

RELIGIÕES



AFRO-BRASILEIRAS

Construção

e legitimação

de um campo

do saber

acadêmico

(1900-1960)

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

INTRODUÇÃO: LUGARES DE ONDE OLHAR

Na formação da antropologia brasileira vê-se que esta disciplina, nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira, “sempre se primou por definir-se em função do seu objeto”. Nessa perspectiva, duas tradições são tidas como inaugurais: a dos estudos das populações indígenas e a das populações afro-brasileiras, sendo esta posteriormente ampliada para os estudos da “sociedade nacional” por incluir em seu foco de interesse as populações marginalizadas em geral: brancos, pobres, camponeses, etc. (Oliveira, 1988, p. 111).

A tradição dos estudos indígenas, iniciada com as contribuições dos naturalistas estrangeiros, desenvolveu-se principalmente com a realização no século XIX das expedições científicas que tiveram por objetivo contatar e registrar aspectos da vida dos assim chamados “aborígenes” brasileiros.

A segunda tradição, a dos estudos afro-brasileiros, teve início tardiamente em relação à primeira. Seu principal fundador, Raimundo Nina Rodrigues, só na última década do século XIX publicou suas investigações nas quais o negro era visto tanto do ponto de vista racial como de suas expressões religiosas. Com a decadência do paradigma racial essa tradição acabou por se afirmar principalmente no estudo deste segundo item. Dois nomes foram então seus grandes incentivadores: Artur Ramos, que procurou garantir um campo específico para o estudo do negro quando as primeiras universidades foram criadas,

VAGNER GONÇALVES DA SILVA é professor do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP.

Este texto foi escrito em 1995 para integrar minha tese de doutorado. Entretanto, não fez parte da edição final desse trabalho, defendido em 1998, nem de sua versão publicada [ver Silva, 2000, nota 9]. Poucas modificações foram acrescentadas à sua versão original, que mantém inclusive a bibliografia consultada e disponível na época de sua produção. Agradeço a todos aqueles com os quais pude discutir este trabalho, que muito se beneficiou das críticas e sugestões recebidas, especialmente a Rita Amaral, José Guilherme Magnani, Lilia Schwarcz, Paula Montero e João Baptista Borges Pereira. Agradeço também a Octávio da Costa Eduardo pela entrevista concedida e a Mariza Corrêa que generosamente me cedeu algumas entrevistas realizadas para o seu Projeto História da Antropologia no Brasil.

nos anos 30, e suas disciplinas oficiais instituídas, e Roger Bastide, que através da análise deste tema consolidou de vez esse campo abrindo as portas para as pesquisas institucionalizadas pelas universidades a partir dos anos 60.

Partindo dessas indicações este trabalho pretende refletir sobre o processo de construção e legitimação deste campo do saber acadêmico no qual o negro, mais especificamente sua cultura religiosa, tornou-se um importante “objeto” da observação científica. Por meio do exemplo dessa tradição quer-se ver como experiências e trajetórias de sujeitos concretos ajudaram a constituir esse “objeto” específico da investigação científica e os espaços acadêmicos necessários a sua legitimação.

TEMPOS HERÓICOS



Na cronologia do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil costuma-se designar de “pré-científico” o período anterior à criação das primeiras universidades no século XIX. Nesse período ter-se-ia produzido um conhecimento considerado “ecclético”, “espontâneo” e “assistemático” acumulado principalmente por meio das crônicas e relatos escritos pelos viajantes e outros observadores não qualificados sob os mais diversos contextos, enfoques e interesses (Azevedo, 1956; Schaden e Pereira, 1967; Melatti, 1984). Com o surgimento das universidades surgiu também a crescente necessidade de definir fronteiras, especializações, métodos, objetos e atribuições entre as diversas disciplinas que reivindicaram desde cedo seus lugares nesses centros de produção acadêmica.

A escolha do índio e do negro como objetos preferenciais desse saber teve uma grande importância nesse contexto de busca de definições da antropologia no Brasil. Distinguindo-se os estudos sobre esses grupos, os pesquisadores procuraram estabelecer fronteiras internas nessa disciplina e externas em relação aos domínios de outras ciências sociais e naturais com as quais dia-

logavam. A diferenciação entre os termos *antropologia*, *etnografia* e *etnologia* pode ser reveladora de algumas dessas posições.

Foi a partir da investigação científica das culturas indígenas realizadas por naturalistas do século XIX – “a época das grandes expedições científicas, o período áureo dos estudos indianistas”, segundo Egon Schaden (1984) – que se formou uma “cultura etnográfica” entre nós (1). Vale lembrar que o índio, desde a época dos cronistas e viajantes, fora eleito símbolo de identidade pelos movimentos nacionalistas do século XIX e pela literatura romântica, que o apresentava através de uma imagem heróica e idealizada. A ciência antropológica, ao se ocupar da temática indígena, certamente produziu representações de outra natureza. Entretanto, ainda que o “índio da ciência” não fosse o mesmo “índio da literatura”, a escolha desse personagem e desse grupo revelava uma convergência no esforço para a construção tanto de uma identidade nacional como de uma ciência feita sob essa marca (2).

O termo etnografia designava nesse contexto principalmente a descrição dos povos indígenas, sendo depois ampliado para outras populações. Na Comissão Científica de Exploração, criada em 1856 para mapear os recursos naturais da Região Norte do Brasil, havia, por exemplo, uma seção de Etnografia, para a qual foi designado o poeta indianista Gonçalves Dias, que teria assim se tornado o “nosso primeiro etnógrafo oficial” (Corrêa, 1982, p. 30).

Considerando que as instruções levadas pelo poeta para executar sua tarefa fornecem uma definição do que se entendia por etnografia, pode-se deduzir que esta seria uma descrição dos aspectos físicos, morais e sociais dos indígenas, em termos da alimentação, agricultura, religião, língua, etc. A coleta de objetos que indicassem o grau de desenvolvimento cultural (ou tecnológico) dos povos visitados também era uma tarefa do etnógrafo. Em geral, esses objetos, trazidos do campo para os centros urbanos, formavam as “coleções etnográficas” exibidas nos museus de história natural ou nas exposições nacionais –

1 Sobre as expedições etnográficas ver, entre outros: Azevedo, 1956; Schaden e Pereira, 1967.

2 Além disso, a divisão entre produção científica e produção artística literária não se fez no panorama cultural brasileiro de modo absolutamente excludente. A própria literatura realista ou naturalista absorveu muito das concepções e valores da ciência do século XIX (Schwarz, 1992).

eventos que a partir de meados do século XIX exibiam periodicamente ao público em geral os avanços científicos e as riquezas do país (3). O colecionismo etnográfico dessa época foi um dos responsáveis pela associação da prática etnográfica com uma visão museológica ou preservacionista da cultura, duramente criticada pelas gerações posteriores. De qualquer modo, a sinonímia estabelecida entre etnografia e descrição ou registro possibilitou que no interior dessa modalidade de saber tivesse lugar também o conhecimento acumulado pelos observadores “não qualificados” em termos de sua “contribuição etnográfica” a uma visão das culturas descritas (4).

O termo etnologia a princípio também foi associado aos estudos indígenas. Muitos pesquisadores, criticando a visão meramente “descritiva” e “museológica” que identificaram na etnografia (Corrêa, 1982, p. 32), passaram a defender através desse termo uma abordagem menos comprometida com esses aspectos. A evidência que o “índio da etnologia” obteve, em detrimento do “índio da etnografia”, foi tão ampla que atualmente nos círculos acadêmicos brasileiros entende-se por “etnologia” os estudos das sociedades indígenas, salvo menção em contrário.

Enquanto a etnografia e a etnologia enfatizavam os aspectos culturais dos grupos (analisados, é claro, segundo concepções teóricas nem sempre convergentes), a antropologia desse período, por estar mais próxima da fronteira com as ciências naturais, serviu como termo genérico para designar uma ciência do social entendida como decorrência das idéias biologizantes e do debate evolucionista no qual o conceito de raça desempenhava um papel preponderante. Essas concepções estavam presentes, por exemplo, no primeiro curso de antropologia oferecido no Brasil, ministrado por João Batista Lacerda no Museu Nacional (Rio de Janeiro, 1877), cujo programa baseava-se nos conhecimentos “anatomo-psicológicos” que, segundo Lacerda, constituíam “a base da antropologia” (Schwarcz, 1993, p. 73). Ou ainda no nome da Exposição Antropológica Brasi-

leira organizada pelo mesmo museu em 1882, no qual o termo antropologia assumiu um caráter mais amplo em relação às outras modalidades como a etnografia e a etnologia. Esta última inclusive nem constou das seções em que se dividiu a exposição: Etnografia, Arqueologia, Antropologia e Etnografia-Arqueologia (5).

A relativa supremacia e legitimidade das asserções experimentais da antropologia (voltada para a mensuração e comparação dos grupos étnicos (6)) em relação a uma certa desqualificação da etnografia (em razão de seu caráter considerado apenas descritivo dos povos) fez com que a primeira fosse freqüentemente considerada “mais rigorosa”. Esse rigor também era conseqüência da sua proximidade com as ciências naturais sendo praticada por profissionais de grande prestígio, como os médicos. Por outro lado, a antropologia, devido a essa intermediação entre as ciências naturais e sociais propriamente ditas, enfrentou dificuldades para encontrar espaço próprio de discussão. Foi nos museus etnográficos ou em sociedades científicas ecléticas promotoras de eventos como as exposições que esse espaço tendeu a se estabelecer (Faria, 1933, p. 33).

O negro apareceu inicialmente como elemento “externo” à nacionalidade e posteriormente como principal obstáculo para o desenvolvimento social do país. As representações sobre o negro, no período do conhecimento “pré-científico”, foram produzidas freqüentemente sem atribuir um valor em si mesmo a essas populações. O negro raramente era o elemento central das narrações em que figurava. Nos casos em que era visto como “objeto” principal da composição discursiva ou pictórica, sua imagem era freqüentemente revestida de características negativas (como indolência, agressividade, imoralidade, promiscuidade) ou exóticas (como o “primitivismo” de suas danças, crenças religiosas e festejos). Preso à sua condição de invisibilidade social, o negro apresentava-se às elites intelectuais como o “mal necessário” à formação econômica do país, isto é, um “anti-herói” da brasilidade.

3 Sobre as Exposições Nacionais Brasileiras e os Museus Etnográficos ver: respectivamente, Faria, 1993; Schwarcz, 1993.

4 Essa postura tem permitido que muitos autores localizem a origem do saber etnográfico brasileiro nas primeiras crônicas escritas sobre o Brasil. Assim, até mesmo o escrivão Pero Vaz de Caminha, autor da carta sobre o descobrimento das terras brasileiras pelos portugueses, já foi identificado como o nosso “primeiro etnógrafo” (Gicovate apud Azevedo, 1956, p. 359), seguido por outros “patronos da etnografia” como o jesuíta José de Anchieta.

5 Sobre essa exposição e alguns aspectos do desenvolvimento da arqueologia no Brasil consultar: Faria, 1993.

6 Eram freqüentes nessa época as medições de crânios e experimentos de aferição da capacidade biológica dos grupos realizadas pelos médicos-antropólogos. João Batista Lacerda, por exemplo, mediu a força muscular de alguns índios que foram “exibidos” na citada Exposição Antropológica Brasileira, concluindo que a fadiga dos músculos destes era maior do que a da raça branca, o que “comprovava” sua pouca resistência física e sua baixa produtividade no trabalho braçal.

Na literatura, essa situação modificou-se apenas quando alguns escritores começaram a tematizar a vida cotidiana de escravos e libertos, minimizando a escassez de representações sobre esses grupos. Essas representações, entretanto, presentes nas obras românticas, naturalistas e realistas, ao mesmo tempo em que tornavam visíveis os negros, reproduziam estereótipos comuns na sociedade brasileira (7). Ao contrário do “índio da literatura”, que personificou valores morais e ideais nacionalistas, o negro, associado ao significado negativo da escravidão e às mazelas de sua condição racial e social, ainda teria que esperar algumas décadas para ser “reapropriado” como personagem e símbolo “positivo” da cultura nacional, principalmente pelo movimento modernista (8).

De modo semelhante, a antropologia biologizante do final do século XIX ao enfocar o negro (africanos e seus descendentes no Brasil) deu-lhe alguma visibilidade social – enfrentando a necessidade de interpretar sua presença como elemento inegável na formação de nossa nacionalidade. Por outro lado, essa visibilidade se fez postulando a inferioridade racial desse segmento populacional, servindo assim ao racismo das elites envolvidas no projeto científico de “desmontar a pretensão de uma suposta igualdade entre os homens, justificação ideológica da abolição” (Corrêa, 1982, p. 43).

A diferenciação entre a eleição do índio ou do negro como temas de um saber especializado expressou, dessa forma, algumas características presentes no pensamento social brasileiro emergente nesse período. Ao passar das crônicas dos viajantes para personagem da literatura e depois para as páginas dos livros científicos, a imagem social do índio oscilou entre a inferiorização racial que lhe imputava a antropologia biologizante da época e a crescente valorização de seu universo cultural produzida pela etnografia e etnologia. A imagem social do negro, ao contrário, entrou para a ciência pelas “portas dos fundos” – ao ser “objeto” da mesma antropologia biologizante que a desqualificou – para somente depois ganhar o *status* de ser portador de

uma cultura passível de ser minimamente descrita ou “etnografada”.

EM NOSSAS COZINHAS: O MÉDICO E O ANIMISTA

“É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das 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 neste sentido! [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência” (Romero, 1879, p. 99).

Este apelo de Silvio Romero correspondeu aos primeiros movimentos na tentativa de juntar esforços para interpretar os significados da presença do negro na formação da sociedade brasileira. No caso desse autor, essa interpretação foi realizada considerando sobretudo a influência negra na literatura popular. Nas justificativas que forneceu em favor do estudo das “línguas e religiões africanas” percebe-se, além do fato de que estas estariam desaparecendo, outras questões importantes. A primeira refere-se à possibilidade de compreensão do universo cultural do negro através do estudo de duas de suas dimensões: a língua e a religião. A segunda diz respeito à associação explícita que estabeleceu entre o estudo do negro e o projeto de construção de uma “ciência do Brasil”. Ter “em casa” o “material” para o desenvolvimento dessa ciência deveria ser visto como uma grande vantagem brasileira em relação aos cientistas estrangeiros, que tinham de distanciar-se de seus países durante anos para realizarem suas pesquisas. Ao apontar metaforicamente a disposição desse “material” na sociedade nacional (“a África em

7 Durante o romantismo houve poucas referências ao negro em relação à presença marcante e valorizada do índio. No realismo e no naturalismo essas referências se acentuam em obras de tom pessimista e de crítica social. Ver, entre outros, Aluísio Azevedo (*O Mulato, O Coriço*) e Adolfo Caminha (*O Bom Crioulo*).

8 Entre outros marcos da valorização do negro pelo movimento pré-modernista e modernista, pode-se citar obras como *Juca Mulato* (1917) de Menotti Del Picchia, *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade e *Essa Negra Fulô* de Jorge de Lima, quadros como *A Negra* de Tarsila do Amaral, *Mulatas* e *Samba de Di Cavalcanti* e *Mestiço* de Cândido Portinari. Até mesmo na música erudita essa valorização da temática do negro se verificaria, como na música de Francesco Mignone, “Quarta Fantasia para Piano e Orquestra”, baseada em música de escola de samba (agradeço a João Baptista Pereira por esta indicação).

nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões”), Silvio Romero revelou também o caráter hierárquico presente nos lugares e nas relações entre os “sujeitos” e os “objetos” dessa ciência nacional em formação. Sem dúvida que os primeiros pertenciam ao mundo dos *salões* e era desse “lugar” que falariam sobre os índios em nossas *selvas* e os negros em nossas *cozinhas* (9).

Foi, inicialmente, no âmbito da medicina e do direito que o apelo de Silvio Romero se fez ouvir, resultando nas etnografias pioneiras do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues sobre as *línguas e as religiões africanas*, as quais contribuíram para uma primeira transformação do *status* das representações sobre os negros.

Nina Rodrigues, atuando num dos principais centros científicos de sua época, a Faculdade de Medicina da Bahia (10), interessou-se pelo estudo do negro levado a princípio pelo interesse num campo praticamente inexistente no Brasil, o da medicina legal e da antropologia criminal (11). No período em que escreveu, a sociedade brasileira passava por importantes mudanças decorrentes da Abolição e da Proclamação da República. Os conflitos e inseguranças gerados por essas mudanças valorizavam ainda mais as explicações e pareceres dos cientistas que desfrutavam de grande legitimidade como portadores de um conhecimento útil para balizar as políticas de intervenção social. Nina Rodrigues empenhou-se inicialmente em interpretar os condicionantes biológicos dos comportamentos sociais considerados “desviantes” (crimes, estupro, pederastia, fanatismo religioso, etc.) que identificou principalmente entre a população negra e mestiça. Para ele a inferioridade racial dos negros e a miscigenação – fator de degeneração das raças – eram os principais desafios que a medicina (como um saber dedicado à profilaxia e à higienização) e a nova ordem jurídica, política e econômica do Brasil deveriam enfrentar (12).

Por outro lado, pensar o país segundo as mais avançadas teorias científicas do período, como o evolucionismo social, trazendo

o negro e o mestiço para o interior desse discurso, representava inserir nossa elite intelectual e seus centros de divulgação científica num debate internacional (com a vantagem de se ter às mãos os “objetos empíricos” de observação – a “África em nossas cozinhas”) ao mesmo tempo em que se diagnosticavam os problemas particulares de acordo com um sistema de pensamento produzido lá fora, mas retraduzido em termos locais (13).

Assim, interessado em identificar e comprovar patologias e desajustes psíquicos ocorridos entre os negros e mestiços, o médico acabou interessando-se pelo universo místico desses grupos que lhe pareceu oferecer “referências positivas” da incapacidade intelectual dos devotos.

As descrições feitas a partir de suas incursões científicas pioneiras aos terreiros baianos e outros lugares de culto foram reunidas em dois livros. No primeiro deles, *L’Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia* (14), Nina Rodrigues pretendeu demonstrar, com descrições da teologia, liturgia, oráculo e possessão presentes na religiosidade afro-brasileira, a incapacidade psíquica do negro de adotar uma religião baseada em conceitos abstratos tais como os do cristianismo.

No segundo livro, *Os Africanos no Brasil* – para o qual o apelo de Silvio Romero citado acima serviu de epígrafe –, Nina Rodrigues ampliou a área de estudos sistematizando suas observações empíricas juntamente com dados obtidos de fontes documentais escritas. Com isso o livro adquiriu uma abordagem mais historiográfica abrangendo assuntos diversificados como a procedência dos grupos africanos vindos para o Brasil, as revoltas dos negros maometanos, a formação do quilombo de Palmares, além dos aspectos religiosos e lingüísticos dos grupos negros.

Através dos textos de Nina Rodrigues a religiosidade de origem africana foi vista como um “dado psicológico positivo”, num contexto em que não se pensava que essa religiosidade fosse sequer passível de ser observada seriamente, muito menos pela ciência.

9 Da mesma forma, alguns críticos, para ironizar o que consideram o caráter conservador de um dos maiores clássicos sobre a formação da sociedade patriarcal brasileira, *Casa-grande & Senzala*, dizem que o seu autor Gilberto Freyre o escreveu sentado na varanda da casa-grande olhando para a senzala.

10 Nas últimas décadas do século XIX, os principais centros institucionais de produção científica eram as faculdades de medicina e de direito, os museus de etnografia e história natural e os institutos históricos e geográficos. Ver: Corrêa, 1982; Schwarcz, 1993.

11 Os principais veículos de divulgação dos trabalhos de Nina Rodrigues foram as revistas médicas, sendo algumas especializadas em “medicina legal e antropologia” e em “antropologia criminal”. Ver Corrêa, 1982.

12 Levado por essas preocupações, Nina Rodrigues passou a defender a criação de uma legislação penal que diferenciase os grupos raciais em função de suas diferentes capacidades intelectivas, unindo o saber médico ao saber jurídico na determinação das formas de relacionamento entre as raças e posicionamento do Estado diante delas. Ver Rodrigues, 1933.

13 Segundo Lamartine de Andrade Lima (1984), o valor do trabalho de Nina Rodrigues foi reconhecido por alguns famosos intelectuais europeus da área da medicina legal, como Césaire Lombroso, que considerou Nina Rodrigues “o apóstolo da medicina legal no Novo Mundo”. O primeiro livro de Nina Rodrigues dedicado à descrição da religião dos negros baianos (*L’Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*) foi resenhado e elogiado por Marcel Mauss no *L’Année Sociologique* (1900-01, p. 224).

14 Esse livro reuniu uma série de artigos publicados entre 1896 e 1897 na *Revista Brasileira*. Editado em 1900 no Brasil em francês pela Reis & Cia., somente em 1935 teve uma edição em português na forma de livro: *O Animismo Feticista dos Negros Bahianos*.

Como objetos do discurso, os poucos relatos produzidos até então sobre as religiões dos negros e seus descendentes consistiam nas descrições dos cronistas e viajantes ou nos autos do Santo Ofício relatando casos de negros acusados de praticar feitiçaria. No século XIX, através da imprensa, outra forma descritiva desses cultos ganhou evidência. Tratava-se da reprodução na seção policial de relatos dos órgãos comprometidos com a repressão aos cultos de origem africana identificados como práticas de curandeirismo, charlatanismo, etc. Esses relatos produzidos na forma de “boletins de ocorrência” geralmente eram descrições que se queriam objetivas já que compunham a documentação jurídica que por vezes resultava em processos criminais contra os acusados. Nesses boletins constavam os nomes dos presos, os motivos da prisão (o delito cometido), as condições em que os detidos se encontravam quando efetuada a prisão, os objetos litúrgicos apreendidos (provas materiais do crime), etc. Os jornais, ao reproduzir, total ou parcialmente, esses boletins, criavam ou reforçavam determinados preconceitos na opinião pública. Esses relatos, além de parciais, não tinham obviamente finalidade de entender o objeto descrito (a prática religiosa em termos de seus significados) mas, principalmente, “documentar os fatos” sob uma ótica preconcebida. Nesses discursos, as práticas religiosas afro-brasileiras eram vistas ora como exóticas ou “folclóricas”, ora como delituosas ou farsas, e não havia lugar neles para o surgimento de uma outra compreensão além daquela imposta pela própria ideologia que motivou o texto. A etnografia de Nina Rodrigues abriu, dessa forma, um campo discursivo inédito não apenas porque interpretou os cultos de origem africana com um novo olhar mas também porque procurou demarcar a especificidade dessa interpretação como resultado de uma “observação documentada, tão minuciosa e severa” como pedia a “natureza delicada do assunto”; insistindo sempre no seu caráter científico (Rodrigues, 1935, p. 14). Nesse sentido, pela primeira vez, é realizada, no Bra-

sil, uma pesquisa de campo no âmbito dos cultos de origem africana, que levou em consideração a convivência cotidiana e a frequência às festas e aos rituais realizados pelos fiéis. Nina Rodrigues freqüentava os terreiros, conhecia seus participantes na condição privilegiada de médico, a quem muitas intimidades são reveladas, tendo acesso ao próprio corpo dos observados, que iam também a seu consultório, tendo angariado confiabilidade suficiente para adentrar os espaços mais restritos dos terreiros da época. Esse “padrão” de pesquisa de campo se repetiria nos trabalhos que se seguiram, embora com finalidades e conclusões distintas das desse primeiro autor.

NADA ESTÁ NO SANGUE

As principais tarefas empreendidas pela geração que resolveu dar continuidade à “etnografia do negro”, de certa forma colocada em suspensão até os anos 30, foram as de redefinir posições, inventariar “totens” e estabelecer legitimidades. Do mesmo modo que o negro foi “descoberto” para a ciência pela ótica de Nina Rodrigues, esse autor teve de ser “reinventado” por seus sucessores para se tornar pai de uma geração que buscava uma identidade para si, através do estudo do negro, dentro do novo campo institucional-acadêmico.

Artur Ramos foi quem mais assumiu essa tarefa afirmando semelhanças (mas também buscando rupturas) que aproximassem (e distanciassem quando conveniente) o mestre do discípulo.

Nos anos 20, Artur Ramos, também médico por formação, exercendo suas atividades científicas e profissionais na Faculdade de Medicina da Bahia, entrou em contato com a obra etnográfica de Nina Rodrigues. Seu interesse pelo estudo da religiosidade do negro levou-o posteriormente a publicar uma série de livros sobre o tema: *O Negro Brasileiro* (publicado em 1934 e revisto e ampliado em 1940), *O Folclore Negro do Brasil* (1935), *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1935) e a

Aculturação Negra no Brasil (1942).

Uma característica principal marcou a nova abordagem proposta nesses livros: a religiosidade afro-brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura. Mas, para que essa nova abordagem não postulasse uma ruptura com o que havia sido produzido sob o signo da explicação biológica (“tudo está no sangue”), Artur Ramos identificou seu trabalho e o de seus seguidores como pertencentes a uma fase “pós-Nina Rodrigues” – na qual se operou “a interpretação metodológica e os acréscimos à obra que o grande mestre deixou inacabada” (15).

Um exemplo do que significou essa fase na tradição dos estudos etnográficos sobre o negro, que se queria consolidar nos anos 30 localizando, porém, o seu início em Nina Rodrigues, foi a publicação, em 1935, de *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, com prefácio e notas de Artur Ramos. Nestes prefácio e notas, Artur Ramos procurou minimizar a importância das interpretações racistas presentes na obra e ressaltar a parte “documentária inatacável”, isto é, a descrição dos terreiros considerada “ponto de partida imprescindível ao etnógrafo de nossos dias, interessado no problema da raça negra no Brasil” (Ramos apud Rodrigues, 1935, p. 11). Em dueto com o prefácio, a edição desse livro trazia ainda nas últimas páginas trechos de comentários elogiosos feitos por intelectuais da época ao livro de Artur Ramos, *O Negro Brasileiro*, publicado um ano antes. Um “posfácio” que unia umbilicalmente as duas obras.

Esses livros foram, também, os dois primeiros volumes da coleção Bibliotheca de Divulgação Científica, editada pela Editora Civilização Brasileira, sob a direção de Artur Ramos, que nos anos 30 tornou-se um dos principais veículos de divulgação dos estudos etnográficos sobre o negro que ressurgiram com grande força em várias partes do Brasil. Entre 1934 e 1940, dos vinte títulos publicados nessa coleção, treze deles abordavam quase que diretamente esse tema (16).

Artur Ramos, ao retirar a explicação racial da base dos fenômenos culturais, mais do que se desviar do pensamento de Nina Rodrigues procurou deslocar os estudos sobre a religiosidade de origem africana da fronteira com as ciências médicas e, posteriormente, da psicanálise. A mudança do subtítulo de seu livro inaugural *O Negro Brasileiro*, que, na edição de 1934, aparece como *Etnografia Religiosa e Psicanálise* e na de 1940 apenas como *Etnografia Religiosa*, é indicativa dessa postura.

De qualquer modo, a indicação do nome de Artur Ramos, em 1939, para ocupar a cátedra de antropologia e etnografia da recém-criada Faculdade Nacional de Filosofia, foi decisiva não só no encaminhamento de sua carreira em direção à antropologia mas também na localização do seu tema predileto de pesquisa, o negro e sua religiosidade, como parte do *currículum* oficial de ensino dessa disciplina (Faria, 1993, p. 7). O programa dessa cátedra em 1944, por exemplo, estava dividido em três partes: antropologia, etnologia e etnologia brasileira (17). Na primeira parte enfatizava-se a antropologia física ou biológica. Na segunda, as doutrinas evolucionistas, aspectos da cultura material e descrição dos povos (mostrando inclusive a pouca distinção existente entre os nomes “etnologia” e “etnografia”). E, na terceira parte, os estudos etnográficos no Brasil (retomando o nome da cátedra). Nesses estudos destacavam-se o ameríndio e o negro, sendo este, inclusive, iniciado pelo estudo da “Escola Nina Rodrigues” (Azeredo, 1986, p. 264).

Artur Ramos também se empenhou na formação de uma bibliografia abrangente para o ensino dessas disciplinas, com especial ênfase na etnologia (ou etnografia) brasileira. Em decorrência de sua cátedra escreveu um amplo compêndio em dois volumes: *Introdução à Antropologia Brasileira*. No primeiro volume, publicado em 1943, procurou sistematizar o conhecimento sobre as culturas indígenas e negras do Brasil, e no segundo, publicado em 1947, dedicou-se às culturas européias, à mestiçagem e aos contatos culturais ocorridos no Brasil. A utilização de termos como

15 Um “totemismo” muito significativo do modo como em geral se estabelecem as linhagens intelectuais: “sacrificase” o mestre em nome da continuidade de sua obra “inacabada”.

16 São eles: I- *O Negro Brasileiro* (1934) de Artur Ramos; II- *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* (1935) de Nina Rodrigues; IV- *O Folclore Negro do Brasil* (1935) de Artur Ramos; VII- *Religiões Negras* (1936) de Edison Carneiro; IX- *Novos Estudos Afro-brasileiros* (1937) de Gilberto Freyre; XII- *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1937) de Artur Ramos; XIII- *Xangôs do Nordeste* (1937) de Gonçalves Fernandes; XIV- *Negros Bantus* (1937) de Edison Carneiro; XV- *Costumes Africanos no Brasil* (1938) de Manuel Querino; XVII- *A Escravidão no Brasil* (193) de João Dornas Filho; XVIII- *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938) de Gonçalves Fernandes; XIX- *As Colectividades Anormais* (1939) de Nina Rodrigues; XIX- *O Negro no Brasil* (1940) de vários autores. Cabe ressaltar que a Bibliotheca de Divulgação Científica da Editora Civilização Brasileira surgiu nos anos 30 em meio ao grande boom do mercado editorial brasileiro com a publicação de coleções com temas relativos à realidade nacional. Na análise feita por Heloisa Pontes (1989) dos gêneros editados em três dessas coleções – a Brasileira da Companhia Editora Nacional, a Documentos Brasileiros da Livraria José Olympio Editora e a Biblioteca Histórica Brasileira da Livraria Martins Fontes Editora –, o “gênero antropologia e etnologia” figura na primeira coleção em sexto lugar com 7,1% e 6,7% dos títulos publicados entre 1931-40 e 1941-50, respectivamente [nessa coleção, em primeiro lugar está o “gênero histórica” com 25% e 37% dos títulos nos mesmos períodos, respectivamente]. Na segunda coleção “antropologia e etnologia” aparecem em quarto lugar com 7,6% dos títulos publicados no período de 1941-50 (em primeiro lugar está o “gênero biografia e memória”, com 38,1% dos títulos no mesmo período). Considerando que nessa época a antropologia e a etnologia eram disciplinas recém-incorporadas ao campo acadêmico, sua visibilidade nessas publicações em relação aos outros “gêneros” mais antigos e legítimos não é nada desprezível, principalmente se considerarmos que na classificação desses gêneros essas disciplinas aparecem separadas de outras que lhes são muito próximas como a arqueologia, línguas indígenas, folclore, etc.

17 Embora o nome oficial da cátedra fosse antropologia e etnografia, Artur Ramos substituiu o último termo por etnologia conforme se vê no “Programa da Cadeira de Antropologia e

“aculturação” e “assimilação” nos títulos de vários capítulos do segundo volume revela as influências das abordagens provenientes do culturalismo norte-americano que nortearam a compilação dos temas e o entendimento do que era a antropologia, a etnografia e a etnologia.

Com as publicações da Bibliotheca de Divulgação Científica, a “etnografia do Brasil”, principalmente a “do negro”, passou a contar com uma “abundante bibliografia” em português, de fácil acesso e utilizada no ensino superior. A atividade editorial e acadêmica de Artur Ramos contribuiu, portanto, para evidenciar esse tema facilitando o seu trânsito na academia (18).

Outra decorrência da atuação acadêmica de Artur Ramos foi a criação em 1941 da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, que recebeu o mesmo nome de sua cátedra na Faculdade Nacional de Filosofia. Essa associação, “a primeira sociedade científica, de âmbito nacional, dedicada ao tratamento de temas antropológicos” (Azeredo, 1986, p. 21), embora tenha tido uma curta existência (até 1949, ano da morte de Artur Ramos), teve um significativo papel, não tanto por suas atividades científicas – restritas, aliás, à gestão da cátedra da qual era uma espécie de subsidiária –, mas por indicar o crescente fortalecimento da antropologia que buscava um foro próprio para agrupar seus praticantes e afirmar a sua especificidade no panorama das ciências sociais brasileiras (19).

LATIFÚNDIOS CIENTÍFICOS

Em torno das representações sobre o negro também se atrelaram outras concepções de antropologia e o estabelecimento de competências nas universidades dos anos 30.

Paralelamente às atividades de Artur Ramos, que se afirmou nessa área como o principal articulador da Escola Nina Rodrigues, outro intelectual em ascensão, Gilberto Freyre, procurou definir esferas de atuação da disciplina refazendo linha-

gens (20) e atacando abordagens “estranhas” ao *métier* antropológico as quais poderiam confundir as fronteiras desta com outras ciências, como a medicina.

Freyre tornou-se um cientista social de grande projeção depois da publicação de *Casa-grande & Senzala* (1933), e costumava ressaltar sua formação em “estudos graduados e pós-graduados em ciências sociais” realizados no exterior, uma credencial que poucos intelectuais podiam exibir nos anos 30, quando os primeiros cursos nessa área foram criados no Brasil.

A ação de Gilberto Freyre na redefinição das linhagens que vinham sendo estabelecidas por Artur Ramos encontrou na formação médica deste um ponto estratégico para marcar diferenças. Freyre, na época em que Ramos ocupava a cátedra de psicologia social na Universidade do Distrito Federal, era o diretor do Departamento de Ciências Sociais e como tal criticou o programa que este lhe apresentou por considerá-lo excessivamente psicanalítico. Essa atitude teria distanciado os dois autores:

“Artur Ramos nunca me perdoou a crítica aos seus excessos psicanalíticos de então, de algum modo corrigidos pouco tempo depois não só pelos excessos marxistas como pela sua iniciação – data dessa época – nos estudos de sociologia e antropologia em língua inglesa. Mas a verdade [...] é que desde esse atrito comigo e da sua iniciação nas bibliografias de clássicos e modernos de antropologia social e de sociologia em língua inglesa que lhe forneci, deu ao seu ensino e ao seu estudo de psicologia social amplitude tal que se libertou do sectarismo psicanalítico da sua mocidade. E, assim liberto, é que se tornou antropólogo social” (Freyre, 1959, p. 183).

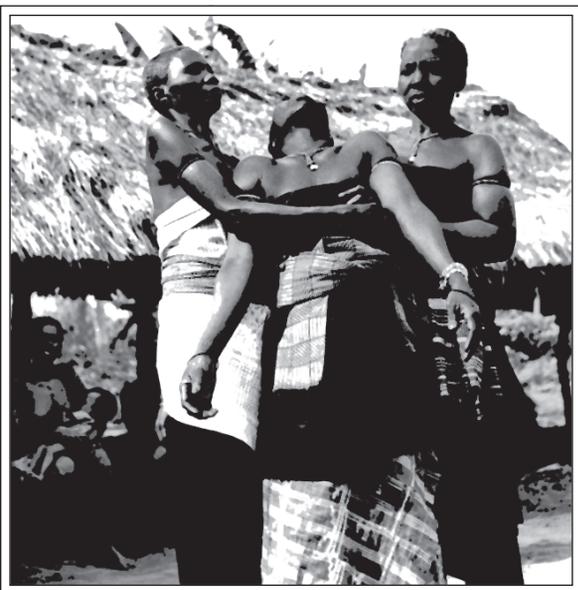
Nessa tentativa de definir o ofício do antropólogo distanciando-o de outras ciências, Gilberto Freyre procurou rever os “totens” reverenciados como patronos da antropologia. Para ele, o pioneirismo de Nina Rodrigues, grande ícone da Escola Baiana, deveria ser substituído por outros

Etnologia” feito por ele (Azeredo, 1986, p. 264). Essa mesma substituição também apareceu publicada em um edital do *Diário Oficial*, de 1949, para provimento do cargo de professor catedrático da cadeira de antropologia e etnografia. A matéria para a arguição era: antropologia, etnologia e etnologia brasileira (Faria, 1993, p. 15). Como se vê, parece que a substituição dos nomes, feita por Artur Ramos, acabou prevalecendo.

18 Sobre a passagem do período em que “não se havia caracterizado ainda uma ‘etnografia do negro’ para o de uma abundante bibliografia”, ver as informações de Faria (1993, p. 17): “A [disciplina] etnografia do Brasil [...] abria espaço para a apresentação dos chamados estudos afro-brasileiros, com abundante bibliografia de autores brasileiros. Como todos sabem, grande parte da literatura sobre o negro era de autoria de Artur Ramos, catedrático de antropologia da Nacional, que também dirigia uma coleção que acolhia, de preferência, estudos do mesmo gênero. Foi essa uma área sem problemas de bibliografia para os estudantes”.

19 Depois de extinta a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, somente em 1955 foi fundada outra entidade científica com objetivos de reunir em âmbito nacional os antropólogos: a Associação Brasileira de Antropologia.

20 Uso o termo “linhagem” para designar um conjunto de pesquisadores que possuem laços de reciprocidade entre si formados a partir de relações específicas como a de professor-aluno (ou orientador-orientando), de filiação teórica ou institucional, etc. Sobre as linhagens na antropologia, ver: Peirano, 1995.



nomes que teriam inaugurado “clãs” verdadeiramente antropológicos, como a “Nova Escola do Recife” (assim batizada por Roquette-Pinto), da qual ele próprio se tornaria o principal representante.

“Não é justo dizer-se de Nina Rodrigues nem de Artur Ramos que foram pioneiros ou fundadores dos modernos estudos brasileiros de Antropologia Social, História Cultural e Sociologia [...] Têm outra origem os estudos que situam o negro africano e o seu descendente na vida e na cultura



brasileira e no meio (ecologia) americano, ou tropical-americano, separando sua condição de inferioridade social – a de escravo – da sua condição de raça. Nem fundaram aqueles mestres tais estudos com essa orientação nem os associaram a estudos humanísticos, sem prejuízo para sua autenticidade científica” (Freyre, 1959, p. LXVIII) (21).

Para Freyre a justa linhagem desses estudos fora iniciada por intelectuais como José Bonifácio, Silvio Romero, Alberto Torres, entre outros, sendo seus continuadores, na antropologia física e social, autores como Roquette-Pinto, João Batista Lacerda, Froes da Fonseca e Fernando de Azevedo. Na “subárea recifense”, deveria ser considerada, ainda, a atuação de Ulysses Pernambucano e de seus discípulos: René Ribeiro, Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente (22).

As críticas de Freyre aos excessos psicanalíticos de Artur Ramos e da Escola Baiana foram, contudo, muito atenuadas quando aplicadas a essa “Nova Escola do Recife” cujos integrantes, a começar por Ulysses Pernambucano, eram quase todos de formação médica com especialidade em psiquiatria. Mas, nesse caso, Freyre salientou sua ação no sentido de “corrigir” no Recife a “orientação errada” de Nina Rodrigues. Dessa forma, caberia a ele, Freyre, que se “considerava discípulo brasileiro de Boas”, a primazia da renovação dos estudos antropológicos no Brasil, segundo sua própria opinião:

“A criatividade no Brasil, no sentido do desenvolvimento das ciências sociais voltadas para o próprio Brasil, teve, na década de vinte, uma de suas épocas mais decisivas, com a chegada ao Recife do único brasileiro discípulo do maior revolucionário da antropologia física, da antropologia socio-cultural: o judeu alemão, o grande Franz Boas. Esse discípulo brasileiro de Boas é que trouxe ao Brasil, via Recife, não via Rio nem São Paulo, a revolucionária teoria do seu mestre na Universidade de Colúmbia” (Freyre, 1985, p. 23)

Esta foto e as seguintes foram publicadas em Notas sobre o Culto dos Orixás e Voduns, de Pierre Verger (São Paulo, Edusp, 1999)

21 Na desqualificação de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre reconheceu entre os viajantes e cronistas alguns instauradores de tradição científica como Von Martius, que teria lançado a tese da ilusão da conversão católica dos negros muito antes de Nina Rodrigues basear-se nesse argumento para escrever *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* (Freyre, 1957, p. 177).

22 Sobre essa disputa entre a Escola do Recife e da Bahia, ver a análise de Mariza Corrêa (1982, p. 215).

Essa primazia também encontrou respaldo no I Congresso Afro-Brasileiro (Recife, 1934) organizado por Gilberto Freyre. Esse encontro pioneiro de estudiosos e praticantes das religiões afro-brasileiras buscou de certa forma expandir a influência do grupo do Recife numa área em que Artur Ramos e sua escola cada vez mais se projetavam: a dos estudos etnográficos sobre o negro tendo como ponto de partida seu universo religioso (23). A Escola Baiana estava, contudo, de tal forma consolidada que o próprio Congresso do Recife teve de reverenciá-la na resolução votada pelos participantes de se publicar o retrato de Nina Rodrigues nos seus anais. Outra demonstração de reconhecimento da posição de prestígio de Artur Ramos, foi o convite que lhe fez Gilberto Freyre para prefaciar o segundo volume dos anais do congresso. Ramos aceitou a tarefa e não perdeu a oportunidade para fazer algumas ironias no que ele chamou de *prefácio dispensável*...

“Não havendo feito parte da comissão organizadora do 1º Congresso Afro-Brasileiro [...] nem havendo sequer discutido diretamente as teses e as moções apresentadas, acompanhei, no entanto, de longe, com o maior interesse, a marcha dos trabalhos [...]. Desejo apenas fazer uma pequena observação [...]. 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, 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 e Senzala exigido de mim estas palavras” (Ramos apud Freyre, 1937, p. 12).

A disputa continuou, ainda em 1937, no II Congresso Afro-Brasileiro, dessa vez ocorrido na Bahia e organizado por um dos principais discípulos de Artur Ramos, Édison Carneiro. Esse encontro, que parece ter tido maior visibilidade e maiores conseqüências ao menos em termos de legi-

timação das religiões afro-brasileiras dentro e fora do campo acadêmico (24), serviu para consolidar a memória de Nina Rodrigues. A publicação dos trabalhos apresentados nesse congresso e no do Recife ficou a cargo da Bibliotheca de Divulgação Científica de Artur Ramos.

Nesse período as disputas por uma definição teórica e profissional entre lideranças representativas de instituições acadêmicas de perfis e regiões diferentes também se expressaram na corrida por publicar obras genéricas que fizessem uma espécie de *etat d'art* da antropologia brasileira da época, definindo questões, colocando problemas e produzindo algumas versões de sua história oficial. Algumas dessas obras ainda tentavam manter sob o termo antropologia a “biologia comparativa dos grupos humanos”, como *Ensaio de Antropologia Brasileira* (1933) de Roquette-Pinto e *Questões de Antropologia Brasileira* (1935) de Bastos de Ávila, ambos com atuação no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Outras, como *Problemas Brasileiros de Antropologia* (1943) de Gilberto Freyre e *Introdução à Antropologia Brasileira* (1943) de Artur Ramos, anunciavam uma visão mais abrangente da disciplina seguindo, porém, as especializações ensinadas por esses professores nas suas cátedras universitárias. De qualquer forma, esses livros, entre outros, não foram escritos e nem tiveram títulos assim tão parecidos por acaso. Sob a aparente semelhança entre os substantivos e adjetivos dos títulos, é possível reconhecer diferenças marcantes logo no índice dos temas tratados em cada um deles.

NEGROS, NEGROES E NÈGRES

Quando comparadas entre si as concepções que Gilberto Freyre e Artur Ramos tinham do que era a antropologia, vê-se que seus atritos resultaram menos de divergências concretas do que da busca pela legitimidade de instaurar essa disciplina no campo acadêmico brasileiro. Tanto um autor como o outro entendiam que a antropolo-

23 Gilberto Freyre, embora tenha se tornado um dos mais conhecidos estudiosos da formação sociocultural brasileira, não se dedicou com maior ímpeto ao estudo em particular da religiosidade afro-brasileira, como demonstra *Casa-grande & Senzala*. Na nota 42 do quarto capítulo dessa obra, Freyre menciona o trabalho de Nina Rodrigues remetendo o leitor aos continuadores deste: “um grupo notável de estudiosos brasileiros”, encabeçados por Artur Ramos (Freyre, 1981, p. 388). Uma posição contrária àquela assumida por ele no prefácio à segunda edição de *Problemas Brasileiros de Antropologia* (Freyre, 1959: LXVII).

24 Foi nesse encontro que se delibrou pela criação da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, um órgão que visava reunir os terreiros de candomblé em torno dos seus interesses comuns.

gia deveria ser uma ciência dedicada ao estudo do “homem total” erigida na época sob a perspectiva teórica do culturalismo norte-americano. Artur Ramos, por ter centrado seu esforço na constituição de uma etnografia da religiosidade do negro, diferiu neste sentido de Gilberto Freyre, que conduziu seus temas preferencialmente para fronteiras mais amplas entre sociologia, antropologia e história. De qualquer forma, foi no contexto das influências exercidas por esses autores que os estudos afro-brasileiros tiveram outros desdobramentos entre as décadas de 40 e 60.

Um desses desdobramentos foi empreendido por autores que, ao criticarem as abordagens de Nina Rodrigues, não tiveram receio de ampliar os limites tradicionais do “objeto” de sua etnografia. Gilberto Freyre anunciou esse encaminhamento ao apontar o equívoco de Nina Rodrigues em ver o “africano” no Brasil esquecendo-se de sua condição de “escravo”, que restringia a expressão livre de sua cultura de origem (Freyre, 1959, p. LXVIII). Essa postura considerada mais “histórica” ou “sociológica” (Nogueira, 1955) permitiu a formação de uma linhagem de estudos na qual a religião não foi eleita como um aspecto central de interesse, figurando como um dado, entre outros, para se entender o relacionamento cultural e racial entre brancos e negros na sociedade brasileira.

Outro desdobramento foi conduzido por pesquisadores que, mesmo ressaltando as críticas ao trabalho de Nina Rodrigues, buscaram manter como ponto de atração o lugar especial que ocupou o seu “objeto” empírico mais enfatizado: o universo das práticas religiosas de origem africana. Essas práticas foram compreendidas, então, não mais em termos de conceitos desqualificantes como animismo, fetichismo, histeria, etc., mas como fenômenos singulares, nacionais e importantes para o conhecimento da realidade cultural brasileira. Um exemplo dessa perspectiva valorativa foi a transformação na nomenclatura dessas práticas que passaram a ser designadas por “cultos ou religiões negras ou afro-brasileiras”. Artur Ramos foi um dos principais

representantes dessa vertente, seguido por Édison Carneiro, um jornalista baiano que embora tenha encontrado sérias dificuldades de inserção acadêmica produziu inúmeros trabalhos sobre o tema, além das atividades já referidas junto ao II Congresso Afro-Brasileiro.

Nesse sentido, o legado científico de Nina Rodrigues, que propunha vínculos explicativos entre *raça* e *religião*, foi refeito pela geração posterior. O estudo das relações raciais entre negros e brancos se consolidou como uma área quase que autônoma para a qual convergiram enfoques *sociológicos*, *antropológicos* e *históricos*. Já os estudos sobre a herança cultural religiosa africana no Brasil, nos quais o candomblé e outras expressões ocuparam um papel central, acabaram se consolidando como *antropológicos* ou *etnográficos*.

Esses desdobramentos não foram, entretanto, conseqüência da ação exclusiva dos intelectuais e acadêmicos brasileiros. Resultaram também da atuação crescente dos pesquisadores profissionais estrangeiros, principalmente norte-americanos e franceses, que a partir dos anos 30 e 40 “descobriram” o Brasil como área de estudos sobre o negro e de conformação de suas carreiras universitárias.

Entre os primeiros cientistas que desembarcaram no Brasil tendo em vista desenvolver aqui suas pesquisas sobre os negros estavam Donald Pierson e Ruth Landes (25). Pierson, muito mais do que Landes, exemplificou o enquadramento do problema da etnografia religiosa afro-brasileira em termos de conexões mais amplas. Em seu livro, *Negroes in Brazil, a Study of Race Contact at Bahia* (1942), escrito a partir de suas pesquisas de campo nesse estado entre 1935 e 1937, procurou fornecer uma interpretação do caráter harmonioso de nossas relações raciais seguindo de perto os alicerces de Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala* – nome, aliás, que deu a um dos capítulos do livro. Dos outros dez capítulos, apenas um deles é dedicado ao *Candomblé*. Essa obra de Pierson teve um papel muito importante por fazer trafegar representações sobre o “problema negro”

25 Sobre o significado da presença dos pesquisadores estrangeiros na formação da comunidade científica brasileira ver, entre outros: Schwartzman, 1984; Massi, 1989; Meihy, 1990.

no Brasil num circuito acadêmico altamente prestigiado dos Estados Unidos: o da Universidade de Chicago (26).

Depois desse trabalho, Donald Pierson voltou ao Brasil em 1939 para integrar o quadro de professores da Escola Livre de Sociologia e Política fundada em São Paulo em 1933, um ano antes da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Nessa cidade ficou por cerca de dezoito anos implementando uma postura profissionalizante na prática das ciências sociais, segundo o modelo da Escola de Chicago.

Ruth Landes pesquisou no Brasil entre 1938 e 1939. Vinda de outro importante centro acadêmico, a Universidade de Colúmbia (27), onde atuavam Franz Boas e seus discípulos, tinha como interesse original também a área dos contatos raciais. Contudo, acabou centrando suas pesquisas em aspectos rituais e sociais do candomblé, com especial ênfase no *status* feminino na estrutura desses cultos em Salvador. Produziu alguns artigos sobre o tema, mas sua obra mais conhecida foi *The City of Women* (1947), em que narrou numa linguagem quase confessional suas experiências dessa época.

Outra presença, menos duradoura se comparada com a de Pierson ou de Landes, porém tão importante como essas na consolidação do Brasil como “região etnográfica” no estudo do negro e na legitimação das linhagens acadêmicas nacionais, foi a de Melville Herskovits, que no início dos anos 40 realizou, durante alguns meses, uma pesquisa sobre a aculturação negra no Brasil. Nessa época, quando o pensamento de Boas assumia novas direções nos trabalhos de seus discípulos, Herskovits, da Northwestern University, era um dos principais divulgadores da tradição boasiana dos estudos culturalistas, principalmente em sua “vertente econômica”. Como africanista, havia revelado esse continente para a antropologia cultural norte-americana (Stocking, 1992, p. 132) e sua vinda ao Brasil em busca de sobrevivências africanas no Novo Mundo significou não apenas a continuidade de seus estudos nessa área, mas o estabeleci-

mento do Brasil na rota dos interesses acadêmicos do seu país.

A presença de Herskovits no Brasil significou o apogeu dos enfoques socioculturais nos estudos afro-brasileiros seguidos por duas das principais lideranças intelectuais nacionais: Gilberto Freyre e Artur Ramos (28). Essa presença foi, no entanto, mais benéfica para Freyre, cujo trabalho foi elogiado por Herskovits, que não estendeu o mesmo tratamento às obras de Artur Ramos (29). Na conferência de abertura da Faculdade de Filosofia da Bahia, em 1942, Herskovits ressaltou que, se a censura de Silvio Romero sobre a falta de estudos sobre o negro foi bem respondida com a obra de Nina Rodrigues e de seus seguidores, por outro lado, com exceção para as “análises etno-históricas de Gilberto Freyre e para os estudos sociológicos de Pierson, toda essa obra acha-se orientada com especialidade para uma compreensão das práticas e crenças religiosas dos afro-baianos” (Herskovits, 1967, p. 93). Para Herskovits, essa abordagem, ainda que fosse relevante e necessária, deveria ser redirecionada por um programa de pesquisas abrangentes considerando a totalidade do rico material que a Bahia, e por extensão o Brasil, poderia oferecer com as inúmeras instituições e modos de condutas africanas que se conservaram devido à “tradicional tolerância” da sociedade brasileira. Herskovits também influenciou a especialização acadêmica de alguns *scholars* brasileiros como Octávio da Costa Eduardo e René Ribeiro que fizeram a rota inversa dos pesquisadores estrangeiros: saíram do Brasil para escrever sobre o país com o olhar desde fora. Pelos títulos dos trabalhos produzidos por eles – *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation* (Eduardo, 1948) e *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um Estudo de Ajustamento Social* (Ribeiro, 1952) – vê-se o significativo papel que as teorias sobre aculturação e relações entre cultura e personalidade assumiram na análise do material afro-brasileiro. Essa perspectiva foi muito importante na sedimentação dessa área na antropologia, além de ter permitido a transferência para essa disciplina do “ca-

26 Segundo Donald Pierson, partiu de seus professores a sugestão e o incentivo para que ele pesquisasse os contatos raciais no Brasil. Entre esses professores estavam Herbert Blumer, Robert Redfield, Louis Wirth e Robert Park, sendo este inclusive o prefaciador de *Negros* (Pierson, 1967, p. XIII).

27 A vinda de antropólogos norte-americanos para o Brasil fez parte da Política de Boa Vizinhança estabelecida nos Estados Unidos em 1936 quando foi assinada a *Convention for the Promotion of Inter-American Cultural Relations*. Segundo Charles Wagley: “Em meio a esta política de aproximação, o Museu Nacional do Rio de Janeiro promoveu a ida de quatro antropólogos de Colúmbia para o Brasil. Esse grupo foi composto por Buell Quain, que estudou os índios trumai, William Lipkind, que se dedicou aos carajás, Ruth Landes, que fez um trabalho interessante sobre os cultos afro-brasileiros na Bahia, e eu, que me dediquei aos tapirapé” (Wagley apud Meihy, 1990, p. 71).

28 Gilberto Freyre referia-se a Herskovits como “um dos maiores antropólogos modernos” (Freyre, 1959, p. 191) e Artur Ramos era reconhecidamente um admirador desse autor tendo participado em 1941 de um seminário sobre aculturação dirigido por Herskovits na Northwestern University.

29 Nas palavras de René Ribeiro: “Aqui no sul ele [Herskovits] teve uma rivalidade aberta com Artur Ramos. Artur Ramos enciumouse. Era uma pessoa muito vaidosa, era muito lido, aí o Herskovits criticou ele; [Ramos] sabotou até uma conferência que [Herskovits] fez lá no Recife e repetiu no Rio” (“Depoimento de René Ribeiro”, Projeto História da Antropologia no Brasil, coord. Mariza Corrêa, Unicamp, 1984, p. 23, mimeo.).

pital teórico” de certos pesquisadores formados em outros campos como medicina ou psiquiatria (30).

A disseminação dessa postura teórica, com a legitimidade advinda dos centros acadêmicos estrangeiros, logo se tornou passaporte valorizado para esses *scholars* pós-graduados no exterior que passaram a integrar os quadros ainda precários das instituições científicas e de ensino superior emergentes. Costa Eduardo passou a lecionar com Donald Pierson na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, e René Ribeiro ocupou a cátedra de etnografia do Brasil da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, além de integrar como antropólogo a primeira equipe de pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco, fundado em Recife por Gilberto Freyre em 1949 (31).

Nesse período, o crescente fluxo de pesquisadores estrangeiros ao Brasil e a publicação em língua inglesa dos trabalhos dos brasilianistas e de autores brasileiros (32) promoveram a divulgação internacional das especificidades presentes nos contatos raciais e culturais do país. Esses contatos acabaram sendo objeto de uma ampla investigação patrocinada pela Unesco com o objetivo de divulgar ao mundo o exemplo brasileiro de “convivência harmoniosa” entre as raças. Esse projeto, idealizado por Artur Ramos (33) e levado adiante pelo antropólogo Alfred Métraux, consistiu numa série de pesquisas realizadas em vários pontos do Brasil, aproveitando em muitos casos as pesquisas que já estavam em andamento. Abrangeu desde estudos em comunidades rurais que vinham sendo feitos principalmente na Bahia por antropólogos norte-americanos como Charles Wagley e Marvin Harris, até em áreas urbanas, como Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, onde participaram principalmente pesquisadores brasileiros.

O tema das religiões afro-brasileiras não parece ter sido inicialmente valorizado na proposta do projeto da Unesco, embora seu primeiro incentivador, Artur Ramos, tenha se especializado muito mais nessa área do que na de relações raciais. A presença des-

se tema, ao que tudo indica, foi resultado da intervenção e do prestígio de Gilberto Freyre, que protestou contra a exclusão no projeto da “região de Pernambuco” e do Instituto Joaquim Nabuco (Freyre, 1959, p. 192). Com isso coube a René Ribeiro desenvolver uma pesquisa em Recife sobre *Religião e Relações Raciais* (1956). Afinal de contas, religião “evidentemente deve ter alguma coisa com o preconceito” (34).

Apesar dessa “evidência”, a constituição de vínculos entre o campo etnográfico das religiões afro-brasileiras e outros mais abrangentes, como o das relações raciais, não se consolidou nos circuitos acadêmicos nacionais. É significativo que numa resenha ao livro *Candomblé da Bahia* de Donald Pierson (o capítulo sobre o candomblé de *Negroes* transformado em livro), Hélio Vianna tenha afirmado: “Não há dúvida que o material apresentado pelo professor Donald Pierson seja dos mais interessantes até agora a respeito reunidos, embora passível da observação de levar a sério *cultos* que na verdade não passam de simples manifestações de magia negra e, como tais, justamente perseguidos pela polícia” (35).

Para que a etnografia da “magia negra” atingisse sua maioridade como campo legítimo de interesse etnográfico foi preciso esperar pelo “olhar francês” que primeiro insistiu no elevado significado dessa magia em termos de compor um sofisticado “complexo religioso” e depois lhe imputou uma valorização desde dentro revelando as “sutis metafísicas” que o compunham.

Um dos primeiros contrastes que os “novos estudos afro-brasileiros”, de influência francesa, estabeleceram em relação aos estudos raciais e culturalistas norte-americanos foi o de substituir a busca pelas formas com que a África se dissolveu no Brasil pelos pedaços indissolúveis da África que teriam permanecido no Brasil. À frente dessa jornada se colocou Roger Bastide, professor francês que chegou ao Brasil em 1938 fazendo parte da delegação de professores estrangeiros que integrava o quadro docente do Departamento de Ciências Sociais da recém-criada Faculdade

30 A adesão do médico René Ribeiro a essa perspectiva culturalista e à antropologia é um exemplo desse processo: “Quando da visita do professor de antropologia cultural da Universidade de Northwestern ao Recife, Melville Herskovits, este discordou perante Ulysses Pernambucano da ênfase emprestada por sua escola, ao psicopatológico nos estudos afro-brasileiros. [...] Daí por diante passei a considerar o distúrbio mental muito mais como social do que como psicopatológico”. “Outra coisa, também, é que a corrente a que me filiei em antropologia cultural [Boas, Herskovits, etc.] é uma corrente que leva em muita consideração o indivíduo – o indivíduo na cultura, o racional e o irracional no homem” (“Depoimento de René Ribeiro”, op. cit., pp. 3 e 21).

31 Sobre a história do Instituto Joaquim Nabuco ver: Freston, 1989.

32 A edição em inglês de *O Negro Brasileiro* de Artur Ramos saiu em 1939 e a de *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre em 1946. Esse livro, principalmente, fez muito sucesso também no exterior e atraiu o interesse de estudiosos estrangeiros.

33 Artur Ramos ocupou em 1949 o cargo de diretor do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, vindo a falecer no final desse mesmo ano.

34 “Depoimento de René Ribeiro”, op. cit., pp. 9 e 10. Além do livro *Religião e Relações Raciais* de René Ribeiro, outros trabalhos resultantes das pesquisas da Unesco foram publicados como: *Race and Class in Rural Brazil* (1952) organizado por Charles Wagley com estudos na área da Bahia; *Les Elites de Couleur dans une Ville Brésilienne* (1953) de Thales de Azevedo, com estudos na área de Salvador; *O Negro no Rio de Janeiro* (1953) de L. A. Costa Pinto e *Branços e Negros em São Paulo* (1955) de Roger Bastide e Florestan Fernandes. Os resultados contraditórios em relação ao preconceito racial ao qual chegaram tanto os pesquisadores da Unesco como outros pesquisadores podem ser entendidos de várias formas. No caso de algumas pesquisas conduzidas por norte-americanos, o modelo de discriminação racial existente em seu país de origem pode ter atuado em suas percepções sobre as relações raciais no Brasil. A visão de Donald Pierson e Ruth Landes, por exemplo, sobre a ausência ou a pouca discriminação nas relações raciais entre brancos e negros no Brasil talvez

de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Bastide viera substituir Claude Lévi-Strauss, contratado como professor da cadeira de sociologia da Universidade de São Paulo entre 1935 e 1938. Cada um desses dois pesquisadores desenvolveu sua carreira acadêmica a partir dos estudos dos dois principais “objetos” formadores da antropologia brasileira: índios e negros. Como disse outro integrante dessa delegação de professores estrangeiros, Paul Arbousse-Bastide:

“A maior parte dos meus colegas soube extrair do Brasil riquezas ainda mais decisivas. A etnografia francesa, excetuando o Museu do Homem, com Rivet e Soustelle, não conhecia os índios senão de ouvido. Ela jamais havia ido ‘a campo’ para observá-los, muito menos para viver um tempo com eles. Lévi-Strauss atribuiu a si a missão de encontrá-los e levá-los à França [...]. Quando Roger Bastide obteve a cadeira de sociologia, ele encontrava seu futuro em uma nova voga, não mais a dos índios, mas a dos negros. E pelo mesmo cálculo que Lévi-Strauss, ele tornou-se o revelador diante dos franceses, da negritude, quer dizer, da sobrevivência no Novo Mundo de velhas práticas africanas” (Arbousse-Bastide apud Massi, 1989, p. 433).

A “descoberta” ou “revelação” dos índios e dos negros a partir das poucas viagens etnográficas que Lévi-Strauss e Roger Bastide empreenderam pelo Brasil ajudou a redimensionar o valor dos estudos etnográficos sobre esses grupos. Lévi-Strauss descreveu seu contato com os índios do Brasil Central no livro *Tristes Trópicos* (1957). Roger Bastide começou a pesquisar a contribuição dos negros para a cultura brasileira por meio da relação entre arte e sociedade. Da mesma forma que Silvio Romero apontara a importância dos contos populares de origem africana para o folclore nacional, Roger Bastide se interessou pela poesia afro-brasileira como parte relevante na constituição da literatura brasileira. E tendo constatado no período em que



chegou ao Brasil a grande influência de *Casa-grande & Senzala*, buscou compreender o sentido dessa obra (que traduziu para o francês) na interpretação da realidade brasileira. O interesse pela cultura afro-brasileira levou-o a uma viagem em 1944 pelo Nordeste do Brasil na qual se encantou com o universo das religiões de origem africana. A partir dessa viagem escreveu *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945), misturando as crônicas de suas andanças pela Bahia e Recife com uma análise do barroco brasileiro e a descrição do “mundo dos candomblés”. *Imagens* pode ser lido como uma espécie de *Tristes Tró-*



encontre explicação no modelo comparativo que ambos tinham em mente: o do *deep south* segregacionista dos Estados Unidos onde fizeram “estágios” antes de embarcarem para o Brasil.

35 *Revista Estudos Brasileiros*, vol. 8, n. 24, 1942.

picos às avessas já que no primeiro prevaleceu um tom otimista em relação à preservação da cultura africana no Brasil, ao contrário do livro de Lévi-Strauss, que constatou uma triste realidade de abandono e destruição das culturas indígenas.

O encanto despertado pela “mística” dessas imagens religiosas, descritas inicialmente de modo impressionista, levou Roger Bastide a propor análises mais refinadas. Escreveu uma série de artigos publicados em três volumes do Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1946, 1951 e 1953) intitulados *Estudos Afro-brasileiros*. Mas foi após o retorno de Bastide à França em 1954 que escreveu e publicou suas principais obras sintetizando o resultado das pesquisas realizadas no Brasil: *Le Candomblé de Bahia – Rite Nagô* (1958) e *Les Religions Africaines au Brésil* (1960)(36). Posteriormente, ainda publicou *Les Amériques Noires* (1967) no qual ampliou o campo de análise para os africanismos presentes em outros locais da América.

Apesar de influenciado pela formação intelectual européia, Roger Bastide foi um defensor da necessidade da criação de uma “sociologia brasileira” para entender a realidade *sui generis* do país. No estudo do sincretismo, fenômeno que o instigava desde suas primeiras incursões a campo, expressou essa insatisfação com os estudos anteriores (“de Nina Rodrigues a Herskovits”), que lhe pareceram adotar uma “perspectiva mecânica (aquela que mais tarde seria denunciada sob a fórmula de aculturação *en bottles de foin*, de elementos de natureza diversa, considerados em conjunto)” (Bastide, 1983, p. X). Para Bastide os estudos afro-brasileiros anteriores deixavam de lado a característica que o seu olhar, treinado por uma forte tradição filosófica francesa, não poderia deixar de perceber: a presença no mundo dos candomblés de uma metafísica sutil cujo entendimento deveria ser o principal objetivo da investigação antropológica.

“Antes de ir a Bahia, lera tudo o que se escrevera sobre candomblés, de Nina Ro-

drigues a Artur Ramos. Nenhum dos livros apresentava erros graves mas todos eles, apesar de sua exatidão, ofereceram-me uma idéia dos fatos e situações a serem vistas que se mostraria inteiramente falsa quando me encontrei nos lugares. Isso porque, se eram verídicos quanto ao que afirmavam, silenciavam estranhamente sobre aquilo que logo me pareceu essencial. Escrevi então esta frase: ‘Há no candomblé uma importante filosofia sutil (em outra oportunidade diria, antes uma metafísica) que mereceria ser exposta...’ Essas obras, ao deixarem de basear-se as descrições em alicerces metafísicos, fizeram com que os candomblés surgissem como um conjunto de sobrevivências desenraizadas, privadas de sua própria seiva, em suma, um emaranhado de superstições (mais folclore do que religião)” (Bastide, 1983, p. XII).

A identificação que Bastide estabeleceu posteriormente entre o seu trabalho no Brasil e o de Marcel Griaule na África – ambos dedicados a descobrir a lógica das “filosofias nativas” – permite avaliar a transformação que a sua etnografia religiosa do negro propôs a partir do contexto acadêmico paulista e na redistribuição da atribuição de competência entre os centros produtores de ciência e particularmente das representações científicas sobre o negro.

A FILOSOFIA SUTIL VAI À FACULDADE

A formação em São Paulo de um campo de estudos do “problema negro” foi inusitada porque instaurou essa discussão num estado que pouco enaltecia a presença desse contingente na sua população local constituída na época por muitos imigrantes europeus. Além disso, as pesquisas sobre as relações raciais em São Paulo feitas por Roger Bastide e Florestan Fernandes, entre outros, apontaram situações de discriminação e preconceito destoando dos resultados das pesquisas feitas em lugares cujas

36 Esses trabalhos foram apresentados por Roger Bastide na Universidade de Paris para obtenção do título de Doctorat d'État.

37 Na Bahia, apesar dos esforços de alguns continuadores da obra de Nina Rodrigues como Oscar Freire e Estácio de Lima, os estudos sobre o negro passaram por um período de pouca projeção. Até mesmo porque alguns de seus principais continuadores, como Artur Ramos, produziram ou divulgaram a maior parte de sua obra residindo fora desse estado. Somente nos anos 40, com a criação da Faculdade de Filosofia da Bahia, o campo acadêmico nesse estado começou a se articular. De qualquer forma, a Bahia, juntamente com outros estados do Nordeste, ainda que não contassem com um campo científico institucionalizado na área das ciências sociais na década de 30, foram uma espécie de "ilhas Trobriand" da etnografia religiosa afro-brasileira, ou seja, um lugar muito conhecido através das etnografias que se concentravam nessa região pela efervescência de sua vida religiosa. A realização nessa região do I e II Congresso Afro-Brasileiro demonstra a importância que desfrutavam em termos dos debates nacionais.

38 Em 1945, Artur Ramos, levado talvez pela intenção de mostrar seus conhecimentos antropológicos para além da área dos estudos sobre o negro, submeteu-se ao concurso para a cátedra de antropologia e etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia apresentando uma tese sobre *A Organização Dual entre os Índios Brasileiros*. Embora tenha sido aprovado, esse trabalho recebeu muitas críticas e foi motivo de ironia por parte de Heloisa Alberto Torres, da banca examinadora, que apontou a confusão feita por Ramos ao afirmar que a "corrida de cães" era um esporte favorito dos índios. Ramos por um erro de tradução confundiu *log race* (corrida na qual os índios arrastam um toro de madeira) com *dog race* (corrida de cães) (Azevedo, 1986, p. 219; Faria, 1993, p. 19).

39 Virgínia Bicudo defendeu tese de mestrado tratando do preconceito contra negros e mulatos em São Paulo. Oracy Nogueira e Florestan Fernandes, embora não tenham trabalhado com este tema para a obtenção de seus títulos acadêmicos, escreveram importantes trabalhos nessa área.

40 Na verdade, Octávio da Costa Eduardo nasceu no interior de São Paulo.

41 Sobre a formação da Escola Livre de Sociologia e Política ver: Limongi, 1989; Pierson, 1987.

populações eram majoritariamente constituídas por negros e mestiços como a Bahia.

Em relação aos estudos do universo religioso afro-brasileiro, desde os anos 30, o Rio de Janeiro havia sucedido a Bahia de Nina Rodrigues e se tornado o principal centro desses estudos tendo na cátedra de Artur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia o seu ponto de convergência (37). Com a morte de Ramos em 1949, seu principal discípulo nos estudos afro-brasileiros, Édison Carneiro, não conseguiu suceder-lhe, ficando esses estudos sem um interlocutor de prestígio reconhecido dentro e fora do espaço acadêmico local. Nesse período, nas faculdades de filosofia surgidas nos vários estados, havia grandes dificuldades de se encontrar antropólogos ou cientistas sociais para preencher seus quadros, sendo as cátedras ocupadas por profissionais provenientes de outras áreas, principalmente da medicina, interessados em ciências humanas (Azevedo, 1984, p. 260). Assim, se a carreira de Artur Ramos é exemplar da atuação de profissionais que progressivamente foram abandonando sua especialidade médica em direção a um conhecimento mais antropológico, por outro lado ela não deve ser vista como típica, já que muitos desses profissionais optavam por desempenhar tanto as funções de sua formação original como aquelas envolvidas com a prática antropológica. Até mesmo porque o empenho de Artur Ramos em favor da especialização na antropologia (38) nem sempre pôde ser seguido por outros professores que embora estivessem atuando nessa área não dispunham em suas faculdades sequer de cursos ou departamentos próprios de ciências sociais ou possibilidades de intercâmbio intelectual com outros centros (Azevedo, 1984, p. 271). Talvez uma exceção a essa situação fosse Recife, onde a presença de Gilberto Freyre e do Instituto Joaquim Nabuco continuava atuante. Na Universidade Federal de Pernambuco, a ação de René Ribeiro, à frente da cátedra de antropologia, também foi importante para manter o interesse na área dos estudos afro-brasileiros.

A projeção desses estudos em São Pau-

lo começou a adquirir um certo prestígio nos anos 40 através da Escola Livre de Sociologia e Política e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Na primeira atuaram muitos pesquisadores cujas carreiras estavam marcadas pelo estudo do negro, como Donald Pierson, que, com a colaboração dos alemães Herbert Baldus e Emílio Willens, criou em 1941 a Divisão de Estudos Pós-Graduados, a primeira em ciências sociais do país, dando à instituição um perfil mais voltado para a pesquisa de campo e para a formação de quadros acadêmicos. Nessa escola se pós-graduaram importantes pesquisadores das questões raciais como Virgínia Bicudo, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes (39). A contratação de Octávio da Costa Eduardo, ex-aluno de Herskovits e pesquisador das religiões de origem africana no Maranhão, como professor da Escola de Sociologia e Política também foi uma referência para compor em São Paulo um núcleo de discussão dessa temática. Para essa cidade, por exemplo, "René Ribeiro encaminhava alguns estudantes aos cuidados do pernambucano (40) Octávio da Costa Eduardo, seu ex-colega da Northwestern University" (Freston, 1989, p. 327).

A Escola de Sociologia e Política, ao enfatizar a preocupação com as referências empíricas, permitiu o desenvolvimento de uma postura profissionalizante dos seus membros e uma diferenciação em relação aos outros centros acadêmicos. A ênfase na pesquisa de campo se tornou sua marca distintiva, ainda que muitas vezes essa ênfase fosse criticada por ser considerada excessivamente dependente de concepções metodológicas e teóricas "norte-americanas" (41).

Na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, o perfil das ciências sociais assumiu uma postura "mais teórica" ou mais "humanística", influência direta de uma compreensão européia ou mais especificamente francesa por parte do seu corpo docente do que eram essas ciências. Além disso, os professores estrangeiros estavam impedidos por seu contrato de trabalho de realizarem pesquisas em detrimento das ati-

vidades docentes e tinham de usar o tempo livre ou o trabalho com seus alunos para realizarem suas investigações (42).

O contraste entre essas características da Faculdade de Filosofia da USP e da Escola de Sociologia e Política não impediu, entretanto, a existência de um relativo trânsito e influência entre os membros de uma e outra instituição apesar da disputa existente entre as duas instituições, conforme relata Octávio da Costa Eduardo.

“Bem, eu voltei dos Estados Unidos em 45, 46, e passei a estudar [lecionar] na Escola de Sociologia. Era a única oportunidade que eu tinha de ser antropólogo. As portas da Faculdade de Filosofia estavam fechadas [...]. Em primeiro lugar havia o laço afetivo com a escola onde eu havia estudado. Em segundo lugar havia uma ciúmeira muito grande entre a Escola de Sociologia e a Faculdade de Filosofia. Os Mesquita eram donos absolutos não só da verdade como da Faculdade de Filosofia. Eles é que determinavam. Orientação era francesa, os professores vieram da França para a Faculdade de Filosofia inicialmente. Formação americana era vista sob reservas muito fortes no Brasil. Ciência só se faz na França, os Estados Unidos é *fact file*, a procura de informação, de dado, não têm espírito como cientistas, não desenvolvem teorias, dão informações, fatos, etc. Bem, e havia naturalmente o interesse da Faculdade de Filosofia em prestigiar os seus próprios estudantes: Florestan, Rui Coelho e tantos outros. Curiosamente, Florestan foi ser aluno da Escola de Sociologia no curso de pós-graduação que era a única escola que tinha pós-graduação na época. Combinei com o Pierson que dirigia o Departamento de Pós-Graduação que eu daria dois cursos no curso normal da Escola, um de Introdução à Antropologia e outro de Antropologia Física e que no estudo de pós-graduação eu daria um curso sobre o negro no Novo Mundo. Para minha surpresa o Florestan inscreveu-se nesse curso em 1946, era um curso semestral e o Florestan foi meu aluno e tornamo-nos bons amigos, frequentei várias vezes a casa dele, mas as oportuni-

dades que havia na Faculdade de Filosofia na época eram limitadas e as que havia eram para gente da própria faculdade” (43).

As concepções que “antropologia”, “etnologia” e “etnografia” assumiram nesse contexto e a forma como absorveram o estudo do negro resultaram também do diálogo que essas duas escolas estabeleceram com o ambiente científico paulista que encontraram.

No período anterior à fundação dessas escolas de ensino superior, as principais instituições que abrigavam em São Paulo as discussões em torno dos temas antropológicos eram o Museu Paulista e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Esses institutos, por estarem atrelados a uma concepção muito tributária dos métodos e enfoques ecléticos do século XIX, não conseguiram acompanhar a renovação científica dos anos 30, que culminou com a criação das faculdades de filosofia (44). A definição dos “objetos” privilegiados de estudo nesses institutos continuou, contudo, orientando de certa forma o movimento das fronteiras disciplinares nos novos espaços institucionais. Na Faculdade de Filosofia, a cadeira de sociologia, desde a sua criação, ocupou um lugar de destaque, já que essa disciplina traduzia a novidade do enfoque proposto por uma “ciência do social” e fazia com isso convergir para si as principais expectativas em relação a um “curso de ciências sociais”. A cadeira de etnografia brasileira e língua tupi-guarani, à qual estava associado o ensino de etnografia geral e antropologia física, foi criada em 1935 e ocupada pelo engenheiro Plínio Ayrosa. Nessa cadeira, como o próprio nome revela, o estudo das sociedades indígenas foi prioridade. Uma certa visão do colecionismo museográfico ainda vigorou nessa cátedra como exemplificou a criação do Museu de Etnografia, instituído nessa faculdade. Somente em 1941 foi criada a disciplina “antropologia” associada à cátedra de etnografia e voltada para “os estudos raciais e etnobiológicos” (Schaden, 1984, p. 253) (45). Essa disciplina foi lecionada por Emílio Willems que, nesse mesmo ano

42 Roger Bastide, por exemplo, ao escrever sobre a “macumba” paulista, apontou entre as fontes de consulta “um certo número de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos nossos, a nosso pedido, seja na capital, seja em cidades do interior” (Bastide, 1983, p. 193).

43 Depoimento pessoal dado ao autor por Octávio Eduardo em 7/11/96.

44 Uma das características marcantes dessa renovação foi a crescente especialização que as faculdades de filosofia impuseram às ciências humanas.

45 A criação dessa cátedra foi consequência da exigência de adequação do regimento da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP ao padrão estabelecido pela Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro que, por decreto federal de 1939, foi considerado oficial para todas as instituições congêneres do país. Sobre a organização e atividades dessa cátedra, ver: Pereira, 1966.

46 Emílio Willems, numa carta de 1941 a Artur Ramos, assim definiu as “três tarefas máximas da Antropologia no Brasil: a) Estudo de culturas indígenas e seus contactos com a ‘civilização’; b) Estudo das culturas ‘caboclas’ indispensável à solução do problema rural brasileiro; c) Estudo da aculturação de certos grupos étnicos e raciais (negro, japonês, alemão, etc.)” (in Azeredo, 1986, p. 50). João Baptista Borges Pereira, que assumiu a cadeira de antropologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP em 1967, assim descreveu a organização e atividades dessa disciplina: “a) Investigação da cultura e da vida social indígena e dos processos de transformação resultantes de contatos intertribais e com população neobrasileiras; b) Análise de comunidades rústicas e de mudanças socioculturais que nelas se operam; c) Finalmente, estudo dos processos de aculturação e de assimilação de minorias étnicas no Brasil” (Pereira, 1966, p. 11). Como percebe José Guilherme Magnani (1992, p. 46): “Tal formulação [de Willems] como base de programas de ensino e pesquisa revelou-se bastante duradoura, pois passados mais de vinte anos vamos encontrá-la, com algumas nuances – significativas – no texto [de Borges Pereira]”.

47 Roger Bastide assumiu a cátedra de sociologia substituindo Lévi-Strauss, que fora contratado para essa cadeira mas logo se interessou pelos grupos indígenas e se encaminhou para os estudos etnológicos, ou antropológicos segundo o paradigma estruturalista que ele próprio se encarregaria de fundar. Devese ainda relativizar a atuação profissional de Roger Bastide que, embora se considerasse um sociólogo, tinha uma visão suficientemente ampla do que era essa disciplina para dissolver suas fronteiras com a antropologia. Uma visão, aliás, fortemente influenciada pela tradição francesa de aproximação entre sociologia e antropologia iniciada por Durkheim e Mauss.

48 Para Egon Schaden, “nunca chegou a esboçar-se, felizmente, na Universidade de São Paulo, algo que pudesse denominar-se escola antropológica paulista”. Por sorte, os interesses foram sempre variados, com tendência crescente para a interdisciplinaridade (Schaden, 1984, p. 254). Uma consulta aos títulos dos trabalhos de Donald Pierson e Emílio Willems, por exemplo, revela esse trânsito entre estudos antropológicos e sociológicos. A carreira de muitos discípulos

também, tornou-se professor de antropologia social e sociologia na Escola de Sociologia e Política (46). Sete anos mais tarde, a disciplina “antropologia” foi finalmente transformada em cadeira integrando, com a de sociologia e de política, o recém-criado Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia.

A antropologia não foi, portanto, alvo de uma preocupação central na elaboração dos cursos, em contraste com a articulação dessa cadeira no Rio de Janeiro sob os interesses de Artur Ramos. Ou seja, enquanto na Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro o negro (em seus aspectos culturais) tornou-se sinônimo de “etnografia brasileira” e foi inspiração para a legitimação da antropologia, em São Paulo o índio assumiu esse lugar deslocando o negro (com ênfase nas relações raciais com o branco) para a sociologia sob a direção de Roger Bastide e posteriormente de Florestan Fernandes (47).

Na Escola de Sociologia e Política (cujo curso era de “sociologia e política”, uma novidade em relação aos cursos de “ciências sociais” das faculdades de filosofia), ainda que a antropologia não figurasse no nome da escola, teve nesta uma projeção muito grande, principalmente a partir da atuação de Donald Pierson. Na Divisão de Estudos Pós-Graduados, por exemplo, as duas primeiras seções criadas por Donald Pierson foram a de sociologia e antropologia, marcando os primeiros cursos de pós-graduação na área de ciências sociais. Nessa escola, sociologia e antropologia não apresentavam, contudo, fronteiras muito claras sendo ensinadas indistintamente por Donald Pierson e Emílio Willems (livre-docente em sociologia). O tema racial ou aspectos culturais do negro eram objetos das disciplinas inicialmente oferecidas por Donald Pierson e depois por Octávio da Costa Eduardo (Pierson, 1987, p. 56). Uma distinção mais acentuada entre sociologia e antropologia aparecia apenas quando se entendia pela última o estudo das populações indígenas. Nesse caso, usava-se preferencialmente o termo “etnologia” (dispensando o adjetivo “indígena”) para loca-

lizar a área na qual se concentravam as disciplinas dadas em geral por Herbert Baldus, que obtivera seu título de doutor em etnologia na Europa.

O estabelecimento de fronteiras não muito precisas entre a sociologia e a antropologia (principalmente quando esta não se referia aos estudos indígenas) ou a “sociologização da antropologia e a antropologização da sociologia” (Faria, 1993, p. 90) criou em São Paulo um ambiente favorável à interdisciplinaridade no qual os acadêmicos puderam experimentar e implementar em suas pesquisas abordagens diversas (48).

A projeção que o campo acadêmico paulista assumiu no cenário das ciências sociais também resultou dos projetos editoriais que tiveram nessas faculdades um grande apoio. A coleção Biblioteca de Ciências Sociais, da Editora Martins, foi organizada por Donald Pierson e se especializou em traduzir livros didáticos (49) para o ensino das ciências sociais. A revista *Sociologia*, criada em 1939 por Emílio Willems e Romano Barreto, tornou-se um dos principais veículos de divulgação nacional (e internacional) dos trabalhos produzidos nessa área. Na área da antropologia surge o primeiro periódico acadêmico, a *Revista de Antropologia*, fundada em 1953 por iniciativa particular de Egon Schaden, com o apoio da Faculdade de Filosofia da USP, que mais tarde assumiu a responsabilidade de sua publicação.

Essas publicações acompanharam a voga editorial dos anos 30 e 40 de produzir coleções voltadas para o conhecimento dos problemas nacionais. Comparando os livros editados pela Biblioteca de Ciências Sociais de Donald Pierson em São Paulo e pela Biblioteca de Divulgação Científica de Artur Ramos no Rio de Janeiro, percebe-se como essas “bibliotecas” procuravam articular estratégias diferenciadas em torno do projeto científico ao qual se atrelavam. Ambas foram concebidas para suprir a ausência de uma bibliografia básica para o ensino das ciências sociais, sendo que a primeira privilegiava um determinado objeto científico (o negro) e a segunda as aborda-

gens teóricas que deveriam nortear as análises dos vários objetos dessas disciplinas.

As faculdades de filosofia, inicialmente no Rio de Janeiro e São Paulo e depois em outros estados, passaram assim a centralizar com maior ou menor intensidade as representações sobre o negro, que se tornou “objeto” das ciências sociais. Mas se a retirada desse tema da fronteira com a medicina foi relativamente fácil de justificar (substituindo a ênfase biológica pela explicação social ou cultural) houve outras disputas mais sutis no estabelecimento de competências acadêmicas e definições desse “objeto”, como a que ocorreu entre os cientistas sociais e os folcloristas. Estes últimos, por também promoverem representações da cultura baseadas num intenso trabalho de campo, exigiam para si um “lugar ao sol” entre os ramos legítimos das ciências sociais. Essa “disputa de terras”, nas palavras de Roger Bastide, ou “guerra de sutileza” para usar os termos de Édison Carneiro, entre acadêmicos e folcloristas, mais do que sinalizar a importância na definição de um determinado objeto de investigação, revelou o reconhecimento por parte de ambos da força que o campo acadêmico possuía na legitimação das representações que a ele estivessem associadas.

GUERRA DE SUTILEZAS

Desde pelo menos o século XIX os intelectuais brasileiros utilizavam o termo “folclore” para designar as tradições culturais, ou seu estudo, produzidas pelas camadas “não-ilustradas” da população e tidas como espontâneas e preservadas em contos, lendas, mitos, festas, etc.

As manifestações culturais do negro, por preencherem essas definições, foram particularmente alvo dos primeiros estudos de folclore no Brasil, como os de Silvio Romero, nos quais se ressaltou a contribuição dos africanos na formação da literatura nacional. Também Nina Rodrigues, seguindo essa tradição, procurou incluir o folclore como parte de seus estudos etnográficos,

como demonstra um dos capítulos de *Os Africanos no Brasil*: “Sobrevivências Totêmicas: Festas Populares e Folclore” (Rodrigues, 1977, p. 172)

Nos anos 30, devido à institucionalização das ciências sociais, as fronteiras entre folclore e antropologia (ou etnografia) começaram a ser definidas. Artur Ramos, em *O Folclore Negro do Brasil* (1935), esboçou um dos primeiros marcos dessas fronteiras, além de investir contra o sentido negativo que o termo folclore assumira:

“Neste livro, o ‘folclore negro’ do Brasil não é estudado como material pitoresco, para recreio de espíritos curiosos. Não se trata de uma história amena de curiosidades domésticas e sociais da vida do negro [...]. É um método de exploração científica do seu inconsciente coletivo” (Ramos, 1954, p. 9).

Ramos posteriormente explicou melhor sua compreensão do folclore como uma subdivisão da antropologia, distinguindo-o da etnografia: “Folclore está para a antropologia cultural na mesma situação que a lingüística, a arqueologia, e outras subdivisões que estudam os vários aspectos da cultura. É preciso que o Folclore não seja confundido com Etnologia, ou com a Etnografia, disciplina, esta última, descritiva da cultura” (Ramos apud Diegues, 1952, p. 68). Artur Ramos, talvez devido à sua formação original em medicina e ao seu esforço de fazer convergir para si os estudos do negro (inclusive os produzidos por pesquisadores identificados com a abordagem do folclore e/ou não pertencentes aos quadros acadêmicos), tinha uma grande simpatia pelos “saberes não estritamente acadêmicos”. A Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia contava, por exemplo, com um departamento de folclore e patrocinou muitas conferências de estudiosos dessa área. Numa dessas seções, em 1944, o veterinário maranhense Nunes Pereira apresentou a monografia *A Casa das Minas*, um estudo sobre esse terreiro do Maranhão no qual se preservaram importantes tradições religiosas de origem

dessa primeira geração de pesquisadores estrangeiros também foi marcada por essa característica. Florestan Fernandes talvez seja o caso mais exemplar já que foi considerado “o pai da escola sociológica paulista” mas produziu tanto no mestrado como no doutorado teses sobre grupos indígenas. Esse trânsito também se fazia em relação a outras áreas, como revela o comentário de Ruy Coelho sobre a presença de Florestan Fernandes na Faculdade de Filosofia da USP: “Neste Departamento, o Florestan é uma ilha de sociologia cercada de literatura por todos os lados” (Cândido apud Fernandes, 1978, p. XI).

49 Segundo Castro Faria: “A antropologia social surge no Brasil, ou melhor, em São Paulo, na década de 1940, fora da universidade oficial, sempre muito zelosa da tradição europeia e, nessa época e lugar, profundamente afrancesada. E surge de maneira ostensiva, e com um poderoso veículo de comunicação: os livros didáticos” (Faria, 1993, p. 86).



daomenana no Brasil. Por esse trabalho, custeado e publicado por Artur Ramos, que escreveu a “Introdução”, Nunes Pereira pôde reclamar o seu pioneirismo na investigação dessa “região etnográfica” em relação a Octávio da Costa Eduardo, que nesse mesmo ano estivera no Maranhão fazendo sua pesquisa sob a orientação de Herskovits. Também Édison Carneiro, jornalista baiano e um dos principais defensores do folclore nos anos 50, encontrou em Artur Ramos um grande incentivador dos seus estudos na área das religiões afro-brasileiras. O próprio Édison Carneiro tendia a não separar muito os campos da “etnografia” e do

“folclore”, como revelam os subtítulos de *Religiões Negras: Notas de Ethnographia Religiosa* (1936) e *Negros Bantos: Notas de Ethnographia Religiosa e de Folk-lore* (1937), ambos publicados pela coleção dirigida por Ramos.

A partir dos anos 50, as fronteiras entre o campo do folclore e da antropologia ou da etnografia aproximaram-se bastante com o crescimento de suas esferas de atuação e influência. Em 1947 foi criada a Campanha Nacional do Folclore e nos anos seguintes ocorreram vários encontros (Semana Nacional de Folclore, Congresso Brasileiro de Folclore), culminando com a criação, em 1958, da Campanha Brasileira de Defesa do Folclore. Na área das ciências sociais ocorreram os primeiros encontros de especialistas reunidos sob a marca de suas disciplinas. Os antropólogos, por exemplo, realizaram a I Reunião Brasileira de Antropologia em 1953 no Museu Nacional do Rio de Janeiro e na segunda reunião sediada em Salvador, em 1955, foi fundada a Associação Brasileira de Antropologia. Nessas reuniões, a discussão de temas e a frequência de pesquisadores, inclusive nas comissões organizadoras, pertencentes às duas áreas demonstraram a grande proximidade entre “folcloristas” e “antropólogos” (50). Mas o próprio crescimento e sobreposição dessas áreas e a dificuldade de definir consensualmente as tarefas e enfoques que cada uma queria imputar a si mesma e à outra ocasionaram frequentes pontos de tensão. Um destes foi o crescente mal-estar causado pela dificuldade de traçar um perfil nítido para a definição do “fato folclórico” que o distinguisse dos demais fatos culturais e exigisse para si uma disciplina à parte. E mesmo que essa definição pudesse ser dada, era preciso legitimar uma metodologia que distinguisse o estudo do folclore da etnografia que se afirmara como uma “ciência descritiva da cultura”. A distinção proposta por Artur Ramos entre etnografia e folclore, embora fosse bem-intencionada, sucumbiu diante das dificuldades crescentes enfrentadas por esse saber para construir um espaço próprio e permanente entre as disciplinas acadêmicas

50 Da comissão organizadora da I Reunião Brasileira de Antropologia faziam parte desde pesquisadores com uma formação mais acentuada na área da antropologia física, como Roquette-Pinto e Bastos D’Ávila, até pesquisadores que se identificavam plenamente com a abordagem folclorista, como Manuel Diegues Júnior e Edison Carneiro. Também nesses encontros de antropologia a área do folclore figurava ao lado de outras, como paleontologia e linguística (Cavalcante & Vilhena, 1990).



(51). Essa situação restringiu ou eliminou a possibilidade de o folclore obter algum dividendo no processo de divisão do trabalho acadêmico e de estabelecimento da autoridade científica.

Nas regiões onde esse processo se verificou com maior competitividade, como no campo científico da Região Sudeste, as relações entre folclore e outras ciências sociais, depois de um longo período de fricção e interdependência amistosa, rebelaram-se. Algumas polêmicas como a de Mário de Andrade e Heloísa Alberto Torres e a de Édison Carneiro e Florestan Fernandes foram exemplares dessas tensões envolvendo agências científicas, compreensões locais das abordagens disciplinares e seus objetos preferenciais.

Em São Paulo, a área do folclore passou por um período de grande incentivo representado pela criação, em 1936, da Sociedade de Etnografia e Folclore por Mário de Andrade, que, desde o ano anterior, atuava como secretário do Departamento de Cultura da cidade. Nessa sociedade circularam, além de intelectuais e escritores comprometidos com a gestão municipal da cultura, muitos acadêmicos da Faculdade de Filosofia e da Escola de Sociologia e Política. Embora chamada de Sociedade de *Etnografia e Folclore*, a concepção predominante nessa instituição não demarcava de forma evidente uma separação entre os dois campos. Se para Mário de Andrade “etnografia era a sua visão contemporânea do folclore” (Rubino, 1995, p. 503), parece que para outros membros a afirmação se invertia. O folclore seria uma forma de se praticar a etnografia ou fornecer documentação para estudos de caráter mais sociológico ou etnológico. Essas percepções matizadas provinham das diferentes formações dos frequentadores da sociedade e dos interesses particulares que circulavam nesse espaço de discussão (52). Ao agregar frequentadores como os professores estrangeiros (Claude e Dina Lévi-Strauss, Roger Bastide, Pierre Monbeig entre outros) e seus alunos brasileiros, a sociedade atuava em alguns terrenos de interesse comum como o curso de etnografia ministrado por Dina



Lévi-Strauss, que tinha por objetivo fornecer instruções práticas para pesquisas de antropologia física e cultural. Possibilitava, ainda, a apresentação de comunicações sobre as pesquisas em andamento ou já realizadas, como a de Claude Lévi-Strauss sobre os índios kadiveus. O tema do negro também foi trazido para as discussões da sociedade. Numa comunicação em 1938, Dalmo Belfort de Mattos apresentou o trabalho *As Macumbas em São Paulo* (1938), uma etnografia modesta mas pioneira sobre esses cultos e cujas conclusões foram incorporadas posteriormente aos trabalhos de Artur Ramos e Roger Bastide.



51 No Brasil, esse processo se assemelhou ao ocorrido em outros centros científicos. Como escreveu Renato Ortiz (s/d, p. 58): “Contrariamente à Antropologia, à História e à Sociologia, cultivadas nas universidades, [o folclore] é um domínio confinado ao reino do amadorismo. Na França e na Inglaterra, o estudo da cultura popular floresce à margem das instâncias legítimas de reconhecimento do trabalho científico. Essa marginalização se acentua quando sabemos que o processo de autonomização do campo científico coincide com a emergência da universidade moderna nesses países”.

52 A Sociedade de Etnografia e Folclore, estando atrelada ao Departamento de Cultura do Município, era um importante espaço de interseção entre o poder público e os interesses das elites intelectuais e acadêmicas. Além disso, era um importante espaço de divulgação das discussões já que contava com a *Revista dos Arquivos Municipais* como órgão oficial de divulgação.

Outra importante iniciativa, de Mário de Andrade, foi a idealização da Missão de Pesquisas Folclóricas que, saindo de São Paulo, em 1938, visitou vários estados do Brasil, filmando e gravando cenas e músicas de rituais religiosos afro-brasileiros e festas populares. A compreensão que Mário de Andrade tinha do que era o objeto privilegiado dos estudos folclóricos ou etnográficos – as camadas populares majoritariamente compostas por negros e mestiços – não era, contudo, um consenso em outros circuitos científicos. Mário de Andrade, incumbido de elaborar um anteprojeto para a criação de um serviço nacional de patrimônio, sugeriu entre outras coisas a reestruturação do Museu Nacional (considerado por ele uma “mixórdia”), que deveria ser desmembrado em um Museu de História Natural e um Museu de Arqueologia e Etnografia. Essa sugestão ocasionou uma forte reação por parte de Heloísa Alberto Torres, uma das principais lideranças científicas do museu, que considerava inseparáveis os estudos etnográficos das ciências naturais. Ao contrário, ressaltou ela que no Museu “esses estudos deveriam ser intensificados com urgência a fim de que se recolha a documentação que os restos de nossas populações indígenas, em via rápida de desaparecimento, ainda podem nos proporcionar” (Rubino, 1995, p. 502). Para Mário de Andrade, contudo, “D. Heloísa, ao entender etnografia, pelas suas próprias especializações, só pensa em ‘Etnografia ameríndia’, ao passo que eu, pelas minhas especializações, entendo principalmente ‘Etnografia popular’”. Era incompreensível para Mário de Andrade que essa “etnografia popular” tivesse uma só sala no Museu Nacional. Nesse episódio da disputa entre uma “etnografia mais culturalista e voltada para a cultura popular”, da qual Mário de Andrade era um defensor, e a “antropologia mais próxima das ciências naturais” (Rubino, 1995, p. 501), postulada por Heloísa Torres, percebe-se também o embate pela legitimação de “índios” e camadas populares (principalmente “negros”) como focos de interesse nas representações científicas.

Nos anos 50, com a crescente influência das primeiras gerações de cientistas sociais treinados nas instituições acadêmicas, os estudos de folclore tiveram uma significativa redução no seu potencial de agenciamento de pesquisadores entre os acadêmicos. O protesto de Édison Carneiro em *A Sociologia e as Ambições do Folclore*, artigo de 1959, é exemplar da crescente divergência nesse período entre folcloristas e cientistas sociais. Nesse artigo, Carneiro reclamou do que julgou ser o “desprezo pelo labor do folclorista e a segurança de que só a sociologia pode entender os fenômenos folclóricos em sua plenitude” (53). Essa queixa foi dirigida a dois importantes membros da “escola paulista de sociologia”: Florestan Fernandes e Roger Bastide. Fernandes, antes de se tornar uma liderança das ciências sociais em São Paulo, começou sua carreira fazendo pesquisa sobre o folclore paulista. Em seus estudos de folclore, realizados entre 1942 e 1959 e reunidos e republicados como *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo* (1961), demonstrou desde o princípio uma certa insatisfação com aquilo que julgava ser as limitações do enfoque folclorista. Embora considerasse o folclore um objeto passível da investigação científica, esta deveria desenvolver-se “no campo da história, da lingüística, da psicologia ou da sociologia”. Assim, opunha-se às “antigas ambições de conferir ao folclore a condição de ciência positiva autônoma” (Fernandes, 1961, pp. 413-4). A oposição de Florestan Fernandes a Édison Carneiro se fez, portanto, menos em torno da definição do que era o “fato folclórico”, cuja existência o primeiro atestara já nos títulos dos seus primeiros trabalhos, e mais em relação à definição das disciplinas apropriadas ou legítimas ao seu estudo. A tentativa frustrada de Édison Carneiro de ocupar a cátedra de Artur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia serve como metáfora dessa restrição a que os estudiosos do folclore foram submetidos quando se tratava de estabelecer fronteiras de distinção entre os padrões de competência e prestígio da academia e outros que lhe eram vi-

53 Sobre essa polémica ver: Cavalcante & Vilhena, 1990, p. 81.



zinhos (54). Conscientes dessas fronteiras, os cientistas sociais que freqüentavam também os circuitos de discussão dos folcloristas procuraram demarcar suas formas de atuação em ambos os espaços. Roger Bastide, por exemplo, ao freqüentar as reuniões da Comissão Paulista de Folclore, justificava sua presença dizendo que estava ali como “um sociólogo interessado em folclore e não como alguém já investido ou por se investir no papel de folclorista” (Nogueira, 1978, p. 142). E no prefácio que escreveu ao livro de Artur Ramos, *Estudos*

de *Folk-lore* (1952), não deixou de assinalar a sua compreensão dessa área, um pouco discordante da de Ramos. Mas foi sobretudo no seu livro *Sociologia do Folclore Brasileiro* (Bastide, 1959) que aproximou os termos “sociologia” e “folclore” para poder distingui-los melhor: o primeiro referia-se a um “saber”, o segundo a um “objeto desse saber”. E ao incluir no livro o estudo das religiões afro-brasileiras advertiu o leitor sobre o lugar que este tema ocupava na constelação dos fenômenos sociológicos, isto é, ali não se praticaria o “etnocentrismo” de considerar essas religiões como “folclore”, muito embora “manifestações folclóricas” pudessem a elas se associar (55). Afinal, nessa guerra de sutilezas vê-se que o que está em jogo não são apenas definições mas a prerrogativa de saber quem pode estabelecê-las legitimamente.

NOTAS FINAIS: DO QUE RIEM AS CLASSIFICAÇÕES?

Com a criação e consolidação dos programas de pós-graduação nas principais universidades do país, a partir dos anos 60, e com o crescente aumento no número das investigações neles realizadas (condição necessária para a titulação acadêmica), as representações sobre o negro assumiram novos e complexos rumos diversificando os enfoques e dificultando assim sua classificação em categorias muito estanques. Muitos estudos que poderiam ser identificados sob essa rubrica (“estudos sobre o negro”) ampliaram o seu referencial, como no caso dos estudos dos movimentos sociais urbanos e rurais que, mesmo sem aludir diretamente à questão do negro, acabam por revelar condições sociais que lhe são peculiares. Na área dos estudos sobre o universo religioso afro-brasileiro também houve transformações significativas, seja pela inclusão desses estudos em campos mais abrangentes, como o dos “estudos de religiosidade popular” (o que de um certo modo dissolveu o “caráter étnico” desse

54 Édison Carneiro, Heloísa Alberto Torres e Marina Vasconcelos, assessora de Artur Ramos, eram os candidatos à vaga que foi preenchida pela última. Segundo Azeredo (1986, p. 221): “De posse da cátedra, e no sentido de melhor resguardá-la, manteve Marina de Vasconcelos considerável distanciamento daqueles seus competidores potenciais. Aqui cumpre notar que, ainda no ano de 1968, evitou ela de inserir curso regular de folclore no elenco das disciplinas da Cadeira de Antropologia e Etnologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, receosa de reacender as pretensões de Édison Carneiro”.

55 No caso das religiões afro-brasileiras, a atuação dos folcloristas garantiu em muitas regiões do país a produção de uma grande quantidade de documentação que foi freqüentemente incorporada às pesquisas acadêmicas. Os trabalhos de Luís da Câmara Cascudo sobre o catimbó nordestino e os de Dante de Layano e Carlos Krebs sobre o batuque gaúcho são exemplos, entre outros, dessa atuação. Uma consulta à *Bibliografia do Folclore Brasileiro* (Colonelli, 1979) permite constatar um número significativo de trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras na área do folclore.



universo) (56), ou ainda pela ênfase no estudo de expressões religiosas de conformação mais recente, como a umbanda, que proliferou muito nos grandes centros urbanos do Sudeste e chamou a atenção dos estudiosos acadêmicos (57).

Além disso, vários institutos, núcleos ou centros de pesquisa surgiram conveniados às universidades ou integrados aos seus programas de pós-graduação, o que promoveu um adensamento das discussões sob certos enfoques mais específicos ou compondo áreas de investigação mais abrangentes (58).

A relação entre “objetos teoricamente construídos” e “objetos empíricos”, referida por Cardoso de Oliveira, nesse contexto parece que se tornou mais complexa seguindo de perto os interesses das políticas estabelecidas pelos pesquisadores organizados em instituições universitárias e associações acadêmicas. Nessas esferas, as “linhas de pesquisas” ou “temas de investigação”, que congregam os pesquisadores a partir dos seus interesses acadêmicos, fornecem pistas significativas sobre os modos pelos quais os “objetos” são referendados pelos grupos da academia.

Considerando, por exemplo, as linhas de pesquisa praticadas em dez instituições acadêmicas em 1977, segundo o Conselho Nacional de Pesquisas (Velho, 1980, p. 81) – Sociedades Indígenas; Relações Interétnicas (Grupos Indígenas); Frentes de Expansão (*Moving Frontiers*); Campesinato; Movimentos Sociais Urbanos; Trabalhadores Urbanos; Relações Interétnicas (outras); Rituais e Símbolos Nacionais; Grupos e Rituais Religiosos; Papéis Sociais e Representações; Camadas Médias (Comportamento Desviante); Etnodemografia Histórica; Antropologia da Produção Intelectual; Antropologia da Saúde; Antropologia da Educação e finalmente Teoria Antropológica –, vê-se uma grande variação nos critérios de definição que não distinguem *objetos empíricos* (sociedades indígenas, campesinato, trabalhadores urbanos, etc.), *problemáticas* e *categorias da explicação científica* (relações interétnicas, rituais, símbolos, papéis sociais, represen-

tações, etc.) e *especializações disciplinares* (antropologia da saúde, da educação, etc.). Curiosamente, o negro, mesmo como objeto empírico, não constituiu nessa lista uma linha de pesquisa autônoma, como acontece com *sociedades indígenas*. Supõe-se que possa ser analisado na linha *relações interétnicas*, na categoria *outras*, que se apresenta diferenciada inclusive da linha *relações interétnicas* específica para *grupos indígenas*. O universo religioso afro-brasileiro também não é instituído nominalmente como uma linha específica podendo ser enquadrado em *grupos e rituais religiosos*.

Pela forma como as representações sobre o negro aparecem enunciadas nessas linhas de pesquisas é possível perceber como o saber acadêmico oscilou entre incorporá-lo ou não como o “outro” da descrição etnográfica. Enquanto membro da mesma sociedade nacional do antropólogo, o negro não podia ser definido em termos das especificidades que o separavam do sujeito do conhecimento, a não ser no período inicial da formação da antropologia quando o negro era sinônimo de africano, estrangeiro. As formas de sua inserção na sociedade nacional passaram, então, a ser alvo do interesse científico, primeiro tomando-o na sua condição biológica (racial), depois na de escravo e finalmente como elemento subjugado nas relações de classe. Em relação ao índio parece ter sido mais fácil defini-lo como o “outro” em contraposição a um sujeito do saber acadêmico. Nesse sentido, até mesmo o relacionamento do índio com o branco foi diferenciado das outras relações entre grupos. *Relações raciais* para negros e brancos e *relações interétnicas* para índios e brancos. Como bem percebeu Mariza Peirano, os títulos de dois importantes livros sobre essas relações, *O Negro no Mundo dos Brancos* de Florestan Fernandes (1972) e *O Índio e o Mundo dos Brancos* de Roberto Cardoso de Oliveira (1964), servem como metáforas para as diferentes percepções científicas em relação a essas populações. Enquanto o primeiro título alude à “inclusão do negro na totalidade da

56 Sobre os significados da classificação “religiões populares”, consultar a resenha bibliográfica de Rubem César Fernandes (1984).

57 Outra característica importante presente nas análises do universo religioso afro-brasileiro é o crescente abandono das grandes sistematizações, como as propostas por Roger Bastide. As novas investigações em geral se encaminham para análises de aspectos regionais das religiões, de componentes de sua estrutura organizacional ou ainda de outras dimensões, como identidade religiosa, sistema simbólico, aspectos da liturgia (dança, música, transe, etc.).

58 Alguns exemplos: na Bahia o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Ceaa), a partir dos anos 60, deu um novo impulso às investigações sobre o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. O Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), fundado em 1969 em São Paulo e depois transferido para o Rio de Janeiro, constituiu-se num dos mais atuantes centros de produção científica e divulgação nessa área. Também o Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro (CER), em São Paulo, fez confluir para si várias discussões do tema da religiosidade afro-brasileira.

nação”, no segundo prevalece “a exclusão do índio como um outsider da nação definida por ‘nós’” (Peirano, 1991, p. 168).

Outro exemplo pode ser dado pela classificação das “áreas de conhecimento” proposta pelo Conselho Nacional de Pesquisa nos anos 80. Essa classificação abrange três níveis, do mais geral ao mais específico. A “área” da antropologia foi localizada na “grande área” das *ciências humanas*, passando a ter cinco “subáreas”: Teoria Antropológica; Etnologia Indígena; Antropologia Urbana; Antropologia Rural e Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Essa classificação demonstra inicialmente a hegemonia do termo *antropologia* como o mais apropriado para denominar a disciplina em relação a outros como etnologia ou etnografia (esta inclusive nem aparece na lista) (59). Por outro lado, no caso das populações indígenas, a especificidade do objeto continuou marcando sua distinção no nome dessa subárea que é identificada como *etnologia*, em contraste com a “subárea” das populações afro-brasileiras, considerada como *antropologia*. De qualquer modo, nessa lista, ao contrário da anterior, as representações sobre o negro ganharam uma linha própria mesmo que sob um adjetivo de difícil consenso: *afro-brasileiro*. Nessa classificação persistiu, também, ainda que de modo menos visível do que na classificação anterior, a tensão entre os critérios adequados para denominar o saber acadêmico antropológico. O que (índios/negros) e onde (rural/urbano) estudamos parece prevalecer nessa classificação dicotômica e reveladora das contradições presentes no olhar e no lugar de quem classifica. Se a antropologia não termina onde começa o asfalto (60), não resta dúvida que é mais difícil caminhar sem a legitimidade que os “povos da selva” (os primeiros “objetos”) lhe outorgaram como parte do próprio “mito antropológico de origem”.

Na relação entre as representações sobre o universo cultural religioso do negro e a formação da antropologia brasileira, percebe-se, portanto, que é impossível identificar “objetos” sem identificar minimamen-

te os “sujeitos”, as disciplinas e o campo acadêmico no qual essas representações trafegam como “bens científicos”.

O saber médico-etnográfico do final do século XIX, sinalizando o fim das viagens e de suas crônicas, marcou uma transformação significativa do *status* das representações sobre o negro, que passaram de uma posição periférica para o centro da atenção científica, principalmente da medicina. Isso se deu através das primeiras incursões etnográficas que, tomando os africanos e seus descendentes como portadores de uma alteridade que os distinguia na sociedade brasileira (conforme demonstravam as sobrevivências religiosas africanas), definiram um *objeto observável* ao mesmo tempo que criavam a figura do *observador* (um investigador empírico largamente devedor da visão de ciência aprendida nas faculdades de medicina e das práticas e rotinas desenvolvidas nos consultórios).

Com o saber institucional-acadêmico praticado nas primeiras faculdades de filosofia, ciências e letras criadas no Brasil, as ciências sociais ganharam nos anos 30 um espaço próprio e a antropologia procurou marcar sua especificidade no conjunto dessas ciências. Nesse processo, os “objetos” preferenciais da antropologia (como as populações indígenas e negras) desempenharam um importante papel. No caso dos estudos sobre os negros, a formação nesse período de uma literatura científica especializada sobre o tema garantiu, juntamente com outros fatores, o estabelecimento de uma linhagem de pesquisadores que teve o seu ponto de origem demarcado com a reedição dos primeiros trabalhos de Nina Rodrigues. Ao mesmo tempo, a geração que patrocinou e apoiou essas reedições e produziu suas próprias investigações promoveu a ruptura com o viés médico que caracterizava os escritos etnográficos desse autor. Assim, essa geração procurou demarcar linhas nítidas de distinção entre o “negro da medicina” do final do século XIX e o “negro dos estudos antropológicos e etnográficos” dos anos 30 e 40. Posteriormente, essas linhas de distinção foram entendidas também ao “folclore negro”, ob-

59 A oficialização do termo “antropologia” como genérico para designar as demais denominações parece ter ocorrido no Brasil a partir dos anos 60 como consequência da ênfase classificatória e padronizadora característica do processo de burocratização do ensino superior. Até esse período ainda havia divergências na utilização do termo. Fernando de Azevedo, no livro que organizou e publicou em 1956 sobre o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, denomina o capítulo XIV, escrito por ele, de “A Antropologia e a Sociologia no Brasil”. Dois anos depois, Florestan Fernandes, tratando do mesmo tema, publicou *Etnologia e Sociologia no Brasil*. Somente quando o assunto era especificamente sobre as questões indígenas se usava o termo “etnologia” como *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* de Herbert Baldus (1954). Essas tendências têm se confirmado nas revisões bibliográficas mais recentes, como *Antropologia para Sueco Ver*, de Otávio Guilherme Velho (1980), *A Antropologia no Brasil: um Roteiro*, de Julio Cesar Melatti (1984), e *Etnologia Indígena Brasileira: um Breve Levantamento*, de Roque Laroca (1987).

60 Inversão da expressão “a antropologia termina onde começa o asfalto”, utilizada por Lurdes Arizpe e citada em: Corrêa, 1995, p. 98.

jeto do saber popular ou folclorista que nos anos 50 detinha um grande prestígio. As inúmeras sutilezas sobre as quais se afirmou essa distinção em favor do saber acadêmico demonstraram sobretudo o poder que este já desfrutava enquanto instância autorizada na produção de um saber etnográfico legitimado dentro e fora da academia.

O saber especializado que a partir dos anos 60 foi sendo implementando através dos programas de pós-graduação das principais universidades brasileiras veio, portanto, confirmar e consolidar a autoridade do discurso científico proveniente dessa esfera. Desde então os programas de pós-graduação vêm se tornando os principais canais para o desenvolvimento das pesquisas e a organização institucional dos seus investigadores. Também a partir desse período os estudos sobre o negro consolidaram-se como um dos principais “objetos” da antropologia no Brasil, encontrando seu lugar legítimo entre as linhas de pesquisa

com as quais se pode classificar os discursos científicos.

Nesse sentido, construir representações sobre o “outro” significa construir “lugares” (disciplinares, institucionais, regionais, etc.) dos quais se pode falar legitimamente através de um consenso interpares que é continuamente objeto, ele próprio, de negociações e consenso. O lugar e os significados atribuídos à atividade de representar não devem ser vistos, portanto, como dimensões menores para o entendimento do processo de construção das representações, principalmente numa ciência da alteridade como a antropologia, na qual representar é sempre um verbo intransitivo. A transformação do negro em “objeto da antropologia”, por meio dos estudos das religiões afro-brasileiras, privilegiadas neste ensaio, pode ser vista, assim, como um exemplo desse jogo de espelhos no qual não se pode ver um termo sem ser visto pelo outro. Sujeitos, verbos e objetos comunicam-se mutuamente.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, H. L. *Bibliografia Afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Cátedra/MEC, 1974.
- ÁVILA, Bastos de. *Questões de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- AZEREDO, Paulo Roberto. *Antropólogos e Pioneiros. A História da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- AZEVEDO, Fernando. *A Cultura Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1944.
- _____. “Antropologia e a Sociologia no Brasil”, in *As Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1956.
- AZEVEDO, Thales de. *Ciências Sociais na Bahia: Notas para a sua História*. Pref. Gilberto Freyre. 2 ed. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1948.
- _____. “As Ciências Sociais na Bahia: Notas para a sua história”, in *Boletim do Instituto de Ciências Sociais* (1), 1964.
- _____. “Primeiros Mestres da Antropologia na Faculdade de Filosofia”, in *Anuário Antropológico/82*. Rio de Janeiro, Edições UFC e Tempo Brasileiro, 1984.
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Museu Paulista/ Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo, 1954.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo, Difel, 1974.
- _____. *O Candomblé da Bahia — Rito Nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1985.

- BAYLIER, Charles. *L' Oeuvre Bresilienne de Roger Bastide*. Paris, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle).
- BOMENY, Helena e BIRMAN, Patrícia (orgs.). *As Assim Chamadas Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, UERJ/Relume Dumará, 1991.
- CARNEIRO, Édison. *Evolução dos Estudos de Folclore no Brasil*. Rio de Janeiro, 1962.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, Maria Luiza T. e KOSSOY, Borris. *O Olhar Europeu. O Negro na Iconografia Brasileira do Século XIX*. São Paulo, Edusp, 1991.
- CAVALCANTI, Maria Laura e VILHENA, Luis Rodolfo. "Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore", in *Estudos Históricos*, vol. 3, n. 5, Rio de Janeiro, 1990.
- CHACON, Vamireh. *História das Idéias Sociológicas no Brasil*. São Paulo, Grijalbo/Edusp.
- COLONELLI, Cristina. *Bibliografia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil*. São Paulo, FFLCH/USP, 1982 (mimeo.)
- _____. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960), Testemunhos*. São Paulo, Vértice, 1987.
- _____. "A Antropologia no Brasil (1960-1980)", in Sergio Micelli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 2. São Paulo, Sumaré, Fapesp, 1995.
- COSTA PINTO, L. e CARNEIRO, Édison. *As Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Capes, 1955.
- COUCEIRO, Solange. *Bibliografia Sociológica e Antropológica sobre o Negro Brasileiro*. São Paulo, CEA e Codac-USP, 1974.
- DIÉGUES JR., Manuel. "As Idéias Antropológicas de Arthur Ramos", in *Arthur Ramos*. Ministério da Educação e Saúde, Serviço de Documentação, 1952.
- DURHAM, Eunice R. "A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas; Problemas e Perspectivas", in Ruth Cardoso (org.), *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The Negro in Northern Brazil. A Study in Acculturation*. New York, J. J. Augustin Publisher, 1948.
- FARIA, Luis de Castro. *Antropologia, Espetáculo e Excelência*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.
- FERNANDES, Florestan. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo, Anhembi, 1958.
- _____. "A Unidade das Ciências Sociais e a Antropologia", in *Anhembi*, vol. 44, n. 132, 1961.
- _____. *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo*. São Paulo, Anhembi, 1961.
- _____. *A Condição de Sociólogo*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- FERNANDES, Florestan; COSTA, Eduardo Otávio da; e BALDUS, Herbert. "Artur Ramos 1903-1949", in *Revista do Museu Paulista*, n. 5, vol. IV, São Paulo, 1950.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERNANDES, Rubem Cesar. "Religiões Populares: uma Visão Parcial da Literatura Recente", in *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, n. 18, Rio de Janeiro, 1984.
- FERREIRA, Justo Jansen. "Nina Rodrigues (Notas Íntimas)", in *A Revista do Norte*, ano V, n. 12, São Luís, agosto, 1906.
- FREYRE, Gilberto (org.). *Novos Estudos Afro-Brasileiros — Trabalhos Apresentados ao 1 Congresso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.
- _____. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante [1943], 1959.
- _____. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio [1933], 1981.
- _____. "Abertura", in Roberto Motta (org.). *Os Afro-brasileiros (Anais)*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1985.

- FREIRE, Oscar. *Etiologia das Formas Concretas de Religiosidade do Negro no Brasil*. Bahia, 1902.
- FRESTON, Paul. *A Carreira de Gilberto Freyre*. Textos do Idesp, 3, São Paulo.
- _____. "Um Império na Província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife", in Sergio Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, 1989.
- FRY, Peter. "Gallus Africanus Est, ou, Como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil", in Olga R. de Moraes von Simson (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: a Atualidade de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/Ceru, 1986.
- HERSKOVITS, Melville. "Pesquisas Etnológicas na Bahia", in *Afro-Ásia*, n. 4-5, 1967.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LARAIA, Roque. *Etnologia Indígena: um Breve Levantamento*, 1987.
- LEVINE, Robert. "The First Afro-brasilian Congress: Opportunites for the Study of Race in Brazilian Northeast", in *Race*, 15, 1973, pp. 185-93.
- LIMA, Estácio de. *Velho e Novo Nina*. Salvador, Governo do Estado da Bahia, Secretaria de Segurança Pública/ Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues, 1979.
- LIMA, Lamartine de Andrade. *Roteiro de Nina Rodrigues*. Ensaios/Pesquisa 2, Ceao, abril/1984.
- LIMONGI, Fernando. "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo", in Sergio Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, 1989.
- MACIEL, Alba Costa; ANDRADE, Diva e VALLE, Eunides do. "A Antropologia na Universidade de São Paulo: Histórico e Situação Atual", in *Revista de Antropologia*, 21, São Paulo, 1978 (separata).
- MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. "O Campo da Antropologia", in *Cadernos de História de São Paulo*, n. 1, Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1992.
- MASSI, Fernanda Peixoto. "Franceses e Norte-americanos nas Ciências Sociais Brasileiras", in Sergio Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, 1989.
- MEIHY, José Carlos S. B. *A Colônia Brazilianista*. São Paulo, Nova Stella, 1990.
- MELLATTI, Julio Cesar. "Antropologia no Brasil: um Roteiro", in *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, n. 17, Rio de Janeiro, Vértice/Anpocs, 1984.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. "Roger Bastide: Religião e Ideologia", in *Religião e Sociedade*, (3), Rio de Janeiro, 1978, pp. 11-24.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988.
- NOGUEIRA, Oracy. "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem: Sugestão de um Quadro de Referência para a Interpretação do Material sobre Relações Raciais no Brasil", in *Anhembi*, vol. XVIII, n. 53, São Paulo, 1955.
- _____. "Evocação de Roger Bastide", in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20, USP, São Paulo, 1978.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. *Elite Intelectual e Debate Político dos Anos 30*. Rio/Brasília, Fundação Getúlio Vargas, INL/MEC, 1980.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- ORTIZ, Renato. "Notas sobre as Ciências Sociais no Brasil", in *Novos Estudos Cebrap*, n. 27, São Paulo, 1990.
- _____. *Cultura Popular. Românticos e Folcloristas*. São Paulo, Olho d'Água, s/d.
- PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. Série Antropologia, n. 110. Brasília/UnB, 1991, (mimeo.).
- _____. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *Cadeira de Antropologia: Organização e Atividades*. São Paulo, FFLCH/USP, 1966, (mimeo.).

- _____. “Estudos Antropológicos das Populações Negras na Universidade de São Paulo”, in *Revista de Antropologia*, vol. 24, São Paulo, 1981.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*. Southern Illinois University Press [1942], 1967.
- _____. “Algumas Atividades no Brasil em Prol da Antropologia e Outras Ciências”, in Mariza Corrêa (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960), Testemunhos*. São Paulo, Vértice, 1987.
- PONTES, Heloisa. “Retratos do Brasil: Editores, Editoras e ‘Coleções Brasileira’ nas décadas de 30, 40 e 50”, in Sergio Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, 1989.
- RAMOS, A. Guerreiro. “O Problema do Negro na Sociologia Brasileira”, in *Cadernos do Nosso Tempo* (2), Ibsp, Rio de Janeiro, jan.-junho, 1954.
- RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo, Nacional [1934], 1940.
- _____. *Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1942.
- _____. *O Folclore Negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante [1935], 1954.
- _____. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo, Nacional [1935], 1979.
- REIS, João José. “Magia Jeje na Bahia: a Invasão do Calundu no Posto de Cachoeira, 1785”, in *Escravidão, Revista Brasileira de História*. vol. 8 (16), São Paulo, ANPUH/Marco Zero, 1988, pp. 57-81.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afrobrasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara [1894], 1933.
- _____. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1935.
- _____. *Collectividades Anormas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939.
- _____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo. Nacional, [1933], 1977.
- ROMERO, Sílvio. *A Poesia Popular no Brasil*. Revista Brasileira, Tomo I, 1879.
- _____. *Etnografia Brasileira. Apontamentos para História da Literatura Brasileira no Século XIX*. Rio de Janeiro, 1888.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Ensaio de Antropologia Brasileira*. São Paulo, Nacional [1933], 1978.
- RUBINO, Silvana. “Clube de Pesquisadores. A Sociedade de Etnografia e Folclore e a Sociedade de Sociologia”, in Sergio Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 2. São Paulo, Sumaré/Fapesp, 1995.
- SCHWARCZ, Lília. “O Olhar Naturalista: entre a Ruptura e a Tradução”, in *Revista de Antropologia*, vol. 35, São Paulo, FFLCH-USP, 1992.
- _____. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da Comunidade Científica no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 1984.
- SCHADEN, Egon. “Os Primeiros Tempos da Antropologia em São Paulo”, in *Anuário Antropológico/82*, Rio de Janeiro, Edições UFC e Tempo Brasileiro, 1984.
- SCHADEN, Egon e PEREIRA, João Baptista Borges. “Explorações Antropológicas”, in *O Brasil Monárquico: Reações e Transições*. 3ª vol. São Paulo, Difusão Européia, 1967.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia. Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre as Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo, Edusp, 2000.
- STOCKING JR., George (ed.). *The Ethnographer's Magic*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1992.
- VÁRIOS AUTORES. *Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos Apresentados no 1 Congresso Afro-Brasileiro (Recife, 1934)*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988, v.1 [1935].
- VÁRIOS AUTORES. *O Negro no Brasil – Trabalhos Apresentados no 2 Congresso Afro-Brasileiro (Bahia, 1937)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- VELHO, Otávio. “Antropologia para Sueco Ver”, in *Dados, Revista de Ciências Sociais*, v. 23, n.1, Rio de Janeiro, Campus, 1980.