

UNIVERSIDADE FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO INTERDISCIPLINAR
DE ESTUDO E PESQUISA DO
IMAGINÁRIO SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ANO XVIII
VOLUME 26
(JAN-MAR)
2017
PP. 91-118.

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959)ⁱ

ARILSON DOS SANTOS GOMES

Professor Doutor da Faculdade de História da Universidade Federal
do Sul e Sudeste do Pará (FAHIST/ UNIFESSPA)

arilsondsg@yahoo.com.br

RESUMO

Este estudo tem por objetivo analisar, a partir das correspondências pessoais, práticas de intelectuais e seus relacionamentos com lideranças religiosas no que tange ao desenvolvimento dos estudos da cultura afro-religiosa em Salvador na década de 1930. Apresenta-se a partir deste viés uma proposta para refletir se os estudos da identidade cultural afro-brasileira poderiam significar um campo de disputa e negociações entre os interesses de determinados grupos sociais – neste caso representados pelos antropólogos e afro-religiosos baianos – em torno da produção do saber religioso. Conclui-se que um grupo progrediu academicamente e o outro, mesmo mantendo seu poder simbólico, prosseguiu sua prática de luta à liberdade de culto.

Palavras-chave: Escritas de si; Relações sociais; Negociações; Intelectuais; Afro-Religiosos.

HISTORICAL ANALYSIS ON THE SOCIAL RELATIONS BETWEEN THE ANTHROPOLOGICAL FIELD AND THE AFRO-RELIGIOUS FIELD IN THE CITY OF SALVADOR, BAHIA (1930-1959)

ABSTRACT

This study aims to examine, from personal correspondence, the relationships between researchers intellectual and leaders religious regarding the development of culture afro religious in Salvador in the 1930. The present proposal demonstrate a field of dispute and negotiations between the interests of certain social groups, represented by anthropologists and leaders afro religious around the production of religious knowledge. Concluding that a group progressed academically and another, even keeping their symbolic power, continued his practice of fighting for freedom of worship.

Keywords: written yourself; social relations; negotiation; intellectuals; african religious.

Introdução

Este estudo tem por objetivo analisar, a partir das correspondências pessoais, práticas de intelectuais e seus relacionamentos com lideranças religiosas no que tange ao desenvolvimento dos estudos da cultura afro-religiosa em Salvador na década de 1930 e suas repercussões nos finais da década de 1950.

Apresenta-se a partir deste viés, sobre a perspectiva teórica de Pierri Bordieu (2010), uma proposta para refletir se os estudos da identidade cultural afro-brasileira poderiam significar um campo de negociações entre os interesses de determinados grupos sociais, neste caso, representados pelos antropólogos e os afro-religiosos baianos em torno da produção do saber religioso.ⁱⁱ Conclui-se que um grupo progrediu academicamente e o outro, mesmo mantendo seu

poder simbólico, prosseguiu sua prática de luta à liberdade de culto. Contudo, salienta-se que os estudos sobre as religiões seguem como tema candente nos meios acadêmicos, bem como a sua prática religiosa permanece ativa e resistente no país.ⁱⁱⁱ

As correspondências pessoais como fontes históricas representam um importante suporte para a pesquisa, pois, conforme Ângela de Castro Gomes, “possibilita a construção de pontes previsíveis, mas pouco frequentadas, no que se refere à historiografia brasileira” (GOMES, 2004, p. 52). Nesse sentido, nossa ponte se estenderá dos intelectuais aos líderes religiosos, por meio de seus relacionamentos e das suas intenções. Para operacionalizar nossa narrativa, identificaram-se dois grupos. O primeiro de intelectuais, que perpassam duas gerações, e o outro formado pelos líderes religiosos.

O primeiro grupo, formado por intelectuais preocupados em produzir conhecimentos originais sobre a cultura afro-brasileira em “tempos e espaços” distintos, caracteriza-se pelos pesquisadores vinculados à escola

nordestina de antropologia, identificada por duas gerações. A primeira geração está representada pelos estudiosos Thales de Azevedo (1904-1995), Edison Carneiro (1912-1972) e Arthur Ramos (1903-1949), que sistematicamente se comunicavam por meio de correspondências. Meio de mensagem tão comum daquela época quanto à utilização dos recursos tecnológicos atuais, como *e-mails* e *whatsapp*. Porém, sem a mesma instantaneidade o que não significava menos qualidade.

Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929), responsáveis pelas publicações das correspondências dos pesquisadores da primeira geração, foram identificados como membros da segunda geração de antropólogos dispostos em demonstrar a tradição de Salvador na compreensão dos estudos sobre a identidade negra na formação do Brasil. Ambos tiveram participação direta na fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA – da Universidade Federal da Bahia (CEAO/ UFBA), ocorrido em 1959. Além desse grupo, formado pelas primeiras e segundas gerações da escola nordestina de antropologia, outro grupo que

merece destaque neste artigo são a dos líderes de terreiros afro-religiosos da Bahia, representados por Mãe Aninha (1869-1938) e Martiniano Bom fim (1859-1943) – Ialorixá e Babalaô, respectivamente, de grande prestígio na época,^{iv} década de 1930. Período em que as cartas foram redigidas pelos intelectuais da primeira geração.

Para concatenar a proposta à narrativa analítica, utilizar-se-ão os seguintes conceitos: lugar de sociabilidades de intelectuais, entendido como espaço de constituição de uma rede organizacional (GOMES, 2004, p.53), o conceito de poder de Weber (2011), que significa a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada poder. Nessa linha, assentar em diferentes motivos de acatamento do poder pode ser condicionado apenas pela situação de interesses ou mediante os costumes. Assim, assenta-se em sua “legitimidade”; nesse caso, o poder tradicional e carismático das lideranças afro-religiosas. O conceito de hibridismo, de BHABHA (2007), também torna-se importante na narrativa, já que explica que o valor transformacional da mudança reside na

rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem um nem outro. Mas, sim, forma um terceiro espaço de “assimilação de contrários”, que cria a instabilidade oculta que pressagia as poderosas mudanças culturais. Ele permite que se comece a vislumbrar, das histórias nacionais, as antinacionalistas do povo. E, ao explorar esse “Terceiro Espaço”, tem-se a possibilidade de evitar a polaridade emergir.

A publicização das correspondências dos intelectuais dedicados aos estudos afro-brasileiros e os seus protagonismos

A visibilidade e a consulta das correspondências que ora se apresenta, ocorreu a partir do livro “Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938” lançado pela editora Corrupio em 1987.

Doravante, algumas críticas fazem-se pertinentes a essa publicação, já que os responsáveis pela difusão das cartas, os antropólogos Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de

Oliveira, referenciaram o material por intermédio de notas explicativas. Demonstrem ao público-leitor as curiosidades dessas fontes para o reconhecimento da contribuição de Arthur Ramos e Edison Carneiro, considerados pelos autores como os inauguradores da escola nordestina de antropologia para os estudos iniciais das trajetórias das matrizes africanas e de suas peculiaridades na formação das religiões afro-brasileiras. Contudo, em muitas passagens das missivas publicadas por Vivaldo e Waldir, fatos são omitidos e frases silenciadas, denotando suas intencionalidades, sendo selecionadas nas passagens frases que, de maneira nenhuma, como o observado suscitasse críticas a Arthur Ramos e Edison Carneiro.

Algo que poderia motivar debates na obra, por exemplo, seriam as tensões entre os pensamentos de Edison Carneiro e Manoel Querino. Vivaldo e Waldir citam o intelectual Manoel Querino como um importante estudioso do período. No entanto, somente enfatizam a repulsa de Edison Carneiro a ele, sem maiores detalhes.^v Situação que para o leitor mais curioso deveria ser elucidada.

Pretende-se demonstrar que as afinidades teóricas existentes entre os antropólogos estabeleceu redes estratégicas para o fortalecimento da memória e da história afro-baiana bem como para a institucionalização do CEAQ, o que corroborou para o pioneirismo dessa escola nos estudos afro-brasileiros. Em contrapartida, identificaram-se tensões nas práticas cotidianas, em que as experiências de vida dos envolvidos demonstraram ambivalências entre seus discursos e suas práticas.

O convívio entre intelectuais é fundamental para o desenvolvimento de ideias e sensibilidades. Para escrever, pintar, compor etc., este estudioso precisa estar envolvido em um circuito de sociabilidade que, ao mesmo tempo, o situe no mundo cultural e lhe permita interpretar as práticas políticas e sociais de seu tempo. Por isso, afirma-se que não é tanto a sua condição que desencadeia uma estratégia de sociabilidade, e sim o contrário, a participação em uma rede de contatos é que demarca sua inserção intelectual no mundo cultural. Intelectuais são, portanto, indivíduos cuja produção é sempre

influenciada pela participação em associações, mais ou menos formais, e em uma série de outros grupos que salientam por práticas de oralidade e/ou escrita (GOMES, 2004, p.51). Esses locais que aglutinam esses pensadores podem também ser denominados de lugar social. Espaço formado por intelectuais com elaboração de práticas de escritas e de produção de publicações (CERTEAU, 2006, p.66-67).

As cartas são, pois, uma prática de escrita que integram a produção de textos de muitos intelectuais, especialmente aqueles que viveram até meados do século XX, criando laços duradouros nos relacionamentos. A correspondência é um espaço revelador de suas ideias, projetos, opiniões, interesses e sentimentos; uma escrita que constitui e reconstitui suas identidades pessoais e profissionais no decurso da troca de cartas (GOMES, 2004, p.52). É possível acompanhar nas cartas interesses, estratégias, produção de estudos, projetos etc. No entanto, elas somente fazem sentido em função da sua rede de sociabilidades.

Nesta breve pesquisa, tem-se por intenção específica identificar se as determinações próprias de um grupo de antropólogos que, por meio de seus interesses em torno dos estudos afro-brasileiros, pretenderam atingir legitimidade e reconhecimento, individual e coletivo, na elaboração de uma epistemologia afro-brasileira para, a partir disso, criar o seu lugar social. Em contrapartida, evidenciaram-se as negociações existentes entre esse campo e os representantes do campo das religiões negras na obtenção de prestígio. Como se demonstra na correspondência emitida de Edison Carneiro a Arthur Ramos:

Bahia, 30-11-1936

Estou contente, inteiramente envaidecido com a sua amizade, com a sua colaboração, com seu estímulo, sem o qual talvez esse livro e toda a minha atividade posterior, nunca aparecessem à tona. Você é o pae (sic) das “Religiões”, e teve, por ela, carinhos de pae mesmo. Eu lhe agradeço de todo o coração (...) (CARNEIRO *Apud* OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.125). (GRIFO NOSSO).

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Ou seja, o “pae” das publicações dos estudos antropológicos afro-brasileiros era Arthur Ramos, enquanto aos líderes afro-religiosos era designado pelo mesmo intelectual a alcunha de “paes de santo”.^{vi} Destaca-se na carta o carinho com que Carneiro agradece a Ramos pelo auxílio dado ao seu trabalho além de reconhecer o pioneirismo de quem ele considerava o maior expoente dos estudos da área. A missiva evidencia as relações, os protagonismos e os interesses do grupo.

O livro “Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos”: tensões, negociações e relações entre os intelectuais e as lideranças religiosas na década de 1930

A publicação em que consultou-se as cartas possui quatro capítulos: “Edison Carneiro”; “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30”; “O candomblé na Bahia na década de 30” e, por último, “A correspondência – as cartas e os documentos”.

O prefácio da obra ficou sob a responsabilidade de Thales de Azevedo (1904-1995), intelectual baiano. Formado em medicina pela Faculdade da Bahia em 1927, nos anos 1950, foi encarregado da primeira disciplina de Antropologia e Etnografia do Brasil da Faculdade de Filosofia, cuja matéria integrava-se aos currículos de Geografia e História e de Ciências Sociais. Nela, deveria cobrir temas de antropologia física ou biológica, desenvolvendo assuntos de antropologia social.

De início, Azevedo citou os pesquisadores preocupados em interpretar a identidade afro-brasileira e as suas contribuições à identidade nacional a partir de uma perspectiva original: Gilberto Freyre, Donald Pierson, Melville J. Herskovits, Ruth Landes e Áydano Couto Ferraz foram lembrados pelo pesquisador, que encerrou a apresentação ovacionando a memória de Edison Carneiro.

Na obra, os estudiosos da segunda geração – Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929) – rememoraram a importância do Babalaô Martiniano

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

do Bomfim (1859-1943) e da Ialorixá Aninha (1869-1938) na salvaguarda da memória africanista em nosso país. Mas sem esquecer que o maior objetivo do livro era “o de reconhecer a luta de Edison Carneiro na luta pela dignidade do negro brasileiro” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.12).

No breve capítulo sobre “Edison Carneiro”, os autores destacam a importância deste cientista social para as pesquisas sobre o negro no Brasil. Por meio de uma narrativa monumentalizada, os autores se esforçaram para elevar a memória de Carneiro como um dos pioneiros nos estudos sobre as religiões negras. Aliás, referente à importância desses estudos ao país, salienta-se que em muitas passagens do livro os autores citam as pesquisas da Bahia como referencial para todo o Brasil. Não somente dando a entender, mas afirmando, que a matriz da cultura afro-brasileira é originada no nordeste. Não se deve negar esse “possível” pioneirismo nordestino, em reunir estudiosos de diversas regiões brasileiras preocupados em debater a contribuição da comunidade negra na formação nacional em um período recente do pós-abolicionismo.

Ressalta-se, todavia, as novidades da historiografia e da interdisciplinaridade que trouxe novas perspectivas sobre esses estudos para além da produção do nordeste.^{vii}

Retornando acerca dos antropólogos da primeira geração, Edison Carneiro nasceu em Salvador em 1912 e faleceu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1972. Morreu quatro meses após os seus 60 anos. Diplomou-se em direito e viveu na Bahia até o ano de 1940, quando se transferiu para o Rio de Janeiro. Com 17 anos, era presença no movimento dos moços do seu tempo. Em 1930, ao lado de Jorge Amado e outros organizou a “Academia dos Rebeldes”, grupo de opinião e de luta, de enorme importância na história das letras baianas. Foi jornalista assíduo desde os anos 1920. Aos 24 anos, Carneiro participou de modo ativo na organização do II Congresso Afro-Brasileiro (OLIVEIRA, 1980, p.08-09).

Arthur Ramos nasceu em Pilar, Alagoas, em 1903 e faleceu em Paris em 1949. Foi médico, psiquiatra, etnólogo, folclorista e antropólogo. Diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Educação, a Ciência e a Cultura), no ano de 1949. Publicou mais de 600 obras sobre estudos para a psiquiatria, o negro, o índio e o folclore brasileiro.

Salienta-se que foi naquela região a realização do Primeiro e do Segundo Congresso afro-brasileiro. Em 1934, ocorreu no Recife o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, organizado e proposto por Gilberto Freyre, intelectuais, acadêmicos, antropólogos e integrantes da Frente Negra.^{viii} Nesse Congresso, foram debatidos temas sobre a história da importação e da escravidão africanas, os problemas de aculturação do negro e as variações antropométricas raciais, além de discussões sobre os livros “Casa Grande e Senzala” e “Sobrados e Mocambos”.

Conforme Mota (1980, p.54), a partir desse período os estudos da trajetória da obra de Freyre sobre os meios intelectuais assume grande importância por permitir a análise da cristalização de uma ideologia com grande poder de difusão: a da cultura brasileira.

Na realidade, entende-se que o organizador e os participantes do Congresso tentaram formar um lugar híbrido das relações raciais no Brasil a partir da percepção de sua realidade: agrária, clientelista e paternalista. Como eram membros da elite

hegemônica, acreditavam que ao formular a mestiçagem ou a harmonia entre as raças acomodariam as relações raciais e, ao mesmo tempo, mostrariam ao país e ao mundo as qualidades do povo brasileiro.^{ix}

Esses debates surgem no bojo das transformações econômicas, sociais e políticas que ocorrem em nosso país, marcado pela “revolução de trinta” e o estado novo. Na República, surgem as discussões de como pensar a nação brasileira em seus aspectos étnico-sociais. E o negro? Como incorporá-lo nessa nação emergente?^x

Contudo, no capítulo: “Os estudos Africanistas na Bahia dos anos 30”, os autores ratificam a importância do livro de Gilberto Freyre e, posteriormente, de Edison Carneiro:

Em 1933, fora publicado Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, livro que traçara novos rumos para a interpretação da evolução da sociedade brasileira, com ênfase acentuada sobre o papel e a contribuição do negro no seu processo formativo. O ambiente era sem dúvida, propício. E ao mesmo tempo se preparava Edison Carneiro para redigir seu primeiro livro, inicialmente intitulado “O fetichismo negro na Bahia”, logo depois mudado para “Religiões Negras”, ele cuidava de organizar o 2º Congresso Afro-Brasileiro (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.26).

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Evidencia-se que entre 1934 e 1937, os encontros sobre a cultura negra, protagonizada por intelectuais, estavam em alta. Debates, reuniões e lançamentos de livros eram as tônicas desses espaços. Ressalta-se que, independentemente de os Congressos versarem sobre a cultura negra, ou sobre a contribuição dessa cultura para o país, os intelectuais envolvidos discordavam de como as atividades eram deliberadas, rogando-se para si os “louros” da legitimidade das suas iniciativas. Observa-se o quanto eram valorizadas as participações das religiões-afros em seus empreendimentos.

No dia 13 de novembro de 1936, o jornal o Diário da Bahia publicou uma entrevista concedida por Gilberto Freyre ao jornal Diário de Pernambuco, com o seguinte título: “Em torno do Segundo Congresso Afro-brasileiro”, e no subtítulo, “Falando ao Diário de Pernambuco, o escritor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque dos defeitos de coisas improvisadas” (*Apud* CLAY, 2006, p.50).

Edison Carneiro (1964, p.98) diz que às vésperas do Congresso da Bahia os estudiosos foram surpreendidos com as declarações pessimistas de Gilberto Freyre. Na ocasião, Freyre teria dito:

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto (...) o programa traçado no primeiro Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos. (DIÁRIO DE BAHIA, 13/11/1936 *Apud* CLAY, 2006, p.50) (GRIFO NOSSO).

Além das críticas, Freyre acusou o IIº Congresso de ser um encontro mais festivo do que o organizado por ele no Recife, em 1934, já que naquele encontro além das questões religiosas assuntos “áridos” pautaram os debates^{xi}. Entende-se por assuntos áridos as denúncias efetuadas pelos representantes da Frente Negra Brasileira, movimento político que marcou presença no Iº Congresso, denunciando o descaso

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

das autoridades brasileiras para com a situação do negro no período republicano.

Entretanto, conforme Carneiro (1964), o “colorido único” do encontro da Bahia deu-se no contato entre os estudiosos com o povo negro.

O Congresso do Recife, levando Babalorixás com a sua música para o palco do (Teatro) Santa Isabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas de negro foram no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas rodas de samba e de capoeira (CARNEIRO, 1964, p.99).

As atividades do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador no ano de 1937, contaram com a participação de intelectuais, acadêmicos e do “povo de santo”. Organizado pelo Governo do Estado da Bahia, o encontro teve grande repercussão nacional, contando com participantes de todo o Brasil. Entre os temas e pesquisas debatidos houve protestos dos intelectuais e participantes contra a interferência policial no candomblé.

Conforme Oliveira e Lima, a atividade recebeu a colaboração de babalorixás e ialorixás, como Martiniano Bomfim, Aninha, Bernardino, Joãozinho da Pedra Preta, Joãozinho da Goméia etc. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.30).

Ainda segundo os autores, foi a partir desse encontro que Edison Carneiro tornou-se o líder dos estudos africanistas na região: “E assim, ainda em 1937, a 03 de agosto conseguiria fundar, não sem grandes dificuldades dado o sectarismo de alguns grupos religiosos, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.30).

Já no terceiro capítulo da obra, denominado de “O Candomblé na Bahia na década de 30”, os autores fazem as seguintes afirmações:

Cheia de simbolismo e ação. Temida e perseguida. Discriminada e procurada como verdade e solução para a insegurança e para a crise. Os terreiros de candomblé continuavam a se organizar em torno de fortes lideranças, como verdadeiras comunidades teocráticas (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.40).

A partir disso, os autores, passam a citar o poder existente entre os adeptos das religiões de matriz africana, das personalidades de Martiniano Bomfim e Mãe Aninha. Essa deferência ocorreu, por intermédio da tradição oral do povo-de-santo e das referências escritas de pesquisadores como Edison Carneiro, Jorge Amado, Arthur Ramos, Aydano Couto, Donald Pierson, Rute Landes, Franklin Frazier e outros, que transformaram a figura de Martiniano em lenda do candomblé da Bahia (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.47).

O Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim foi um membro muito influente dos candomblés da Bahia, desde os fins do século XIX. Nina Rodrigues já se referia a ele, sem mencionar-lhe o nome, como um valioso informante, um informante remunerado (OLIVEIRA, 2004, p.4).^{xii} Em 1936, Edison Carneiro convidou Martiniano para ser o Presidente de Honra do IIº Congresso Afro-Brasileiro, “papel que ele exerceu com grande interesse e dignidade” (OLIVEIRA, 2004, p.5).

Segundo Carneiro (1940, p.101), esse encontro prestou à devida homenagem a Nina Rodrigues, considerado por ele como o pioneiro dos estudos afro-brasileiros em nosso país, “negligenciado” no congresso organizado por Freyre. Portanto, por meio de Martiniano Bonfim em sua palestra intitulada “Os Doze Ministros de Xangô”, a memória de Nina Rodrigues esteve contemplada no encontro. Martiniano colaboraria muito para que o IIº Congresso Afro-Brasileiro se tornasse realidade. “Com seu prestígio perante a comunidade negra, ele conseguiu reunir os principais nomes das religiões afro-brasileiras, concedendo o apoio popular e, por consequência, a legitimidade necessária ao evento” (CLAY, 2006, p.20).

Mãe Aninha participou das atividades do evento apresentando “um pequeno trabalho sobre quitutes afro-baianos”. Foi uma das articuladoras e fundadoras da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, assim como Martiniano Bonfim era veemente na manutenção dos rituais africanos no Candomblé baiano. Aninha era influente na sociedade em que vivia, inclusive mantendo contatos políticos. Segundo Pierson:

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Mãe Aninha afirmava-se, a cada dia, como uma mãe-de-santo competente, empreendedora e prestigiosa. Sua reputação a fazia procurada por pessoas que se situavam, socialmente, fora dos estratos de classe dominantes, pessoas associadas ao Governo da República (...). Dessas viagens ao Rio resultou a criação, ali, de um ramo do Opô Afonjá, cuja direção entregou à sua filha-de-santo Agripina Sousa (PIERSON, 1945, *Apud* OLIVEIRA, 2004, p.15).

Sobre Aninha, a sua filha de Santo, Mãe Senhora disse:

Cheguei a ver, há muitos anos, mostrada uma lista feita por Aninha dos “preparos” para uma “obrigação” que ela fizera no Rio, em favor do restabelecimento do então Presidente Getúlio Vargas, acidentado, com a família, na estrada de Petrópolis... (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.61).

Conforme Lima (2004, p.3), “Nessas duas figuras singulares bem se poderiam identificar as clássicas categorias weberianas da “legitimação do poder”, no caso, do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia”.

Ou seja, o poder da cultura é incomensurável e, devido a isso, esse Congresso foi fundamental para as reivindicações

da comunidade negra adepta das religiões afro-brasileiras. O que repercutiu sobre estas populações como formas de luta para se manter e ascender socialmente, seja em âmbito individual, coletivo e social.^{xiii}

Pode-se perceber, por meio destas lideranças, que a comunidade negra manteve, por ocasião do Congresso, uma forte influência e protagonismo na sociedade baiana, inclusive fundando, com o apoio de intelectuais, uma organização social para defender os seus interesses. O que foi muito significativo, já que o Estado da Bahia tinha uma população de 71,21% de negros (BASTIDE, 1979, p.40).

O IIº Congresso Afro-Brasileiro pode ter-se desenvolvido de forma semelhante ao primeiro no que diz respeito à influência cultural atribuída à identidade negra na formação da nacionalidade brasileira, em um primeiro momento; mas, em segundo, distinguiram-se na ênfase dada às religiões. Porém, iniciaram-se também as relações de interesses entre esses pesquisadores e as lideranças afro-religiosas. Pois, conforme os autores, a participação de Aninha

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

no IIº Congresso Afro-Brasileiro foi destacada. Carneiro conta que só às vésperas do Congresso podem avistar-se com Aninha, a Ialorixá:

A recepção excedeu a expectativa, pois em vez de uma simples mãe de santo que se mostrava favorável ao Congresso, encontramos uma mulher inteligente que compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra (Apud OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.59) (GRIFO NOSSO).

No quarto e último capítulo “A correspondência, as cartas e os documentos”, os autores vizibilizaram 35 correspondências enviadas por Edison Carneiro a Arthur Ramos, consultadas a partir do acervo da viúva de Edison Carneiro, Sra. Madalena Carneiro. Oliveira e Lima analisaram as missivas, por intermédio de notas explicativas, temas inerentes aos seus interesses. Entretanto, os autores apontaram para a necessidade de um aprofundamento das pesquisas, sugerindo que a publicação em questão seria para auxiliar a construção de um amplo painel da história social e cultural da

Bahia. Além do empenho do negro na luta pela manutenção de sua identidade cultural e da participação política, incluindo estratégias de resistência cultural e de afirmação.

Ideologia da cultura afro-brasileira: entre o saber teórico e as razões nas práticas

A política do Estado Novo perseguiu as religiões de matriz africana em todo o território nacional. No nordeste, em Pernambuco, a imprensa oficial do Estado denunciava que “as seitas africanas, o baixo espiritismo, a jogatina desenfreada, as ofensas ao decoro público e outras práticas corruptoras foram problemas que” (...) ‘as classes dirigentes’ teve “(...) que enfrentar vencendo a resistência que o seu arraigamento oferecia às medidas saneadoras”, conforme pesquisou Suleica Campos (2009). A historiadora, em suas análises, descreveu que a política tinha estratégias específicas de perseguição e repressão às religiões afro-umbandistas por meio da propaganda veiculada pela imprensa, particularmente o jornal

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

“Folha da Manhã”, no período de 1937 a 1945. Muitos documentos comprovando essa perseguição encontram-se na Secretaria de Segurança Pública (SSP), e outros estão localizados no DOPS (Delegacia de Ordem Política e Social).

Em Salvador não fora diferente. A União das Seitas Afro-Brasileiras, fundada em 1937, serviria para dois propósitos: aglutinar os interesses de afro-religiosos para a sua resistir frente à opressão e de preparar o campo para a criação de outra entidade, um lugar social que centralizasse os estudos sobre os negros no Brasil.

Segundo Vinícius Clay:

Edison Carneiro se destacou como sendo o principal articulador, durante a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. E também é considerado o idealizador de uma entidade que acolhesse os estudos africanistas no estado, hoje representada, embora com propostas diversas, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO - UFBA), criado em 1959. (CLAY, 2006, p.03).

A partir de hipóteses, considerando que passou a existir um evidente jogo de interesses entre os estudiosos e as lideranças afro-religiosas, ambos necessitando de legitimação para atingir seus objetivos, fossem estes profissionais, acadêmicos ou religiosos, tem-se nas afirmações acima a relevância de Edison Carneiro e de seus esforços na institucionalização dos estudos afro-brasileiros. Todavia, com muitas tensões entre o seu grupo e o “povo de santo”.

Para Oliveira e Lima, os terreiros eram fortes centros comunitários, existindo conflitos entre os pesquisadores e os afro-religiosos, já que surgiam os confrontos entre uma ideologia do segredo e a curiosidade etnográfica do pesquisador, diferenças e situações praticamente inevitáveis (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.40). Muitos líderes progrediam, organizavam suas casas e afirmavam-se em poder e prestígio. Eram as relações de poder marcadamente dialéticas entre os terreiros e a sociedade inclusiva dominante. Nesse sentido, conforme os autores, “muitos dos grandes terreiros raramente

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

sofriam a agressão predatória da polícia” (OLIVEIRA; LIMA, 1987.p.43).

Para tanto, o hibridismo fez a diferença a favor da legitimação das religiões-afros. Seguindo o pensamento de Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira, novamente, a respeito de Mãe Aninha, tem-se uma reflexão acurada dos autores que vem ao encontro das perspectivas desse artigo, sob prisma teórico do hibridismo de BHABHA (2007):

A Ialorixá Eugênia dos Santos, Aninha, é, pois, a outra figura modelar do candomblé baiano deste tempo. Provinha de uma geração que tipificava o fenômeno da “nacionalização ritual”, em que africanos de várias origens étnicas adotavam – ou eram adotados – as comunidades religiosas de terreiros predominantemente “jeje-nagôs” ou “angolas” ou “angolas” ou “congós”... esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global; assimilando os empréstimos e adotando as invenções – mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. Daí a falecida Ialorixá Aninha poder afirmar, com orgulho: minha seita é nagô puro (OLIVEIRA, LIMA, 1987. p. 53-54) (GRIFO NOSSO).

Era essa a razão da nacionalização religiosa para os líderes adeptos dessas matrizes, já que as suas sobrevivências, bem como suas estratégias de resistências, inevitavelmente dependiam das relações e das negociações de seus representantes com líderes da sociedade abrangente, incluindo os pesquisadores citados, considerados potenciais interlocutores das demandas do “povo de santo” junto aos órgãos repressores. Portanto, (re) inventar ou criar seus elos a partir de novas realidades foram estratégias de resistência do grupo afro-religioso, tornando-se afro-brasileiro, sem esquecer da sua africanidade, mas se (re) significando a partir dos dinamismos encontrados nos espaços de suas práticas em seu cotidiano.^{xiv}

No espaço de culto de mãe Aninha, certamente se aglutinavam vários grupos de descendências africanas distintas, além da procura de muitos adeptos das religiões cristãs. Todavia, mãe Aninha mesmo aceitando preceitos católicos se dizia oriunda de uma seita “nagô puro”.

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Esse hibridismo foi tão real quanto o poder e a admiração conquistados por mãe Aninha na sociedade local, que da mesma maneira possibilitou o desenvolvimento institucional do grupo de antropólogos, por intermédio da criação de uma instituição específica que viesse a contemplar os estudos das práticas africanistas no nordeste.

Trocas epistolares: a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras à fundação CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais

Buscou-se analisar, brevemente – a partir das correspondências publicadas no livro “Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos” – as tensões cotidianas enfrentadas por Edison Carneiro, Artur Ramos e os líderes afro-religiosos. Consubstanciando essa análise com as notas explicativas dos autores responsáveis pelas publicações das cartas, Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira, destacaram-se as

afinidades destes com os intelectuais pioneiros dos estudos africanistas no Brasil.

Em uma das cartas selecionadas, transcreveu-se na íntegra o seu conteúdo sobre as intenções de Edison Carneiro escritas no memorial destinado ao governo do Estado da Bahia. A correspondência visava à criação de um Conselho Africano que contemplasse a comunidade negra. O que possibilitaria resultados positivos também para os objetivos do grupo intelectual, beneficiando-os, bem como aos estudos afros a partir da criação do Instituto Afro-Brasileiro da Bahia.

Bahia, 19 de julho de 1937.

Meu caro amigo Arthur Ramos,

Acho que já lhe escrevi que estou vendo si (*sic*) consigo a liberdade religiosa dos negros. No dia 3 de agosto, vários ôgans, paes-de-santo (*sic*) e gente de candomblé, convocados por mim, vão fundar o Conselho Africano na Bahia (um representante de cada candomblé), que se proporá a substituir a polícia na direção das seitas africanas. No mesmo dia, todos assignaremos (*sic*) um memorial ao governador, pedindo a liberdade religiosa e o reconhecimento do Conselho como

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

autoridade suprema dos candomblés. Já fiz o memorial e vou fazer os estatutos do Conselho. Acho que conseguiremos tudo, pois o governador tem uma bruta admiração por você e Nina (que eu, aliás, invoco no memorial) e, como você sabe, prestigiou eficientemente o Congresso.

Nas próximas passagens, observam-se os interesses e as negociações entre os antropólogos e os afro-religiosos. Porém, evidencia-se as fronteiras dessas relações:

Não sei se suas relações com o governador, mas cálculo que você poderia, no dia 03 de agosto, escrever algo para ele, reforçando o pedido dos negros. Isso seria excelente para todos nós, principalmente porque a comissão encarregada de organizar o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia (ideia que se fará realidade depois de conseguida a liberdade religiosa) também reforçará o memorial do Conselho, enviando um outro no mesmo sentido. Assim, atacando por todos os lados, podemos ficar certos de que a boa vontade do governador entregará aos negros essa coisa por que eles tanto lutam – a liberdade religiosa (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.152) (GRIFO NOSSO).

Destaca-se na passagem escrita por Edison Carneiro seu relacionamento com o Governador. Além de se evidenciar

na carta a alusão da luta travada pelos negros pela sua liberdade religiosa.

Percebe-se, na análise, a configuração nítida de dois campos simbólicos distintos: o dos grupos negros religiosos e o dos antropólogos baianos. Essa situação coloca-nos a seguinte questão: a criação do Conselho Africano de proteção à religião negra estaria vinculada à origem de um Centro que contemplasse os estudos sobre a cultura afro-brasileira representada pelo Instituto Afro-Brasileiro? Sim, sendo o papel do Estado determinante nas negociações.^{xv}

Os autores, nas notas do livro, colocam que foi a partir das reuniões posteriores que ocorreu a decisão de alteração nominal, já que o Conselho Africano da Bahia passou a ser denominado de União das Seitas Afro-Brasileiras. Inclusive, os antropólogos ratificam que o governador Juracy Magalhães (1905-2001) era simpático às religiões Afro-Brasileiras além de amigo pessoal do Babalorixá Bernardino Bate-Folha. Algumas pessoas, na tradição oral, dizem que Magalhães era Ogã do terreiro do Bate-Folha.^{xvi} “Os relacionamentos entre

políticos e pais de santo eram ambíguos. Às vezes repressores, outras vezes eram facilitadores, de uma violência predatória ao protecionismo mais ostensivo” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.153).

Mas quem são os autores responsáveis pela obra “Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos – de 04 de janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938”, Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929)?

Vivaldo da Costa Lima, antropólogo, professor emérito e docente aposentado da UFBA; foi um dos fundadores do CEAO, em 1959. Viajou pela África, onde se tornou Leitor de Estudos Brasileiros na Universidade de Ibadan, na Nigéria, e na Universidade de Gana. Em 1966, substituiu o professor Thales de Azevedo, na cadeira de Antropologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.^{xvii}

Waldir Freitas de Oliveira, também antropólogo, durante onze anos dirigiu o CEAO – de 1961 a 1972. É membro da Academia de Letras da Bahia e é presidente do

Conselho Estadual de Cultura daquele Estado. Aos 82 anos de idade, orgulha-se e envaidece-se de ser Ogã da Casa de Santo de Mãe Stella de Oxóssi, situação na qual obriga a Babalorixá a lhe pedir a bênção sempre que se encontram.^{xviii}

Aliás, Mãe Stella de Oxóssi é a Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, de Salvador na Bahia. A ela foi outorgada *Doutor Honoris Causa* concedida pela UNEB no ano de 2009. É a quinta geração de Ialorixás desse terreiro, iniciado por Mãe Aninha, detentora de muito prestígio e poder simbólico, conforme visto anteriormente neste artigo.

Para Waldir Freitas Oliveira:

As mães-de-santo eram obedecidas, exerciam uma posição de liderança inegável sobre a população negra (...) muito de seu antigo prestígio e de seus lugares foram, aos poucos, ocupados por aqueles que hoje levantam a bandeira da negritude, da reparação, da identidade negra (...) (OLIVEIRA, 2004, p.8) (GRIFO NOSSO).

Seria essa assertiva de Oliveira uma crítica as atuais lideranças do movimento negro ou seria uma constatação dos

novos tempos das relações de poder estabelecidas entre os representantes da comunidade negra e o Estado? Problema para um outro artigo.

Quanto as cartas, a partir dessas narrativas-relato, tem-se a confirmação dos relacionamentos entre os antropólogos e os líderes das comunidades negras afro-religiosas. Todavia, em que pese o hibridismo cultural dessas relações – já que além de antropólogo, tendo como exemplo o próprio caso de Waldir Freitas de Oliveira, que era Ogã de “mãe de santo” – as lideranças negras se fragmentaram em demandas políticas. Entretanto, por intermédio dos antropólogos em torno do CEAO, as trajetórias das comunidades negras, por meio das pesquisas, institucionalizaram-se.

Segundo Gilson Brandão Oliveira (2010), os estudos africanos no Brasil se originaram por iniciativa de Agostinho da Silva, intelectual português que pensava o Brasil como uma continuação de Portugal. Como idealizador de uma comunidade luso-brasileira, foi o principal fundador do CEAO no ano de 1959. Sendo

substituído por Waldir Freitas de Oliveira, em 1961. Ou seja, os autores da obra “Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos (1936-1938)” – na companhia de Agostinho Silva – foram os responsáveis pela institucionalização dos estudos africanistas no Brasil.

Para o antropólogo e atual diretor do CEAO, Jeferson Bacelar, Edison Carneiro buscou dar ao Candomblé “uma organização que capacitasse os negros ao exercício da liberdade religiosa e a preservação de suas tradições, em suas formas autênticas”. Dele foi o projeto de criação da União das Seitas Afro-Brasileiras, além da abordagem positiva na imprensa baiana do Candomblé. Entretanto, para Bacelar é preciso que se pense na definição da realidade vigente na época em que não era uma Bahia africana, e sim branca e europeia. No plano efetivo das relações raciais “a exaltação da África seria a contrapartida, com a mesma função controladora, em termos culturais, do mito da democracia racial” (BACELAR, 2001, p.130). Então, até que ponto essa relação entre intelectuais e lideranças religiosas poderia ser

caracterizada como disputa? Se existe controle, inevitavelmente existe disputa.

Ainda seguindo as palavras de Bacelar (2001, p.133), “Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira não foram apenas especialistas do afro-brasilianismo, mas também desenvolveram – em graus variáveis – grande interação e participação na ‘família do povo-de-santo’”. Ou seja, o CEAO nasceu a partir destas relações, disputas, negociações e hibridismos, constituindo-se como um lugar social de produção da história das culturas afro-brasileiras.

Conclusão

A posição de Jeferson Bacelar, antropólogo (membro da terceira ou da quarta geração do grupo de estudos da escola baiana de antropologia) é crítica quanto aos referenciais utilizados pelos pioneiros das pesquisas sobre a identidade religiosa afro-brasileira da Bahia. Considerada por ele elaborada a partir da utilização de elementos da ideologia da

democracia racial, de “controle cultural”. Comparação jamais explicitada nos membros da segunda geração, Vivaldo Costa e Waldir Oliveira. Seria isso decorrência da aproximação temporal deles com Edison Carneiro membro da primeira geração? Ou seriam apenas as suas intenções seguir a trajetória iniciada na primeira geração com vistas a legitimar a fundação do CEAO, ocorrida em 1959, na qual foram partícipes?

Para Bacelar, na década de 1930, Salvador permanecia uma cidade tradicional e conservadora. No entanto, ele apontou para os novos tempos cotidianos dos pontos de vista econômicos e culturais, que trouxeram os “ares das mudanças”. Nesse ambiente, surgiu o CEAO nos finais da década de 1950. Contudo, na sua origem, pode-se relacionar o local de pesquisa como um mecanismo de “controle cultural”, ao exemplo ideológico da democracia racial criada pela geração anterior e ainda forte naquele contexto.

Todavia, deve-se refletir sobre os motivos que mantiveram e na atualidade mantém as religiões de matriz africana, mesmo com os avanços práticas tão marginalizadas

socialmente e em muitos casos perseguidas, se não pela polícia pelo preconceito e estigmas? Será que os especialistas, após se institucionalizados, acabaram esquecendo o quanto seus auxílios foram e ainda são importantes para a preservação social dessas manifestações religiosas? Será que elas estão preservadas no CEAO? Certamente que, epistemologicamente, sim. Por outro lado, acredita-se que nas práticas humanas as relações entre intelectuais e as lideranças afro-religiosas por meio de suas crenças continuam dinâmicas, já que, segundo Waldir Freitas, ter-se tornado Ogã de uma poderosa Ialorixá representa para ele “um enorme orgulho”.

Porém, se pensarmos a nível institucional, ambos os grupos situam-se em campos opostos: o acadêmico e o afro-religioso. Obviamente, ambas as esferas com suas competências e legitimidades. Lembrando que essa diferenciação jamais seria específica sobre as religiões de matrizes africanas, pois as religiões, independentemente do rito, operam no campo da fé e das crenças, sendo a academia distinta pelo método científico. Ou seja, a disputa se dá entre

as afirmações de saberes, campos do conhecimento; um lutando para se institucionalizar e outro lutando pela sua sobrevivência. Se demarcarmos essa na prática cotidiana, observar-se-á que as linhas que dividem esses agentes, acadêmicos ou líderes religiosos, são dinâmicas.

Se um grupo se institucionalizou, em que pese às alternâncias dos contextos históricos para a sua conectividade acadêmica, o outro, a partir de suas organizações sob as mesmas premissas históricas, religiosamente continua a lutar pela liberdade de culto. Observada na atualidade, pela existência das Congregações em Defesas das Religiões Afro-Brasileiras espalhadas pelo Brasil, que, a partir de outros prismas constituídos pelas redes comunitárias dos povos de terreiros, continua a produzir linguagens e, conseqüentemente, epistemologias.

REFERÊNCIAS

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

ANAIS – Estudos Afro-Brasileiros – **Trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934**. 1º vol. Rio de Janeiro: Ariel, Editora LTDA, 1935.

BACELAR, Jeferson. **A hierarquia das Raças, Negros e Brancos em Salvador**. Rio de Janeiro: ED Pallas, 2001.

BASTIDE, Roger. **Brasil, Terra de Contrastes**. São Paulo: DIFEL, 1979.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2007.

BORDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus Editora, 2010.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A polícia no Estado Novo combatendo o Catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, Jan. 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2016.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1950.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.

CERTEAU, Michel De. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.

CLAY, Vinícius. **O Negro em O Estado da Bahia: De 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1937**. 2006. <http://www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc/> acesso em fevereiro de 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1981.

GOMES, Ângela de Castro (org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

GOMES, Arilson dos Santos. **A formação de oásis: dos movimentos fretenegrinos ao Primeiro Congresso Nacional do Negro em Porto Alegre - RS (1931-1958)**. 2008. 298 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História PUCRS, Porto Alegre, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Manoel Querino e a Formação do “Pensamento Negro no Brasil”, entre (1890-1920). **VIII Congresso Luso-afro-brasileiro**, Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://svn.br.inter.net/5star/blogs/mqpensamentonegro.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

HERSKOVITS, Melville J. “Os ‘Parás’ de Porto Alegre”. In: CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1950.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974 – Pontos de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Ática, 1980.

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OLIVEIRA, Gilson Brandão de. **Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais – A primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil**. 2010. 235 f. (Doutorado) em História USP, São Paulo, 2010.

Disponível em: [www.teses.usp.br/teses/.../GILSON BRANDAO OLIVEIRA JR.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/.../GILSON_BRANDAO_OLIVEIRA_JR.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2011.

OLIVEIRA, Freitas Waldir. **Edison Carneiro**. Afro-Ásia, nº13, 1980. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n13_p5.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2008.

OLIVEIRA, Freitas Waldir. As pesquisas na Bahia sobre afro-brasileiros. Entrevista de Waldir Freitas Oliveira. **Revistas Estudos Avançados**, nº18, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a12v1850.pdf>>. Acesso em: 08 julho 2011.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938**. São Paulo: Corrupio, 1987.

PERES, Mara Sirlei Lemos; BAVARESCO, Agemir. **Antropologia e Africanidades: Ensaio**. Porto Alegre: Editora FI, 2016.

WALDMAN, Maurício. “Africanidade, espaço e tradição”. A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala “griot” sobre Sundjata Keita do Mali. In: **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. Universidade de São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP. Vol 20/21 (I), 1997/1998.p.219-267.

WEBER, Max. **Três tipos de poder legítimo**. Lusofonia. Tradução Arthur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf>. Acesso em: 09 dez. 2011.

NOTAS

ⁱ Este trabalho é uma revisão, atualização e ampliação do capítulo publicado no livro: “Antropologias e Africanidades: Ensaio”. Editora FI: Porto Alegre-RS, 2016.

ⁱⁱ Para Bourdieu, os seres aparentes, diretamente visíveis, quer se trate de indivíduos ou de grupos, existem e subsistem na e pela diferença, enquanto ocupam posições relativas em um espaço de relações, a diferenciação social que gera antagonismos individuais e, às vezes, coletivos entre os agentes situados em posições diferentes no espaço social (BORDIEU, 2010, p. 48-49). Ainda conforme Bordieu, o Estado tem a capacidade de regular o funcionamento dos diferentes campos, seja por intervenções financeiras, seja pela regulamentação do funcionamento de organizações ou do comportamento dos agentes envolvidos (BORDIEU, 2010, p.51).

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Fundamentam-se em Bordieu as relações entre os antropólogos e os afro-religiosos, propondo entender até que ponto essas relações foram híbridas ou construídas dentro da uma ideologia da cultura brasileira negociada.

iii Dentre os grupos de pesquisas destaca-se o GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH-RS, que vem promovendo encontro e publicações sobre o tema. Outro exemplo é a Revista Brasileira de História das Religiões, criada no ano de 2008, sediada no Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, periódico vinculado ao GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH – Associação Nacional de História, voltado especificamente para os estudos em religiões e religiosidades. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/> Acessado em 28 de dezembro de 2013. Na Paraíba, na UFPB, existe desde 2006 o Grupo Videlicet Religiões – Estudos e Pesquisas. Entre os objetivos desse grupo está em analisar a História da Intolerância Religiosa e a historiografia. No Maranhão, o Grupo de Pesquisa História e Religião vinculado ao PPGHis realizou em 2016 o seu sexto colóquio de Pesquisas. No Rio de Janeiro, a Universidade Candido Mendes tem possibilitado muitos estudos e pesquisas sobre a temática.

iv Iálorixá e Babalorixá são o mais alto grau hierárquico, chefes do terreiro que também pode ser denominado Diretor de culto. Aquele ou aquela que dirige o terreiro e que exerce toda a responsabilidade espiritual dentro dele. É o pai ou a mãe-de-santo responsável pela feitura dos médiuns, os filhos-de-santo. Este chefe é denominado Babalorixá, quando é homem, e Ialorixá, quando é mulher. <http://paimane.com/conversa-de-terreiro/babalorixa-ialorixa/> Acesso em 12 de Dez 2011.

v Manoel Querino (1851-1923) foi ativista sindical e fundador da Liga Operária de Salvador e Vereador pelo Partido Operário na década de 1920. Professor e funcionário público, também foi membro do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Um trabalho interessante sobre o intelectual negro, intitulado: “Manoel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920” – de Antônio Sérgio

Alfredo Guimarães (2004) – nos traz um histórico dessa personalidade, que pouco aparece no livro em questão, sendo apenas lembrado como desafeto de Edison Carneiro.

vii Interessante que, após duas décadas da escrita dessas correspondências, em 1950, o próprio Edison Carneiro admitia que a expressão “pai e mãe de santo” mereciam ser revistas. “Já que pareciam indicar um desaforo lançado à face da divindade” (CARNEIRO, 1950, p.333).

vii Pesquisas posteriores realizadas por Roger Bastide (1958) Vicente Salles (1971), Anaíza Vergolino-Henry (1976), Arthur Napoleão Figueiredo (1989), Ari Pedro Oro (2002), Raul Lody (2005), Zélia Amador (2011, Nilma Bentes (2014), entre outros, por meio de amplos vieses, espaciais, temporais e disciplinares, de norte a sul do Brasil, confirmam na atualidade o alargamento dos estudos sobre a trajetória das religiões afro-brasileiras em várias regiões do país. Contudo, a de se ressaltar as pesquisa realizadas em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, pelo antropólogo Melville J. Herskovits, ainda na década de 1950 (HERSKOVITS, 1950, p.343).

viii A Frente Negra Brasileira foi fundada em São Paulo no dia 16 de setembro de 1931 por Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). No decorrer de sua trajetória, de setembro de 1931 até dezembro de 1937, a organização foi presidida por Arlindo Veiga dos Santos, que ocupou o cargo até junho de 1934, e por Justiniano Costa, que ocupou a presidência até a extinção da organização. No Rio Grande do Sul, a Frente Negra Pelotense foi fundada no dia 10 de maio de 1933 por José Adauro Ferreira da Silva, Carlos Torres, José Penny, Humberto de Farias e Miguel Barros, sendo que, este último, também fora fundador da Frente Negra de Pernambuco. Tinham como atividades, em suas dependências, a realização de cursos e seminários para a comunidade negra, direcionados para a educação e a união. Dentre os seminários direcionados, estavam a “reabilitação e engrandecimento de todos os elementos da raça” e temas como “A mulher negra e o futuro da raça”. Todavia, ressalta-se que a participação dessa organização no

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

Congresso foi a de denunciar os problemas sofridos pelas populações negras, que passadas quatro décadas da abolição, permaneciam marginalizadas e sem acesso a serviços básicos (GOMES, 2008).

^{ix} A ideologia da mestiçagem foi uma proposta desenvolvida para explicar a situação racial do país e propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como um problema por causa da diversidade racial. “O fim do sistema escravista, em 1888, colocou aos pensadores brasileiros uma questão crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional” (MUNANGA, 2004, p.54), sem conflitos raciais.

^x A partir de 1930 o Brasil busca nova orientação política. Tal orientação deveria alterar as teorias raciológicas do período anterior. “Foi então que o sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987) fez seu aparecimento no cenário para atender a nova demanda”. “Ele desloca o eixo da discussão, operando a passagem do conceito da raça ao conceito de cultura” (MUNANGA, 2004, p.87). O livro “Casa Grande e Senzala”, lançado em 1933, de autoria de Gilberto Freyre, propiciou aos intelectuais brasileiros uma ideia de que “o português cosmopolita plástico” (FREYRE, 1981, p.04) teria se amalgamado aos índios e aos negros. Constituinte, assim, um país de oportunidades iguais para todos, independentemente da cor da pele.

^{xi} Pensavam como solução a integração do negro em nossa sociedade por meio da mestiçagem cultural. No entanto, os representantes da Frente Negra Pelotense no Congresso denunciaram, como o já evidenciado, que a República brasileira deixou de atender os negros e, devido a isso, continuavam os atrasos sociais a este grupo, como analfabetismo e desemprego. Miguel Barros “o Mulato”, representante da Frente Negra Pelotense, participou do Congresso apresentando uma comunicação: A Frente Negra Pelotense, da plaga de Marcílio Dias, cumprimenta o 1º Congresso Africano-Brasileiro, da terra pernambucana de Henrique Dias, com um amplexo sincero, pela Grandeza da raça. (MIGUEL BARROS *apud* ANAIS do I Congresso Afro-Brasileiro, 1935, p.269).

^{xii} Entre os iorubas, sacerdote dedicado ao culto de Ifá, epifania da adivinhação. Os Babalaôs eram considerados irmãos das Ialorixás. Na época, existiam apenas dois Babalaôs na Bahia, Martiniano Bomfim e Felisberto Sowzer (Benzinho). Ambos filhos de africanos de Lagos (Nigéria) e concorrentes entre si (CARNEIRO, 1950, p.338). Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico legista, psiquiatra, professor e antropólogo brasileiro. Considerado o primeiro pesquisador brasileiro das religiões africanas e afro-brasileiras. Autor das obras: O animismo fetichista dos negros baianos (1900) e os Africanos no Brasil (1932).

^{xiii} Segundo Melville Herskovits, os cultos de candomblé dão aos seus adeptos sentido à vida e garantia contra os sofrimentos de um mundo incerto. Para o antropólogo, o candomblé também satisfaz outra necessidade humana de raízes profundas, a necessidade de prestígio. O contentamento íntimo que advém de suas lideranças do domínio que exercem sobre os membros do grupo se ajusta a uma identificação dos adeptos com os seus chefes. Ser ogã de uma casa respeitável dá prestígio dentro da comunidade, ser *vodunsi*, como se chama o iniciado há sete anos, confere do mesmo modo distinção pessoal (...) (HERSKOVITS, 1950, p.342).

^{xiv} Todavia, os grupos que vieram forçadamente do continente africano para o Brasil, como os negros, trouxeram consigo suas expressões de africanidades, pensadas como valores civilizatórios. Os valores civilizatórios abrangem significados sociais, culturais e históricos em sociedades negro-africanas tradicionais. Eles demonstram as especificidades e a sensibilidade ao se reportar à “África-sujeito” (WALDMAN, 1998).

^{xv} Como destaca Bordieu (2010, p. 48-49) em sua análise sobre as regulamentações, o papel do Estado sempre é determinante nas disputas e legitimações dos grupos.

UMA ANÁLISE HISTÓRICA SOBRE AS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE O CAMPO ANTROPOLÓGICO E O CAMPO AFRO-RELIGIOSO NA CIDADE DE SALVADOR, BAHIA (1930-1959), ARILSON DOS SANTOS GOMES

^{xvi} Segundo Edison Carneiro, os Ogãs são protetores do candomblé, com a função especial e exterior à religião de emprestar-lhe prestígio e fornecer-lhe dinheiro para as festas sagradas (CARNEIRO, 1950, p.334). A palavra Ogã vem do Yorubá e significa Senhor da Minha Casa. O Ogã – médium responsável pelo canto e pelo toque – ocupa um cargo de suma importância e de responsabilidade dentro dos rituais de Umbanda, o conjunto de vozes e toques do atabaque ajudando nos trabalhos espirituais para que possam ser fortes e bonitos. Fonte: <http://umbandaemdebate.blogspot.com/2009/03/ogas.html>. Acesso em 13 de dez 2011.

^{xvii} Disponível em <https://www.ufba.br/noticias/ufba-se-despede-de-vivaldo-da-costa-lima>. Acesso em 10 de out. 2011.

^{xviii} Disponível em <http://academiadeletrasdabahia.org.br/blog/?p=226>. Acesso 07 de jul.2011.

Recebido em: 07/02/2017.

Aprovado em: 10/04/2017.

Publicado em: 28/08/2017.