem faço mesmo questão’ [...], expressando, dessa forma, seu superior distanciamento das compensações materiais, como se elas pudessem conspurcar sua obra e reputação” (DE LUCA, 1999, p. 43, grifo da autora).

⁵⁶⁶ Édison mostra-se empolgado com a imersão na pesquisa das religiões africanas. É possível notar uma certa rinha e desejo de exclusividade com outros autores. “Arranjei um ótimo campo de observação – o candomblé da Goméia (Angola). Já tenho observações notáveis, que vão espantar a turma” (Idem, p. 109).

Ainda na correspondência de 27 de março, Carneiro relata os desdobramentos da rixa com Freyre: “o Jorge Amado quer que eu o publique na Documentos Brasileiros, do Gilberto Freyre. Eu não vou nisso. Estou muito melhor com você”⁵⁶⁷. Édison também manifesta o desejo de presentear Aydano e o Prof. Martiniano com exemplares de “Novos Estudos para a Bahia”, dos quais lembra que é co-autor do bruto.

Carneiro ressalta que seu novo livro, “o NEGROS BANTUS será fartamente ilustrado com fotografias tiradas por mim mesmo, muitas das quais você já conhece”⁵⁶⁸. Edison pergunta pelo livro de Querino e do próprio Ramos, o “Culturas negras”. Carneiro aproveita para estimular Arthur a fazer o “acréscimo que queria à saudação a Nina. Senão, fica muito pequena para os anais”⁵⁶⁹. Também pressiona que o amigo consiga a tese de Leonídio Ribeiro. Edison finaliza a carta perguntando se Ramos sabe “dos dinheiros” dos Novos Estudos que Gilberto Freyre nunca resolve.

Na carta de 28 de abril de 1937, Edison procura sanar uma dúvida de Arthur: “A dúvida que você teve sobre os orixás gêge-nagôs é explicável. Mas, como você sabe, os bantus, aqui, se apropriaram desses orixás, incorporando-os à sua mítica. Eu, num livro sobre os candomblés bantus, não poderia esquecê-los. Principalmente porque, aqui eles assumem formas inesperadas, se dividem, têm não sei quantos nomes, o diabo. Daí o aparecimento deles no livro. Com um interesse apenas... vamos dizer, metodológico, podemos dividir os orixás que surgem nesses candomblés em a) africanos do Norte; b) africanos do Sul; c) afro-brasileiros, nascidos no Brasil. A importância deles está também de acordo com esta ordem”⁵⁷⁰.

Essa informação deixa visível a troca intelectual empreendida entre os dois: enquanto Ramos valia-se das observações *in locus* de Carneiro, este utilizava a influência de Ramos para procurar se projetar⁵⁷¹. Ou nas palavras de Corrêa:

⁵⁶⁷ Idem, p. 139.

⁵⁶⁸ Idem, destaque do autor. “*Negros Bantus* sairia ainda nesse ano de 1937 e seria incluído na Biblioteca de Divulgação Científica da Civilização Brasileira. (...) *Negros Bantus* foi, de certa maneira, uma primeira revisão nas posições claramente etnocêntricas da cultura iorubá/nagô de Nina Rodrigues, de Artur Ramos e do próprio Carneiro, em *Religiões Negras*” (Idem, p. 140, grifos do autor).

⁵⁶⁹ Idem, p. 139.

⁵⁷⁰ Idem, p. 141.

⁵⁷¹ “Embora, para Ramos, a atividade política de Carneiro não soasse relevante, não fosse ela, Édison – e, no limite, Ramos – não teria acesso às informações e dados que, talvez, apenas Édison conseguia obter junto aos povos de santo baianos” (ROSSI, 2011, p. 141).

o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, branco, já consagrado cuja produção, no entanto, parecia ser importante para o professor na medida em que trazia dados etnográficos de um cenário local do qual este estava afastado, mantendo também acesa a atuação política regional e, nela, a importância do nome de Ramos para essa atuação”⁵⁷²

Na mesma comunicação, Edison aproveita para pedir um favor ao amigo: que consiga um adiantamento financeiro pelos direitos do livro que lançava, pois iria prestar concurso de livre-docente de Direito Internacional Público na Faculdade da Bahia. Carneiro ressalta a precária situação financeira: “como você sabe, a gente gasta muito dinheiro com isso. Dinheiro que eu não tenho, nem nenhum dos meus amigos tem. Você poderia fazer uma forcinha nesse sentido?”⁵⁷³.

Na carta de 24 de maio de 1937, Carneiro estava afundado em serviço, datilografando as teses enviadas para o 2º CAB e lidando com os últimos detalhes. Na carta de 15 de julho de 1937, Edison se anima por estar

organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições. Vamos mandar um memorial ao governo, pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, haverá representantes de todos os candomblés, mas também o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia, já em organização, e a Comissão Executiva do Congresso⁵⁷⁴.

Esse Conselho teve vida curta e mudou de nome três vezes: “Conselho Africano da Bahia, Liga das Seitas Afro-Brasileiras e União das Seitas Afro-Brasileiras”⁵⁷⁵ e segundo Nascimento (2018), o ajuntamento nunca teve sede própria⁵⁷⁶. Na carta seguinte, de 19 de julho de 1937, Carneiro relata valer-se de sua influência e da de seus amigos para utilizar a admiração que o governador da Bahia tinha, para libertar a religião africana. Carneiro fiava-se na “bruta admiração [que o governador, Juracy Magalhães⁵⁷⁷, tem] por você e por Nina (que

⁵⁷² Mariza Corrêa. Antropólogas e Antropologia, p. 173 *apud* ROSSI, 2011, p. 193.

⁵⁷³ OLIVEIRA; LIMA, 1987, pp. 141-2. Também há cobranças nesse sentido na carta seguinte, de 24 de maio de 1937. Por fim, na carta de 8 de junho de 1937, Carneiro pede que Arthur não se preocupe mais com isso, já que não poderia mais concorrer à vaga por não cumprir as exigências.

⁵⁷⁴ Idem, p. 150.

⁵⁷⁵ NASCIMENTO, Ana. O Eminent scholar (e candomblezeiro) Dr. Edison Carneiro: pesquisa etnográfica e luta política com pais e mães de santo da Bahia na década de 1930, p. 350. Carneiro seria o Secretário Geral e Martiniano o presidente. Ver: Oliveira; Lima, 1987.

⁵⁷⁶ “Apenas em 1976 a lei estadual 25.095 suprimiu a necessidade de registro policial para os candomblés na Bahia” (NASCIMENTO, 2018, p. 351). “Na prática, o Decreto de 1976, louvado e saudado por toda a gente, viria, curiosamente, transferir o poder da polícia para a Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro, órgão, por assim dizer, sucessor da União das Seitas Afro-Brasileiras, fundado em 1946”. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 155).

⁵⁷⁷ “Juracy Magalhães era simpático ao candomblé e amigo pessoal de um importante pai-de-santo, Manoel Bernardino da Paixão, o Bernardino do Bate-Folha. Há na Bahia toda uma tradição oral, em parte certamente

eu, aliás, invoco no memorial) e, como você sabe, prestigiou eficientemente o Congresso”⁵⁷⁸. Dessa relação de poder é relevante mencionar que o governador enviou um representante seu, um Ajudante de Ordens, para a cerimônia de instalação da União das Seitas Afro-Brasileiras⁵⁷⁹.

Mariza Corrêa nos recorda que o racismo científico legitimou diversas iniciativas políticas, fossem elas nacionais, como os “privilégios concedidos à imigração que tiveram como consequência uma entrada maciça de brancos no país” ou mesmo regionais “com políticas específicas de repressão das atividades religiosas ou culturais dos negros como em Pernambuco, através da ação do Serviço de Assistência a Psicopatas que, na década de 30 se especializou na internação e controle das lideranças religiosas do Recife”⁵⁸⁰.

O livro de Gonçalves Fernandes, criticado por Carneiro⁵⁸¹, mostra essa forma de controle das religiões africanas. Em Pernambuco “a grande maioria das seitas afro-pernambucanas são registradas no Serviço de Higiene Mental, que é avisado com antecedência dos seus toques, seus técnicos recebidos com grande cortesia nos terreiros”⁵⁸². Fernandes traz, em sua obra, uma lista com o nome dos “principais terreiros” (são 15), seus respectivos endereços e o nome de seus dirigentes.

exagerada, sobre o nível de relacionamento do pai-de-santo com o Governador Juracy. Algumas pessoas afirmam que ele era ogã do terreiro do Bate-Folha, o que parece certo; outras dizem simplesmente cliente e outros ainda, filho-de-santo (com ‘bori feito e santo assentado’) de Bernardino” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 153).

⁵⁷⁸ Idem, p. 152.

⁵⁷⁹ Oliveira; Lima, 1987.

⁵⁸⁰ CORRÊA, 2001, p. 43.

⁵⁸¹ “Bom livro, como informação. No mais, falho, sem o que se pode chamar ‘seriedade’ no estudo” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 166). Passados muitos anos, a posição de Carneiro em criar uma União que regresse e controlasse os terreiros é alvo da pertinente crítica de Stefania Capone: “muitos pesquisadores que estudam os cultos afro-brasileiros ditos tradicionais colaboram com instituições como o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), cujo papel no movimento de unificação e até de purificação dos cultos é incontestável, ou participam dos congressos afro-brasileiros que, hoje como ontem, conjugam os discursos científicos com o que Édison Carneiro qualificou, nos anos 1950 de ‘espetáculo do negro’”. (CAPONE, 2009, p. 8).

⁵⁸² FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste**. 1937, p. 18. Na abertura do livro Gonçalves é descrito como “antigo auxiliar-técnico do Serviço de Higiene Mental e Assistente int. da Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Alienista do Hospital-Colônia ‘Juliano Moreira’ (Paraíba)”. O livro mereceu menção na *O cruzeiro*: “o estudo sobre as populações negras do Brasil, iniciados por Nina Rodrigues e ampliados pelo professor Arthur Ramos, despertaram um verdadeiro entusiasmo no nosso público mais culto. Vários dos nossos bons escritores têm se dedicado ultimamente ao problema do negro no Brasil e já existe hoje uma grande e variada literatura científica sobre o assunto. A Biblioteca de Divulgação Científica, dirigida pelo professor Arthur Ramos, já publicou uma série de obras sobre o problema do negro no Brasil e o último livro apresentado por ele agora é uma bela investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife, de autoria do sr. Gonçalves Fernandes, ‘Xangôs do Nordeste’” (Livros novos. In: **O Cruzeiro**, 1937, p. 56).

Consta na obra os regulamentos dos terreiros e os atritos que o babalorixá Adão tinha com “certos pais de terreiro ‘sem competência’”⁵⁸³. Pai Adão fazia reclamações ao Serviço de Higiene Mental, que por sua vez, reprimia os dissidentes⁵⁸⁴.

Uma reportagem do “Diário de Pernambuco” relata que “serão restringidos a 18 os ‘toques’”⁵⁸⁵. Oscar, um babalorixá, reclama da medida, na reportagem: “eu protesto contra a medida. Nem posso ceder a ela porque a data principal do meu terreiro, 20 de janeiro, foi cortada. Também foram cortadas as de 26 de janeiro, 5 de outubro e 4 de dezembro, dias que não pudemos deixar de festejar. Por isso não posso me submeter a medida da polícia”⁵⁸⁶.

Mesmo o autor, se mostra partidário a alguns terreiros. Ao descrever sua visita ao terreiro de Josefa Guedes, Fernandes relata que ao fim do toque foi “gentilmente” expulso:

fui levado à porta com uma insistência toda envolta em amabilidade e o portão fechou-se à minha saída. Neste terreiro de Josefa, que se diz neta de africano, soube, e depois tive confirmação de fonte segura, de que nos fins das festas religiosas, retirados os convidados e pessoas estranhas, as filhas do terreiro eram possuídas pelos filhos do terreiro. Não se trata de uma prostituição sagrada, observada em alguns cultos primitivos⁵⁸⁷.

Não é necessário investigar para entender quem seria a “fonte segura” do autor, uma vez que esse prossegue fazendo conexão entre a expressão de Anselmo “sem competência”, que incluiria Josefa e Almeida, uma vez que “ela faz da seita um motivo para ‘negócio’ suspeito”⁵⁸⁸. Fernandes se apressa em ressaltar alguns terreiros: “posso garantir que em

⁵⁸³ FERNANDES, 1937, p. 30.

⁵⁸⁴ “Outro dia fui forçado a botar para fora um ‘filho de terreiro’. E ele achou de abrir outro terreiro. Estão abusando muito por aí. Mulheres e homens e até casas suspeitas se fazem de terreiro. Mas se trata de uma coisa séria, de uma religião que não pode ser deturpada” (Em torno da restrição... 1935, p. 10).

⁵⁸⁵ Idem.

⁵⁸⁶ Ibidem. Uma carta enviada ao Serviço de Higiene Mental demonstra o clima de tensão: “Eu me sentei para escrever não foi para pedir nem para adular só santo grande que tenha para dar. Apois assim eu soube que o senhor ia proceder a não dar esta licença se o senhor quizer dar der e si não quizer não der. E eu antes de conhecer chongou ja comia e ja bebia e ja vestia para isto eu tenho as minhas outras leis meu caximbo grande para me defender eu e Maroca Gorda somos chefe do Catimbó e minhas filhas quaze todas e se eu trabalhar por uma parte trabalho por outra e não tenho medo de soldado de polícia nenhum somente o medo que tenho é dos castigos de Deus... para isto eu tenho Eichú Gelù e Eichu Tamentar para me defender e si assim for eu quero que me mande os meus retratos quer que é uma coleção que tem lá e não conheço bamba para acabar com o meu terreiro José Claudino de Almeida e se duvidar pode vir a onde eu moro e pode mandar pulicia grande que sae tudo é flechado nas nagrimas” (FERNANDES, 1937, pp. 38-9). Fernandes prossegue relatando que Ulysses Pernambucano manda chamar Almeida (o suposto autor da carta) e este responde que aquilo era uma intriga de sua ex-companheira que agora pertenceria a outro terreiro.

⁵⁸⁷ Idem, pp. 54-5.

⁵⁸⁸ Idem, p. 55.

terreiros como o de Adão, Anselmo, Apolinario, Joana, entre muitos, absolutamente não são usadas tais práticas”⁵⁸⁹.

Não resta qualquer dúvida quando o autor, no capítulo seguinte, tece copiosos elogios a Pai Adão que seria “sem dúvida, o mais destacado. Todos os outros o tem em conta de um grande babalorixá, e si em voz baixa falam mal da sua importância, não é sem grande respeito com que o cumprimentam”⁵⁹⁰. “Seu porte é de um grande chefe, arrogante, e trata aos médicos do S. H. M. de igual para igual”⁵⁹¹.

Voltando às correspondências, em 8 de janeiro de 1938, Carneiro, agradece a Ramos por finalmente haver publicado *Negros bantos*: “está excelente. Mais uma vez lhe agradeço a boa camaradagem com que você tratou o bichinho, desde que ele aí chegou. [...]. A homenagem que lhe presto, à frente e no corpo do livro, tem toda razão de ser. Você tem sido um amigo, no grande sentido do termo”⁵⁹².

Este livro de Carneiro diferiria muito do anterior,

enquanto o primeiro é organizado em torno de citações bibliográficas, o segundo o é em torno de suas observações de campo. Em *Negros bantos*, Carneiro se afirma como um autor, o primeiro a estudar os negros bantos da Bahia e a dar a devida atenção ao que era considerado até então “os candomblés menos importantes” da Bahia. Se com o primeiro livro Carneiro marca sua estreia no grupo dos “continuadores dos estudos iniciados por Nina Rodrigues”, com o segundo, valoriza sua “revisão na etnografia religiosa”, sua contribuição original, que teria sido possibilitada por sua experiência singular⁵⁹³.

Em alguns meses, Carneiro seria o guia, tradutor e ajudante de diversas pesquisas empreendidas por estrangeiros, sobre as religiões africanas. Podemos ler na carta de 28 de outubro de 1938, “encontrei miss Ruth Landes – e com ela tenho andado pelos candomblés. Ela é admirável – e muito mais inteligente do que nós podíamos imaginar”⁵⁹⁴. e na carta de 6 de dezembro de 1938, relata: “temos trabalhado (eu e miss Landes) muito, agora andamos

⁵⁸⁹ Ibidem

⁵⁹⁰ Idem, p. 56.

⁵⁹¹ Idem, p. 57.

⁵⁹² OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 168.

⁵⁹³ NASCIMENTO, 2018, p. 339, grifos da autora.

⁵⁹⁴ OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 180.

descobrimo, com a ajuda de Herskovits, coisas gêges; nos menos importantes dos candomblés daqui”⁵⁹⁵.

O encontro de Édison Carneiro e Ruth Landes teria desdobramentos imprevisíveis. Livros seriam escritos e dedicados um ao outro. Carneiro guiaria Landes pelas ruas de Salvador e uma vez que seu livro fosse lançado no Brasil, faria ajustes e notas de rodapé. Landes, por sua vez, o ajudaria em uma publicação em inglês. Do romance que os dois viveram, restaria muitas lembranças e consequências muito mais desiguais para Landes.

⁵⁹⁵ Idem, p. 185.

CAPÍTULO 3: A QUARTA DÉCADA: OS ESTRANGEIROS SE INTERESSAM PELO CANDOMBLÉ⁵⁹⁶

3.1. Ruth Landes e a *Cidade das Mulheres*

Eu escrevi para você como fiz naquele tempo, seus avisos e do meu amigo Melville Herskovits, que, assim como os outros antropólogos, expressou uma opinião desfavorável dela. Eu entendo agora que Herskovits estava certo. Você está, claro, livre para tratá-la como achar melhor. E eu não quero colocar obstáculos no caminho dela. Mas eu não posso apoiá-la ou recomendá-la⁵⁹⁷.

Ruth Schlossberg Landes nasceu em Manhattan (EUA) em 1908 e faleceu em 1991. Seus pais eram imigrantes judeus russos e por isso ela conviveu com diversos grupos judeus e sua curiosidade a levou ao “professor [Franz] Boas e a uma vida inteira de interesses antropológicos”⁵⁹⁸. Kursou pós-graduação em Serviço Social em Columbia e se inscreveu no programa de doutorado de Antropologia na Universidade de Columbia em 1932. Sua pesquisa de doutorado versou sobre os índios Ojibwa de Ontario, foi publicada pela Editora da Universidade de Columbia e já tinha foco em questões de gênero⁵⁹⁹.

Sua pesquisa sobre o candomblé brasileiro teve início em 1938 e findou em 1939. A primeira edição do livro só foi publicada quase dez anos depois, em 1947, em inglês. A versão brasileira demorou quase 20 anos, e chegou em 1967. Desse modo, desde a pesquisa até sua divulgação no Brasil (para um público que não dominasse o inglês) passaram-se quase 30 anos!

⁵⁹⁶ Inicialmente, esse capítulo conteria Donald Pierson e o seu *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, contudo, não houve tempo hábil.

⁵⁹⁷ OLIVEIRA, A. Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros. 2017, p. 607.

⁵⁹⁸ LANDES, Ruth, “Negro Jews in Harlem”. *Jewish Journal Of Sociology* (9): 176-177, 1967 *apud* HEALEY, M. Os desencontros da tradição em *Cidade das Mulheres*. 1996, p. 170. “Em parte, ela foi atraída pela Antropologia porque ‘todas as outras profissões ou atividades remuneradas que requeriam educação limitavam as mulheres com uma severidade que, em nosso círculo pareciam as restrições que prevaleciam sobre os negros’” (LANDES, Ruth. *A Woman Anthropologist in Brazil*. In: COLE, Peggy (ed.). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkley, University of California Press, 1986, p. 120 *apud* HEALEY, 1996, p. 170). O casamento de Landes chega ao fim por seu marido tentar mantê-la em casa (Healey, 1996).

⁵⁹⁹ Essa pequena bibliografia de Landes foi possível através de Healey, 1996.

Ressaltamos isso por dois motivos principais: muitas mudanças ocorreram nesse período, no modo como o candomblé era retratado e o fato de a obra não ter feito parte da sequência de ideias e pensamentos sobre o candomblé, uma vez que só a campanha de difamação circulou por aqui. Em 1967, fazia apenas 3 anos do lançamento de *Ladinos e crioulos*, onde Carneiro explicitava sua indignação com o que chamou de falseta criada pelo principal detrator brasileiro de Landes: Arthur Ramos que falecera 18 anos antes do lançamento da obra da autora, no Brasil.

Cidade das Mulheres é publicado pela Editora Civilização Brasileira e é o volume 61 da coleção Retratos do Brasil, trazendo a menção: “obra escrita ao mesmo tempo com isenção e indisfarçável e cálida simpatia, A Cidade das Mulheres constitui um documentário fidedigno da vida popular brasileira. É, na verdade, uma pesquisa singular, de alto alcance, que enriquece a bibliografia brasileira”⁶⁰⁰.

Quando da publicação dessa edição em português, a autora pondera que o “candomblé ganhou novas forças e se fez amado e admirado em todo o país, e que a herança africana, tão ciosamente guardada e preservada pelas mulheres do culto, está sendo incorporada doce e firmemente ao patrimônio cultural de todos os brasileiros”⁶⁰¹. Landes não poupa agradecimentos a Edison Carneiro, o “eminente *scholar* (e candomblezeiro) [...] [pelo] cuidado e o interesse com que reviu, reajustou e anotou essa tradução, em especial quanto a nomes e pessoas, costumes e particularidades locais. [...] As minhas pesquisas muito se enriqueceram com a sua orientação e ajuda”⁶⁰².

Passemos a análise da obra. Landes chega ao Brasil repleta de preconceitos:

sabíamos muito pouco acerca do Brasil por essa época; entre os meus colegas havia o sentimento geral de que eu estava sendo mandada ao extremo do tabuleiro do mundo, de onde somente a sorte me pouparia de cair. Tensamente, eu considerava as precauções recomendadas. Inocularam-me cinco ou seis soros, iguais aos ministrados, alguns anos mais tarde, às tropas combatentes no Pacífico. Comprei muitos vestidos e sapatos, porque tínhamos a noção de que lá não poderiam ser comprados. Enchi uma mala inteira com sabonetes e outros artigos de toalete, de modo que, mais tarde, os guardas aduaneiros no Rio de Janeiro deram tratos à bola para saber se

⁶⁰⁰ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 1967, contracapa.

⁶⁰¹ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2002a, p. 31.

⁶⁰² Idem, grifos da autora.

cobrariam ou não a taxa regularmente arrecadada sobre mercadorias comerciais⁶⁰³.

Ruth tinha em mente as oposições entre civilizado e selvagem. Nosso país se encaixava na segunda categoria para ela. A população nativa ainda configurava um empecilho para o progresso e ameaçava os brancos⁶⁰⁴. Contudo, essa opinião não era exclusiva da autora e dos norte-americanos. No navio, em sua viagem de doze dias pelo Oceano Atlântico até chegar no Rio de Janeiro, Landes tem o seguinte diálogo com um argentino:

- Você vai para o país dos macacos? – exclamou, com escárnio e desapontamento, quando eu disse que planejava passar cerca de ano e meio no Brasil. – Ora, são todos pretos, atrasados como na África.

Surpreendi-me com a sua veemência, pois, não estávamos menos familiarizados com as ideologias da Argentina.

- Você os encontrará balançando-se nas árvores, suspensos pelo rabo – continuou. – Seria melhor ir à Argentina, onde estão os brancos.

Lembrando a minha experiência na Universidade de Fisk, tentei ser razoável. Disse-lhe:

- Talvez você mudasse de opinião se chegasse a conhecer um negro amável, bem-educado. E alguns têm a pele tão clara quanto eu... É bem possível que você não os reconhecesse!

Ele me olhou de alto a baixo.

- Então, você é uma negra...! – disse em tom desconcertado e surpreso, sem que eu me preocupasse em corrigi-lo – Mal posso acreditar – acrescentou – e sinto não poder vê-la no Rio.

Deixou-me um bilhete, ao desembarcar, dirigido a “minha querida Negrita”⁶⁰⁵.

É relevante notar o forte desprezo direcionado pelo argentino ao Brasil, aos afro-brasileiros e a tentativa de Landes de, ao tentar mudar a opinião de seu interlocutor, destacar que se ele conhecesse um “negro amável e bem-educado” mudaria seu pensamento, ou seja, alguns negros, apenas, mereciam respeito. Note-se, também, que a postura do argentino é

⁶⁰³ Idem, p. 35.

⁶⁰⁴ “A Região Amazônica era um ‘inferno verde’, de acordo com um romancista inglês; a enorme selva entre o Planalto Oriental e os andes, chamada Mato Grosso, era uma terra onde índios bravios erravam, matando os brancos. Apenas o general Rondon penetrara esses domínios selvagens, a fim de dirigir a construção de linhas telegráficas. O litoral era a zona mais segura, com uma população densa vivendo em grandes cidades” (Idem, pp. 35-6).

⁶⁰⁵ Idem, pp. 39-0.

dúbia: este se pretende branco e se surpreende ao supor que Ruth é uma mulher negra “disfarçada” de branca. A despeito disso, não deixa de assediá-la.

Não pretendemos com isso ser anacrônicos, pelo contrário, apenas desejamos transportar o leitor para os hábitos e opiniões da época, explicitando como diferentes nacionalidades e gêneros pensavam a si e aos outros, bem como a ilusão da raça era um discurso bem construído e candente, onde parecia funcionar a lógica do “nós e eles”.

Landes é recebida no Rio de Janeiro pelo “notável ministro do governo [Osvaldo Aranha] [...] Era um homem alto e simpático, louro, natural do próspero e europeizado estado do Rio Grande do Sul, perto da Argentina”⁶⁰⁶. Aranha informa Landes de que “nosso atraso político, que tornou esta ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, ‘embranquecendo’ a raça brasileira”⁶⁰⁷.

Após três meses no Rio, no intuito de apreender a língua em suas multiplicidades verbais e não verbais, Landes rumo para a Bahia, envolta em medos⁶⁰⁸, sentindo-se deslocada, saudosa dos EUA e da segurança de sua universidade.

As cartas de recomendação da Universidade de Fisk e de intelectuais do Rio de Janeiro levaram Landes a conhecer Édison Carneiro. A simpatia entre os dois é instantânea e Carneiro revela projetos futuros de viajar aos EUA, no que é prontamente desencorajado por Landes:

- Não, você não pode fazer isso – ele protestou: - E por que não? – insistiu. Tive de explicar: - Lá existe o *Jim Crow*⁶⁰⁹ e eles o incomodarão com o pretexto da sua cor. – O seu rosto se contorceu como se eu o tivesse chicoteado sobre os olhos. Pensei, agoniada, que um americano não devia ter de fazer tais coisas a outros seres humanos⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ Idem, p. 40.

⁶⁰⁷ Idem, p. 41.

⁶⁰⁸ A autora sentia-se vigiada por todos, recebia “telefonemas misteriosos”, era suspeita de ser uma “espiã de Moscou”, suas roupas lhe criavam embaraços com prostitutas, era preterida e indesejada por estrangeiros que moravam no Brasil por ser solteira. Na colônia norte-americana no Brasil, Landes seria conhecida como *nigger lover* (amante de negros em livre tradução). Em visitas futuras a tal colônia Landes ponderaria: “Também a colônia norte-americana tinha medo do candomblé e difundia histórias terríveis de envenenamento, assassinios e orgias sexuais” (LANDES, 1967, p. 145).

⁶⁰⁹ “Jim Crow – personagem de grande sucesso nos palcos norte-americanos no século XIX, o qual dançando, cantando e tocando rabeca, personificava um negro velho. Criado pelo ator-cantor Thomas Dartmouth Rice (1808-60), seu nome (crow, ‘corvo’) transformou-se em tratamento pejorativo aplicado aos negros. Adjetivada, a expressão significa tudo aquilo que promove ou favorece a segregação dos negros: ‘leis jim crow’; banheiros jim crow’ etc” (LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 2011, p. 693).

⁶¹⁰ LANDES, 2002a, p. 50.

A parceria com Carneiro abre as portas dos candomblés para Landes⁶¹¹ e este passa a tentar guiar seu olhar e mostrar à norte-americana o que valia a pena ser visto e o que era digno de nota. É importante nos determos aqui para que possamos compreender a hostilidade futura contra ela, já que Landes receberá todos os elementos para produzir uma interpretação controlada e dentro dos ditames dos homens intelectuais que a guiam e instruem. Contudo, como sabemos, ela irá romper com tudo isso, seguir os seus instintos intelectuais e ser condenada ao esquecimento de décadas por essa transgressão.

Landes descreve certa manhã em que o dr. Hosannah de Oliveira, um pediatra, a leva para passear de carro e mostrar-lhe os africanos e ao aproximarem-se de “Tia Júlia”, Hosannah inquire:

- Quais são os seus santos? – Tinha em mente os santos católicos, que os negros identificam com as divindades africanas dos candomblés. Olhando-o, suspicaz, ela respondeu numa voz sumida: - Eu não tenho santos, meu senhor.

– Nenhum, titia? – O doutor se ergueu e sorriu para mim: - Ela não está disposta a explicar. Está com vergonha. – Afastando-se um pouco, como se procurasse ver um objeto em perspectiva, observou: - Veja o tipo físico dela. Não é propriamente puro-sangue da Costa do Ouro, porque não é muito preta; tem um bronzeado claro, cor de ouro. Talvez tenha sangue árabe ou português. Tem as maçãs do rosto largas e salientes e lábios bastante finos. O nariz é dividido, mas muito chato. – A mulher estava escutando.

– Seu doutor, eu não sou de qualidades – falou, humilde – mas a minha mãe era. Paz à su’alma. O pai dela era branco. Meu pai era africano.

O médico aquiesceu e lançou-lhe uma moeda⁶¹².

Na sequência, o médico instrui Landes a fazer o mesmo com outra mulher negra que avistam, mas ela se nega⁶¹³ e ele segue com perguntas semelhantes à nova entrevistada. Duas coisas nos causam incômodo: o modo como o médico se dirige à senhora negra como se

⁶¹¹ “Naquela terra, onde a tradição trancava as mulheres solteiras em casa ou as lançava à sarjeta, eu teria sido incapaz de me locomover, a menos que escoltada por um homem de boa reputação. E ali estava ele. Além do mais, para os negros era a melhor garantia possível de que eu não era uma espiã de classe alta, nem uma simples enxerida; e, até certo ponto ele anulava o mal-estar que sentiam na presença de estrangeiros” (Idem, p. 50). Por outro lado, Carneiro e outros homens intelectuais que a acompanham tentam restringir as vestimentas e comportamentos de Landes, ver p. 59.

⁶¹² Idem, pp. 54-5.

⁶¹³ Landes diz não ter coragem e que a mulher não entenderia sua pronúncia. Ruth dá outras informações sobre seus sentimentos, na sequência de suas páginas: “não me agradava aquela excursão. Talvez estivesse errada, mas sentia que aqueles negros baianos deviam ser abordados de maneira mais pessoal, de um modo que lhes testemunhasse mais claramente o meu respeito” (Idem, p. 56).

estivesse em um zoológico humano⁶¹⁴ e faz seu comentário acerca do corpo dela sem qualquer pudor de que ela pudesse ouvir; e o modo como “Tia Júlia”, sabendo “seu lugar” na sociedade, trata de justificar sua “falta de qualidades” e satisfazer a curiosidade dos inquisidores para que estes a deixassem em paz.

Quando, mais tarde, revela esses acontecimentos à Edison Carneiro, este se indigna, explicitando sua opinião sobre as pesquisas produzidas acerca do candomblé e descreve os passos que espera que Landes siga (revelando, com isso também, seu próprio método):

os aristocratas sempre condescendem – resmungou, em voz calma, carregada de intensidade, tirando baforadas do seu cigarro – e quando alguns deles resolvem estudar candomblé, colhem material chamando os negros aos seus escritórios para entrevistas, porque são muito orgulhosos ou muito preguiçosos para visitar os tempos nos arrabaldes. Mas você tem de ir a eles. Você não pode esperar que se portem com naturalidade num escritório ou num hotel. E eles saberão que você os respeita, se for a eles. Eu a apresentarei⁶¹⁵.

A primeira visita guiada de Landes é para conhecer Martiniano e ela e Edison chegam à casa do africano com bastante dificuldade por se tratar de um morro. Os dois são recebidos com amabilidade por Martiniano que passa logo a lamentar a morte de “Dona Aninha”⁶¹⁶, considerada a “última das grandes mães”⁶¹⁷, pelo africano. Martiniano aproveita-se do ensejo para passar a criticar a direção dos outros terreiros:

⁶¹⁴ “Zoos Humanos. Expressão usada para designar as mostras também conhecidas como ‘exposições etnológicas’ ou ‘aldeias negras’, difundida por vários países europeus entre as décadas de 1870 e 1910. Nelas, exibiam-se publicamente, atrás de grades ou cercados, como nos jardins zoológicos atuais, indivíduos de povos considerados selvagens e exóticos, como os das colônias europeias na África. Essas exposições contribuíram decisivamente para a consolidação e a difusão do preconceito que estigmatiza as populações negras” (LOPES, 2011, p. 1373).

⁶¹⁵ LANDES, 2002a, p. 56.

⁶¹⁶ Eugênia Ana dos Santos, nasce em Salvador, em 1869. Inaugurou em “1910, seu templo definitivo para Xangô Afonjá [...] o Ilê Axé Opô Afonjá um dos mais importantes terreiros de candomblé do Brasil. [...] Muito requisitada por pessoas das mais diferentes origens sociais. Aninha se tornou figura importante no universo religioso do Rio havendo uma versão nunca confirmada de ter sido procurada, entre outros, pelo ministro Osvaldo Aranha, tendo sido, por meio dele, recebida no palácio pelo presidente Getúlio Vargas, grato por uma recomendação feita por ela que o teria livrado de um acidente numa viagem de volta de Petrópolis. Essa relação com as autoridades não a impediu de abrigar em seu terreiro pessoas perseguidas pelo regime autoritário. Foi o Axé Opô Afonjá que deu guarida ao antropólogo Edison Carneiro, desafeto da ditadura do Estado Novo”. (GOMES, F.; LAURIANO, J.; SCHWARCZ, L. **Enciclopédia negra**. 2021, p. 361). “Foi sucedida por Mãe bada (Maria da Purificação), que dirigiu o terreiro apenas por um ano. Em seguida assumiu, por 32 anos, Maria Bibiana do Espírito Santo – Mãe Senhora, já anteriormente preparada por Mãe Aninha. Nos últimos 24 anos, dando continuidade e ampliando a obra religiosa e social de Obá Biyi, está à frente do Ilê Axé Opô Afonjá a ialorixá Maria Stella de Azevedo Santos, Odé Kayode – Mãe Stella” (SCHUMAHER, S; BRAZIL, É. **Dicionário mulheres do Brasil**. 2000, p. 352).

⁶¹⁷ LANDES, 1967, p. 34. “Quando um padre, discutindo com ela, lhe disse que ela, não sendo ordenada pelo Papa, não tinha ‘autoridade espiritual’ para executar ritos religiosos, ela perguntou logo se Moisés, ‘aquele grande profeta e chefe de seu povo’ tinha sido ordenado pelo Papa? O primeiro homem, ela afirmava, não deve

não faço questão de pisar em nenhum dos outros templos, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas corretamente como ela fazia. Não acredito que saibam como falar aos deuses e trazê-los para dançar com eles nos *terreiros* dos templos. Acho que muitos deles estão fingindo⁶¹⁸.

Para Martiniano a situação era alarmante: “estão acabando com os velhos africanos. Os moços não querem saber da verdade. Querem ostentação, dinheiro, barulho”⁶¹⁹. Como Édison tenta acalmar Martiniano, este passa a fazer ofensas às dirigentes dos terreiros: “o que elas querem é fazer dinheiro e arranjar homem. A maioria é muito moça para se dedicar aos deuses”⁶²⁰. Esse comentário é extremamente importante para constatar que havia um conflito de poder na direção dos candomblés. Martiniano faz críticas machistas, questionando a competência das dirigentes mulheres, insinuando que elas estariam ainda, por sua juventude, com o “sangue quente”, distraídas com os homens que desejavam. Em sua concepção, elas deveriam seguir à risca o que ele, um homem, ensinava e qualquer uma que fizesse “inovações”⁶²¹, era deslegitimada pelas questões sexuais e de gênero⁶²². Martiniano ainda se indigna com o fato de alguns homens dançarem nos candomblés⁶²³, atribuição que seria apenas feminina⁶²⁴.

ter sido um homem branco, mas sim um homem de cor, ‘se não preto, pelo menos vermelho’. ‘Pois os sábios não dizem que o homem se originou na Ásia, e os brancos vieram daquele continente? Jesus deve ter sido um africano ou pelo menos uma pessoa bem escura. Seus pais não o esconderam no Egito? E o Egito não está na África? Se Jesus não fosse escuro, como eles poderiam tê-lo escondido entre o povo da África?’ [...] Somos tão cristãos como os católicos. Mas seguimos também a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos. Existem duas partes na Bíblia, não é assim? O Velho e o Novo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Novo. Antes de Cristo, o povo adorava Deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos também e cada um deles tem uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para lembrar os nossos orixás. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos dos homens como eles fazem. Adoramos a Natureza” (LIMA, V. Os candomblés da Bahia na década de trinta. 1987, pp. 60-1).

⁶¹⁸ LANDES, 1967, p. 34, grifo da autora.

⁶¹⁹ Idem, pp. 36-7. Martiniano traz aqui uma crítica que os pesquisadores ouvem até hoje (quase cem anos depois!) como difamação de um terreiro para outro: há uma grande preocupação com a cena, com as roupas, com o luxo. Ouvi, durante os meus trabalhos de campo por terreiros, que os Orixás são simples e não precisam de ostentação.

⁶²⁰ Idem, p. 38.

⁶²¹ Martiniano critica os templos e costumes que não seguissem à risca os pressupostos de pureza: “e os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições!” (Ibidem).

⁶²² Sua crítica se dirige principalmente a Menininha do Gantois. Landes e Carneiro voltam a discutir o assunto nas páginas seguintes. E mais a frente: “morrerei com tudo o que sei. Estou fora de tudo agora, embora eles me chamem o ‘rei do candomblé’” (Ibidem).

⁶²³ Ou como diz à reportagem de *O Estado da Bahia*: “eu não sirvo porque não visto saia de mulher” (CLAY, V. O Negro em O Estado da Bahia. 2006, p. 19).

⁶²⁴ Landes e Carneiro retomam o assunto páginas à frente. Os papéis de gênero estariam bem delimitados no candomblé, segundo Édison, desse modo, os homens “financiam os *terreiros*. Tocam os instrumentos musicais para as danças sagradas, abatem os animais nos sacrifícios e coletam ervas. Fazem muitas coisas, mas não vão até a tontura. Podem até dançar, mas com sobriedade e sozinhos, jamais na companhia das mulheres” (Idem, p. 44, grifo da autora).

Ao fim da visita, quando Landes e Édison estão a abanar as mãos ao longe para Martiniano e sua esposa, Carneiro adverte Landes: “são guardiães dos velhos tempos – disse Edison, sentimentalmente. – mas cuidado com ele! – Sorriu. – É uma velha raposa”⁶²⁵. Tal comentário nos chama a atenção para o fato de que Martiniano era tolerado, por ser uma grande fonte de informações, contudo, isso é tido com reserva.

Mais à frente, Carneiro também ressentia-se da morte de Mãe Aninha, que falecera há menos de um ano. Édison relata a Landes que ela o fizera ogã⁶²⁶. Landes questiona com surpresa o que seria um ogã: “é um posto honorário no candomblé, acessível a leigos de certa distinção. – Riu brandamente. – Partilho essa honra com muitas pessoas iminentes e com alguns negros humildes. Espera-se que nós demos proteção ao templo, na forma de dinheiro e de prestígio”⁶²⁷.

No nono capítulo, Landes conhece Mãe Menininha, “a mais importante sacerdotisa da Bahia após a morte de Aninha”⁶²⁸. Édison pede que outra pessoa medie o encontro, já que Menininha se “agastara com ele por motivos ligados com a União dos candomblés, em que ele e Martiniano se haviam empenhado”⁶²⁹. Embora não se toque mais nesse assunto com muita clareza, é possível depreender que Menininha e Édison divergiam com relação a criação da União. Isso se daria, talvez, com relação a classificação dos terreiros que fariam parte do grupo ou não.

A tarefa da apresentação coube ao Dr. Estácio de Lima que, há poucos dias, havia levado Landes ao Instituto Médico-Legal mostrando a ela, dentre outras “joias da ciência brasileira” da época, as cabeças de Lampião, Maria Bonita e seu bando⁶³⁰.

⁶²⁵ Idem, p. 40.

⁶²⁶ Nas notas do livro de Landes, Edison afirma: “eu era então disputado como ogã pelo Engenho Velho e pelos candomblés de Aninha e de Procópio, mas não me ‘confirmei’ em nenhum” (Idem, p. 162).

⁶²⁷ LANDES, 1967, p. 42.

⁶²⁸ Idem. Maria Escolástica da Conceição Nazaré, depois Mãe Menininha, nasceu em 1894, em Salvador. “Quem desejava ir a Salvador queria conhecer Menininha, ouvir seus conselhos, beijar sua mão. Mãe de santo de cantores, escritores, compositores e muitos dos já iniciados no candomblé – o que inclui pais e mães de santo já estabelecidos com seus terreiros – procuravam o Gantois para refazer a sua iniciação pelas mãos de Menininha. [...] Mãe Menininha comandou o candomblé do Gantois durante 64 anos falecendo em 1986” (GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2020, p. 370).

⁶²⁹ Idem, p. 83. Sobre a União das Seitas, vide capítulo 2.

⁶³⁰ A revista *O Cruzeiro* exibe a cabeça de Lampião na edição de número 40 de 1938, ver: MOREL, E. Abatido o “Rei do Cangaço”. 1938. A edição número 1 de 1953, da mesma revista, traz um close da cabeça de Lampião que ocupa mais de meia página. Na folha seguinte é possível ver outras 10 cabeças. Sobre isso diz o autor: “vocês perdoem os flagrantes desagradáveis desta reportagem. São feios, chocantes. Perdoem, mas acreditem, por favor, que não existe aqui qualquer intuito de fazer sensacionalismo barato” (CARNEIRO, L. Enterremos “Lampião”, 1953, p. 93), dizia o repórter na tentativa de sensibilizar leitores e autoridades para que aquele

Menininha tem, obviamente, uma concepção totalmente diferente de Martiniano sobre si e seu candomblé: “eles [os moradores da Bahia] gostam de assistir o candomblé, porque sabem que somos honestos, que tudo sob a minha direção vem diretamente dos velhos africanos, como me ensinou minha Mãe Pulquéria”⁶³¹.

Quando Landes diz que não há candomblés nos EUA, Menininha responde com surpresa: “Não? [...] Lá não se acredita em Deus?”⁶³². Ruth aproveita para mostra-se humilde, dizendo que tem muito a aprender com a sacerdotisa ao que recebe como resposta: “mas aqui há segredos que não poderá aprender”⁶³³. Landes não demora a perceber, ao longo da obra, que deveria sempre recalculas suas estratégias de pesquisa: se não poderia receber informações de um modo, tentaria de outro⁶³⁴.

A conversa/entrevista é interrompida por uma filha-de-santo preocupada:

- Estão falando dessa gringa – replicou a visitante, com uma cara de poucos amigos. – Parece que ela quer aprender a dançar. – Sorriu de leve. – Sem dúvida que há alguma coisa atrás disso. Com certeza vai espalhar o que aprender nos palcos da terra dela e ganhar bom dinheiro⁶³⁵.

Menininha censura o comentário. Enfatiza que Landes era amiga de Estácio de Lima e uma pessoa instruída. A intromissão acaba arrebatando Menininha que vai resolver questões religiosas com a filha de santo, longe da sala. Landes indigna-se com “a liberdade que as mães tomavam com o tempo. Menininha não voltou à sala aquele dia e como soube, subsequentemente, sempre se atrasava, sempre demorava”⁶³⁶.

horrendo espetáculo de exhibir cabeças cessasse e pudesse dar paz às famílias dos falecidos. Incomodava-o comparar o Brasil com outros países em que os cadáveres pareciam merecer mais respeito: “por que nós partilhemos com os canibais a triste singularidade de guardar cabeças como troféus?” (Idem, p. 6).

⁶³¹ LANDES, 1967, p. 92. Menininha mostra sua interpretação da afirmação de Martiniano em uma conversa com uma filha de santo: “devemos nos dedicar apenas ao serviço dos deuses. Mas somos ambas muito moças para isso; mesmo eu. Os velhos africanos sempre diziam que uma sacerdotisa deve ser tão velha que não possa mais lembrar as paixões da juventude. Bom, as coisas estão mudando, degenerando, não há mulheres idosas aptas para o nosso trabalho” (LANDES, 1967, pp. 172-3). Mãe Pulquéria (Pulquéria Maria de Conceição Nazaré, que viveu de 1840 a 1918, tia de Menininha, era a dirigente do Gantois no período da pesquisa de Nina Rodrigues.

⁶³² LANDES, 1967, p. 94.

⁶³³ Idem.

⁶³⁴ Landes passa a fazer amizade com frequentadores do candomblé indicados e endossados por Carneiro. Zezé é uma delas, que lhe explica que “era contra as regras do candomblé dar informações a estranhos” (Idem, p. 159). Para Landes, ela “tinha medo de Menininha” (Idem, p. 159). Contudo, através das visitas despretensiosas da autora e das relações de amizade, Landes acaba colhendo diversas informações que apresenta em sua obra.

⁶³⁵ Idem, p. 95.

⁶³⁶ Idem. É interessante notar que os terreiros de candomblé que visitei, até hoje, têm uma grande liberdade com o tempo: a despeito de marcarmos hora o que é visto como um costume do mundo profano capitalista.

O relato de Landes também mostra a figura de um Édison Carneiro brincalhão e bem humorado, em diversos momentos do texto dela, ele debocha da perseguição policial extensiva a quem fosse visto como associado aos terreiros ou aos negros⁶³⁷. Landes também trata de anotar informações sobre a rivalidade entre candomblés e capoeiras, isso fica evidente em seu diálogo com Carneiro:

é outra coisa que a polícia tenta proibir e, nesse caso, as mães estão de acordo. A capoeira é uma espécie de contenda que os escravos fugidos criaram. Assemelha-se ao *jiu-jitsu* e pode tornar-se muito perigosa. [...] Por aqui, tiraram-lhe o veneno, proibindo os golpes mais difíceis e violentos. E lutam com música!

- Por que as sacerdotisas se opõem?

- Bom, porque dizem que os homens da capoeira não acreditam em Deus. Tomam muita cachaça, são useiros e vezeiros em brigas, às vezes são transgressores da lei – é um outro mundo. Pessoalmente penso que é porque os capoeiras são todos homens e não há lugar para mulheres entre eles⁶³⁸.

Nas próximas páginas, Landes vai conhecer o terreiro de Sabina, uma sacerdotisa a quem Menininha dirigia diversos deboches⁶³⁹. Logo nas primeiras linhas, a autora coloca tudo, relacionado à líder como diferente (da tradição nagô): “se era realmente uma rebelada, eu queria saber por quê”⁶⁴⁰. A casa onde Sabina mora e atende é difere dos terreiros descritos até ali, na obra de Landes: é uma casa nova e grande, localizada em um bairro mais ao centro. A autora continua marcando as diferenças quando encontra Sabina⁶⁴¹. Anotando que ela era: vivaz e alegre, deixou-se cair numa cadeira e exclamou ao modo costumeiro: - Muita honra a

⁶³⁷ “O Coronel Renato não vai gostar – caçoou ele. – Ele porá você na lista negra. Ele acha que os templos são esconderijos para os radicais” (Idem, p. 103).

⁶³⁸ LANDES, 1967, p. 104. grifos da autora. E mais a frente: “Mas é verdade – ajuntou Edison – que os capoeiras não se importam com o candomblé. Talvez gostem de mais algazarra do que encontram no templo e é certo que a maioria dos homens pouco pode fazer no meio de tantas mulheres em transe. Há tão grande tensão entre eles que você os julgaria inimigos” (Idem, p. 113).

⁶³⁹ “Aquela se desenvolveu por conta própria. Nem santo nem mãe a fez. *Sabina do Vinho!* Agarra-se a qualquer coisa para não cair! E deixa que homens ‘caiam no santo’! Ela quer homens em volta! Quer dinheiro, também, não se interessa em ajudar os outros!” (Idem, p. 177, grifos da autora). Sabina também é diminuída por Edison Carneiro: “Bom, olhe para ela. Dirão, em primeiro lugar, que passa ferro nos cabelos. Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor. Depois, tem jeito de branca. Não lhe parece limpa, brilhante e moderna, como saída de uma fábrica? Como pode alguém saber que é mãe? Olhe que linhas esbeltas! – Estava divertido e talvez um pouco insultado – As mulheres da África devem ser gorduchas, devem parecer acolhedoras, como quem carrega criança e gosta de homens. É por isso que é mãe! Mas Sabina... Bom, eles acharão que é fútil e doidivas!” (Idem, p. 177).

⁶⁴⁰ Idem, p. 190.

⁶⁴¹ A autora demonstra que não sabia como se portar diante de Sabina: “respondi cautelosamente sem saber como mudar das maneiras iorubás formais a que me habituara” (Idem, p. 191). Para completar o clima de desconforto e oposição de Landes, ela relata, após o encontro com Sabina e seu guia: “naquela úmida noite, no meu hotel de muitos andares, tive o primeiro pesadelo de que me lembro” (Idem, p. 212).

sua inesperada visita, minha senhora! – E cruzou braços e pernas, como uma moça de *college*”⁶⁴².

Sabina convida Landes para almoçar e a autora, como fizera em outros encontros, toma nota sobre tudo o que observa. A determinada altura, Sabina conversa com uma de suas filhas:

- No país dela, a América do Norte, eles não sabem nada de candomblé. Ela veio de tão longe estudar comigo e depois que aprender ela vai voltar para a gente dela e ganhar muito dinheiro! – Envaideceu-se e acrescentou, provocante: - Talvez eu deva ir ao Rio e instalar um candomblé?

Uma das mulheres inquiriu, tímida e surpresa:

- Mas ela é uma senhora de *qualidade*. E vai se misturar com a gente?

Outra perguntou:

- Ela sabe qual é a nossa seita – sabe que somos caboclos e os outros são africanos?⁶⁴³

Partindo dessa anotação da autora, é possível compreender que os seguidores da tradição de caboclo se sentem surpresos por também serem alvo de estudos e pesquisas. Isso fica evidente diante da pergunta final: “os outros são africanos”, nós não. Sabina procura, então explicar a Landes a tradição do seu terreiro:

é uma casa dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubás ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos mortos há centenas de anos. Salvamos⁶⁴⁴ primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos, porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e, portanto, são agora os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem⁶⁴⁵.

Sabina passa a relatar uma disputa com uma mãe-de-santo nagô: Constância⁶⁴⁶. Quando foi visitar a casa desta. Através de cantigas, acompanhadas por ogãs e com plateia, uma passa a afrontar a outra, baseadas nas tradições religiosas de cada uma, sem esperar sequer que concluam suas cantigas. O claro objetivo, era provar quem tinha mais poder e

⁶⁴² Idem, p. 191.

⁶⁴³ Idem, 196, grifo da autora.

⁶⁴⁴ O mesmo que “saldamos”.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ “Édison e Menininha tinham me falado de Mãe Constância. Conhecida como *olhadora*, era irmã de Silvana, a primeira a quebrar as tradições iorubás e fundar os cultos caboclos. Sabina na verdade tinha começado a treinar-se na casa dela, disseram eles, brigara e tentara fazer *bozó* [feitiço] contra ela” (Idem, p. 201, grifos da autora).

legitimidade e merecia o respeito pelo reconhecimento de suas entidades. Sabina sai vitoriosa da disputa que relata, segundo sua versão e arremata:

- Todo mundo me inveja. Não gostam de mim porque sou moderna e asseada e eles são antiquados e imundos! Dizem que sou rica. Aquele ogã troçava: - Os seus caboclos não sabem dançar com lampião de querosene, só com luz elétrica! – E Constância tem má reputação! O pescoço dela é cheio de cicatrizes das navalhadas que tomou por trair os amantes. A polícia sabe. Não é bonita, está velha, mas arranja homem com feitiço⁶⁴⁷.

A fala irritada de Sabina nos dá ricas informações. Ela se sentia diferente dos terreiros mais celebrados: era “moderna e asseada”, enquanto os outros eram “antiquados e imundos”. Em contrapartida a líder sofria difamação por seus comportamentos “modernos”, seus santos são desacreditados por isso. Finalmente, Sabina mostra a “consequência” de sua modernidade: não ser perseguida e atacada pela polícia como as outras tradições eram.

Sabina diz a Landes que precisa trabalhar, fazendo um atendimento. Mas que ela podia observar tudo e pagar depois. Mesmo surpresa, a autora concorda. Sabina dirige-se ao cliente: “Seu Fernando, a senhora estrangeira não entende bem nossa língua, pode falar à vontade”⁶⁴⁸. Durante a consulta, Sabina refere-se de forma muito tranquila, talvez por não ver nisso qualquer problema ou por de fato pensar que Landes não a compreendia, às práticas consideradas como magia negra. Landes recorda as notícias de jornal sobre os candomblés e mesmo relatos sobre tais práticas em terreiros tidos como iorubás⁶⁴⁹, trazendo à tona o tênue limite entre o que se diz e o que se pratica na tentativa de manter uma reputação pública bem vista.

Após a consulta de Fernando, Sabina convida Landes para voltar a sua casa, no dia seguinte para ver seu guia espiritual: “tenho certeza que ele vem! Deixe que ele lhe ensine coisas. Não vai pedir muito, apenas uns 900 mil réis por tudo!”⁶⁵⁰. Diante da recusa de Landes, Sabina torna-se irritada, acalmando-se depois e ,logo em seguida, recebe, inesperadamente, seu guia, chamado de Capangueiro: “- Meu cavalo⁶⁵¹ não pode ensinar, meu *cavalo* só sabe o que lhe ensino. Só pode ensinar cantigas e danças, mas não pode ensinar a

⁶⁴⁷ Idem, 201.

⁶⁴⁸ Ibidem.

⁶⁴⁹ “Me disseram que a substituta imediata de Menininha, Dona Laura, praticava a magia negra, por mais contrário que isso fosse ao código sacerdotal. Mas também se dizia que Dona Laura fazia questão de contrariar os deuses de Menininha, que considerava uma rival, e não era possível contê-la” (Idem, p. 203).

⁶⁵⁰ Idem, p. 209. Landes, procura se desvencilhar da proposta, por causa da quantia financeira: “vai me coagir, como fez com aquele pobrezinho inocente [a autora refere-se a Fernando], pensei, desconcertada; preciso detê-la e, contudo, não quero ferir-lhe os sentimentos – ela está positivamente inebriada de si mesma” (Idem, p. 209).

⁶⁵¹ O fiel através do qual a entidade de manifesta.

maneira de adivinhar jogando os búzios na mesa, nem como curar doenças. Eu é que faço essas coisas – não o meu *cavalo*, que é apenas meu instrumento”⁶⁵².

Mais à frente, no texto de Landes, depois de relatar tudo a Édison, eles alternam entre o deboche da possessão de Sabina, lida como falsa⁶⁵³ e a revolta de Carneiro. Levando isso em conta, gostaríamos de chamar a atenção para os aprendizados que Sabina (ou seu guia) julgam que Landes viera, de longe, aprender (e pagar caro por eles): jogar búzios e curar doenças.

Édison e Menininha se alternam em suas impressões sobre o ocorrido:

- não me admiraria. Mas não estou surpreso com a pressão que exerceu sobre você! É positivamente contra a ética! No longo trato que tenho tido com mães, nunca soube de nenhuma que tivesse invocado poderes mais altos para ganhar uma filha. É extraordinário! As mães “caem no santo” de repente para saber como solucionar problemas desesperados como doenças fatais, violações de tabus, despachos. Mas não ganhar você! E tanto dinheiro! – ele esbravejava. – Eis por que organizamos a União com os tempos de boa reputação – para proscrever essa charlatanice⁶⁵⁴.

É relevante destacarmos da fala de Édison, que ele se sentia no dever de, com a União das Seitas, regradar as práticas e “separar” os verdadeiros terreiros daqueles que praticam “charlatanices”. Desse modo, fica evidente o caráter problemático da União: os praticantes teriam saído das mãos da polícia para as dos intelectuais somados aos líderes das casas lidas como tradicionais, ou seja, com a tradição nagô.

Menininha vai por um caminho semelhante:

- Quem é essa mulher? – perguntou, retoricamente. – a senhora a chama de mãe? Ela quer é ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. Está atrás da sua carteira de dinheiro, minha senhora, e do prestígio do seu nome. E vive combatendo Constância, que a batizou na lei de caboclo. Constância e Silvana, essa sim, são sacerdotisas! Silvana nem precisava de jogar os búzios para ver. Olhando pela porta da rua podia dizer tudo sobre qualquer pessoa que fosse passando. Até o governador a consultou durante uma greve geral. Ela o ajudou contra o conselho dos seus próprios deuses e ele pagou seis contos de réis – e então os deuses acabaram

⁶⁵² Idem, p. 210, grifos da autora. O guia de Sabina descreve os rituais para feitura, pressionando Landes a aceitar: “Então, vosmicê que saber os segredos? Quer fazer como as filhas fazem? Ficar em retiro sete dias, de cabeça curvada, sozinha, sem sair de um quarto escuro, dando de comer ao dono da sua cabeça, deixando que o sangue dos sacrifícios caia sobre a sua cabeça e escorra pelo seu corpo abaixo? Quer dançar com as sacerdotisas, banhar-se na fétida água sagrada, cantar e dançar, ter os cabelos do corpo arrancados pelo meu cavalo? Quer?” (Idem, p. 211).

⁶⁵³ É interessante relacionar que, como Nina tivera um evento onde sua morte fora “prevista” e informada a ele, o guia diz a Landes que ela tem pouco tempo [no Brasil]: “Preste muita atenção no que estou dizendo, pois vosmicê vai partir logo” (Ibidem).

⁶⁵⁴ Idem, p. 213.

com ela. Mas o governador teve sorte, porque fez o que ela dissera... como falar de Sabina como mãe? Ela não se importa com os deuses nem com as pessoas⁶⁵⁵.

Mais à frente, no livro, Landes questiona a Carneiro, como os devotos se apegam aos seus orixás. Este lhe explica que não há uma razão única “a moda explica um pouco – disse ele. – O que é que faz um monge entrar para uma ordem e não para outra?”⁶⁵⁶. Édison destaca Xangô como o favorito dos orixás: “é o homem viril, o governante despótico, o amante cabeçudo (Martiniano diz que foi um estuprador), e até ressuscitou sob a forma do raio”⁶⁵⁷. Carneiro procura adaptar sua fala para melhor compreensão de sua ouvinte: “às vezes, é o cavaleiro do cavalo branco; ora se diz que parece com Roosevelt, ora com Mussolini”⁶⁵⁸.

Édison prossegue classificando os deuses do candomblé de modo bem informal, procurando simplificar e esclarecer para uma estrangeira, as complexas conexões e parentescos:

- Os outros deuses masculinos não são tão fascinantes. Ogum governa o ferro e as brigas, um tipo rabugento. Mas o ferro era um metal nobre na África bárbara; e as brigas? Bom, o ferro era usado nos apetrechos de guerra. Omolu controla as pestes, em especial a varíola, e alguns dizem que tem parentesco com Ogum. É velho, paralítico e manhoso. Oxoce é um encantador e jovem caçador, um príncipe da classe de Oxum. E se acredita que o idoso Oxalá seja tão desapaixonado como Jesus. Naturalmente várias influências fazem a mulher se dedicar ao serviço de um ou de outro deus.

- As deusas têm grande encanto feminino. Você já conhece Oxum, a mais querida filha de Oxalá, uma princesa, a perfeita namorada e esposa. Iansã, a intempestuosa vikingue, é tida às vezes como esposa, às vezes como irmã de Xangô, e por vezes ela o penetra, de modo que Xangô se torna bissexual. Muitas vezes ela faz maldades com a gentil Oxum. Iemanjá, segunda esposa de Oxalá, é a popular Mãe-d’Água e é considerada um voluptuoso deleite. Nanã é a primeira esposa de Oxalá e é muito velha.

- Têm personalidades distintas, não?

- Muito, e elas se revelam de todos os modos imagináveis. O traje conta a história do deus ou da deusa. A cor indica a idade, o comprimento da saia o sexo; os enfeites de búzios são preferidos por um, as contas por outro, a relva por um terceiro, o ferro por um quarto, o ouro por um quinto, um martelo por um sexto, uma espada por um sétimo, e assim por diante. Cada deus prefere certos alimentos, cozinhados de modo especial; alguns exigem jejuns, outros festins; cada qual tem um dia da semana reservado para os serviços ou o retiro e cada qual se identifica com alguns santos do calendário

⁶⁵⁵ Idem, p. 213.

⁶⁵⁶ LANDES, 2002a, p. 262.

⁶⁵⁷ Idem.

⁶⁵⁸ Ibidem.

católico de modo que certas missas têm de ser rezadas em ocasiões especiais! Além disso, cada deus é representado por um símbolo fetichista, uma pedra de certa forma e cor, e a pedra tem de ser “alimentada”, lavada e vestida, para que todos esse cuidado a faça “crescer” e multiplicar-se. Às vezes um deus “mora” numa árvore, ocasionalmente numa cobra, e todos esses pormenores são conhecidos.⁶⁵⁹

Mais à frente, na obra, Landes e Carneiro desejosos de desvendar os muitos segredos que Martiniano parecia esconder e que não revelava a ninguém, decidem aplicar-lhe um engodo. O acontecimento ajuda a compreender a fragilidade do discurso entre o ideal de um candomblé puro e distante das práticas lidas como feitiçaria, presentes nos candomblés alvos de difamação.

Os dois combinam a consulta de uma cabelereira, Rosita, com Martiniano, onde Landes tivesse obrigatoriamente que estar presente, por causa da suposta amizade das duas⁶⁶⁰. A autora presencia o jogo de búzios que Martiniano faz para Rosita. O africano faz questão de mostrar e comentar todos os detalhes das peças trazidas da África com suas peculiares histórias. Após o jogo, como Martiniano parecia estar de bom humor, convida Landes: “nunca lhe mostrei as coisas que os meus pais me deixaram e que trouxeram da África. Talvez a senhora e d. Rosita gostassem de vê-las? [...] Nunca mostro a ninguém essas coisas [...] Só ao dr. Nina Rodrigues e a um ou dois amigos”⁶⁶¹.

O cômodo era também abafado e sem janelas e continha um embaralhado sortimento de coisas de candomblé como eu nunca vira igual. Havia estatuetas de deuses em madeira e em bronze, com as suas contas, leques e espadas sagradas, tudo feito por artesãos negros da Bahia, já falecidos; jogados a esmo estavam os seus paramentos e cetros reais de bronze, com figuras humanas de enormes órgãos sexuais gravadas nos extremos. Havia pedras-fetiches, em que residia a força dos deuses, que nadavam em azeite, sangue e álcool, de que se nutriam e em que tinham sido banhados em ocasiões diferentes. A poeira parecia um manto, pois Martiniano não permitia que ninguém mexesse nas coisas divinas, e o cômodo tresandava a mofo. Apanhando uma estatuetta de madeira, o velho feiticeiro disse que pertencera ao pai e representava uma pessoa possuída por Iansã. Segurou-a para que eu a examinasse: era uma figura feminina de saias, com os seios nus, contas sagradas em volta do pescoço e duas asas saindo-lhe da cabeça, representando os raios ou – quando se tornava Xangô – representando um machado.

- Iansã protegia meu pai – disse, absorto – e por isso eu ainda sacrifico para ela.

⁶⁵⁹ Idem, pp. 262-3.

⁶⁶⁰ “Como Martiniano já morreu – embora, na crença africana, a sua alma esteja a ponto de se reencarnar em algum bebê – posso contar a história sem ofensa a ele” (LANDES, 2002a, p. 271).

⁶⁶¹ Idem, p. 277.

Martiniano examinou um prato com galinha cozida que estava num vão, um sacrifício tão antigo que até mofara, e depois se inclinou sobre um pequeno recipiente de sangue coagulado.

De repente, ergueu-se. – Chega! Chega! – disse, com pressa, levando-nos para fora e fechando a porta. – É como se este quarto estivesse cheio de dinamite – é preciso andar lá dentro com muito cuidado ou qualquer coisa de ruim pode acontecer. Eu preferia não ter de cuidar disso, mas é legado dos meus pais⁶⁶².

No capítulo 24, Landes relata que suas pesquisas foram abreviadas pela perseguição da polícia de Getúlio Vargas.

Edison e eu fomos ao gabinete do chefe de polícia para saber que acusações havia contra mim, mas foi impossível conseguir uma explicação satisfatória. O Cônsul americano receava averiguar. Nem mesmo as minhas cartas de apresentação, de ilustres personalidades do Rio, me valeram. Eventualmente me disseram que eu deixara de cumprir uma formalidade qualquer de passaporte⁶⁶³.

Acompanhada por soldados até o porto, soube que pretendiam tomar-lhe os cadernos de notas e as fotografias, que Landes, com o apoio “do Cônsul britânico e de alguns baianos”⁶⁶⁴ consegue conservar.

O excesso de correspondências sobre Landes dá uma pista sobre os problemas que enfrentou no Brasil e no exterior. Organizamos uma cronologia dessas cartas, a partir do inventário analítico do arquivo Arthur Ramos de Luitgarde Barros, com início em 1937 e fim em 1948, para mostra como a situação da intelectual se modificou rapidamente.

Em 1937, Arthur Ramos recebe uma carta de Rüdiger Bilden informando que “conversou com Ruth Landes sobre sua planejada ida ao Brasil”⁶⁶⁵:

you will be interested to know that Dr. Ruth Landes, a young anthropologist who has done much work on the negro north american, is being sent by the end of this year to Brazil by the Department of Anthropology of Columbia University to do a concrete work in the field of the negro Brazilian. Since my return from Brazil I have suggested to professor Boas and professor Ruth Benedict, at the moment chiefs of the Department, that trained investigators be sent to Brazil to study specific aspects of the vast and interesting situation of the negro Brazilian. This has borne fruit. On my advice, Dr. Landes chose the negro of Bahia, as subject of her investigations. She will first go to Rio, stay for some weeks, and then go to Bahia, where she intends to stay for a year. Dr. Landes is an anthropologist capable and

⁶⁶² Idem, pp. 277-8.

⁶⁶³ LANDES, 1967, p. 274.

⁶⁶⁴ Ibidem.

⁶⁶⁵ BARROS, L. **Arquivo Arthur Ramos**. 2004, p. 103.

competente assim como uma jovem mulher boa e charmosa. Enquanto ela ainda não estiver familiarizada com a situação específica brasileira, ela não tem dúvidas que trabalhará com isso e fará convenientemente seu trabalho. (...) Para o fim eu peço particularmente para você, sabendo que você ficará imensamente interessado no esforço científico dela e ajudará com conselhos e apresentações. Eu ficaria muito grato, como ficaria o Departamento de Antropologia, se durante a permanência da Dra. Landes no Rio, você desse a ela toda a ajuda possível em conseguir para ela todos os requisitos para um trabalho com sucesso na Bahia, em particular apresentá-la a pessoas nesta cidade que pode ser de ajuda para ela. Eu sei que é pedir muito, mas eu também sei que você entenderá o trabalho dela e seus objetivos. Eu devo dar a Dra. Landes suas cartas de partida de apresentação para um número de amigos brasileiros, especialmente você, Gilberto Freyre e Roquette Pinto. Eu acredito que seria muito desejável que você a apresentasse à Heloisa Alberto Torres⁶⁶⁶, que como uma colega antropóloga e uma mulher pode ser de assistência especial para ela⁶⁶⁷.

Dois meses depois, Ramos, lhe responde dizendo que “coloca[se] à disposição de Rute Landes, a fim de auxiliá-la na pesquisa sobre o negro brasileiro”⁶⁶⁸. Contudo, em outubro do mesmo ano, Bilden informa que a pesquisadora “adiou sua viagem ao Brasil”⁶⁶⁹ e, em nova correspondência, Bilden “inform[a] que Ruth Landes irá ao Brasil no fim do ano, tecendo comentários favoráveis a [ela] e pedindo que [Ramos] a ajude”⁶⁷⁰.

Em março de 1938, Bilden escreve a Ramos, com uma opinião muito diversa de Landes⁶⁷¹. Dois meses depois, Ramos envia correspondência a Bilden “informando ter sido procurado por Ruth Landes [e] comunic[a] que solicitou bolsa de estudos à Guggenheim Foundation, pedindo sua interferência no assunto”⁶⁷². Três meses depois, Arthur envia uma carta a Isaías Alves, apresentando Ruth e pedindo “apoio oficial da Secretaria de Educação da Bahia a suas pesquisas de campo sobre o negro no Brasil”⁶⁷³. Em carta à Edison Carneiro, no mesmo mês, Ramos “apresenta Ruth Landes e ped[e] que a oriente na pesquisa sobre candomblé”⁶⁷⁴. Ainda em agosto de 1938, em correspondência a Aidano do Couto Ferraz,

⁶⁶⁶ “Heloísa Alberto Torres, ou d. Heloísa, como era mais comumente chamada, uma espécie de equivalente para a antropologia de então, às mães-de-santo baianas [...]. D. Heloísa era a madrinha dos estudos etnológicos no país – atuação garantida por sua posição como diretora do Museu Nacional em sua participação em várias agências que controlavam o acesso aos grupos indígenas do país” (CORRÊA, M. Cartas marcadas. 1999, p. 39).

⁶⁶⁷ OLIVEIRA, A. Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros. 2017, pp. 599-600.

⁶⁶⁸ BARROS, 2004, p. 26.

⁶⁶⁹ Idem.

⁶⁷⁰ Idem, p. 104. Ramos também escreve a Aristides Norris (idem, p. 56), a Hosannah de Oliveira (idem, p. 57) e a Edgar Santos (idem, p. 68). Todas essas correspondências são de agosto de 1938 e pedem auxílio para a pesquisa de Landes. Ramos também recebeu uma carta de Donald Pierson em abril de 1938 “apresentando Ruth Landes, que passaria algum tempo na Bahia, e pedindo que a oriente nos seus estudos sobre a história e cultura do Brasil” (Idem, p. 261).

⁶⁷¹ Ibidem. São as palavras que apresentamos no início deste capítulo.

⁶⁷² Idem p. 27.

⁶⁷³ Idem, p. 21.

⁶⁷⁴ Idem, p. 30.

Ramos “apresent[a] Ruth Landes pedindo que, junto com Edison Carneiro, a auxilie na pesquisa sobre candomblé⁶⁷⁵. Em setembro, Landes, em correspondência à Ramos, “agradec[e] as cartas de apresentação, em especial a Edison Carneiro, informando sobre seus estudos acerca de candomblés e dando outras notícias”⁶⁷⁶. No mês seguinte, Arthur recebe carta de Edison Carneiro informando que “tem visitado com Ruth Landes os candomblés”⁶⁷⁷ e, ainda em outubro, recebe um cartão-postal de Landes, onde esta “agradec[e] [a] remessa de revista e desculpa[-se] por não ter escrito antes, devido ao extenso trabalho que está realizando no Brasil”⁶⁷⁸.

Em agosto de 1939, Bilden informa a Arthur que “Ruth Landes tem dado entrevista sobre a situação do negro na Bahia”⁶⁷⁹. Em dezembro, Landes em carta para Ramos, “explica os motivos de sua volta antecipada aos Estados Unidos e informa que está escrevendo um livro sobre a Bahia”⁶⁸⁰. Em dezembro Landes escreve para Ramos, informando que “ele, Édison Carneiro, M. Herskovits, R. Benedict, M. Mead, O. Klineberg e R. Linton receberiam seu relatório para comentar”⁶⁸¹.

Em janeiro de 1940, Guy Johnson submete à apreciação de Arthur Ramos “um memorando de Ruth Landes sobre o Ethos do Negro no Novo Mundo”⁶⁸². Três meses depois, Ramos, em carta a Melville Herskovits “faz alguns comentários sobre a atitude e o trabalho de Ruth Landes”⁶⁸³ e em agosto do mesmo ano, em nova correspondência, “informa que suas opiniões sobre Ruth Landes coincidem”⁶⁸⁴. No mês seguinte, Guy Johnson escreve a Arthur e “agradece os comentários sobre o trabalho de Ruth Landes e suger[e] que Ramos e outros estudiosos façam críticas severas quando da publicação de seus artigos”⁶⁸⁵. Movido por essas comunicações, Ramos direciona correspondência à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia:

⁶⁷⁵ Idem, p. 37.

⁶⁷⁶ Idem, p. 198.

⁶⁷⁷ Idem, p. 123.

⁶⁷⁸ Idem, p. 198.

⁶⁷⁹ Idem, p. 105.

⁶⁸⁰ Idem, p. 198. Para Mariza Corrêa, o conteúdo de ao menos três cartas enviadas por Landes para Ramos entre 1938 e 1939 mostram que “a reação negativa de Ramos e Herskovits a Landes foi posterior à produção desse relatório [*The Ethos of the Negro in the New World*], mas anterior à publicação de seus artigos e de *A cidade das mulheres* (CORRÊA, 1999, p. 41, grifos da autora).

⁶⁸¹ Idem. “A carta é cordial, Landes anuncia seu próximo artigo sobre homossexualidade masculina, expressa saudades do Brasil, pergunta pelos conhecidos, inclusive pela esposa de Ramos, nada levando a supor que já tivesse visto a carta endereçada por Ramos e Herskovits a Myrdal, mencionada em seu artigo como sendo de 1939” (CORRÊA, 1999, p. 41).

⁶⁸² BARROS, 2004, p. 192.

⁶⁸³ Idem, p. 42.

⁶⁸⁴ Ibidem.

⁶⁸⁵ Idem, p. 192.

o resultado desses comentários críticos que enviei ao dr. Guy foi a rejeição, pela Comissão da Carnegie, do trabalho encomendado à dra. Landes. “Suas observações – escreveu-me poucos meses depois o dr. Johnson – vieram confirmar as minhas desconfianças relativamente à exatidão das observações feitas pela dra. Landes. No que concerne a parte dos nossos estudo sobre o negro na América, estamos grandemente desapontados com o manuscrito da dra. Landes, e não temos a intenção de aproveitá-lo. Na mesma carta, previne-me o dr. Johnson sobre a possibilidade da A. publicar um ou mais artigos baseados em suas pesquisas no Brasil. “Quando ela o fizer – recomendou-me em conclusão –, espero que o sr. ou outros estudiosos brasileiros surjam com críticas num esforço para corrigir as inexatidões e negligências das suas observações⁶⁸⁶.

Em outubro de 1941, em carta a Ramos, Emílio Willems “informa ter recebido a sua crítica ao memorando de Ruth Landes e suger[e] algumas modificações”⁶⁸⁷, no mesmo mês, Arthur “comunica que não irá fazer as modificações sugeridas no artigo que escreveu sobre [Ruth] Landes e informa que assume toda responsabilidade”⁶⁸⁸.

Em agosto de 1947, Lois Williams envia um cartão a Ramos com “a resenha do livro de Ruth Landes”⁶⁸⁹. Em abril de 1948, Ramos envia correspondência a Herskovits onde “informa que leu sua crítica ao livro de Ruth Landes”⁶⁹⁰.

A relação entre Landes e Carneiro lhe custaria caro⁶⁹¹. De volta aos EUA, Landes publica dois artigos em 1940⁶⁹² e um em 1953⁶⁹³, todos com tradução nas versões de 1967 e de 2002 do livro. “O primeiro é o artigo no qual Landes estabelece a relação entre o ‘matriarcado’ nos cultos nagô e a predominância de homossexuais nos cultos caboclos e foi publicado originalmente em julho de 1940. O segundo artigo foi publicado em outubro do mesmo ano, no mesmo número do *The journal of American Folklore* em que saiu também uma tradução, feita por Landes, do artigo de Édison Carneiro: *The structure of African cults in Brazil*”⁶⁹⁴.

⁶⁸⁶ CORRÊA, 1999, p. 41. O texto é de 30 de junho de 1941.

⁶⁸⁷ BARROS, 2004, p. 327.

⁶⁸⁸ Idem, p. 77.

⁶⁸⁹ Idem, p. 329.

⁶⁹⁰ Idem, p. 44.

⁶⁹¹ “Ele era também seu amante, como fica evidente na correspondência entre os dois contida nos Ruth Landes Papers, Box 4, NAA. Compreensivelmente, Landes nunca mencionou isto em seus escritos” (COLE, Sally. “Introductions...” p. XX *apud* HEALEY, 1996, p. 178).

⁶⁹² A cult matriarchate and male homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 35, nº 3, jul. 1940, pp. 386-397; Fetish worship in Brazil. *The Journal of American Folklore*, v. 53, nº 210, out./dez. 1940. pp. 261-270.

⁶⁹³ Negro slavery and female status. *Les Afro-Américains – Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire*, nº 27, Dakar, 1953. pp. 265-268.

⁶⁹⁴ CORRÊA, M. Prefácio. 2002, p. 19.

Em *Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina*, inicia pontuando que algumas sociedades podem discriminar ou proteger homossexuais, considerando seu papel como ativos ou passivos na relação, partindo para a situação que observa no Brasil:

na comunidade negra da Bahia, no Brasil Setentrional, circunstâncias incomuns encorajam certos homossexuais passivos a forjar um novo e respeitado *status* para si mesmos. Disso resultaram mudanças individuais e sociais importantes e fáceis de observar; mas o seu especial interesse para a psicologia reside no demonstrar o modo pelo qual um grupo proscrito fez nova adaptação, tirando vantagem das novas circunstâncias⁶⁹⁵.

A autora prossegue delineando uma situação muito desfavorável para o homossexual passivo no Brasil, “contudo, é esta classe que hoje dá líderes aos cultos predominantes (candomblés) da Bahia. A fim de tornar compreensível a mudança que está ocorrendo, é necessário esboçar as características principais desses cultos e o papel que desempenham na Bahia”⁶⁹⁶.

Ruth classifica o candomblé como “um culto fetichista africano”, com cerca de “80 casas de culto”, cujo culto “gira em torno de uns dez deuses do oeste africano”. A autora afirma que os “sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e devirilizante”⁶⁹⁷.

A autora, após diversas afirmações que não são novidade para quem leu seu livro, delimita o lugar do homem: “os cultos nagô, antigamente, tinham ligações com certos homens que praticavam a adivinhação e a feitiçaria, mas não eram chefes de culto. Um ou dois velhos ainda vivem na Bahia e são chamados babalaôs”⁶⁹⁸. Na sequência, anota que babalaôs e mães de santo são igualmente exaltados. Landes afirma que, se no culto nagô os homens não alcançam grande liderança, no culto caboclo ou “não-nagôs”, “notórios homossexuais passivos”⁶⁹⁹ podem fazê-lo, seu status, antes “objeto de escárnio e ridículo”⁷⁰⁰ passa a ser de “adorados por homens normais”⁷⁰¹, “desejam ser mulheres”⁷⁰².

⁶⁹⁵ LANDES, R. *Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina*. 2002c, pp. 319-320, grifos da autora.

⁶⁹⁶ Idem, p. 320.

⁶⁹⁷ Idem, p. 321.

⁶⁹⁸ Idem, p. 323.

⁶⁹⁹ Idem, p. 326.

⁷⁰⁰ Ibidem.

⁷⁰¹ Ibidem.

⁷⁰² Ibidem.

As fantasias homossexuais passivas são realizáveis sob a proteção do culto, pois o homem dança com as mulheres no papel de mulher, usando saias e agindo como médium. Um dos atributos mais importantes dos pais iminentes é o seu estilo de dançar durante o ritual. Este se estereotipa no estilo feminino, em especial por ser vagaroso e sensual (dengoso), e difere muito das formas atléticas cultivadas pelos homens nas danças profanas⁷⁰³.

Landes faz insinuações e colocações bastante preconceituosas, limitando a visão de seu objeto. Não apresenta qualquer entrevista dos “homossexuais passivos” que descreve, como faz em seu livro e, a todo momento, classifica o comportamento como “aberração”, “comportamento sexual anormal”⁷⁰⁴.

Em seu segundo artigo sobre o tema, Landes procura descrever a vida cotidiana do grupo de negros na Bahia: “toda a vida do povo da Bahia é religiosa, como a nossa é secular”⁷⁰⁵. Afirmar que os “templos fetichistas” são “centro sociais e frequentemente a morada dos devotos. O templo é servido por um clero composto por mulheres”⁷⁰⁶. Nesse artigo afirma que os deuses são dez, mas há um número variável de deuses menores. Mais à frente resume as duas funções declaradas desta religião: “pretende curar a maioria das moléstias e sustenta a esperança de solucionar qualquer problema concebível”⁷⁰⁷. A autora procura fazer uma breve descrição de cada divindade, de seus emblemas, tradições e curiosidades.

A terceira comunicação da autora sobre o tema é bem breve. Landes procura fazer um panorama sobre a situação da mulher negra pelo mundo, concluindo que “foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores”⁷⁰⁸.

O monumental estudo de João Silvério Trevisan, *Devassos no Paraíso*, ajuda a elucidar a evolução do pensamento brasileiro sobre a figura dos homossexuais ativo e passivo, sendo a maior parte uma grande fantasia coletiva para proteger a moral e os bons costumes. Os autores aqui apresentados parecem compartilhar desse pensamento. Landes, uma estrangeira que é vítima de diversos preconceitos e nem por isso, deixará de transparecer os

⁷⁰³ Idem, p. 327.

⁷⁰⁴ Idem, p. 329.

⁷⁰⁵ LANDES, R. O Culto Fetichista no Brasil. 2002d. p. 333.

⁷⁰⁶ Idem, p. 334.

⁷⁰⁷ Ibidem.

⁷⁰⁸ LANDES, R. Escravidão negra e status feminino. 2002b. p. 351.

seus. Arthur Ramos, se mostrará fortemente irritado com as associações feitas pela autora, talvez por não querer ver seu objeto de estudo associado a tal grupo.

Trevisan ilustra a invisibilização da questão homossexual no candomblé com o caso de Pierre Verger,

grande fotógrafo, historiador e etnógrafo. Sua dedicação ao estudo das religiões fon-iorubanas na Costa do Benin e afro-baianas em Salvador e Recife o tornaram um dos maiores especialistas no tema, assim como o levaram a se consagrar sacerdote babalaô, adotando o nome iorubá de Fatumbi. Verger aportou pela primeira vez na Bahia em 1946 e lá viveu até seu falecimento, em 1996, com intervalos que o levaram para pesquisas na África, em regiões de cultura iorubá. Apesar de conhecido entre colegas mais íntimos como admirador confesso da beleza dos homens negros, fato que ele próprio descrevia em termos eloquentes, Verger se recusava a admitir tal circunstância em público, no que foi seguido por seus biógrafos e estudiosos. Quando o antropólogo Luiz Mott o interrogou a respeito, Verger se irritou e o acusou pejorativamente de ser um “dom Quixote da homossexualidade”⁷⁰⁹

Prossegue o autor, “o silêncio sobre as relações entre candomblé e homossexualidade na vida e na obra de Pierre Verger diz bem sobre o nível de moralismo que ainda afeta as pesquisas acadêmicas brasileiras, tão ciosas da sua neutralidade ‘científica’”⁷¹⁰. As justificativas para tal silêncio ou constrangimento seriam o respeito a intimidade do autor ou o medo de “sujar” a sua imagem, como ressalta Trevisan, explicitando a questão latente que não pertence apenas ao passado.

Para Lorand Matory “Landes declarou destrutiva a participação masculina no sacerdócio e responsabilizou a fixação materna pelo comportamento sexual ‘anormal’ dos homens”⁷¹¹. Essa leitura freudiana seguirá como explicação por muitos anos e autores que escreveram sobre o candomblé. A partir de sua pesquisa desenvolvida entre os iorubás, Matory procura demonstrar que “o papel das ‘bichas’ nos cultos brasileiros é logicamente antecedido e que, no simbolismo comum de um complexo religioso transatlântico, a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexas do que a preferência sexual”⁷¹².

⁷⁰⁹ TREVISAN, J. **Devassos no Paraíso**. 2018, p. 71.

⁷¹⁰ Idem.

⁷¹¹ MATORY, J. *Homens montados*. 1988, p. 217.

⁷¹² Idem, p. 219.

Matory empreende um conhecimento mitológico, etnológico e semântico para explicar que a possessão, no sentido iorubá, é uma relação vaso/conteúdo⁷¹³. Na transposição cultural para a sociedade brasileira,

que divide o comportamento sexual, não em categorias de homo e heterossexualidade, mas em categorias hierarquicamente relacionadas daqueles que ‘comem’ – como o fazem os maridos, deuses e feiticeiras iorubás – e daqueles que “dão” – como o fazem as esposas e sacerdotes iorubás. No Brasil, a pessoa que “come” adota o papel “ativo” de penetração, enquanto seus parceiros ‘passivos’ se oferecem para serem penetrados vaginal ou analmente. As relações entre parceiros ativos e passivos são idealmente hierárquicas e estão paradigmaticamente expressas na submissão sexual da mulher em relação ao homem⁷¹⁴.

Por suas posições e opiniões, Landes será atacada nos Estados Unidos por Herskovits e no Brasil por Arthur Ramos. Segundo Corrêa, isso se concretiza em uma carta de “des-recomendação” de um professor de Fisk (epígrafe dessa seção) a Arthur Ramos e outra de Herskovits. A crítica de Arthur ocorre em seu livro *A aculturação negra* de 1942, como veremos.

Ramos⁷¹⁵ inicia lamentando que, das diversas opiniões de “juízo aligeirado sobre os nossos problemas”⁷¹⁶, é mais lamentável ainda que algumas dessas opiniões sejam “emitidas por técnicos de formação universitária”⁷¹⁷. Ramos assim descreve Landes e o seu propósito:

uma antropologista da Universidade da Columbia, a Sra. Ruth Landes, doutorada em Antropologia, veio ao Brasil, em 1938, comissionada para aqui estudar os Negros. Procurou-me no Rio de Janeiro, onde me anunciou os seus propósitos de realizar pesquisas de campo entre os negros da Bahia. Trouxe-me várias cartas de recomendação de amigos norte-americanos e por isso não tive dúvidas em apresentar por cartas a Dra Landes a vários amigos inclusive às autoridades e pessoas responsáveis que poderiam auxiliá-la no seu projetado trabalho. Viajando a Dra. Landes para a Bahia, perdi-a completamente de vista.

⁷¹³ “Em iorubá, o verbo *gun* descreve não só a entrada da divindade na cabeça do iniciado mas também uma pessoa que monta um cavalo ou um homem que monta o(a) parceiro(a) – precisamente as referências contidas no verbo português e espanhol ‘montar’. [...] Nas línguas da região iorubá, Porto Rico, Cuba e Brasil, várias categorias de iniciados são chamados iyawo oriṣa – (‘esposas dos deuses’) yaguo, em Porto Rico e Cuba; iaô, no Brasil. [...] Um outro significado de *gun* é ‘cavalgar’, um ato fortemente associado, histórica e simbolicamente, ao uso da autoridade real, militar e eclesiástica” (Idem, pp. 222-3, grifos do autor).

⁷¹⁴ Idem, pp. 226-7.

⁷¹⁵ “De acordo com Landes, a hostilidade de Ramos pré-datava a publicação do seu artigo. Ramos achou ‘um aliado americano (Melville Herskovits, já falecido) e no final de 1939, ambos escreveram uma carta volumosa sobre mim para Gunnar Myrdal, para quem eu trabalhava em Nova York no seu estudo sobre o negro norte-americano, ele me mostrou a carta ridicularizando a sua fixação [da carta] no meu suposto erotismo e incompetência acadêmica” (LANDES, Ruth. *Woman Anthropologist*. 1986, pp. 128-9 *apud* HEALEY, 1996, p. 176).

⁷¹⁶ RAMOS, A. *A aculturação negra*, 1942, p. 183-4.

⁷¹⁷ Idem, p. 184.

Inicialmente, Landes é descrita como “uma antropologista”, o uso do artigo indefinido apresenta-a de forma bem genérica e impessoal. Ramos aparenta certa vaidade por ser procurado por pesquisadores estrangeiros e relaciona a boa recomendação das cartas externas seu “erro”. Arthur procura colocar-se no lugar da pessoa “lesada”, aquele que facilitou todos os trâmites para Landes, com o poder e contatos de que dispunha. A fala “perdi-a completamente de vista”⁷¹⁸ vai preparando o leitor do livro para a “ingratidão” que o autor relatará na sequência:

soube, por terceiros, que ela não apresentou as cartas que lhe dei para as autoridades administrativas da Bahia, e que, por isso sofreu alguns dissabores quando teve que explicar a natureza dos seus trabalhos. Provavelmente é esta uma das razões por que se encheu de rancor contra os baianos, e os negros, tudo isso se refletindo no que depois iria dizer e escrever sobre o Negro no Brasil. Não a vi mais, não tive mais contato com os seus planos. Posso afirmar que, no Rio de Janeiro, quando a vi por poucas vezes, o seu conhecimento de bibliografia do Negro, já não digo do Brasil, mas da própria América do Norte, era quase nulo. Era aquele o seu primeiro contato com o assunto. Vinha aqui disposta a procurar “tribos negras” em cujo seio pudesse estudar. E eram as mais estapafúrdias as suas ideias sobre o “método” de estudo da vida sexual dos Negros. Esse “método” era tão pouco científico que não será possível dizer aqui em que consistia⁷¹⁹.

Ramos não consegue esconder sua satisfação por, logo cedo, Landes ter colhido as consequências de desprezar as cartas que lhe dera: “por isso sofreu alguns dissabores”. O autor aproveita, para na sequência pintar Landes como uma pessoa rancorosa: isso explicaria “ter difamado baianos e negros”. Ramos passa a deslegitimar os conhecimentos de Landes, uma doutora que pouco ou quase nada sabia sobre o que escrevia. Arthur parte, então para a difamação sexual, fazendo insinuações baseadas na ética da pesquisadora. Nesse ponto, Ramos parece estar se referindo, como nos mostra Mariza Corrêa, ao fato de Landes, uma mulher separada, ter relacionamentos amorosos com homens negros⁷²⁰.

Por tudo isso, que constitui a pré-história dos estudos da Dra. Landes sobre o Negro do Brasil, não representou nenhuma surpresa para mim, o conhecimento das primeiras conclusões, algumas emitidas verbalmente e outras infelizmente já publicadas, sobre o Negro, sua psicologia social e suas sobrevivências culturais no Brasil. [...] A afirmativa de que na Bahia a

⁷¹⁸ “[Luitgarde] Barros transcreve três cartas de Landes a Ramos, encontradas em seu arquivo na Biblioteca Nacional – duas de Salvador, de setembro e outubro de 1938, e uma de New York, de dezembro de 1939 – observando que sua existência desmente a observação de Ramos de que perdera o contato com Ruth Landes” (CORRÊA, 1999, p. 41).

⁷¹⁹ RAMOS, 1942, p. 183.

⁷²⁰ “É bem conhecida a história da relação amorosa que Landes manteve com dois negros: primeiro em Fisk, onde esteve antes de vir para o Brasil, para ‘aprender a etiqueta dos negros’, como dizia; depois, na Bahia, com Edison Carneiro” (CORRÊA, 2002, p. 18). Questionamos: se Landes fosse um homem, seria alvo de tais acusações em um livro?

religião negra é uma prerrogativa das mulheres, ficando os homens incumbidos apenas de práticas de “feitiçaria” é uma estranha observação não endossada pelos estudiosos das religiões negras do Brasil. Na realidade, não há esta distinção alegada pela A. Na Bahia, tanto homens como mulheres podem ser sacerdotes do culto. E tanto homens como mulheres podem fazer práticas de magia de “feitiçaria”. Nas minhas pesquisas na Bahia, conheço várias feitiçadeiras famosas, que praticam a magia, no mau sentido. Em consequência disso, vamos encontrar confirmado e exagerado o conceito, fundamental nas pesquisas da A., de que o clímax do poder feminino no Culto é verificado na Bahia, onde as mulheres têm o “absoluto controle” (sic) da vida religiosa e política⁷²¹.

Parece claro que, de modo algum o autor teria aprovado tais divulgações, se tivesse a chance de exercer alguma censura prévia, por isso procura enfatizar “não a vi mais, não tive mais contato com os seus planos”⁷²². Ramos utiliza seu livro para empreender uma batalha de conhecimento com Landes, diante de seu público leitor, como se pudesse apagar o que ela escreveu. Sua estratégia é deslegitimá-la e desmerecer seu conhecimento “pré-histórico” sobre os negros e da falta de confirmação de suas constatações entre os “estudiosos das religiões negras no Brasil”. Partindo dessas premissas, suas afirmações seriam nulas.

Não é exato que na Bahia, as mulheres detenham o “controle” do culto negro. São tão famosas as “mães de santo”, como os “pais de santo”, como está documentado largamente nos trabalhos dos pesquisadores brasileiros, desde Nina Rodrigues até nós. Os mais conhecidos chefes de culto negro, na Bahia, como em outros pontos do Brasil são aliás homens como ficou evidenciado nos dois congressos afro-brasileiros, e no registro das seitas africanas na Bahia. Nos velhos “terreiros” baianos, de tradição iorubá é o pai de santo que tem todo o prestígio e guarda o controle do culto; as suas funções são assim herdadas diretamente das organizações culturais do Golfo da Guiné, com suas tradições patrilineares, suas raízes totêmicas, etc. As funções sacerdotais são atributos masculinos na Nigéria, e conhece-se lá a complexidade das hierarquias sacerdotais. No Brasil, essas funções se reduziram a praticamente uma só: a do “pai de santo” (babalorixá, babalaô, etc.). A mulher é uma companheira, seu lugar é secundário, como na África e só posteriormente, com as novas condições sociais criadas, é que o seu papel veio adquirindo, certa relevância, nas casas de culto, como hoje se observa, na Bahia, e em outros pontos do Brasil, sem que, porém, possamos falar num típico “matriarcado”!⁷²³

Ramos recorre a uma genealogia retrocedendo a Nina Rodrigues, o precursor dos estudos sobre a religião africana no Brasil, passando pelos Congressos Afro-brasileiros e avolumando uma avalanche de informações que detona sobre Landes. Arthur quer deixar bem

⁷²¹ RAMOS, 1942, p. 184-5.

⁷²² Afirmamos isso recordando que Ramos era o editor da coleção que publicava quase todos os livros sobre o assunto e se arrependia de ter dado um “salvo conduto” a Landes por suas cartas (mesmo que não apresentadas), e pessoas que colocou em contato com ela.

⁷²³ RAMOS, 1942, 187.

claro: tudo gira sobre os homens, era assim na África é assim no Brasil! Sua revolta deixa transparecer seu desejo de colocar todas as coisas de volta em seu devido lugar: “a mulher é uma companheira, *seu lugar* é secundário”.

Deixei para comentar por último a “descoberta mais sensacional da A., isto é, de que há uma homossexualidade ritual entre os negros da Bahia argumentando que encontrou muito disseminado o hábito do travesti nas cerimônias religiosas e seculares como tendo um significado sexual ligado ao culto; e ainda mais, que a homossexualidade é muito frequente entre os “pais de santo”, pois estaria ligada às suas ambições sacerdotais, só assim podendo eles emparelhar-se às “mães de santo” (!). As observações e pesquisas dos estudiosos brasileiros infirmam essas conclusões fantasiosas. Não há homossexualismo ritual ou religioso entre os negros do Brasil. O que a A. observou foi alguns indivíduos homossexuais, na Bahia, que, por coincidência, tinham encargos religiosos. Mas isso é um fenômeno puramente individual e nada tem que ver com as práticas religiosas; não há significação ritual ou cultural⁷²⁴.

Arthur se vale da ironia para num “*grand finale*”: afirmar que Landes se equivocara em tudo, fabricando informações ilusórias e pouco críveis. Ou seja, seu trabalho todo estava comprometido e não era digno de qualquer atenção⁷²⁵. Para Peter Fry, Arthur além de negar o protagonismo da mães-de-santo, afirma que não há homossexualidade no candomblé e acaba, ainda, por negar até o que Landes não afirmou: “que havia ‘homossexualidade ritual’ nos candomblés”⁷²⁶.

Carneiro, sairia em defesa de Landes, apenas em 1964, já com Ramos falecido, emitindo sua opinião sobre o ocorrido, em seu livro *Ladino e Crioulos*. Na obra de Édison, o episódio levará o título de “uma ‘falseta’ de Arthur Ramos”. Ele inicia afirmando que a crítica de Ramos destoava dos costumeiros trabalhos dele. “Ele condena, sem as conhecer, as pesquisas da antropóloga americana”⁷²⁷. Édison pontua que todo o artigo de Ramos se baseia em suposições. “Posso garantir que, ao regressar aos Estados Unidos, Ruth Landes, conhecia, tão bem quanto nós, brasileiros, pesquisadores do assunto, as religiões de origem africanas da

⁷²⁴ Idem, p. 188.

⁷²⁵ “A antropologia posterior defendeu a posição de Landes, mesmo tendo tomado atitude mais crítica em relação à sua posição um tanto essencialista sobre a homossexualidade ‘passiva’ e ‘ativa’. Estes termos supostamente universais e correntes nas ciências sociais e médicas da época, são, no fundo, ‘traduções’ de termos nativos brasileiros hoje em dia: ‘bicha’ ou ‘viado’ e ‘bofe’” (FRY, P. Apresentação. 2002, p. 26). Ver o capítulo 3 de FRY, P. **Para inglês ver**. 1982.

⁷²⁶ Idem, p. 23.

⁷²⁷ CARNEIRO, E. **Ladinos e crioulos**. 2019, p. 246.

Bahia”⁷²⁸. Após relatar e recordar os seis meses que passaram juntos, seu esforço para apresentar pessoas a Landes e o afínco das leituras, Carneiro se ressentiu: “Arthur Ramos, que se considerava e era o dono do assunto, não podia estar contente”⁷²⁹.

Este artigo de Arthur Ramos foi rejeitado pela revista *Sociologia*, de São Paulo, que acabava de aparecer. Mas, logo depois, uma instituição científica americana, a quem Ruth Landes submetera um manuscrito para publicação, consultava Arthur Ramos quanto ao mérito do trabalho. Não tenho elementos para dizer de que modo terá ele respondido à consulta, mas não é difícil calculá-lo, pois Ruth Landes teve de usar as suas notas de campo “in a more popular vein” para compor o volume *The City of Women* [...]. Quando em 1942, apareceu *A aculturação negra no Brasil*, eu fazia uma resenha de livros na revista *Diretrizes*. Cheguei a escrever uma nota lamentando o artigo de Arthur Ramos, mas, antes de publicá-la, falei-lhe por telefone. Eis a resposta dele: “Não o faça. Senão eu publico coisa muito pior...” Ele não estava para escutar razões nem aceitar críticas. Escrevi sobre o livro, sem me referir ao artigo. Para que irritar o amigo? Para que levá-lo a persistir na *falseta* e no erro? E, afinal, era extremamente improvável que algum dia Ruth Landes viesse a saber da existência dessas páginas indelicadas e vingativas.⁷³⁰

Com sua tímida crítica, a intenção de Carneiro seria,

reparar uma injustiça, que decorre apenas do orgulho e da vaidade de Arthur Ramos; segundo, para obstar a que a diatribe contra um simples artigo, lido de má vontade, com a intenção de descobrir por onde atingir a reputação científica e pessoal da sua autora, possa talvez afastar da bibliografia brasileira do negro os trabalhos de uma pesquisadora que não mediu esforços para compreendê-lo nas suas manifestações religiosas na Bahia⁷³¹.

Há, claramente, diversos pontos para justificar os ataques sofridos por Ruth Landes, nos EUA e no Brasil e apesar de ser uma das primeiras acadêmicas a usar o gênero como categoria central de análise para a América Latina, isso comprometeu sua pretensão de se destacar no campo de saber científico⁷³².

A visão corrente – não obstante todas as evidências empíricas registradas nos trabalhos de Nina Rodrigues e seus seguidores – era a de que a dominação masculina, vigente na sociedade brasileira como um todo, era também

⁷²⁸ Idem, p. 248.

⁷²⁹ Idem.

⁷³⁰ Idem, p. 250, grifos do autor.

⁷³¹ Idem, p. 251.

⁷³² Healey, 1996. “Apesar de ter publicado duas monografias e vários artigos anteriormente, Landes não conseguiu obter uma posição acadêmica regular até 1965, trinta anos após ter recebido o seu Ph. D.” (HEALEY, 1996, pp. 155-6). A singularidade das escolhas e decisões de pesquisa não pouparam a autora, “Ruth Landes foi quase uma exceção ao eleger o tema raça para sua pesquisa e foi uma exceção por se tratar de uma pesquisadora por conta própria já que, até então, as pesquisadoras que aqui chegaram eram *doublés* de esposas dos pesquisadores – como Dina Lévi-Strauss, Frances Herskovits, Yolanda Murphy, para lembrar algumas das poucas esposas cujos nomes a história registra” (CORRÊA, 1999, p. 39, grifo da autora).

vigente nos cultos afro-brasileiros. Ao desmontar este esquema simplista, mostrando a preeminência das mulheres nos cultos nagô e dos homossexuais nos cultos caboclos, Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos dos afro-brasileiros que merece atenção até hoje⁷³³.

Landes estava à frente de seu tempo⁷³⁴, ao enfatizar a relação diversa que ocorria entre mulheres, homossexuais masculinos e candomblé. Essa afirmação seria confirmada anos depois quando diversos trabalhos seriam produzidos utilizando esse viés. Apesar disso, sua obra ficou quase que esquecida por muitos anos.

Nos Estados Unidos, a detração correrá por conta de Melville Herskovits. “Ramos e Herskovits trocaram correspondência onde compartilharam o seu desprezo pelo trabalho de Landes⁷³⁵. Em janeiro de 1940, Herskovits escreve para Ramos:

Prezado senhor Ramos,
Muito obrigado por ter me enviado seus comentários ao texto da senhorita Landes. Tive a mesma impressão quando li seu relatório que tive ao ler suas cartas, isto é, que seu material certamente deveria ser, para dizer o mínimo, objeto de um reestudo muito cuidadoso. Fico encantado com o fato de você ter escrito o que escreveu, já que tenho a impressão de que as pessoas encarregadas da Carnegie Inquiry precisam do julgamento de especialistas independentes, tais como você, para avaliar materiais desse tipo. Eles são receptivos às nossas avaliações, e precisam delas, já que o dr. Myrdal, encarregado da pesquisa, e a maioria de seus associados, são economistas, estatísticos e sociólogos (no sentido em que usamos a palavra em nosso país), e têm pouca sensibilidade para os aspectos etnológicos da vida do negro.
Sinceramente seu, Melville J. Herskovits⁷³⁶.

O norte-americano publicou uma resenha do livro de Landes, na revista *American Anthropologist*, onde “questionou as credenciais ‘antropológicas’ da autora”⁷³⁷. É irônico constatar que, na visita que o antropólogo fará ao Brasil com sua esposa e filha, entre 1941 e 1942, nos *Herskovits Papers*, analisados por Parés, “os cadernos deixam vislumbrar uma

⁷³³ CORRÊA, M. Apresentação. 2002, p. 15.

⁷³⁴ O que não significa dizer que a autora não tenha produzido discursos racistas e, atualmente, lidos como problemáticos. “Landes não escapou à exotização da diferença cultural do seu tempo”. (COLE, Sally. “Introduction/Ruth Landes in Brazil: Writing, Race and Gender in 1930s American Anthropology”. In: LANDES, Ruth. *The City of Women*. 1994, p. XXVI *apud* HEALEY, 1996, p. 157.

⁷³⁵ FRY, 2002, p. 23.

⁷³⁶ CORRÊA, 1999, p. 42.

⁷³⁷ FRY, 2002, p. 23. “A tese básica está errada” (OLIVEIRA, 2017, p. 617), diria Herskovits nesse artigo. “Ruth Landes tocou em pelo menos três feridas antropológicas da época; status das mulheres na sociedade brasileira, o lugar da África na interpretação da ‘cultura negra’ no Novo Mundo e a relação entre homossexualidade masculina e religiosidade afro-brasileira” (FRY, 2002, pp. 23-4).

velada ‘guerra dos sexos’ entre as lideranças”⁷³⁸ que não foi analisada por ele e não é sequer mencionada em sua obra.

Com suas posições, Landes se aproximava das proposições de Frazier, desafeto de Melville,

o desentendimento entre Frazier e Herskovits estava fundado em duas visões bastante distintas sobre o papel da “cultura” na interpretação dos fenômenos sociais, no caso a “família negra afrobaiana”. Frazier, ele próprio negro, sugeriu que entre os “assim chamados negros (negroes)” da Bahia as formas familiares seguiam as regras da pobreza brasileira e não deviam nada a uma “herança africana”, a qual, segundo ele, estaria mais aparente nas esferas da religião e do folclore. No seu artigo, Herskovits fez críticas muito parecidas às que dirigiu a Landes, sugerindo que Frazier, com sua ignorância sobre a África, não poderia sequer enxergar os africanos presente na Bahia. Invocando a sua “autoridade” de africanista, interpretou os arranjos de combinações de casamento e amasiamento como herança da cultura ioruba. Na sua réplica, Frazier lançou mão de fina ironia para sugerir que tudo o que Herskovits havia enxergado como africano entre os negros baianos era, de fato, brasileiro⁷³⁹. E isso, entre outras razões, devido ao intenso intercâmbio sexual e social entre as várias “raças” presentes na Bahia e à ausência de um grupo negro cultural e espacialmente estanque. No fundo, Frazier negava uma cultura específica aos negros. [...] Frazier, ao contestar a autoridade de Herskovits, buscava apoio nos dois protagonistas maiores de A cidade das mulheres, Ruth Landes e Édison Carneiro⁷⁴⁰.

Com seu método de difamação, Heskovits utilizava o prestígio alcançado com suas pesquisas e influência, numa estratégia muito semelhante à de Arthur Ramos, desse modo, o norte-americano realiza um

complexo jogo de visibilização e invisibilização de determinadas pesquisas que vinham sendo realizadas no campo dos estudos afro-brasileiros, o que inclui tanto autores brasileiros quanto estrangeiros. É como se através de seu texto fosse realizado um esforço para demarcar as hierarquias acadêmicas, indicando as pesquisas legítimas neste campo. Neste sentido, é significativo o silêncio acerca da pesquisa realizada por Landes em período anterior, cujos

⁷³⁸ PARÉS, 2016, p. 199. O autor elenca fatos protagonizados por mulheres como a inovação em vestuários promovido por mães de santo, disputas sobre o fato de um orixá manifestado poder ou não dançar ou mesmo o afastamento de Martiniano dos terreiros por não concordar com certa sucessão feminina.

⁷³⁹ “Não encontrei na Bahia nenhum grupo de ‘negros puros’ ou negros que estivessem isolados dos brancos, amarelos ou pardos. É possível, é claro, que o professor Herskovits tenha achado tais grupos e que entre estes grupos traços da cultura africana estivessem presentes na sua vida familiar” (FRAZIER, F. Rejoinder. 1943, p. 402 *apud* FRY, 2002, p. 29).

⁷⁴⁰ Idem, p. 25. Herskovits defendia, a “tese da sobrevivência”, ou seja, a “capacidade que os negros tiveram de sobreviver à opressão branca, mantendo relativamente intactas suas expressões culturais trazidas da África”. Já Frazier, defendia a “tese da catástrofe”, onde “acreditava que a escravidão teria representado a quase total falência cultural dos africanos e seus descendentes nas Américas” Ver: TEIXEIRA, H. Circulação de ideias. 2019, p. 186-7.

resultados vinham sendo publicados em periódicos, e em posteriormente de forma mais completa através do livro⁷⁴¹.

Se voltamos a analisar a recepção específica de seu livro, em 1947, como relembra Healey, “o trabalho de Landes foi excluído com base na sua preocupação com a questão do gênero e por causa do seu estilo narrativo; Bastide objetou que este era excessivamente ‘feminino’ e ‘literário’”⁷⁴². De fato, Landes focava um público mais amplo: queria ser lida não apenas por cientistas e pesquisadores interessados no tema⁷⁴³. Para isso idealizou sua obra em forma de um caderno de campo. A obra é, ainda hoje, extremamente atraente e interessante. Com suas narrativas, Ruth é capaz de transportar o leitor para os terreiros, casas de seus entrevistados e para as cidades que visita.

Na revista *O Cruzeiro*, a obra de Landes também é execrada. Esse excerto mostra o desconforto que causou a presença e a ousadia de Ruth Landes em sua estadia no Brasil. Seu livro é merecedor de duras críticas:

incontestavelmente os anglo-saxões têm grande facilidade em escrever histórias de mistérios e aventuras, pondo em atividade a sua farfalhante imaginação. Quando aplicam essa maravilhosa faculdade em romances policiais, de mistério ou de aventura, temos algumas obras primas, ao lado de milhares de livros que se leem com agrado e sem maiores consequências. Às vezes, porém, misturam coisas inventadas com coisas sérias e temos então alguns livros *fora de toda razão e de todo bom senso*. Pelo menos essa é a impressão que tivemos com o livro de Ruth Landes, intitulado “The City of Women”, no qual essa escritora norte-americana pretende mostrar aos norte-americanos os “mistérios” do candomblé e outras manifestações religiosas dos negros brasileiros. os erros, mistificações, e mesmo exageros deliberados que o livro expõe devem *merecer a repulsa* de todas as pessoas interessadas nas nossas tradições e nos assuntos a ela chegados. Ruth Landes dá ao seu trabalho um caráter de obras científica e diz em tom de mistério que foi expulsa do Brasil pela polícia secreta (!) quando fazia suas descobertas entre as mulheres praticantes do candomblé! A sua viagem de 6 mil quilômetros *pouco lhe ensinou, se é que ela conseguiu aprender alguma coisa*, ludibriando a boa-fé de seus leitores, das *pessoas que lhe deram facilidades no Brasil*, e, enfim, da nossa condição de gente civilizada. Dizer que há, no Brasil, uma religião dirigida e dominada apenas pelas mulheres

⁷⁴¹ OLIVEIRA, 2017, p. 606.

⁷⁴² HEALEY, 1996, pp. 156-7. A autora recebe um elogio indireto de Roger Bastide, quando este afirma que os pesquisadores que descreviam as “seitas afro-brasileiras as tratam no mais das vezes como espécimes de museu; de fato conheço somente dois livros que passam uma ideia adequada da sua densa, pujante vitalidade [...] [apesar de sair] do campo do saber científico para o da evocação literária” (BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 221 *apud* HEALEY, 1996, p. 154.

⁷⁴³ De qualquer modo, a estrutura final do livro foi a solução encontrada pela autora a uma rejeição: “Landes preparou o manuscrito em forma de monografia; sua editora mandou-o para ser avaliado por dois acadêmicos importantes, um dos quais era [Arthur] Ramos. Sua monografia foi rejeitada. Obrigada a ‘escrever suas notas de campo num tom mais popular’, ela produziu *A Cidade das Mulheres*” (HEALEY, 1996, p. 176).

negras, praticada às escondidas e misteriosamente, é um disparate. Todos os visitantes ilustres que têm estado no Brasil assistiram e podem assistir a toda e qualquer prática de terreiro, já analisadas, fotografadas e interpretadas abundantemente pelos nossos estudiosos e pelos próprios visitantes. Ruth Landes *não foi nem corajosa*, frequentando macumbas, *nem honesta*, contando coisas que *não viu, ou viu mal*. Já que em tempo de *autores sem assunto* largar de [incompreensível] as florestas, os índios, as macumbas e os bichos do Brasil, a não ser para tratá-los com honestidade. Este negócio de fazer cartaz, apesar da verdade, é que não está certo⁷⁴⁴.

A indignação do colunista explicita muitas coisas. Entre elas, sua notável intenção de deslegitimar de todas as formas possíveis a autora e afastar de sua obra possíveis leitores brasileiros (que soubessem inglês). Landes é totalmente descredibilizada por Freitas. Inicialmente, ela é “portadora de uma farfalhante imaginação” e deveria empregá-la na escrita de romances não em trabalho científico, fato que resultou em uma obra “fora de toda a razão e de todo bom senso”. Ou seja, há uma crítica implícita ao trabalho da pesquisadora e ao trabalho de mulheres cientistas.

Na sequência, Freitas estimula os leitores da revista a repudiarem a obra de Landes, provando com isso serem verdadeiramente “pessoas interessadas nas nossas tradições e nos assuntos a ela chegados”. O colunista ridiculariza a autora e procura colocar a polícia secreta de Vargas na categoria de invenção da cabeça de uma estrangeira. Na opinião do colunista, Ruth, como mulher que se diz cientista, deveria primeiramente aprender com os “visitantes ilustres”, claramente todos homens. Landes, na violência verbal de Freitas, é cega (“não viu ou viu mal”), covarde (“não foi nem corajosa”), desonesta e “sem assunto”, não merecendo, desse modo, qualquer crédito.

⁷⁴⁴ FREITAS, G. Fabricantes de mistérios. 1947, p. 24, grifos nossos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto de modernidade delineado para o Brasil do início do século XX não incluía os povos africanos, nem, tampouco, suas manifestações culturais como os candomblés. Os tambores, responsáveis por invocar os deuses negros, eram considerados pelos periódicos em circulação na época como “infernais” e “diabólicos”. As danças africanas, momento em que os orixás eram agradados e dividiam sua comunhão com a humanidade, eram lidos pelas elites brasileiras como “orgias macabras” e “exibição lasciva”. Sem dúvidas os negros e sua religião não faziam parte do país civilizado que o Brasil almejava se tornar. Esses costumes tidos como “atrasados” e “incivilizados” caracterizavam um país que deveria ficar no passado, esquecido e superado pelas reformas morais que nossa nação estava disposta a fazer para se parecer como as maiores potências europeias da época.

Como dissemos na introdução dessa tese, grande parte de nosso trabalho foi concebida durante a pandemia de Covid 19. Dentre as diversas obras de entretenimento, com que tivemos contato durante o período de enclausuramento (*lockdown*), o Caso Evandro⁷⁴⁵ nos perturbou bastante. O poder público do Paraná, no processo considerado o mais longo da história do judiciário brasileiro (34 dias), deu o nome de “Operação Magia Negra” ao conjunto de documentos do caso. A imprensa, a todo momento, aproveitava para polemizar utilizando os termos “caça às bruxas”, “oferendas a Iemanjá”, “oferendas a Ogum”, etc. Trazemos o caso à tona para recordar que passados os anos, a opinião pública pouco se modificou sobre o assunto de nossa pesquisa e mesmo o poder público cometeu erros grosseiros como o citado.

De forma paradoxal, o ano de 2020 marcou o resultado da campanha “liberte nosso sagrado”, com a Polícia Civil do Rio de Janeiro assinando o termo de transferência dos itens

⁷⁴⁵ O desaparecimento de um menino em 1992, em Guaratuba (PR), levou a uma série de investigações bastante controversas, com uso de torturas para provocar confissões falsas e com desejo de linchamento público. As investigações concluíram que a criança havia sido morta em um ritual religioso executado por um pai-de-santo Osvaldo Marcineiro. O caso foi levado à júri popular em 1998. O Ministério público reabriu o caso e anulou o júri, novos julgamentos ocorreram. O caso voltou a ter um júri em 2011. Os diversos problemas, omissões e reviravoltas do caso foram alvo do *podcast* “Projetos Humanos” de Ivan Mizanzuk e, mais tarde o caso tornou-se uma série documental produzida pela *GloboPlay*. Ao fim dos longos anos, nada foi comprovado e tudo não passou de muita imaginação e preconceito contra religiões africanas com consequências irreparáveis. Vide: PARANÁ, Estado do. Secretaria da Segurança Pública Polícia Militar do Paraná. **Operação Magia Negra** (caso Evandro), 1992.

roubados, apreendidos, alienados e usurpados das religiões de matriz africana, para o Museu da República. Dentre os objetos devolvidos estão itens apreendidos desde 1889 a 1945⁷⁴⁶.

Essa tese de doutorado pretendeu desfilas diante dos olhos do leitor a longa, indigna e persistente perseguição que o povo de santo e as religiões de matriz africana vêm sofrendo num país que diz respeitar a liberdade religiosa, é o que se convencionou chamar de racismo religioso⁷⁴⁷ ou intolerância religiosa⁷⁴⁸. Num passado recente, ouvíamos gracejos como a expressão “chuta que é macumba” e mesmo atualmente, não é raro ouvir outros dizeres derivados, um pouco mais velados, configurando aquilo que chamamos de racismo recreativo⁷⁴⁹.

O médico Nina Rodrigues tomou para si a missão de sanear o Brasil e propor soluções para que adentrássemos a modernidade tão almejada. Se por um lado as duas obras de Nina Rodrigues, analisadas aqui, não tiveram uma grande repercussão na época de lançamento, por outro serviram para reforçar os laços com autores estrangeiros. Seus livros serviram de base, ponto de partida, foram apreciados e tiveram sua vida útil estendida por seus alunos e seguidores da Escola Nina Rodrigues.

Enquanto Nina procurava se estabelecer como médico legista e intelectual que partindo de suas observações em campo poderia ajudar a ditar os rumos de um país e “melhorar a sua pátria” mais próximo de sua construção pessoal e vigente na imaginação de seus pares. Nina procurou escrever sobre diversos temas e, no que interessa a esse trabalho,

⁷⁴⁶ Disponível em: <[Polícia Civil do Rio devolve acervo de religiões de matriz africana - Notícia Preta - NP](#)>.

⁷⁴⁷ “O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida” (NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. 2020, p. 47).

⁷⁴⁸ “No cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular e não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio”. (Idem, p. 19).

⁷⁴⁹ “O racismo recreativo opera a partir de alguns mecanismos [...] primeiro, ele não pode ser interpretado apenas como um tipo de comportamento individual, produto da falta de sensibilidade de um indivíduo em relação a outro. O racismo significa neste contexto um sistema de dominação e isso significa que atos racistas operam de acordo com uma lógica e com um propósito que transcendem a motivação individual. Práticas racistas devem ser compreendidas dentro de um esquema no qual membros do grupo racial dominante atuam com o objetivo de legitimar as formas de manifestação do status privilegiado que sempre possuíram. O que estamos chamando de racismo recreativo deve ser interpretado como um projeto de dominação racial que opera de acordo com premissas específicas da cultura pública brasileira. Embora ele esteja baseado na noção de inferioridade moral de minorias raciais, ele está associado a um aspecto da doutrina racial brasileira que procura mitigar a relevância dessa prática social: a ideia de cordialidade essencial do nosso povo” MOREIRA, A. **Racismo recreativo**. 2019, p. 95).

com relação ao candomblé, delineou ou apenas marcou com cores mais fortes, traços que seriam seguidos e copiados por seus sucessores. São os casos do nagocentrismo, de um certo desprezo pela mitologia dos orixás e do agravamento da marginalização de outras tradições de matriz africana que não os imaginados Keto/nagô.

As obras *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos e Africanos no Brasil* demonstram a indignação do autor com a religião dos africanos que tinha a ousadia de se mostrar à luz do dia. Denuncia também a contaminação da religião católica pelos costumes degenerados dos negros, essa que era, na crença de Nina, a religião de tão elevado intelecto. Rodrigues dissimula seus preconceitos no discurso científico vigente da época, fazendo reverberar nas obras preocupações e indignações suas e da elite brasileira frente ao avanço das religiões africanas em um país que recém “libertara” seus escravizados.

Nina descreve pais-de-santo como pessoas violentas, abusivas e interesseiras numa clara disputa de campo profissional: ele um médico legista, homem da ciência, não poderia tolerar os tratamentos de saúde que essa população desprovida de médicos encontrava nas culturas africana e indígena. A mensagem das obras, diferente do que foi interpretado por seus admiradores, anos mais tarde, é clara: que nenhum branco seguidor da religião oficial brasileira se encante por essas práticas africanas reprováveis, o esforço de um homem cientista e respeitável estava ali para evitar que a curiosidade colocasse mocinhas e senhoras de boa índole a perder.

Poucos anos depois, Arthur Ramos, talvez o mais influente dos intelectuais tratados nesse trabalho, utilizou-se de suas obras para amenizar e esclarecer certas questões de Nina Rodrigues, na tentativa de reabilitá-lo e criar condições de prosseguir com seu legado. Em *O Negro Brasileiro*, Ramos avança com a propagação da superioridade do culto dos nagôs, sua interpretação das religiões africanas é fortemente focada na psicologia da época. Falante de diversas línguas, Ramos foi capaz de criar em torno de si uma rede nacional e internacional de intelectuais.

Rede esta que lhe foi muito útil quando decidiu deslegitimar a pesquisa de Ruth Landes. As correspondências trocadas entre ele e seus pares demonstram a recepção de uma mulher, naquela época, em um campo de conhecimento majoritariamente masculino e branco. Arthur auxiliou e serviu de modelo e informante para diversas pesquisas de estrangeiros que vieram ao Brasil e produziram obras sobre questões raciais, sociais e religiosas. A soma de

seus esforços lhe possibilitou o convite para trabalhar na UNESCO. Sua obra foi vasta e profícua, contudo, por diversos motivos não passou a posteridade.

O Primeiro Congresso Afro-brasileiro, coordenado por Gilberto Freyre e pela Escola Recifense foi a interessante plataforma para analisarmos o lugar que coube às religiões africanas no Brasil de 1934: o papel de exótico e pitoresco. Os líderes dos cultos foram mobilizados para alimentar os participantes com quitutes africanos e mostrar-lhes seus terreiros, contudo a imersão no mundo do candomblé parava por aí: o evento foi marcado por discursos racistas e apenas intelectuais brancos tiveram espaço para propagar suas opiniões. O lado positivo do evento parece ter sido a ausência da ênfase no negocentrismo, mesmo que isso não fosse algo unânime.

Édison Carneiro, um intelectual negro, com suas publicações sobre os candomblés, sua forte presença na organização do Segundo Congresso Afro-brasileiro, com suas reportagens no *Estado da Bahia* e no direcionamento que deu a pesquisa de Ruth Landes fez um interessante uso das ferramentas que seu lugar social e racial lhe permitia. Suas posições, ligeiramente distintas de Ramos e Rodrigues fazem de seus livros uma leitura mais fluída, com uma obra altamente informativa, contudo também repleta de observações preconceituosas.

O Segundo Congresso Afro-brasileiro, agora nas mãos da Escola Baiana, pouco diferiu do seu congênere com relação a opinião sobre a população africana e sobre religiões negras. Esse evento também foi palco de discursos racistas e serviu mais aos intelectuais brancos do que a população negra. Os intelectuais, como vimos, entre acusavam-se: as escolas Recifense e Baiana procurava desacreditar uma a outra daquilo que ambas praticavam. Deixavam claro, desse modo, que pouco se preocupavam com as religiões africanas e os negros, apenas utilizavam aquele espaço para autopromoção.

Finalmente, a pesquisadora norte-americana Ruth Landes, foi capaz de impactar bastante um cenário sobre a pesquisa de religiões africanas que já se pensava bastante consolidado, nas mãos dos “donos do assunto”. Talvez, não o tenha feito do modo que esperava, mas ela deixou para a posteridade um relato único, capaz de nos transportar para os terreiros de candomblé e quase visualizar aqueles protagonistas que contribuíram para tornar possível a continuidade das religiões de matriz africana, independente da tradição, perseguição policial ou mesmo dos próprios praticantes. Se a discussão de gênero não recebeu

o destaque merecido na época, anos depois a obra da autora alcançaria seu lugar de prestígio em pesquisas futuras que confirmariam ou rediscutiriam seus pontos de análise, reconhecendo o devido destaque de seu livro.

PERIÓDICOS E REVISTAS

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 14 de novembro de 1934a. nº 252, ano 109, p. 1.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 17 de outubro de 1934b, nº 8, p. 1.

1º CONGRESSO Afro Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 18 de outubro de 1934c, nº 9, p. 3.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 14 de novembro de 1934a. nº 252, ano 109, p. 1.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 17 de outubro de 1934b, nº 8, p. 1.

1º CONGRESSO Afro Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 18 de outubro de 1934c, nº 9, p. 3.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 19 de outubro de 1934d, nº 10, p. 12.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 14 de novembro de 1934a. nº 252, ano 109, p. 1.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 17 de outubro de 1934b, nº 8, p. 1.

1º CONGRESSO Afro Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 18 de outubro de 1934c, nº 9, p. 3.

1º CONGRESSO Afro-Brasileiro. In: **Jornal do Povo**. Rio, 19 de outubro de 1934d, nº 10, p. 12.

AMADO, Jorge. O jovem feiticeiro. In: **Boletim de Ariel**, 1936, pp. 68-9.

CARNEIRO, Edison. Exploração do Negro. In: **A Manhã**, 14 de novembro de 1935. p. 3.

_____. O Folclore Negro do Brasil. **Boletim Ariel**, Janeiro, 1936, Ano V, nº 4, pp. 104-106.

CARNEIRO, Luciano. Enterremos “Lampião”. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1953. Ano XXVI, nº 1, pp. 92-5; 6.

CONDÉ, José. Ouvindo uma geração. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 30 de outubro de 1937, Ano IX, nº 52, pp. 34-6.

EM torno da restrição dos dias para os “toques” nos “changôs”. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 23 de julho de 1935, nº 172, ano 110, p. 10.

FERRAZ, Aydano do Couto. 2º Congresso Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 1 de novembro de 1936, nº 259, ano 111, seção 2, p. 2.

_____. Uma questão de Escolas. In: **Diário de Pernambuco**, Recife, 13 de dezembro de 1936, nº 31, ano 112, 2ª seção, p. 2.

FREITAS, Geraldo de. Fabricantes de mistérios. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro, nº 47, 13 de setembro de 1947. p. 24.

_____. Não há raças superiores. In: **O Cruzeiro**, 19 de novembro de 1949, p. 37.

_____. O Negro Brasileiro. In: **O Cruzeiro**, 26 de agosto de 1950, p. 41.

FREYRE, Gilberto de Melo. A propósito de um babalorixá afro-brasileiro. In: **O Cruzeiro**, 4 de fevereiro de 1961, nº 17, ano XXXIII, p. 58.

_____. O Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**, Recife, 11 de novembro de 1934, n. 250, Ano 109, p. 3.

LIVROS Novos. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 8 de junho de 1935, Ano VII, nº 31, p. 2.

LIVROS Novos. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1934, Ano VII, nº 6, pp. 2-3.

LIVROS Novos. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1937, Ano X, n. 4, p. 56.

MOREL, Edmar. Abatido o “Rei do Cangaço”. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 6 de agosto de 1938, número 40, Ano X. pp. 16-7; 44.

NETTO, Antonio Accioly. Nascimento, vida e glória da maior e melhor revista da América Latina. In: **O Cruzeiro**. Brasília, 30 de maio de 1982, Ano 52. Pp. 86-9.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 13 de novembro de 1934, nº 251, Ano 109. Pp. 1 e 10.

O ENCERRAMENTO do 1º Congresso Afro-Brasileiro. In: **Diário de Pernambuco**. Recife, 16 de novembro de 1934, n. 254, Ano 109, p. 4.

OLIVEIRA, Franklin. Sete dias: cristal do tempo. In: **O Cruzeiro**, 12 de novembro de 1949, p. 7.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Adir da Luz. Arthur Ramos: Intelectual em Perspectiva. **História Actual Online**, 38 (3), 2015. Pp. 85-100.

AMADO, Jorge. Elogio de um chefe de seita. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 235-328.

ARAÚJO, J. L. B.; AZORLI, Diego F. R.; Zacharias, A. A.; CUNHA, F. L. **O discurso de progresso no jornal 'A Voz do Povo' entre 1927 e 1937**. Geografia e Pesquisa (UNESP. Ourinhos), v. 14, nº 2, pp. 7-22, 2020. <[O discurso de progresso no jornal “A Voz do Povo” entre 1927 e 1937 | Araujo | Geografia e Pesquisa \(unesp.br\)](#)>

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione M. O Babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. In: **Afro-Ásia**, nº 46, 2012. pp. 229-261.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 3ª ed. ampl. e atualizada. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZORLI, Diego F. R.; CUNHA, F. L. Águas de Oxalá: o mito do rei recontado nos terreiros de candomblé paulista. In: **I Simpósio Internacional Patrimônios - Cultura e Sociedade no século XXI, 2015**, Ourinhos. I Simpósio Internacional Patrimônios - Cultura e Sociedade no século XXI. Ourinhos, 2015. v. I. pp. 218-230. <[Àwon Omi Òṣàlá: o mito do rei recontado na mitologia dos orixás | Azorli | Geografia e Pesquisa \(unesp.br\)](#)>.

____. Àwon Omi Òṣàlá: o mito do rei recontado na mitologia dos orixás. **Geografia e Pesquisa (UNESP OURINHOS)**. v. 10, pp. 13-20, 2016. <[Àwon Omi Òṣàlá: o mito do rei recontado na mitologia dos orixás | Azorli | Geografia e Pesquisa \(unesp.br\)](#)>.

____. Olúbáje: A Comunhão com o Senhor da Terra. In: II Simpósio Internacional Patrimônios: Cultura, Identidade e Turismo, 2019, Ourinhos - SP. **Anais do II Simpósio Internacional Patrimônios: Cultura, Identidade e Turismo**. Ourinhos-SP: UNESP/Ourinhos, 2019. v. único. p. 191-205. <[TD 2019 carmo do rio claro.pdf \(pliniocorreadeoliveira.info\)](#)>.

____. Omulu: de deus da varíola a senhor da terra. In: LERR (laboratório de estudos sobre religiões e religiosidades), IX seminário internacional práticas religiosas no mundo contemporâneo, 2021, Londrina. **Anais do LERR** (laboratório de estudos sobre religiões e religiosidades), IX seminário internacional práticas religiosas no mundo contemporâneo, 2021. v. 4. pp. 667-680.

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. Dinâmicas espaciais do candomblé nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. In: **X Semana de Geografia**, 2014, Ourinhos. Anais da X Semana de Geografia da UNESP de Ourinhos, 2014. v. 1. pp. 131-141. <[Microsoft Word - Anais Semana de Geografia OFICIAL \(unesp.br\)](#)>.

_____. Do que riem as Pombagiras. **EDUCAÇÃO EM REVISTA**, v. 24, pp. 1-25, 2023. <[Do que riem as Pombagiras | Educação em Revista \(unesp.br\)](#)>.

_____. Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX. **Dissertação de Mestrado**. Assis: UNESP, 2016. <[Acervo Digital: Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX \(unesp.br\)](#)>.

_____. Kosi ewe Kosi Orixá: a manutenção das religiões afro em tempos de crise ambiental. In: **IX Semana de Geografia da UNESP, 2013, Ourinhos**. O espaço brasileiro contemporâneo: leituras sobre campo, cidade e região, 2013. v. I. p. 159-164. <[anais-ix-semana-de-geografia.pdf \(unesp.br\)](#)>.

_____. O Mapa dos Orixás: Uma Análise da Desterritorialização e Reterritorialização dos Orixás da África Ocidental para o Brasil. **Trabalho de Conclusão de Curso em Geografia**: UNESP – Campus Experimental de Ourinhos, 2014. <[Mapa dos orixás: uma análise da desterritorialização e reterritorialização dos orixás da África Ocidental para o Brasil \(unesp.br\)](#)>.

_____. Orixás: Memória e Esquecimento. In: VII Simpósio Nacional de História Cultural, 2014, São Paulo. **Anais do VII Simpósio Nacional de História Cultural, 2014**. v. 1. p. 1-9. <[Diego Fernando Rodrigues Azorli.pdf \(gthistoriacultural.com.br\)](#)>.

_____. Os axés na cidade. **Geografia e Pesquisa (UNESP OURINHOS)**, v. 8, pp. 70-85, 2014. <[OS AXÉS NA CIDADE | Azorli | Geografia e Pesquisa \(unesp.br\)](#)>.

_____. Terreiros de Candomblé: a microterritorialidade afro-religiosa em Ourinhos-SP. In: **II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades, 2012**, Presidente Prudente. II Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades. Presidente Prudente, 2012. v. II. pp. 605-617. <[Seminário Internacional sobre Microterritorialidades nas Cidades e Seminário Nacional sobre múltiplas Territorialidades. - Edições anteriores \(google.com\)](#)>.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004.

_____. Intelectuais em rede construindo as ciências sociais: o arquivo Arthur Ramos e o Projeto Unesco no Brasil. In: PEREIRA, Cláudio Luiz; SANSONE, Livio. (orgs.) **Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos**. Salvador: EDUFBA, 2007. pp. 270-320.

_____. Introdução. In: **Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004. pp. 9-16.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

BITTENCOURT, Dario de. A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 169-199.

BOMFIM, Martiniano do. Os ministros de Xangô. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 233-236.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.) **Um enigma chamado Brasil**: 29 intérpretes e uma país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CANDIDO, Antonio. Prefácio. In: **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: DIFEL, 1979. Pp. IX – XII.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARNEIRO Édison. **Candomblés da Bahia**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. FERRAZ, A. Congresso afro-brasileiro da Bahia. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2ª Congresso Afro-brasileiro (Bahia). 1940, pp. 7-11.

_____. Homenagem a Nina Rodrigues. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 331-334.

_____. **Ladinos e crioulos:** estudos sobre o negro no Brasil. Apresentação e notas de Raul Lody. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

_____. O médico dos pobres. In: **O negro no Brasil:** trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 203-207.

_____. Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira. In: **O negro no Brasil:** trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. pp. 61-68.

_____. **Religiões Negras:** notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1936.

_____. **Religiões Negras:** notas de etnografia religiosa. 3ª ed. **Negros Bantos:** Notas de etnografia religiosa e de folclore. 3ª ed. Civilização Brasileira. 1991.

CARNEIRO, Souza. **Os mitos africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937 (Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 103).

CARVALHO, Leonardo Dallacqua de. A eugenia no humor da Revista Ilustrada Careta: raça e cor no Governo provisório (1930 – 1934). **Dissertação de Mestrado em História.** Assis, 2014.

CHACON, Vamireh. **Gilberto Freyre:** uma biografia intelectual. São Paulo: Ed. Nacional, 1993.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e epidemias na Corte imperial.** 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Trabalho, lar e botequim:** cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da *belle époque*. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2012.

_____. **Visões da liberdade:** uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CLAY, Vinícius. O Negro em O Estado da Bahia: de 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1938. **Faculdade de Comunicação da UFBA,** Salvador, 2006.

CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO (2: 1937: Salvador, BA). **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2ª ed. ver. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

_____. Cartas marcadas: Arthur Ramos e o campo de relações raciais no final dos anos 1930. In: **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, nº 119. 1999. pp. 35 – 58.

_____. Prefácio. In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. pp. 9-22.

_____. Raimundo Nina Rodrigues e a ‘garantia da ordem social’. **Revista USP**, São Paulo: EDUSP, n. 68, pp. 130-139, 2005-2006.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

COUTO, Mia. **As areias do imperador livro dois**. A espada e a azagaia. Editorial Caminho, SA: Portugal, 2016.

DANTAS, Beatriz Goes. Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil. **Dissertação de mestrado em Antropologia**. Universidade Estadual de Campinas, 1982.

DE LUCA, Tania Regina. **A Revista do Brasil**: um diagnóstico para a (N)ação. Fundação Editora da UNESP: São Paulo. 1999.

DUARTE, Luiz Fernando. Arthur Ramos, antropologia e psicanálise no Brasil. In: **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, nº 119. 1999. pp. 11 – 28.

EISENBERG, Peter L. Prefácio In: AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Pp. 13 -15.

ENGELS, Magali. **Meretrizes e doutores**: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890). São Paulo: Brasiliense, 2004.

FAILLACE, Vera Lúcia Miranda (org.). **Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004.

_____. Apresentação. In: **Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004. Pp. 7 – 8.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas no Recife. Biblioteca de Divulgação Científica – Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1937.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 12^a ed. br., 13^a ed. em língua portuguesa. Editora Universidade de Brasília, 1963.

FRY, Peter. Apresentação. In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2^a ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. pp. 23-30,

_____. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Enciclopédia negra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GUIMARÃES, R. Contribuições banto para o sincretismo fetichista. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 129-137.

HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em *Cidade das Mulheres*: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes. **Cadernos Pagu** (6-7), 1996. pp. 153-200.

HERSKOVITS, Melville, J. Deuses africanos e santos católicos nas crenças dos negros do Novo Mundo. Tradução de Caio Pereira. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. pp. 19-29.

_____. **The Myth of the Negro Past**. New York (London): Haper & Brothers Publishers, 1941.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. Escravidão negra e status feminino. In: **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002b. pp. 348-352.

_____. Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002c. pp. 319-331.

_____. O Culto Fetichista no Brasil. In: **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002d. pp. 333-345.

LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. E a Bahia Civiliza-se... Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana Salvador, 1912-1916. **Mestrado em História**. Salvador, UFBA, 1996.

LIMA, Vivaldo de Costa. Os candomblés da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (orgs.). **Cartas de Édison Carneiro à Arthur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987. pp. 39-73.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MACGAFFEY, WYATT. O fetichismo revisitado: o “nkisi” do congo em uma perspectiva sociológica. In: SILVA, Vagner Gonçalves da; KATUVANJESI, Tata Nksi; DAMASCENO, Waldir; OLIVEIRA, Rosenilton Silva de [et. al.]. **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: FEUSP, 2023. pp. 175-195.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Apresentação. In: RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Editora UFRJ, 2006 [b]. pp. 9-25.

_____. Nota dos organizadores. In: RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Editora UFRJ, 2006 [b]. pp. 7-8,

MARTINS. Carlos Augusto de Miranda e. **Racismo anunciado: o negro e a publicidade no Brasil (1985-2005)**. São Paulo: C. A. M. Martins, 2009.

MATORY, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. Tradução de João José Reis. In: REIS, João José (org.). **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. pp. 217-231.

MEYER, Marlise. Revista O Cruzeiro: um projeto civilizador através das fotorreportagens (1955-1957). **História Unisinos**, vol. 14, vol. 14, n.º 2, maio-agosto, 2010. pp. 197-212.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: DIFEL, 1979.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1978.

_____. **O Negro revoltado**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. O Eminente scholar (e candomblezeiro) Dr. Edison Carneiro: pesquisa etnográfica e luta política com pais e mães de santo da Bahia na década de 1930. In: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Livia [et. al.] (orgs.). **Cultura negra vol. 2**: trajetórias e lutas de intelectuais negros. Niterói: Eduff, 2018. Pp. 328-353.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.

OLDEROGGE, D. Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.) **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2012. PP. 295 – 316.

OLIVA, A. R. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, nº 3, 2003, pp. 421-461.

OLIVEIRA, Amurabi. Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros. **Latitude**, vol. 12, nº 2, 2017. pp. 589-617.

_____. Arthur Ramos (1903-1949): chefe do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. **Revista Antropolítica**, n. 47, Niterói, sem. 2019. pp. 371-389.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Édison Carneiro. **Afro-Ásia**, Salvador, nº 13, 1980. Pp. 4 – 12.

_____. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (orgs.). **Cartas de Édison Carneiro à Arthur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987. pp. 23-35.

_____.; LIMA, Vivaldo da Costa (orgs.). **Cartas de Édison Carneiro à Arthur Ramos**: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

PAIXÃO, Manoel Bernardino da. Ligeira explicação sobre a nação congo. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 349-356.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. Razões afirmativas: pós emancipação, pensamento social e a construção das assimetrias raciais no Brasil. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. (orgs). **Racismos: olhares plurais**. Salvador: EDUFBA, 2010. pp. 45-92.

PARANÁ, Estado do. Secretaria da Segurança Pública Polícia Militar do Paraná. **Operação Magia Negra** (caso Evandro), 1992.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª ed. rev. Editora da UNICAMP: Campinas, 2007.

_____. O candomblé da Bahia e o terreiro do Bogum nos *Herskovits Papers*. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016. Pp. 190-221, formato epub.

PAZ, Clilton Silva da. Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-brasileiro no Recife, 1934. **Dissertação de Mestrado em História Social**. Rio de Janeiro: UFRF, 2007.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Editora Ática, 1990.

PEREIRA, Ivonete. **“As decaídas”: prostituição em Florianópolis (1900-1940)**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2004.

PIRES, Homero. Prefácio. 1933. In: RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. pp. 2-6,

_____. Prefácio. 1933. In: RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Salvador: P55 Edições, 2021. pp. 5-10.

PONTES, Heloísa. Retratos do Brasil: Editores, Editoras e “Coleção Brasileira” nas Décadas de 30, 40 e 50. In: MICELI, Sérgio (org). **História das Ciências Sociais no Brasil, vol.1**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989. Pp. 359 - 409.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 11ª reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. Hucitec. São Paulo, 1991.

RAFAEL, Ulisses Neves. O não dito na obra de Arthur Ramos. **Sociedade e Estado, Brasília**, v. 24, p. 491-507, maio/ago. 2009.

_____. Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. **Tese de doutorado em sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.

RAIMUNDO, Jacques. Sugestões (carta enviada a Édison Carneiro em 9 de janeiro de 1937). In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 359-363.

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. Companhia Editora Nacional: 1942. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 224).

_____. Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 147-159.

_____. “Mitos” Africanos. **Boletim Ariel**. Outubro 1937, Ano VII, nº 1, pp. 8-9.

_____. Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 337-339.

_____. Prefácio. In: RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1935.

_____. Prefácio. In: RODRIGUES, Raymundo Nina. **As coletividades anormais**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

_____. Questões da mítica Negra. **Boletim Ariel**. Janeiro 1936, Ano V, nº 4, p. 144.

_____. **O Negro Brasileiro**. 1º volume: Etnografia religiosa. 2ª ed. aumentada. Companhia Editora Nacional. 1940.

REIS, Meire Lúcia Alves dos. A Cor da Notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana 1888-1937. **Dissertação de Mestrado em História**. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

RIBEIRO, Marcos A. P. A morte de Nina Rodrigues e suas repercussões. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 16, 1995. Pp. 54-69.

ROMERO, Sílvio. Estudo sobre a Poesia Popular do Brasil, Rio, 1888. In: RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Salvador: P55 Edições, 2021. p. 11.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As coletividades anormais**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Editora UFRJ, 2006[b].

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1935.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2ª ed. Salvador: P55 Edições, 2021.

_____. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

_____. **Os Africanos no Brasil**. Brasileira – Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 9. Companhia Editora Nacional. 3ª ed. 1945.

_____. **Os africanos no Brasil**. Salvador: P55 Edições, 2021b.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. **Doutorado em Antropologia Social**. UNICAMP, Campinas, SP: 2011.

SALAMI, Sikiru. **Ogum: Dor e Júbilo nos Rituais de Morte**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

_____.; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

SANSONE, Livio. Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 1, 2002, pp. 5-14.

_____.; PEREIRA, Cláudio Luiz (orgs.). **Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos**. Salvador: EDUFBA, 2007.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Eugênia Anna. Nota sobre comestíveis africanos. In: **O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, p. 357.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Juliano Moreira: o médico negro na fundação da psiquiatria brasileira [livro eletrônico]**. Niterói: Eduff, 2020.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. (orgs) **Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Rodrigues, Nina. O animismo fetichista dos negros baianos. Resenha. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2007, v. 50 n 2.

SERAFIM, Vanda Fortuna. O discurso de Raimundo Nina Rodrigues Acerca das Religiões Africanas na Bahia do século XIX. **Dissertação de Mestrado em História.** Universidade Estadual de Maringá, 2010.

SILVA, Eutalita Bezerra da Silva. O jornalismo do Diário de Pernambuco (1825-1985) na construção do (re)conhecimento sobre o cais José Estelita: memórias e expectativas sobre uma paisagem de espigões, armazéns e espelhos d'água. **Tese de doutorado na área de Comunicação.** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS). Porto Alegre: 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da; KATUVANJESI, Tata Nksi; DAMASCENO, Walmir; OLIVEIRA, Rosenilton Silva de [et. al.]. **Através das águas: os bantu na formação do Brasil.** São Paulo: FEUSP, 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Orixás da metrópole.** 2ª ed. São Paulo: FEUSP, 2022.

SKLOOT, Rebecca. **A vida imortal de Henrietta Lacks.** Tradução de: Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SKOLAUDE, Mateus Silva; LIMA, Matheus Silveira. **Entre escritos e eventos: Gilberto Freyre e o congresso Brasileiro.** Vitória da Conquista – BA: Edições Uesb, 2020.

_____. Raça e nação em disputa: Instituto Luso-Brasileiro de Alta Cultura, 1ª Exposição Colonial Portuguesa e o 1º Congresso Afro-Brasileiro (1934-1937). **Tese de Doutorado em História.** Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.

SÔLANKÊ, Ladipô. A concepção de Deus entre os negros iorubás. Tradução de Martiniano do Bomfim. In: **O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1940, pp. 239-243.

SOUZA, Jessé. **A guerra contra o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2020.

_____. **Como o racismo criou o Brasil**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TAMANO, Luana Tieko Omena. A mestiçagem no microcosmo: entre a detração e a particularização permaneceu a democracia racial. Uma análise de A mestiçagem no Brasil de Arthur Ramos (1930-1950). **Dissertação de Mestrado em História**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2011.

TEIXEIRA, Heloísa Maria. Circulação de ideias: a influência de Melville Herskovits na trajetória intelectual de Arthur Ramos (1935-1949). **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, n.º 27, pp. 185-221, Ago./Dez., 2019.

TERRA, Livia Maria. O “autor mal-dito”: raça e nação no pensamento de Raimundo Nina Rodrigues. **Tese de doutorado em Ciências Sociais**. UNESP, 2014.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4ª edição ver., atual. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, nº 9, 1997. Pp. 57-74.

VERGER, Pierre. **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. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIDAL, Ademar. Costumes e práticas do negro. In: **O negro no Brasil**: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. pp. 33-58.

WACHTEL, Nathan. **Los vencidos**: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Versión española de Antonio Escohotado. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

WILKERSON, Isabel. **Casta**: as origens de nosso mal-estar. Tradução de Denise Bottmann e Carlos Alberto Medeiros. Zahar: Grupo Companhia das Letras, 2020.