



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

RAONI NERI DA SILVA

**A “NOVA ESCOLA DO RECIFE”:**

O Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano

Recife

2018

RAONI NERI DA SILVA

**A “NOVA ESCOLA DO RECIFE”:**

O Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

**Área de concentração:** Antropologia

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Carneiro Campos.

Recife

2018

Catálogo na fonte  
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

S586n Silva, Raoni Neri da.  
A “Nova Escola do Recife”: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano / Raoni Neri da Silva. – 2018.  
103 f. ; 30 cm.

Orientadora : Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Carneiro Campos.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2018.  
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros – Aspectos psíquicos. 3. Serviço de Higiene Mental. 4. Religiões indo-afro-pernambucanas. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-025)

RAONI NERI DA SILVA

**A “NOVA ESCOLA DO RECIFE”:**

O Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 26/02/2018.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Silvana Sobreira de Matos (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinadora Externa)

Universidade Católica de Pernambuco

À memória de Maria Claudeci do Nascimento (Mãe  
Claudia), que me fez nascer pela segunda vez!

## AGRADECIMENTOS

Primeiro gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, seus coordenadores, professores, secretários, bolsistas e demais funcionários que auxiliam no funcionamento do PPGA; à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco (FACEPE), que forneceu subsídio financeiro, sem o qual a confecção desta dissertação não seria possível; e às professoras que compõem a banca de defesa de minha dissertação, por sua leitura atenta e reflexões preciosas sobre o tema.

Quero agradecer também à minha orientadora, a Professora Roberta Campos, que me acompanha desde minha graduação em Ciências Sociais, que a partir das indicações de leituras, orientações e conversas me guiou durante esses anos, sempre preocupada em me mostrar uma antropologia mais plural.

Quando penso nesta dissertação, não me vêm à mente só os curtos dois anos que dispendi neste mestrado. Logo imagino os caminhos que percorri para chegar até aqui. Falar de todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram com isso seria uma tarefa muito difícil, mas obviamente algumas pessoas precisam ser mencionadas.

Deixo aqui registrado meu agradecimento à minha família — meus pais Fátima e Josiel; minha irmã, Arthemys — por todo suporte e incentivo que me deram nesta trajetória. Sem o apoio de vocês nada disso teria sido possível. Um lembrete especial aos meus amigos-irmãos Allan Alves, Leonardo Melo, Juliana Lima e Thamires Chaves. Amo vocês.

Agradeço também à minha família de santo. Com toda certeza, vocês foram importantes na minha trajetória. Um agradecimento especial a Pai Clóvis por todo seu cuidado, apoio e incentivo.

Não poderia deixar de colocar nessas linhas o nome de Mona Lisa, a pessoa com quem escolhi dividir meus dias. Te encontrar nesta vida foi uma grata surpresa. Sou muito agradecido por todo apoio, compreensão e incentivo que tens me dado, principalmente nesses últimos dias de escrita. Te amo. Com ela, também acabei ganhando uma segunda família. Seu Maurício, dona Elizabete, Medéia e Pedro,

encontrar vocês também foi algo muito importante em minha trajetória, sou muito grato por tudo.

Dentro do UFPE também acabei me deparando com pessoas maravilhosas, que me proporcionaram momentos acadêmicos e pessoais muito especiais, preciosidades que nos fazem enxergar um mundo mais bonito. Não daria para falar de todos aqui, mas seria um erro deixar de citar vocês: Dayane Silva, Lara Rodrigues, Patrícia Roberta, Lunara Nascimento, Jacqueline Joachim, Aloísio Lima Barbosa, Janaína Emídio, Maria Rocha, Cláudia Brito, Thiago Santos, Raphael Bernardo, Walter Wagner, José Wellington. Por diferentes motivos e de diferentes formas, amo vocês.

## RESUMO

Foi no ano de 1932 que o médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo criou o Serviço de Higiene Mental (SHM), órgão que passaria a expedir licenças de funcionamento para os terreiros do estado de Pernambuco. Com a atuação do SHM, criou-se solo fértil para que surgisse a *santa aliança* — uma intrincada teia de relações recíprocas, na qual se produz, por um lado, o fortalecimento e prestígio de certos pais e mães de santo e, por outro, a exclusão de tantos terreiros do quadro dos tidos como “legítimos”. Esta dissertação então se propõe a descrever e analisar as relações que se estabeleceram entre a equipe do SHM e o campo das religiões indo-afro-pernambucanas. Nesse sentido, me volto aos arquivos para realizar um exercício meta-antropológico; para compreender o contexto simbólico e social daqueles que foram os primeiros antropólogos pernambucanos. Para tanto apresento uma contextualização histórica do momento em que se deu a atuação do SHM, apresento Ulysses Pernambucano, o Serviço e os intelectuais que por eles foram influenciados. Pensando o contexto pernambucano em contraste ao baiano, viso sublinhar suas diferenças, analisando também quais categorias foram acionadas pelos técnicos do SHM para descrever os terreiros que seriam tidos como ilegítimos. Neste quadro, recorrendo a uma semiologia dos objetos, identifico que o Catimbó Jurema do Recife, devido a sua relação com certos objetos, acabou por encontrar-se em posição desfavorável em relação aos outros cultos de matriz indo-afro-pernambucana.

Palavras-Chave: Santa Aliança. Serviço de Higiene Mental. Religiões Indo-Afro-Pernambucanas.

## ABSTRACT

It was in the year 1932 that the psychiatrist Ulysses Pernambucano de Melo created the Mental Hygiene Service (MHS), an agency that would start issuing operating licenses for the *terreiros* of the state of Pernambuco. With the activity of MHS, a fertile ground was created to bring about the “*santa aliança*” - an intricate network of reciprocal relations, in which on the one hand the strengthening and prestige of certain *pais* and *mães de santo* were produced, and on the other, the exclusion of so many *terreiros* of the group called “legitimate”. This dissertation then proposes to describe and analyze the relationships that have established between the MHS team and the *indo-afro-pernambucanas* religions field. In this sense I turn to the archives to perform a meta-anthropological exercise; to understand the symbolic and social context of those who were the first anthropologists of Pernambuco. For that, I present a historical context of the moment in which the MHS took place, I present Ulysses Pernambucano, the Service and the intellectuals who were influenced by them. Thinking about the Pernambuco context in contrast to the context in Bahia, I would like to emphasize their differences, also analyzing which categories were used by the MHS technicians to describe the *terreiros* that would be considered illegitimate. In this context, using a semiology of objects, I identify that the Jurema Catimbó of Recife, due to its relationship with certain objects, ended up being in an unfavorable position in relation to the other Indo-Afro-Pernambuco cults.

Keywords: Santa Aliança. Mental Hygiene Service. Indo-Afro-Pernambucanas Religions.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
1.1	UMA ETNOGRAFIA NO ARQUIVO.....	10
1.2	TRAJETÓRIAS: OU FORMANDO UM ANTROPÓLOGO.....	12
1.3	A PESQUISA ANTROPOLÓGICA E OS ARQUIVOS.....	17
1.4	PLANO DOS CAPÍTULOS.....	23
<b>2</b>	<b>O SABER MÉDICO LEGAL E A REPRESSÃO POLICIAL AOS TERREIROS: O LUGAR DO SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL.....</b>	<b>25</b>
2.1	COMBATE AO FEITIÇO.....	25
2.2	CONTROLE, SABER E O PAPEL DO SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL.....	32
2.3	O LUGAR DA LOUCURA ESPÍRITA.....	37
2.4	A REVITALIZAÇÃO DA HIPÓTESE REPRESSIVA.....	48
<b>3</b>	<b>UM JOGO DE LEGITIMAÇÕES: UMA SANTA ALIANÇA.....</b>	<b>51</b>
3.1	A SANTA ALIANÇA E A CONSTRUÇÃO DA PUREZA NAGÔ.....	51
3.2	A NOVA ESCOLA DO RECIFE: REPENSANDO POSIÇÕES.....	63
3.3	O PRIMEIRO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO.....	68
3.4	UM CAMPO DE DISPUTAS.....	78
3.5	UMA SEMIOLOGIA DOS OBJETOS: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO...84	
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>91</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>96</b>

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 UMA ETNOGRAFIA NO ARQUIVO

Talvez, pela compreensão de uma forma tão distante e estranha da natureza humana, possamos entender nossa própria natureza (MALINOWSKI, 1978, p. 34).

Esta pesquisa, desde sua concepção, enquanto uma proposta de projeto, até os momentos finais da escrita destas páginas, teve como foco e objeto central as relações que foram estabelecidas entre os intelectuais — me refiro aos antropólogos, sociólogos, historiadores e outros cientistas e pesquisadores sociais — e o campo das religiões de matriz indo-afro-brasileiras. Recorro ao conceito de *santa aliança* tal qual foi desenvolvido pelo professor Roberto Motta (2010), entendido assim como uma rede de relações recíprocas, na qual se produz por um lado o fortalecimento e prestígio de certos pais e mães de santo, e por outro a exclusão de tantos terreiros do quadro dos tidos como “legítimos”.

Como campo de minha pesquisa, escolhi o passado, mais precisamente a década de 1930. Foi no ano de 1932 que o médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo fundava o então Serviço de Higiene Mental (SHM), ligado à Assistência a Psicopatas do Recife, que iria atuar como órgão regulador das atividades dos cultos no estado de Pernambuco.

A minha escolha por esta temática se deu por diferentes razões, mas acredito que teve início com algumas inquietações que me acompanhavam desde os primeiros anos de minha graduação em Ciências Sociais. Sou filho de santo e juremeiro. Quando iniciei meu contato com textos antropológicos que tinham como temática as religiões indo-afro-brasileiras, sempre tentei realizar uma correlação entre eles e minha realidade. Os textos que versavam a respeito da ideia de pureza nagô sempre me foram estranhos, tendo em vista que em minha vivência religiosa sempre percebi um campo sincrético, assumidamente sincrético, onde este fato em

nenhum momento interferia na legitimidade das casas e dos pais e das mães de santo.

Posteriormente a essas leituras, comecei a ter contato com a produção dos técnicos do Serviço de Higiene Mental, percebendo que eles já partiam do pressuposto de que em Pernambuco não havia um só culto puro. Já em 1930 falavam de religiões indo-afro-pernambucanas, então notei que a legitimação das casas passava por outras questões que não a ideia de ortodoxia propriamente dita. Vi então que a enormidade de material etnográfico produzido pela atuação do SHM, ainda muito pouco explorado, poderia colocar luz nestas questões, dando continuidade às discussões já iniciadas por Roberto Motta e (2010) e Seeber-Tegethoff (2007) a respeito da relação entre pesquisador e pesquisado dentro do campo das religiões de matriz indo-afro-brasileiras.

Há uma série de estudos a respeito da atuação do SHM, dentro das ciências humanas ao menos, que ressaltam o caráter eugenista e normatizador das suas práticas e produções teóricas, como exemplo podemos citar os trabalhos de Zuleica Dantas Campos (2001) e Carlos Miranda (2009). Minha proposta aqui não é refutar suas teses, pois de fato estes eram os princípios que norteavam a psiquiatria brasileira da época, entretanto os dados que consegui coletar e analisar nesta pesquisa mostram que há um outro lado da moeda. Quero dizer com isso que existe a necessidade de produzir uma compreensão mais plural em relação ao que foi o projeto de Ulysses Pernambucano, o SHM e a produção dos pesquisadores ligados a ele.

Com isso em mente, me voltei para os arquivos. A parte metodológica é inerente a qualquer trabalho de cunho científico. Seja na introdução, como aqui, ou em capítulo separado, as monografias, dissertações e teses sempre reservam um espaço para essa discussão tão necessária para que os leitores possam ter ideia dos caminhos percorridos para se conseguir determinados objetivos.

As páginas que seguem, obviamente, cumprem com este requisito, contudo sua escrita se dá também como uma resposta às inquietações que decorrem de minha conversão para o campo da antropologia. Viso dar conta das possibilidades

de produção de um conhecimento antropológico que não esteja vinculada à uma forma tradicional de trabalho de campo — a do contato direto com aqueles que transformamos em “nativos”. Neste exercício, penso também a minha própria identidade como antropólogo neste processo de pesquisa.

## 1.2 TRAJETÓRIAS: OU FORMANDO UM ANTROPÓLOGO

Sou formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), ingressei no primeiro semestre do ano de 2011 e consegui a integralização do curso no final do ano de 2015. Minha turma foi a primeira a ingressar na universidade com o novo perfil curricular em vigor. Perfil este que foi reformulado, entre outros motivos, devido à dissolução do antigo departamento de Ciências Sociais, que agora se tornariam três: Antropologia e Museologia, Sociologia e Ciência Política. Enquanto o departamento de Ciência Política se encarregaria do curso homônimo, os departamentos de Antropologia e Museologia e de Sociologia, por sua vez, agora ficariam a cargo dos cursos de Ciências Sociais (C.S.) — bacharelado e licenciatura. Antes mesmo desta separação já havia reivindicações, por parte tanto dos alunos como dos professores, para que no curso houvesse uma formação mais presente na área da Antropologia, tendo em vista que existia uma aparente predileção por disciplinas de Sociologia no antigo perfil curricular.

O que quero dizer com isso é que minha turma foi apresentada às Ciências Sociais através de um perfil curricular que agora teria uma formação mínima no campo da Ciência Política e um ensino de Antropologia mais presente. Uma das ideias que mais marcou minha formação como cientista social nesta conjuntura foi a de que a produção do conhecimento antropológico estava necessariamente vinculada ao trabalho de campo etnográfico. Tive alguns professores que chegaram a afirmar em sala de aula que seria muito difícil — para não dizer impossível — alguém conseguir se auto-identificar como antropólogo sem antes ter realizado uma etnografia. Em outras palavras, era me ensinado que a etnografia é o meio pelo qual os antropólogos fazem pesquisa e também a única forma pela qual um indivíduo

poderia consagrar-se enquanto antropólogo ou antropóloga.

Lembro-me muito bem de um seminário realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE (PPGA-UFPE), em comemoração aos seus 40 anos<sup>1</sup>, no qual dois dos mais antigos professores da casa foram convidados a discorrerem sobre a formação do PPGA-UFPE. Este caso é peculiar, tendo em vista que decorrente de discordâncias a respeito da história do programa, o seminário acabou por se tornar palco de uma briga de egos. Por um lado, um dos professores era acusado de realizar pesquisas filosóficas, devido à sua formação primeira ter sido em Filosofia, e por outro, este defendia seu pertencimento ao campo da Antropologia não pela posterior formação — metrado, doutorado e muitos pós-doutorados na área —, mas sim pela grande quantidade de trabalho de campo, que, segundo ele, havia realizado durante suas pesquisas.

Desde as primeiras disciplinas que cursei, meu interesse pela Antropologia já se tornava evidente, mas o que o curso passava para mim enquanto estudante de graduação em Ciências Sociais? Quer ser um antropólogo? Faça etnografia! A ideia basicamente era essa, seja pela implicação teórico-metodológica inerente entre trabalho de campo etnográfico e antropologia ou pela minha legitimação no campo acadêmico, seria necessária a realização de um trabalho de campo etnográfico.

Mas o que realmente era isso? Para que eu seja e me sinta como um antropólogo, precisaria necessariamente realizar uma etnografia? No começo compreendi essa ideia, mas com o passar do tempo comecei a conceber as várias possibilidades que a Antropologia nos proporciona. A grande quantidade de teses e dissertações que fazem uso, às vezes até exclusivamente, de fontes históricas já é suficiente para refutar esta ideia de que o contato mais íntimo possível com os “nativos” seria a única forma de se produzir um conhecimento antropológico válido.

Embora a Antropologia também tenha se desenvolvido pelo trabalho de antropólogos que fizeram pouco ou nenhum trabalho de campo — Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss, respectivamente, parecem ser os maiores exemplos disso —, nossa disciplina prima pela realização de etnografias. A antropóloga Mariza

---

1 Por alguns erros matemáticos, o PPGA-UFPE acabou comemorando seus 40 anos por duas vezes, em 2016 e 2017.

Peirano, por exemplo, afirma que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, justamente a partir do confronto entre os dois mundos, “[...] quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade ‘nativa’ com a qual se defronta.” (PEIRANO,1995, p.122)”.

Na história teórica de nossa disciplina, é a Bronislaw Malinowski que devemos a consagração de um método específico para a pesquisa antropológica, embora algumas das propostas malinowskianas já tivessem sido formuladas por Willian Rivers. Lá na célebre introdução dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, encontramos a descrição do que seria a metodologia de pesquisa de Malinowski. Nos defrontamos com um relato que demonstra uma forte preocupação com a descrição do método de coleta e manipulação dos dados. Não poderia ser por menos: em um contexto de fortes influências positivas, o antropólogo polonês estava tentando dar uma feição científica para a pesquisa antropológica.

Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo do conhecimento humano, devem ser apresentados de maneira clara e absolutamente honesta. [...] A etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os dados é talvez ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente nem sempre contou no passado com um grau suficiente deste tipo de generosidade. Muitos dos seus autores não utilizaram plenamente o recurso da **sinceridade metodológica** ao manipular os fatos e apresenta-los ao leitor como que extraídos do nada. (MALINOWSKI,1978, p.18. Grifo meu).

É bem verdade que hoje, após a publicação dos diários pessoais de Malinowski, temos conhecimento de que ele não fez tanto uso de sua “sinceridade metodológica”. Bom, mas a proposta aqui não é discutir a ética da pesquisa antropológica, mas sim compreender que — apensar dos pesares — é a Malinowski e seu legado positivista a quem, até os dias de hoje, devemos a consagração do método etnográfico como ferramenta metodológica por excelência da Antropologia.

O antropólogo Emerson Giumbelli (2002), a respeito deste tema, comenta:

[...]embora seja geralmente admitido que desde os tempos de

Malinowski até agora muita coisa mudou na antropologia, a opinião de que o trabalho de campo seja método privilegiado da antropologia e a sobreposição entre etnografia e trabalho de campo parecem hegemônicas. Para Muitos, o “trabalho de campo” consiste num ritual de passagem obrigatório na formação de um antropólogo. (GIUMBELLI, 2002, p.92).

Além da ideia do trabalho de campo enquanto um rito de passagem obrigatório para os antropólogos, há uma compreensão de que os pesquisadores que optam pelo uso de fontes históricas, tal como arquivos, em detrimento do contato mais íntimo possível com os nativos, estão sujeitos a serem taxados de antropólogos de gabinete. Como argumenta Oliveira Cunha (2004), descrições e interpretações realizadas a partir de fontes documentais caracterizariam uma atividade periférica dentro do trabalho do antropólogo, secundário e distinto da pesquisa de campo. Nisto se criou uma ideia de que o exclusivo uso de fontes documentais na prática antropológica “ou está afastada temporalmente daquilo que os antropólogos de fato fazem - (...) a prática dos chamados *antropólogos de gabinete* - ou constitui marcadores fronteiros da antropologia com outras disciplinas”. (CUNHA, 2004, p.293, grifos do autor).

Em meu trabalho de conclusão de curso (TCC), acabei por estudar a relação entre emoções e processos terapêuticos no candomblé, tendo como campo o *Ilé Axé Vodum Oyá Alabá*, terreiro do qual eu faço parte. Realizei uma etnografia! Bom, mas havia interesse em dar continuidade à minha trajetória acadêmica. Então não tardei em procurar um tema de pesquisa para assim conseguir desenvolver um projeto para o mestrado. Ao finalizar meu TCC, tinha em mente que, ao menos por um tempo, não gostaria de realizar novas pesquisas no meu terreiro. Naquele momento, meados de 2015, estavam iniciando-se as atividades do Observatório das Religiões Indo-Afro-Pernambucanas (ORIAPE), um grupo de estudos cujo tema o próprio nome já revela. No ORIAPE pude ter contato com autores que até então me eram desconhecidos, pesquisadores de quem eu nunca ouvira falar antes, mas que realizaram várias pesquisas no Xangô de Pernambuco, produzindo uma grande quantidade de material etnográfico.

No dia 11 de setembro de 2015, a professora Roberta Campos convidou seus

orientandos, o que me incluía, para participarem da discussão de sua proposta de projeto para renovação de bolsa produtividade CAPES, que tinha o título de *A Nova Escola de Antropologia do Recife: A Equipe do Serviço de Higiene Mental (SHM) e a institucionalização da antropologia em Pernambuco (1930-60)*. Conjuntamente com a fala da professora Roberta daquele dia e minhas leituras dos autores do SHM, pude vislumbrar um projeto que juntaria as principais temáticas de meu interesse naquele momento (Xangô, jurema, sincretismo, *santa aliança*, legitimação, perseguição às religiões de matriz indo-afro-pernambucanas etc.), e além do mais o campo de pesquisa não seria o terreiro que faço parte.

O projeto foi aprovado e dava-se início a mais um ciclo de minha trajetória acadêmica. Agora, no mestrado, eu iria realizar uma pesquisa que não tinha um campo, pelo menos não no sentido como tradicionalmente é utilizado pelos antropólogos(as). Mas, como consequência de minha formação em Ciências Sociais, ainda havia em mim um desejo de realizar um contato com o campo, com pessoas, algo face a face. Então confeccionei uma lista com nomes de personalidades do circuito religioso indo-afro-pernambucano que julguei que poderiam de alguma forma contribuir em minhas pesquisas. Estavam nessa lista Pai Valfrido, Manuel Papai, Mãe Amara, Ivo da Xambá, Raminho de Oxóssi entre outros. Alguns, como Mãe Amara e Pai Valfrido, vivenciaram os anos do SHM, ambos hoje com avançada idade.

No final de meu primeiro ano de mestrado, realizei a qualificação de meu projeto de pesquisa. A professora Zuleica Dantas, que fez parte da banca de qualificação, já me avisava que pouco ou nenhuma informação relevante seria conseguida com essas entrevistas, já que ela mesma tentara entrevistar alguns desses indivíduos com intenções próximas às minhas. Citando nome após nome, a professora Zuleica elencava os motivos pelos quais acreditava que aquelas pessoas não poderiam me ajudar no exercício de reconstruir o que foi a atuação do SHM ou o papel que foi desempenhado pelos pais e mães de santo neste contexto.

Contudo, como um bom filho de Iemanjá, não poderia deixar de ser teimoso, tinha que eu mesmo tentar realizar essas entrevistas. Seja pelo avançar da idade,

pelas diferentes trajetórias ou pela militância que exercem nos dias de hoje, meus entrevistados não tinham narrativas que me proporcionassem informações relevantes. Sem muito sucesso, logo desisti e vi que a professora Zuleica tinha razão. A melhor forma de compreender a relação do SHM e o campo indo-afro-pernambucano não seria no contato íntimo com os “nativos”, ao menos nos termos em que se propunha a minha pesquisa. Com isso em mente, vi que a única alternativa para realizar esta pesquisa seria me debruçar exclusivamente sobre fontes históricas, foi então que me voltei para os arquivos.

### 1.3 A PESQUISA ANTROPOLÓGICA E OS ARQUIVOS

Como vimos, há a hegemonia de um discurso que coloca e sobrepõe Antropologia e trabalho de campo etnográfico, muito embora nós não tenhamos uma definição clara do que seria esse trabalho de campo. Em nosso contexto nacional, periférico, onde muitas vezes por limitações, sejam técnicas ou orçamentárias, torna-se impossível a realização de pesquisas de campo prolongadas, aos moldes malinowskianos.

Variando de acordo com o tema, objeto, enfoque teórico e as abordagens, podemos identificar um número quase sem fim de formas de realizar trabalho de campo. O que sabemos é que não há uma estrutura prescrita para realizar etnografias, mesmo com a leitura prévia de etnografias consagradas, é apenas na prática que se aprende a fazer o trabalho de campo.

Mas então a pesquisa antropológica necessariamente precisa passar pela realização de etnografias? Bom, podemos encontrar duas respostas na literatura antropológica, uma que relativiza a noção de campo e outra que afirma que há Antropologia fora da etnografia.

O antropólogo Emerson Giumbeli (GIUMBELI, 2002), em seu texto *Para Além do “Trabalho de Campo”: reflexões supostamente malinowskianas*, está preocupado em definir teoricamente e metodologicamente uma antropologia onde sua relação com o trabalho de campo não exclua outras possibilidades metodológicas. Para

tanto, Giumbeli vai buscar em um autor um tanto inusitado argumentos para sustentar suas ideias. Realizando uma releitura de Malinowski, Giumbeli chega à conclusão de que o “objetivo fundamental da pesquisa etnográfica” deve ser buscado a partir de uma variedade de fontes, que terão sua pertinência avaliada pela capacidade de proporcionar acesso aos “mecanismos sociais” e aos “pontos de vista” em suas “manifestações concretas”. Em outras palavras, Giumbeli está nos falando que há situações em que as fontes mais pertinentes são exatamente as que Malinowski chama de “documentos materiais fixos”. Quando falamos de um objeto histórico, são esses documentos as únicas fontes disponíveis para o antropólogo.

Mas atentem, Emerson Giumbeli não está se referindo exclusivamente a objetos históricos. O autor diz que “mesmo quando estivermos diante de um objeto contemporâneo, é possível que a análise de fontes documentais seja mais indicada do que um contato mais íntimo possível com os nativos” (GIUMBELI, 2002, p. 102). Não se trata de privilegiar uma em relação à outra, mas identificar em qual das fontes estão “escritas as informações metodologicamente relevantes e socialmente significativas” (GIUMBELI, 2002, p. 102.).

Se por um lado, na observação participante, a preocupação é deixar os informantes falarem, nas fontes textuais deve-se lidar com o que já foi dito (GIUMBELI, 2002). Na interpretação que faço de Giumbeli, o crucial para o autor não é privilegiar um mecanismo metodológico em detrimento de outro, mas sim compreender qual forma de coleta de dados mais se adequa na tarefa de encontrar “o ponto de vista do nativo”. Afinal de contas, a Antropologia não se define por um objeto específico nem por uma metodologia específica, mas sim enquanto uma ciência da diferença, como diria Claude Lévi-Strauss (2003). Neste sentido, seja pela busca do contato mais íntimo com os nativos ou pela investigação em fontes textuais, o importante neste processo de encontro pelo outro é fazer emergir vozes que de outro modo permaneceriam submersas.

Por outro lado, Olívia Maria Gomes da Cunha nos traz uma visão um pouco diferente da de Emerson Giumbeli. Em seu artigo *Tempo Imperfeito: uma etnografia do arquivo*, a antropóloga nos traz uma reflexão mais ampla a respeito da própria

ideia de campo. Nesse sentido a autora produz uma relativização sob o conceito de etnografia, onde esta pode ser compreendida como uma modalidade de investigação antropológica que vai tomar determinados conjuntos documentais como campo de interesse para realizar uma reflexão crítica acerca das formas de produzir histórias da disciplina.

A sua argumentação principal está no fato dos arquivos não se construírem como produto final de uma série de intervenções de caráter técnico, mas sim um objeto que poder ser submetido a um contínuo processo de reflexão sistemática; um lugar onde a história não é buscada, mas sim contestada. Nesse sentido, Olívia Cunha comenta:

Diferentes análises e perspectivas em torno do uso e natureza dos acervos arquivísticos convergem em uma mesma preocupação: é preciso conceber os conhecimentos que compõem os arquivos como um sistema de enunciados, verdades parciais, interpretações histórica e culturalmente construídas – sujeita à leitura e novas interpretações. (CUNHA, 2004, p. 292).

A antropóloga sustenta o ponto de que nós, antropólogos e antropólogas, pretendemos bem mais do que simplesmente ouvir e analisar as interpretações produzidas pelos sujeitos e grupos que estudamos. Para além disso, queremos compreender os contextos (simbólico e social) da sua produção. Nos deparamos então com o ponto que, segundo a autora, “possibilita tomarmos os arquivos como um *campo* etnográfico” (CUNHA, 2004, p. 293. Grifos da autora).

Se há possibilidade de as fontes “falarem” é apenas uma metáfora que reforça a ideia de que os historiadores devem “ouvir” e, sobretudo, “dialogar” com os documentos que utilizam em suas pesquisas, a interlocução é possível se as condições de produção dessas ‘vozes’ forem tomadas como objeto de análise – isto é, o fato de os arquivos terem sido constituídos, alimentados e mantidos por pessoas, grupos sociais e instituições (CUNHA, 2004, p. 293).

Falar em uma etnografia do — ou no — arquivo pode, no mínimo, parecer algo inusitado, tendo em vista que se pensarmos em sua prática, as técnicas utilizadas são bastante diversas (CUNHA, 2004). Bom, mas, como há pouco dizia, tenhamos em mente que a nossa disciplina não se define por uma metodologia nem

por um objeto específico, mas sim pela busca ou compreensão do *native's point of view*. O conhecimento antropológico é produzido a partir do confronto do particular com o geral, entre a teoria acumulada e a observação dos nativos, sendo a etnografia a forma pela qual esse conhecimento seria construído. Contudo ainda hoje não há um consenso sobre o que seria esse trabalho de campo etnográfico. Afinal “[...] transmitir como se faz pesquisa de campo em antropologia era [é] uma tarefa impossível” (PEIRANO, 1995, p. 124).

Penso então que os argumentos utilizados tanto por Emerson Giumbelli como por Olívia Cunha não são excludentes, mas até complementares. De fato, há objetos em que os mecanismos metodológicos mais indicados para obtenção de dados relevantes não é o contato direto com o nativo. Se pensarmos nos termos de uma meta-antropologia, na qual os pesquisadores se voltam para pensar a própria disciplina e as perspectivas que informam e informaram os seus pares, é no arquivo, nos dados históricos, nos textos produzidos onde encontraremos o processo de construção de sua objetificação — o lugar onde se realiza e pode ser compreendido.

É desta forma que poderemos tratar os dados obtidos das leituras — do material bibliográfico, das matérias de jornais, das fontes textuais de forma geral —, como *textos*, passíveis assim de um profundo trabalho de interpretação antropológica, como nos ensina Clifford Geertz (1979); realizando dessa maneira uma meta-antropologia (RABINOW, 1999).

Dito isto, tenhamos em mente que a natureza do conhecimento antropológico está fundada numa relação entre o “eu e o outro” e que historicamente a construção dessa diferença dava-se em termos tanto culturais quanto geográficos. Não há como esquecer das célebres palavras de Malinowski ao tentar transmitir ao leitor o que foi o início de seu trabalho de campo junto aos nativos das Ilhas Trobriand: “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma ladeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista” (MALINOWSKI, 1978, p.19)

O antropólogo realizava longas viagens para defrontar-se com seu “outro”, garantindo com isso a premissa do estranhamento antropológico, tão cara à nossa

disciplina. Como Carmen Tornquist (2007) e Cleonardo Mauricio Junior (2012) argumentaram, nas sociedades urbano-industriais essas fronteiras (geográficas e culturais) passaram a ter fronteiras muito tênues (até fluídas), havendo então a necessidade de serem estabelecidas simbolicamente pelo antropólogo que está realizando a pesquisa.

Penso então que, se as fronteiras podem ser estabelecidas geograficamente, culturalmente e até simbolicamente, por que não podem ser estabelecidas temporalmente? Bom, esta é a questão sob a qual venho a refletir. Em minha pesquisa de mestrado, o que me separa dos meus “nativos” são quase nove décadas — precisamente 87 anos. Minha proposta é refletir sobre a história e a produção de uma série de pesquisadores, que por sua atuação deram o pontapé inicial na institucionalização da Antropologia em Pernambuco, lugar que por muito lhe foi negado no quadro da Antropologia brasileira.

Partindo da análise de uma série de fontes históricas, quero refletir sobre a atuação do SHM, visando com isto compreender o contexto simbólico e social da produção de seu conhecimento. Daí então, refletindo sobre alguns pontos principais que norteiam as minhas análises, o principal é compreender como se deu a atuação do SHM, mas também dos pesquisadores da Nova Escola do Recife<sup>2</sup> — como foi nomeada por Roquette-Pinto. Entender também como criou-se solo fértil para surgir uma *santa aliança* entre esses pesquisadores e os pais e as mães de santo em Pernambuco, tendo em vista que o SHM era o órgão que expedia as licenças de funcionamento para os terreiros, logo era ele quem definia o que seria um terreiro legítimo, sendo então digno de manter seu funcionamento e também os que deveriam ser submetidos a intervenção policial. Esta dissertação também se preocupa em compreender os elementos que são acionados na construção da legitimação dos terreiros, fazendo uma comparação com o caso baiano.

Para atingir estes objetivos, a minha pesquisa se valeu do material coletado e arquivado pelo projeto de pesquisa *A geopolítica acadêmica da antropologia da*

---

2 Como veremos no decorrer dos capítulos os membros da Nova Escola do Recife fizeram parte do Serviço de Higiene Mental, entretanto a produção de alguns, como Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, René Ribeiro etc., vão além das propostas do SHM, dando continuidade a suas pesquisas mesmo com opôs o termino de seus vínculos com o SHM.

*religião no Brasil, ou como a “Província” vem sendo submetida ao leito do percurso*, coordenado pela professora doutora Roberta Campos. Foi coletado um vasto material bibliográfico que incluía a produção acerca do SHM, bem como a produção dos técnicos do SHM relativo à temática da religião, encontrado na *Revista da Assistência a Psicopatas de Pernambuco* e na *Revista de Neurobiologia*, arquivadas na Biblioteca Central e na biblioteca do Centro de Ciências Biológicas da UFPE. Além disso foram encontradas outras produções bibliográficas, relativas à temática da religião, dos então técnicos do SHM na biblioteca da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Para além disso, pude ter acesso aos arquivos de pesquisa da professora Zuleica Dantas<sup>3</sup>, que gentilmente os disponibilizou. Lá consta um grande número de artigos de jornais, todos da década de 1930. Um material já catalogado, digitalizado e separado por jornais, contendo temas como a repressão policial aos terreiros de Pernambuco, o *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro* (1º CAB) e outros assuntos que estão relacionados com a atuação do Serviço de Higiene Mental. Dentre os jornais utilizados como fonte de dados para esta pesquisa estão o *Diário de Pernambuco*, que realizou uma grande cobertura a respeito das atividades do 1º CAB, a *Folha da Manhã* (onde podemos encontrar uma série de matérias sobre incursões policiais aos terreiros), a *Revista Fronteiras* (onde encontram-se críticas à realização do 1º CAB e ao SHM) e o *Boletim de Higiene Mental* (onde há publicações dos técnicos do SHM).

Também recorri a alguns arquivos online. O *Grupo de Estudos e Pesquisa: Higiene Mental e Eugenia* (GEPHE) realizou um árduo trabalho para digitalizar e disponibilizar os *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, editados de 1925 a 1947, foi o principal meio de divulgação de boa parte da produção teórica da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM)<sup>4</sup>. Também realizei levantamentos no acervo online da

3 Zuleica Dantas Pereira Campos é atualmente professora titular da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Em sua tese de doutorado, *O Combate ao Catimbó: Práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos de trinta e quarenta*, como o próprio título já nos diz, realizou pesquisas a respeito da repressão institucionalizada às religiões “afro-umbandistas”. Teve como um de seus principais enfoques a atuação de Ulysses Pernambucano de Melo e de seu Serviço de Higiene Mental.

4 Os arquivos podem ser encontrados no seguinte link: <http://old.ppi.uem.br/gephe/index.php/arquivos-digitalizados/14-sample-data-articles/85-arquivos-brasileiros-de-higiene-mental> (Acessado dia 02/03/2018)

*Companhia Editorial de Pernambuco*, onde encontrei a coleção do *Jornal Diário da Manhã* (1927 – 1985)<sup>5</sup>. Por último, também consultei o *Acervo Digital da Biblioteca Nacional*<sup>6</sup> em busca de material relevante para minha pesquisa, usando como chave de busca “Serviço de Higiene Mental”, “Liga Brasileira de Higiene Mental”, “Ulysses Pernambucano”, “Gilberto Freyre” e também os nomes de outros técnicos do SHM.

#### 1.4 PLANO DOS CAPÍTULOS

Esta dissertação é composta por dois capítulos. O primeiro deles é intitulado *O Saber Médico Legal e a Repressão Policial aos Terreiros em Pernambuco: O lugar do Serviço de Higiene Mental*. Minha preocupação neste capítulo é contextualizar o momento histórico em que se deu a atuação do SHM, destacando que nesta virada do século havia a preocupação de pensar e transportar o Brasil para uma modernidade, salientando que é neste sentido que a medicina começa a definir seu campo de atuação, transpondo então o espaço do hospital, sendo pensada enquanto uma prática social, uma forma de exercer o controle social a partir do corpo (FOUCAULT, 1979).

É no primeiro capítulo também onde é apresentado Ulysses Pernambucano, frisando as interpretações que recaem sobre os seus ombros, mostrando suas influências e o papel que o SHM desenvolveu neste contexto, mas relativizando a hipótese repressiva e assim abrindo caminho para compreender as complexas relações que se estabeleceram entre os pesquisadores e os pais e as mães de santo. Seguindo os caminhos que foram indicados por Yvonne Maggie (1992) e Beatriz Góis Dantas (1988), viso deixar claro que a perseguição aos terreiros, em especial aos de Pernambuco, não foi irrestrita como se poderia imaginar, algumas casas foram protegidas pelos intelectuais locais, elevadas ao status de religião e distinguidas das que foram consideradas centros de enganação.

No segundo capítulo, intitulado *Um jogo de legitimações; Uma Santa Aliança*,

---

5 O acervo pode ser consultado através do seguinte link: <http://www.acervocepe.com.br/diario-da-manha.html?selAnosReader=1927&selDecReader=1920> (Acessado dia 02/03/2018)

6 O Acervo digital de Biblioteca Nacional pode ser consultado através do seguinte link: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>.

por sua vez, é onde apresento o conceito de *santa aliança*, primeiro descrevendo o surgimento do fenômeno entre os intelectuais da Escola Nina Rodrigues, destacando que o fato mais conhecido e que mais impactou o campo indo-afro-brasileiro decorrente desta aliança foi a construção da ideia — ou ideologia — da pureza nagô. Logo após, apresento algumas das contradições que encontrei na literatura a respeito do papel que foi desempenhado na construção da noção de pureza nagô por Gilberto Freyre, Ulysses Pernambucano e outros intelectuais que por estes foram influenciados; visando com isto repensar suas posições nesta relação. É no segundo capítulo também que destaco o importante papel que foi desempenhado pelo *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro*, destacando as críticas que foram tecidas a ele, tanto pelos opositores da época bem como os do presente.

É neste capítulo também onde relativizo o papel que foi desempenhado pelo SHM na repressão aos cultos, destacando a atuação de alguns pais e mães de santo no processo de construção da legitimação de alguns terreiros e deslegitimação de tantos outros. Para tanto também identifico as categorias que foram ser acionadas, neste contexto, para identificar aqueles terreiros que produzem religião e os que são comandados por charlatões, curandeiros e exploradores.

Continuando por este caminho, recorro à antropologia dos objetos, mais especificamente a uma semiologia dos objetos, para identificar alguns dos elementos que atuam na deslegitimação de um terreiro, me valendo dos conceitos de *economia representacional* e *ideologia semiótica*, tal qual foram utilizados por Matthew Engelke (2007) e Webb Keane (2003), para formular e interpretar alguns indicadores de que a jurema, por conta de sua relação com certos objetos específicos, estava em posição desfavorável em relação às outras religiões.

## 2 O SABER MÉDICO LEGAL E A REPRESSÃO POLICIAL AOS TERREIROS: O LUGAR DO SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL

Minha alma recebeu o batismo dos tambores  
atabaques, gongôs e agogôs  
Contaram-me que meus avós  
vieram de Loanda  
como mercadoria de baixo preço  
plantaram cana pro senhor de engenho novo  
e fundaram o primeiro maracatu  
(Sou Negro – Solano Trindade)

### 2.1 COMBATE AO FEITIÇO

É interessante vermos que entre o final do século XIX e começo do XX a sociedade brasileira passou por grandes transformações no campo político, econômico e social. A escravidão foi abolida em 1888, foi neste período que caminhamos para uma nova forma de governo; em 1889 é declarada a República, é feita a promulgação de uma nova constituição, etc. Na República Velha ainda não podemos falar de um processo de racionalização das instituições — consequentemente do Estado (algo que só de fato encontramos no Estado Novo), entretanto já vemos esboços desse processo. No referido momento histórico, se inicia a separação entre Estado e Igreja, a especialização de profissões e as tentativas do Estado brasileiro de secularizar a vida<sup>7</sup> de seus cidadãos. Estava posta a preocupação de trazer o Brasil para a modernidade, e nas tentativas de modernização multiplicavam-se os embates entre o tradicional e o moderno (ROCHA, 2003).

Como nos diz Edyna Rocha, a cidade tem papel fundamental nesse caminho para a modernidade, sendo talvez o maior símbolo desta. O século XX é marcado pela transição de um padrão de vida agrário comercial para o urbano industrial. As transformações começam “[...] principalmente a partir da década de 20 [1920], ace-

---

<sup>7</sup> É necessário esclarecer esse ponto: embora possamos ver processos de secularização dentro do Estado brasileiro, isto se restringe a alguns aspectos específicos, como nos casos citados no texto. Não podemos esquecer que durante a República Velha ainda tínhamos um Estado católico e não laico.

lera-se. A concentração urbana atrelada à industrialização vinha alterando as feições tradicionais. Mas já eram significativas as reformas urbanas que objetivavam tornar o Recife uma cidade moderna.” (ROCHA, 2003. p. 18)

Ainda sobre a modernização do Recife, a historiadora nos diz:

Antes do século XX, o esforço administrativo voltava-se muito para encobrir os problemas urbanos. Mas, ao lado disto, o Recife ganhava novas e modernas moradias e avenidas. Senhores de engenho transferiam-se para a cidade, onde construíram seus sobrados. As modificações no cenário urbano da cidade foram mais evidentes nas primeiras décadas do citado século. Tendo em vista que por esta época a população do Recife crescera consideravelmente, passando de 113.106 para 239.000 habitantes, sinalizando um rápido e desordenado processo de urbanização, com graves problemas de saúde coletiva, de desajustamento social, de pauperismo. (ROCHA, 2003)

Diante deste quadro, o saber médico também passava por modernizações. Até meados do século XIX encontrávamos, segundo Rosilene Gomes (2015), uma hegemonia das práticas terapêuticas populares em relação à medicina científica, e alguns fatores contribuía para isso, como a multiplicidade de sistemas terapêuticos presentes no território brasileiro, uma pequena quantidade de médicos à disposição e o baixo poder de cura oferecido.

A medicina científica lutava pela definição de seu campo de atuação e por sua especificação em relação aos outros saberes tradicionais. Podemos identificar um processo de diferenciação das competências desde pelo menos o começo dos anos 1800, com a criação dos primeiros cursos de medicina e as primeiras tentativas de regulamentar as práticas de cura (COELHO, 1999), mas é apenas na segunda metade do século XIX que este processo começa a tomar força, o saber médico passa a ganhar espaço perante as práticas concorrentes, “os curandeiros”<sup>8</sup>, um reflexo disso são as transformações ocorridas nas leis, como veremos adiante.

---

8 Rosilene Gomes Farias (2015) pontua que o termo “curandeiro” é utilizado para designar aqueles indivíduos que estavam exercendo de forma ilegal “as artes de curar”, é uma categoria que está vinculada à ordem do discurso, uma categoria acusatória produzida para discriminar e criminalizar aqueles que, por não possuírem uma formação específica, estariam exercendo ilegalmente a medicina.

Com relação às mudanças ocorridas no campo da medicina alopática neste período, Rosilene Gomes (2012) nos lembra de um pitoresco caso ocorrido em Pernambuco. No ano de 1856, o episódio de Pai Manoel, um curandeiro africano, escravo do Engenho Guararapes, que durante a epidemia de cólera que atingiu a região desenvolveu um tratamento para aquela doença, fazendo com que muitos recifenses acreditassem em sua capacidade de curar a cólera. Na mesma proporção em que ele obtinha sucesso no tratamento de alguns pacientes, afluía na população do Recife uma incredibilidade em relação aos métodos da medicina, que disputava a hegemonia sobre as práticas de cura em Pernambuco.

A falta de bases sólidas e de uniformidade nos tratamentos adotados pelos médicos encorajava a desconfiança que a população cultivava em relação à medicina alopática. Essa reputação duvidosa era alimentada à medida que transparecia a incapacidade dos doutores para curar a maior parte das enfermidades. Isso denunciava que a medicina podia ser tão ineficaz quanto qualquer outra forma de cura e deixava a impressão de que alguns daqueles médicos pudessem causar muitos danos a seus pacientes, estimulando a procura de curandeiros. (FARIAS, 2012. p.219)

No relato que a historiadora Rosilene Gomes (2012) nos traz, fica clara a força e a aceitação que Pai Manoel teve junto à população do Recife nesta segunda metade do século XIX, ele próprio chegou inclusive a dividir o espaço com médicos atuando no Hospital da Marinha do Recife. Lendo agora sobre um fato como este, não deve ser muito difícil imaginarmos o constrangimento que este episódio trouxe para a classe médica da época.

O episódio, entretanto, repercutiu mal nas províncias vizinhas e na Corte imperial, sobretudo na Academia Imperial de Medicina, visto que colocava a classe médica em descrédito diante da população. O fato foi apontado como o principal motivo da renúncia coletiva dos membros da Comissão de Higiene Pública, logo substituídos por uma Comissão Interina (Liberal..., 26 maio 1856). (FARIAS, 2012. p.217)

A aceitação de Pai Manuel perante alguns setores da sociedade recifense não pode ser explicada pela ideia de que a oposição feita à medicina científica tinha como premissa ou base a ignorância. Muitos aspectos precisam ser colocados nesta

“equação”: tradição e crenças da população, as dificuldades econômicas, a proximidade física e os laços de confiança (GOMES, 2012).

Um ponto que gostaria de destacar é o baixo poder de cura que a medicina alopática podia prover aos indivíduos que a ela recorriam em busca de alívio para os seus males neste período (meados do século XIX e começo do XX). Sobre isso Edmundo Coelho (1999) nos traz algumas informações importantes, pois o que tínhamos era uma medicina de caráter especulativo e exploratória.

Sem referências mais sólidas, cada médico improvisava seu próprio método alterando-o ao sabor de observações superficiais e pouco sistemáticas, aplicando tratamentos inspirados pelo mais raso empirismo [...] Examinando tais materiais nos *Annaes de medicina Brasileira*, órgão oficial da Academia Imperial, o leitor terminará com a desconfortável impressão de que os médicos – os de maior prestígio – não tinham a mais longínqua noção do que faziam, procedendo com uma absurda dose de arrogância e irresponsabilidade. (COELHO, 1999, P. 107-109.)

O saber médico não estava tentando excluir os métodos de outras práticas de cura. Como nos diz Rosilene Gomes (2012), havia a possibilidade da circulação de saberes, e os médicos buscavam conhecimento sobre as doenças em saberes populares e em outras práticas que pudessem ajudar no tratamento dos pacientes. O próprio Alexandre de Souza Pereira Campos, secretário da Comissão de Higiene Pública, foi até o Engenho Guararapes em busca de respostas do porquê as pessoas naquela localidade não terem sofrido com a cólera (FARIAS, 2012).

O caso de Pai Manuel acaba por se tornar peculiar pelo fato de sua presença ser autorizada no mesmo espaço de atuação dos médicos, o Hospital da Marinha. Desde o começo do século XIX podemos identificar um processo de diferenciação dos campos de atuação, visando tornar a prática da cura um elemento exclusivo da classe médica. A inclusão de Pai Manuel neste campo feriu esta configuração, e consequentemente repercutiu de maneira extremamente negativa perante os membros da classe médica. Este processo de diferenciação é compreendido aqui pela noção de campo do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1996), tendo em vista que os médicos estavam lutando para “reivindicar o monopólio da competência legítima que

os define como coisa particular e quanto a lembrar a fronteira que separa os profissionais e os leigos” (BOURDIEU, 2004).

Ao trazer aqui o caso de Pai Manoel, tenho o intuito de ilustrar os termos nos quais estavam postas as relações entre a biomedicina e os sistemas alternativos de cura durante este período. É importante notarmos que casos como esses eram comuns no período e que foi nesta conjuntura, entre o final do século XIX e o começo do XX, que o saber biomédico galgava seu espaço. Neste sentido as transformações na legislação foram fundamentais para esse processo.

A medicina começava a transpor o espaço do hospital, sendo pensada enquanto uma prática social, uma forma de exercer o controle social a partir do corpo. Tal fenômeno foi estudado por Michel Foucault (1979) e por ele denominado de *biopolítica*. Este fenômeno chega ao Brasil no século XIX por intermédio dos médicos que foram completar seus estudos na Europa e voltaram ao país para exercer suas profissões, influenciando, com isso, as ações governamentais, como a organização do espaço público; já no século XX, influencia o desenvolvimento dos serviços públicos de saúde e um maior controle do Estado sobre a sociedade brasileira (GOMES, 2015).

Alguns marcos legais são fundamentais para a execução do controle social a partir da *biopolítica*, entre eles temos o Código Penal de 1890. Lá, em seu capítulo III, intitulado *Dos Crimes Contra a Saúde Pública*, encontramos os seguintes artigos

**Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Pelos abusos commetidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

**Art. 157.** Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em cons

**Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus

ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitadequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

**Art. 158.** Administrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular

**Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitador um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos.

**Art. 159.** Expôr á venda, ou administrar, substancias venenosas, sem legitima autorização e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios: Pena - de multa de 200\$ a 500\$000.

**Art. 163.** Alterar, ou falsificar, substancias destinadas á publica alimentação, alimentos e bebidas: Penas - de prisão cellular por tres mezes a um anno e multa de 100\$ a 200\$000 (BRASIL, 1890).

Yvonne Maggie (1992) vai identificar o Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 como o marco zero de uma repressão mais institucionalizada: “[...] a República, ao instituir os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, criou mecanismos reguladores das acusações a produtores de malefícios.” (MAGGIE, 1992, p. 39). Diante disso, podemos ver como o Estado começa a envolver-se em questões que até então não se faziam presentes em seu leque normativo:

O estado imiscuiu-se, dessa forma, nos assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. À medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificar e punir os produtores de malefícios. Essa função do Estado permanece até hoje, mas de 1890 a 1940, com a introdução de uma mudança importante no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros. (MAGGIE, 1992, p.23)

As transformações ocorridas na legislação exerceram um impacto profundo nos cultos de matriz indo-afro-brasileira, a repressão atingiu os terreiros<sup>9</sup>, muitas casas de axé foram fechadas e suas práticas religiosas criminalizadas, sendo vistas como *locus* de práticas ilegais de curandeirismo e como locais propícios a desencadear transtornos psíquicos (a ligação entre transe de possessão e transtornos mentais).

Sobre o combate às práticas mágico-religiosas dos negros no Brasil, Zuleica Dantas Pereira Campos nos mostra duas vertentes “*chicoteanas*”, a primeira diz respeito ao enquadramento das religiões dos negros como atentados criminosos contra a saúde pública e a segunda uma tentativa científica de desqualificar os negros no período pós Lei Áurea. O marco zero da perseguição aos cultos pode ter sido o Código Penal de 1890, mas sua consolidação se dá, de um ponto de vista legal, com o Código Penal de 1932, onde as referências a respeito do exercício do curandeirismo e da magia continuavam presentes. (CAMPOS, 2015). Em 1890 temos a proibição às práticas ditas mágico-religiosas e em 1940 temos sua completa criminalização. (GOMES, 2015)

As transformações na legislação acabaram por colocar os holofotes nas práticas das religiões de matriz indo-afro-brasileira. Tanto o candomblé como o catimbó possuem um elemento em comum: o *ebó*, esta palavra da língua iorubá possui vários significados e designa genericamente oferendas e sacrifícios oferecidos a entidades como forma de busca de proteção e/ou atenção a suas suplicas. Roger Bastide (1945) identifica o *ebó* como o elemento mágico, a magia, o feitiço, que em es-

---

9 Terreiro é a denominação dada aos templos onde são cultuadas as religiões de matriz indo-afro-brasileira.

sência fazem parte dessas religiões. O combate à magia e ao curandeirismo não poderia deixar de ser um combate a estas religiões.

## 2.2 CONTROLE, SABER E O PAPEL DO SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL

Podemos identificar então um interesse por parte do Estado de coibir certas práticas mágico-religiosas. Com isso, os terreiros acabaram por atrair a atenção de intelectuais que tinham o desejo de compreender e controlar estes fenômenos. Temos uma literatura socioantropológica que tem como um de seus objetivos dar conta dessa *hipótese repressiva*; para autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide (2010; 1942; 1971), o afro-brasileiro surge como uma resposta às brutalidades de escravidão, escondendo os elementos de seus cultos sob a máscara dos santos católicos (MAGGIE, 1992).

A ideia central formulada pelos estudiosos do assunto é a de que os senhores brancos reprimiam os folguedos e a religião dos escravos na Colônia de forma brutal, sendo o sincretismo religioso resultado dessa repressão, que fez com que os escravos fingissem e escondessem divindades africanas sob a máscara de santos católicos [...] Surgiu então uma nova religião, denominada afro-brasileira (MAGGIE, 1992, p. 23)

A repressão em Pernambuco foi um fato, muitos terreiros foram fechados, seus líderes acusados e presos, seus artefatos apreendidos, como podemos ver nessa matéria publicada no jornal *Folha da Manhã*, em 24 de fevereiro de 1938, sob o título de *Bruxaria! Vassoura, chifres de boi e aguardente*.

A polícia continua a bater a cidade, de canto a canto, extinguindo xangôs e bruxarias. Hontem, ás 17 horas, o investigador 19 acompanhado de outros elementos, cercou a casa de José de Almeida, sita em Mangabeira de baixo, 128, districto de Casa Amarella. Casa sombria, baixa, cheia de mysterio e sob o seu tecto funciona um xangô, onde o diabo tem audiência toda meia noite..... Àquella hora, dentro da casa, dominavam o silêncio e um ar abafado, cheirando a diabo e a cascas seccas. José de Almeida, dono da casa, é um estranho personagem mettido a falar com astros e phantasmas. No momento cei-

ava tapioca e uma tijela de café. Os seus olhos grandes e phosphorescentes fixavam um canto da pequena sala sombria.

Deante da visita inesperada da polícia, parou de comer, levantou-se e entregou os pontos. E elle proprio foi entregando á polícia uma variada collecção de objectos do culto: uma boneca preta com olhos de vidro e cabellos negros, uma grande figa encarnada, duas originaes vassouras, ornamentadas com pulseiras e coraes, destinadas ao pesado serviço de arredar espíritos ruins, um chifre de boi, maracás, uma espada de metal, e outros curiosos objectos.

Adeante, varios botijões com aguardente também foram apprehendidos.

José de Almeida foi intimado a comparecer á polícia, onde será identificado. (FOLHA DA MANHA, 1938)

Entretanto, há um contraponto à tese da repressão. As autoras Yvonne Maggie e Beatriz Góis Dantas (1992; 1988), por exemplo, tentam relativizar esta hipótese repressiva. Ambas demonstram como, dentro do quadro das perseguições, havia uma assimetria na prática repressiva, enquanto alguns terreiros eram violentados outros gozavam do prestígio e da proteção de intelectuais locais. Esses últimos, para as autoras, seriam, geralmente, as casas classificadas como sendo de origem nagô e que ainda incorporam em sua mitologia e liturgia a plena ortodoxia. Eram os nagôs puros que estariam isentos de acusações, livres dos rótulos de charlatões e curandeiros, elevados ao status de religião e fora do alcance da repressão policial. Este é o caso dos terreiros da cidade de Salvador. Contudo, em algumas outras localidades, como em Pernambuco, a pureza não estava posta como questão central para os pesquisadores na separação daqueles que promoviam a verdadeira religião e aqueles que estavam a desenvolver práticas de curandeirismos e charlatanismo.

Como dito antes, em Pernambuco a perseguição às práticas de magia e curandeirismo possuía as suas particularidades. A história da repressão das religiões mediúnicas no Recife é marcada pela experiência de Ulysses Pernambucano e sua equipe, principalmente nos anos de 1932 a 1935, período este em que Pernambucano, enquanto dirigente da Assistência a Psicopatas do Recife (APR), cria e dirige, no interior desta instituição, o Serviço de Higiene Mental (SHM) (GUILLEN, 2013).

O SHM foi parte de um movimento de reforma psiquiátrica. Encabeçado pelo educador e médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo Sobrinho, nascido no ano de 1892, no Recife, que obteve o título de doutor em medicina aos 20 anos pela

Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, com a tese *Sobre algumas manifestações nervosas da heredo-syphilis* (ROCHA, 2003).

Como educador, Ulysses Pernambucano esteve à frente da Escola Normal durante os anos de 1923 e 1927, promovendo lá uma série de reformas com a preocupação de trazer as novas concepções na área da educação, tendo em vista seu interesse de conduzir a modernização para a cidade do Recife (ROCHA, 2003). A esse respeito, Waldemar Valente nos diz:

[...] de colocá-lo em dia com os modernos processos de ensino e de educação. Processos que tinham como base uma maneira diferente de encarar a criança, o verdadeiro objetivo da educação. E a preocupação de conhecê-la cientificamente nas suas características psicobiológicas. [...] Ulysses avaliava os erros dessa velha pedagogia que não concedia à criança o direito de ser criança e que quase sempre, gerava um mundo de desajustados e de inferiorizados. (VALENTE, 1956, *apud* ROCHA, 2003, p. 23)

Ulysses é rememorado de diversas formas, por alguns é considerado vilão que atuou duramente na repressão aos terreiros e por outros, visto como visionário que trouxe grandes avanços para a sociedade recifense. Um modernismo que custou a ele sua liberdade, sendo acusado de comunista pelo governo de Agamenon Magalhães. No dia 1 de dezembro de 1935, Ulysses Pernambucano foi preso com a acusação de ter ajudado o que mais tarde ficou conhecido como a Intentona Comunista de 1935; é solto em janeiro de 1936, mas é apenas em 1940 que o Supremo Tribunal de Segurança Nacional (único órgão com poderes para anular questões de tal natureza) o absorve por julgar não haver crimes em suas ações (ROCHA, 2003). A esse respeito Edyna Rocha (2003) nos apresenta uma matéria publicada no jornal *Folha da Manhã* do dia 4 de julho de 1940, que pode nos esclarecer como foi vista parte das ações de Pernambucano por seus pares da medicina.

Recife, 3 de junho de 1940. Exmo. sr. Diretor da Faculdade de Medicina. Comunico-vos que acabo de receber o ofício anexo, informando que o Tribunal de Segurança arquivou as diligências procedidas contra o professor Ulysses Pernambucano em virtude da sua atuação na fase preparatória do movimento comunista de 1935. Em face da decisão daquele tribunal, o governo deixa à Faculdade a liberdade de tomar a atitude que julgue conveniente. O ato n. 92 de 5 de janeiro de

1938, em que o governo aposentou aquele professor do Ginásio Pernambucano, de acordo com o artigo 177 da Constituição Federal, é mantido. Seria incoerência da administração que se vem caracterizada ela sua segura orientação, pelo valor que dá ao rumo filosófico do ensino, permitir que o professor com ideias extremistas exóticas, em reação às quais se instituiu o regime de 10 de novembro, passe a ensinar filosofia a moços, ainda em formação, de um estabelecimento ainda em formação que é o Ginásio Pernambucano. O arquivamento de inquérito no Tribunal de Segurança não tem, por consequência lógica ou jurídica, a volta do funcionário ao exercício do cargo de que fora afastado, pela aplicação do artigo 177 da Constituição Federal. Este artigo visa precisamente os funcionários inconvenientes ao regime e ao serviço público, contra os quais, ou por serem ardilosos ou por quaisquer outros motivos, não pode o Estado exercer a repressão criminal. (FOLHA DA MANHA *apud* ROCHA, 2003)

O principal interesse de Pernambucano era a psiquiatria, nesse sentido ele fez e apoiou uma série de estudos estatísticos e etnográficos nos terreiros do estado, tendo como principal enfoque o problema das doenças mentais entre os negros. Ulysses Pernambucano produziu uma psiquiatria social com forte influência do culturalismo freyriano, passando a conceber certos elementos como culturais, e não mais como biológicos, a exemplo do transe de possessão, característica por excelência das religiões de matriz indo-afro-brasileiras; embora consigamos identificar uma relativização entorno do que é tido como patológico, o transe<sup>10</sup> ainda era concebido como elemento negativo. Nesse âmbito, a categoria “loucura espírita” ainda prevalece entre os pesquisadores que integraram a equipe do SHM.

É importante observarmos que os pesquisadores do SHM e seus escritos quase não são lidos, sendo citados por segunda e terceira mão na grande maioria das vezes. Ao mesmo tempo, são sempre referidos no coletivo — “a equipe do

10 Até hoje podemos encontrar sessões nos manuais de classificação das doenças que fazem alusão ao transe de possessão, entretanto, há a exclusão de seu caráter patológico quando sua manifestação advém de um fenômeno cultural ou religioso, como podemos constatar consultando o DSM-5 (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) — “O transtorno dissociativo de identidade na forma de possessão pode ser diferenciado de estados de possessão culturalmente aceitos no sentido de que o primeiro é involuntário, angustiante, incontrolável e muitas vezes recorrente ou persistente; envolve conflito entre o indivíduo e seus ambientes familiar, social ou ocupacional; e manifesta-se em momentos e lugares que violam as normas da cultura ou da religião” (DSM-5, 2014. p. 295) — ou o CID-10 (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde), “F44.3 Trance and possession disorders in which there is a temporary loss of the sense of personal identity and full awareness of the surroundings. Include here only trance states that are involuntary or unwanted, occurring outside religious or culturally accepted situations.” (CID-10, 2016, sem paginação).

SHM” — quando, em verdade, ao nos debruçarmos sobre os escritos de René Ribeiro, Waldemar Valente, Gonçalves Fernandes, entre outros, percebemos que suas ideias se transformam ao longo do tempo, mediante a intensificação do diálogo com o culturalismo, assim como apresentam afastamentos interpretativos do campo (CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017).

O biológico não era mais elencado como elemento de superioridade, entretanto em seu lugar surge a cultura, como vemos: “não faremos lutas de raças contra raças, porém ensinaremos aos nossos irmãos negros que não há raça superior nem inferior e o que nos faz distinguir um dos outros é o desenvolvimento cultural” (LIMA, 1937, p.20). Como podemos ver nesse trecho do livro *Xangô*, de Vicente Lima, um dos técnicos do SHM, a ideia encabeçada era que, a partir do controle realizado pelo SHM, este elemento de nossa sociedade, que para o autor era, em suas palavras, um “câncer”, uma “úlceras que sangra urgindo ser curada” (LIMA, 1937, p.8), ou seja, a partir de um contínuo processo de higiene mental, tais traços de nossa sociedade, associados a um “fetichismo negro”, iriam paulatinamente ser expurgados da sociedade por um processo de desenvolvimento (evolução) cultural.

Vicente Lima entre os técnicos do SHM aparenta ter a pior compreensão a respeito do que é este fenômeno, não podemos imputar a sua visão ao todo. Muitos outros membros do SHM tinham opiniões muito distantes da de Vicente Lima. A título de comparação, vejam a descrição de Gonçalves Fernandes

Afastados de outras casas, no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes de grande densidade de população pobre, eram apontados os xangôs no Recife como centro de bruxaria. Dessas casas modestas de taipa dos negros a imaginação dos moradores mais próximos fazia sede de práticas demoníacas. O batuque noturno dos toques identificava o Xangô. Uma grande maioria da vizinhança só chegava mesmo a conhecer o batuque escutando de longe. Não se tinha ideia, exceção de poucas pessoas, do sentido religioso dos toques. A repressão policial dificultava qualquer tentativa de contato com a vida íntima dos terreiros (...) só mesmo os iniciados tinham acesso as cerimônias dos cultos. (FERNANDES, 1937, p. 7)

Bom, é obvio que os autores têm compreensões muito distintas a respeito do que é o Xangô do Recife. Para um é um câncer que necessita rapidamente ser extir-

pado da sociedade e para o outro a representação de uma religiosidade legítima, incompreendida em seus próprios termos e muito perseguida.

### 2.3 O LUGAR DA LOUCURA ESPÍRITA

A psiquiatria e as religiões mediúnicas no Brasil têm em suas histórias diversos pontos de convergência, essa relação já foi bastante estudada por intelectuais, por diversos pontos de vista. Angélica Almeida foi uma dessas, ela demonstra como no início do século XX a associação entre transtornos mentais e espiritismo já estava posta e que podíamos encontrar uma certa divergência entre os intelectuais. Por um lado, alguns acreditavam que o espiritismo poderia desencadear a loucura em todos que aderissem a suas práticas; por outro, alguns intelectuais acreditavam que só alguns indivíduos pré-dispostos estariam em risco, apesar de considerarem que a prática espírita era um fator de risco, mas argumentavam que outros fatores deveriam ser considerados (ALMEIDA, 2007).

Raimundo Nina Rodrigues foi um dos intelectuais mais famosos, pelo menos do ponto de vista das ciências sociais, que ajudaram a traçar essa relação entre religiões mediúnicas e psicopatologias. A esse respeito Emerson Giumbelli comenta:

[...] a loucura passava a designar algo cujos sinais deveriam ser procurados no interior dos indivíduos, uma condição que marca em seu corpo e em seus hábitos, em sua trajetória de vida e em sua ancestralidade. Características biológicas e padrões de comportamento e de moralidade apareciam como isso, cada vez mais associados em torno de condutas socialmente consideradas desviantes. [...] Ora, um dos traços mais importantes dos esforços de Nina Rodrigues converge exatamente para isso: a atenção sobre as desigualdades humanas e a produção de uma 'ciência da diferença' dedicada a relacionar necessária e permanente o social ao biológico, com ajuda de postulados biodeterministas e evolucionistas (GIUMBELLI, 1997. p. 43-44).

Os estudos de Nina Rodrigues ajudaram a definir uma das grandes preocupações presentes no pensamento social nesta passagem do século XIX para o XX: quais seriam as possibilidades do Brasil enquanto nação, a busca por uma identidade nacional. As práticas mágico-religiosas dos negros no País se tornaram um pro-

blema de saúde pública, um impasse para a modernização do Brasil e de sua sociedade.

Em Pernambuco, a preocupação com a relação entre espiritismo e transtornos mentais também se fez presente, como vemos no seguinte trecho, retirado de uma publicação do Boletim de Higiene Mental (BHM), datado de maio de 1938, sob o título de *Sessões espíritas são 'Laboratórios de Histeria Coletiva' Espiritismo e Higiene mental*:

Tem preocupado seriamente os psiquiatras, principalmente em nosso meio, a frequência com que as práticas do espiritismo determinam perturbações mentais. Basta lembrar que dez por cento dos doentes entrados no Hospital da Tamarineira, devem a sua psicose ao hábito de frequentar sessões espíritas. Si considerarmos de perto essas práticas compreenderemos facilmente o modo como determinam a alienação. Elas agem provocando uma verdadeira desagregação mental: como é sabido, abaixo de nossa atividade psíquica consciente existe o inconsciente, toda uma atividade mental que se desenvolve fora da consciência, mas subordinada a ela.

[...]

O resultado é que inúmeros frequentadores apresentam perturbações e podem ir para o Manicômio. Foi na certeza de suas estatísticas e observações que o Serviço de Higiene Mental conseguiu este ano, da Secretaria de Segurança Pública uma notável restrição às atividades das sessões espíritas que eram cada vez mais numerosas e todas se limitavam a ser segundo a frase exatíssima de Afrânio Peixoto 'laboratórios de histeria coletiva', devido à imprudência indesculpável com que se experimentam sobre os médiuns.

Encontrando um ambiente, propício com é o brasileiro, o espiritismo tem se difundido e seus males hoje são de grande vulto. [...] Também o alto espiritismo não está livre da culpa, pois o risco para o equilíbrio psíquico é o mesmo, e reside no fato de incrementarem ambos a desagregação mental. Por este aspecto já se revela o espiritismo grandemente prejudicial; mais nocivo ainda se torna quando pretende exercer a medicina. Cremos portanto necessário esclarecer o público dos danos que podem acarretar a frequência dessas sessões, que muitos realizam reputando inofensiva. (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1938. p.6)

René Ribeiro, que foi o primeiro antropólogo pernambucano — ao menos no sentido estrito do termo — e realizou seu mestrado acadêmico pela Northwestern University em 1949, começou sua carreira profissional como médico. Sob influência de Ulysses Pernambucano, torna-se assistente técnico do SHM no ano de 1936

(MOTTA, 1993). Nos trabalhos de René Ribeiro, podemos identificar uma posição diferente da encontrada entre os seus companheiros técnicos do SHM, chegaria a dizer, com um grande afastamento interpretativo em relação ao que foi produzido por seus colegas. No trecho que se segue, podemos ver sua interpretação a respeito do transe.

De volta ao Brasil retomamos na década de 50 nossa prática médica e passamos a colaborar com Gilberto Freyre na implementação do seu então titubeante Instituto Joaquim Nabuco, hoje florescente fundação. A essa época preocupou-nos o papel dos indivíduos no Xangô e delineamos e passamos a executar uma pesquisa com o teste psicológico de Roschach aplicado aos fiéis que experimentavam a possessão 'fetichista', concluindo que o transe não provoca nenhuma alteração estrutural da personalidade, tampouco é morbígeno, servindo ao contrário para a libertação de tensões e à incorporação de papéis sociais mais consentâneos com as aspirações dos fiéis. (RIBEIRO, 1984)

René Ribeiro, em um artigo intitulado *Possessão: problema e etnopsicologia*, discute a visão que ele e outros intelectuais do SHM tinham a respeito do transe de possessão na década de 1930, como vemos:

A Ulysses Pernambucano, porém, é que se deve a sugestão de analisarem os seus alunos, com o auxílio de testes psicológicos, a personalidade das pessoas que apresentam possessões habituais ou episódicas. Pedro Cavalcante e nós mesmo utilizamos tais provas com os médiuns de centros espíritas, porém o instrumento utilizado naquela época era inadequado a tal tipo de investigação e a interpretação dos resultados baseava-se sobre o primado da sugestão, seguindo a Baudouin, sobre as particularidades da 'mentalidade pré-lógica' do conceito de Levy-Bruhl, (hoje refutado), as 'reações motoras primitivas' e o pensamento 'hiponoico' do esquema de Kretschmer e a psicanálise de Jones. Desde essa época (1937) porém, víamos na possessão uma oportunidade para certos indivíduos se libertarem de suas tensões, como estudos mais modernos viriam a comprová-lo. (RIBEIRO, 1955. p. 15-16)

Vejam, aqui, Ribeiro nos diz que muito embora o método não tenha sido adequado, as interpretações estavam corretas. Ainda neste mesmo texto, o professor René Ribeiro adverte-nos que podemos encontrar relativizações a respeito do transe, por influência do culturalismo freyriano, contudo é apenas com Melville J.

Herskovits, em 1943, que os pesquisadores brasileiros seriam alertados pela natureza normal da possessão e sua interpretação à base das normas de conduta estabelecidas por determinadas culturas e do condicionamento social pelas normas culturais. (RIBEIRO, 1955)

Para o professor Roberto Motta, a principal influência de René Ribeiro não seria a de Gilberto Freyre; muito embora os trabalhos de ambos possam ter aproximações, estas são ocasionais, tendo o escopo e as preocupações inteiramente diferentes. Então, para Roberto Motta, a principal influência de Ribeiro seria Donald Pierson (MOTTA, 1993). Entretanto, o próprio René atribuiu a Freyre sua influência. De qualquer forma, o trabalho de René Ribeiro se destaca em relação ao de seus companheiros técnicos do SHM, seja pela vasta produção ou por sua maior aproximação com a antropologia.

Não obstante a interpretação de Roberto Motta, aqui não poderia deixar de trazer as abordagens presentes nos trabalhos do sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre, este exerceu uma forte influência em Ulysses Pernambucano e seus seguidores; o culturalismo freyriano está presente em muitas concepções desses autores. Em conferência proferida na *2ª Reunião da Sociedade de Neurologia, Psiquiatria e Higiene Mental do Nordeste*, realizada em outubro de 1940, Gilberto Freyre nos apresenta um trabalho intitulado *Sociologia, Psicologia e Psiquiatria*, nele o autor traz suas concepções acerca das “personalidades desajustadas”, como vemos:

Para o psiquiatra moderno – si bem o compreendo através dos Harts e dos Plants e, entre nós, dos Ulysses Pernambucanos e dos Arthur Ramos – o paciente hospitalizado ou não, não é um ser que se possa cuidar na ignorância do seu meio, de seus antecedentes de família e de grupos, de sua situação de cultura e social. [...] Parece ter passado, para a psiquiatria, o tempo em que o psiquiatra se preocupava, no dizer de Plant, com a estrutura do indivíduo *in nocuo*. A tendência do psiquiatra é preocupar-se com o meio do doente; por conseguinte de sua estrutura social. [...] do ponto de vista do psiquiatra pouco se conseguirá no sentido terapêutico social sem se considerar a personalidade a ‘síntese dramatizada da estrutura social inteira’. [...] Ver-se claramente, daí que as três – a psiquiatria social, a psicologia social e a sociologia – preocupa no estudo do homem ou da antropologia, a ‘estrutura social’. Estrutura menos ou mais dramatizada pela síntese que é a personalidade. Desta, a correspondência com a

“normalidade” resulta, em grande parte, da correspondência de seu equipamento biológico e se sua formação social com as instituições e a cultura dominante na área, região e na época de sua atuação. (FREYRE, 1941. p. 12-14)

Gilberto Freyre está nos levando por um caminho nitidamente culturalista em relação à construção das “personalidades desajustadas”. Claramente, para o autor, a era em que as ciências sociais buscavam grandes conclusões já havia passado, sua busca era por caminhos para compreender a realidade. Para Gilberto Freyre então, a correspondência com a “normalidade” só poderia ser compreendida a partir de uma visão multifacetada como resultado da correlação entre o biológico, o cultural e as estruturas sociais presentes no contexto histórico da época.

O SHM também atuou institucionalmente, intermediando a relação entre os terreiros e o Estado, exercendo a função de órgão regulador das atividades dos cultos. Era o SHM que concedia as licenças de livre funcionamento aos então “centros espíritas e seitas africanas”, portanto os legitimando perante o Estado. Esta configuração acabou por criar solo fértil para o surgimento de alianças entre o SHM e os pais e mães de santo, com seus próprios termos, bastante singulares quando comparada a outros contextos. Em Pernambuco, os pesquisadores não estavam interessados na ortodoxia dos terreiros como na Bahia, a exemplo da escola Nina Rodrigues, que via nas religiões de matriz africana um resquício da África no Brasil. “Eu poderia acreditar que me encontrava em plena África” (BASTIDE, 1945, p.80).

É importante salientar que é neste quadro de diferenciações — entre o eu e o outro — que se constrói a legitimação dentro do campo indo-afro-brasileiro. Na Bahia, os terreiros eram os guardiões da África ancestral, representantes da “pureza nagô”, os que de fato produziam religião. Como aponta Fry (1998), aos terreiros sincréticos da Bahia era logrado o espaço do feitiço (magia), e não o da religião. “Já na década de 1930, na Bahia os pais e mães de santo que se definiam como os mais africanos admitiram ao menos em público apenas os papéis de adivinhos, sacerdotes e sábios, acusando os candomblés de caboclos de atividades ligadas ao feitiço” (FRY, 1998. p. 451). Fica claro que se formulou uma distinção entre religião e magia dentro do discurso científico da escola Nina Rodrigues, “a magia é definitivamente

classificada de indesejável e separada da 'África brasileira' que é 'preservada' no culto aos orixás no candomblé da Bahia." (FRY, 1998. p.455).

Já em Pernambuco temos outras preocupações. Os membros do SHM, em especial René Ribeiro e Gonçalves Fernandes, já partiam do pressuposto de que não havia no estado de Pernambuco um só culto "negro-fetichista" puro.

Não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro. As diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se como a transferência na adoração dos 'encantados da costa' em imagens de santos católicos, maneira de conciliar a imposição do senhor com os sentimentos de veneração do escravo africano aos seus deuses, trouxeram o enlaçamento com a religião do branco. A esse ecletismo religioso juntou-se a influência espírita. (FERNANDES, 1937, p. 10)

No que concerne ao papel desempenhado pelo SHM junto aos terreiros de Pernambuco, temos o depoimento bastante esclarecedor de Pedro Cavalcanti durante sua participação no *1º Congresso Afro-Brasileiro*, organizado por Ulysses Pernambucano, com auxílio de Gilberto Freyre, que ocorreu em Recife no ano de 1934:

Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influência do Professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contacto com algumas seitas africanas existentes nesta cidade.

Tais seitas viviam até então, de certa maneira escondidas, ou porque a polícia não lhes permitia o livre funcionamento, ou porque os jornais, vez por outra, traziam reclamações dos moradores da rua tal os quais se queixavam ora de 'despachos' espetaculosos, ora do sossego perturbado com o barulho das festas e danças dos negros. [...]

Lutamos de início com alguma dificuldade para a aproximação desejada. Nem era para menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. Esta aproximação, porém, se fez. Para tal contribuíram pais de terreiro bem-intencionados, que viam a honestidade dos nossos propósitos e que desde logo procuraram nos mostrar a seriedade das suas seitas, ao mesmo tempo que clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração.

Pai Anselmo foi um dos nossos bons auxiliares nesta tarefa de aproximação e este congresso, em parte, agradeça-lhe os bons ofícios de introdutor diplomático e amigo de nós outros, que sempre tem demonstrado ser.

Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da Polícia licença para tal. Os pais de terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração.

De tal medida resultaram benefícios como era de se esperar.

As seitas aí estão, com existência legal, fazendo a alegria duma gente boa e oferecendo material para que se observem as sobrevivências das manifestações religiosas dos africanos, entre nós. (CAVALCANTI, 1988. p. 243-244)

Ainda em relação a atuação do SHM, também temos o depoimento de Lídia Alves da Silva, ou simplesmente Mãe Lídia, concedido a seu neto Manoel do Nascimento Costa. Mãe Lídia foi uma importante lalorixá do Xangô do Recife que vivenciou na pele o tempo do SHM.

Conheci todos, ou quase todos os Pais e Mães-de-Santo do meu tempo, mas conheci também autoridades, policiais e políticos da época, conheci Joana, era uma negra enjoada, mas era correta, sim, sim, não, não.

A lalorixá Joana morava em Porto de Pedra. Era filha de tia Inês, estreitamos a amizade quando fechou os terreiros, pois um dia conversando com o Oscar, ele me disse: 'Olhe, Joana disse que você não está só nesta briga, ela também tem alguns conhecimentos e quer conversar com você'.

A nossa primeira conversa sobre o assunto foi na casa de José Isídio, um oficial de justiça que morava no Arruda, com quem conversamos longamente e recebemos instruções.

Dias depois recebo um recado de Cipó, motorista da polícia civil, para que me aprontasse na quarta-feira, para ir conversar com um doutor, não me lembro o nome. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina, fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno, pediu que arrumasse alguns pais de mães-de-santo, pois ia ser preciso.

Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado dr. Edson Murim Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressivo na sua função.

'Quem é seu marido?', perguntou primeiro a mim. 'Não tenho marido, sou viúva, meu marido era da polícia.' 'Da polícia?' 'Sim senhor, Osvaldo Ciríaco.' 'Ah, então é a viúva do Ciríaco ou mais uma viúva do Ciríaco...'

'E o seu?', perguntou a Joana. 'O meu também é falecido, mas graças a Deus não era da polícia.'

Os homens sorriam e o oficial José Isídio entrou na conversa. 'Ela gosta de brincar, doutor.'

Um homem branco de cara feia chamou o dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. Acredito que tenha ido almoçar, chegou com cara de sono, aí disse: "Conversaremos muito sobre o assunto e dr. Ulysses vem amanhã para a gente fazer uma reunião com todos."

'A senhora tem um maracatu?' 'Não, quem tem maracatu é Santa.' 'E a senhora?' 'Não, não tenho nada, só minha casa dos orixás.'

'Quais são os políticos que vão em sua casa?' 'Lá vai muita gente, não sei quem é político ou não.'

Os homens trocaram algumas palavras baixinho, mas deu para entender que eles disseram que Joana era segura.

Um deles que havia chegado muito atrás perguntou: 'Como é que a senhora sustenta sua casa? Os santos mandam do céu? Peça a eles para mandar para mim também'. 'Peço', respondeu Joana.

Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa dos parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas.

Na reunião conheci Anselmo de xambá, reencontrei Joana de Oyá, além de Josefina Guedes e outros conhecidos.

Na reunião, as perguntas eram quase sempre as mesmas para todo mundo, mas as perguntas mais usadas eram: quem é o político de sua casa, qual é a sua sociedade carnavalesca.

Eu e Joana Batista a esta altura já éramos olhadas por alguns donos de terreiro com maus olhos, uns achavam que a gente estava sendo mais bem tratada que eles, outros chegavam ao cúmulo de pensar que estávamos nos bandeando para o lado da polícia, porém, o que estava acontecendo era que os nossos conhecimentos estavam prevalecendo. Joana estava acompanhada de alguns filhos de santo e amigos, entre eles Oscar Domingos da Silva, José Assis e Manoel Beltrão.

O tempo foi-se passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as nossas esperanças. A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais do S.H.M.

Depois de aprovada a ideia veio a decepção para os pais de santo, por, pelo regulamento, todos os pais e mães de santo teriam que submeter-se a um exame de sanidade mental e os terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversões Públicas, o que significa dizer que estávamos sendo considerados como agremiações carnavalescas e não como sociedade religiosa.

Eu perguntei ao dr. Ulysses: 'Estão achando que nós somos doidos?'. 'Não, Lídia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e os que não são'. 'E por que estamos registrados neste Departamento de Diversão?'. 'É outra forma de controlar as coisas, todo mundo vai ter que vir aqui tirar uma licença para po-

der fazer suas festas, assim nós sabemos o que está regularizado ou não, e daí sabemos também quantos terreiros atuam no Recife'. 'Olhe, doutor, ontem eu vi dois homens tirando licença para armar um circo no mesmo lugar que vamos tirar as nossas, eu acho que tudo isso está errado, por que fazer este exame? Nós não somos doidos nem palhaços'. Protestei, mas foi inútil, pois era uma imposição do governo (COSTA, 1994, p. 179-180).

De antemão, precisamos lembrar que o Serviço de Higiene Mental compreendia a luta de uma elite médica perante formas alternativas de cura — uma luta contra o “curandeirismo” —, tendo um claro intuito de conhecer para controlar, como podemos ver em artigo publicado no Arquivo da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, no qual a monitora do SHM, Dinice C. Lima, diz:

[...] fóra dois ou três locais onde se procura fazer religião, todos os 'centros' nada mais são que reuniões para o exercício ilegal da medicina. Alguns 'diretores' já se não dão mesmo ao trabalho de provocar os fenômenos citados e sem qualquer formalidade passam para o papel as receitas que os 'espíritos' lhes ditam. (LIMA, 1932, p.138)

Esta outra matéria publicada no Boletim de Higiene Mental (BHM) também nos mostra a grande preocupação em relação às práticas alternativas de cura que existiam na sociedade recifense e como esta foi uma luta pelo monopólio legítimo de atuação sobre a arte da cura.

Entre nós as praticas de curandeirismo estão muito espalhadas. Pode-se dizer mesmo que elas são a regra geral na maioria dos centros espíritas e seitas africanas. Nos primeiros, os médiuns receitistas distribuem 'passes, 'água fluidificada', remédios homeopáticos e produtos farmacêuticos largamente anunciados nos jornais. Os babalorixás tão pouco ficam atrás. Água das bilhas utilizada para “comida do santo” para tudo serve desde refreiar a impetuosidade do orixá ou sua atividade maléfica até curar dor de ouvido.

As doenças mentais então, são especialidades do curandeiro. Nos primeiros sinais de doença mental vê-se logo a influência de 'espíritos maus' ou o resultado de 'despachos'. Segue-se a peregrinação pelos centros e terreiros enquanto o estado do paciente se agrava.

[...]

J.A.B. sexo masculino, 56 anos – maquinista (do S. obs. do H. de Alienados). Há um ano e sete meses apresentou alucinações, agitação

psicomotora, ideias de perseguição, perda de urina. Sua esposa levou-o a tratamento em diversos centros espíritas. Só agora como ele não pudesse trabalhar sem mostrar-se insone e apresentasse ataxia dos membros superiores e inferiores que prejudicava a marcha e a execução de qualquer ato procurou interná-lo. Ao exame clínico e humoral apresentou nítidos sintomas de tabo-paralisia geral.

Si sua esposa tivesse procurado tratá-lo logo aos primeiros sintomas, estes teriam regredido facilmente. Haveria mesmo possibilidade de uma remissão completa. Agora porém, muito mais sombrio é o seu futuro.

[...]

Não se pode avaliar a soma de perigo para a saúde que pode resultar do emprego de remédios prescritos por curandeiros e que acusam formais contra-indicações terapêuticas as mais das vezes, infusões de ervas nocivas, contendo substâncias tóxicas em taxa não dosada. Quando não são prejudiciais são chás inócuos. Deixa-se evoluir a moléstia quando se põe o doente para “trabalhar” agravando ainda mais suas perturbações mentais.

[...]

Urge ás famílias e a todos evitar em seu proveito próprio e nos das pessoas sob sua responsabilidade as consultas em centros espíritas e seitas africanas por qualquer afecção e principalmente diante de uma perturbação mental. (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935)

Como podemos constatar em uma outra matéria publicada neste mesmo boletim sob o título de *O Estudo das Religiões do Recife*, a questão da religião é central para os pesquisadores do SHM: “Os fenômenos de possessão que ocorriam nesses centros (as seitas africanas e centros espíritas) chamaram logo a atenção dos psiquiatras.” (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935. p. 6). Foi então que, no dia 15 de outubro de 1933, o SHM, mediante uma parceria com Secretaria de Segurança Pública (SSP), dá início aos estudos dessas religiões. As ditas seitas africanas e centros espíritas passariam então a necessitar de uma licença de funcionamento que só seria fornecida mediante autorização do SHM, sendo exigido o cumprimento dos seguintes pontos:

1º é a realização de exame psiquiátrico completo do babalorixá, lalorixá ou médium do centro espírita;

2º realização de teste para determinar I.M [Idade Mental] o Q.I. [Quociente de Inteligência] (Escala de Benet-Simon-Teran, revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana), feitos pelos Instituto Psicologia;

3º entrega dos estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como da lista dos dias de função;  
 4º Registro desses centros em livro especial;  
 5º compromisso de não se entregarem a prática ilegal da medicina e permitirem visita de nossos auxiliares. (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935. p. 6)

Espero que com isso tenha ficado claro o importante papel que foi desempenhado pelo Serviço de Higiene Mental em Pernambuco. Anteriormente a ele, todos os terreiros estavam submetidos à violência policial, criminalizados e duramente reprimidos. O SHM foi uma das formas encontradas pelo Estado para imiscuir-se no cotidiano dos terreiros, tendo a declarada função de conhecer para controlar, como podemos ver nas palavras proferidas em uma das abas do livro *Xangôs do Nordeste*, de Gonçalves Fernandes — auxiliar técnico do SHM, assistente interino da Assistência a Psicopatas de Pernambuco e alienista do Hospital Colônia Juliano Moreira (Paraíba).

O apelo que o Prof. Arthur Ramos Lançou, da Bahia, a uma dezena de anos, em nome dos discípulos de Nina Rodrigues, não foi em vão. Nos estudos sobre as religiões e cultos de origem negra, destacou-se desde muito cedo a Escola de Recife, sob a direção do Professor Ulysses Pernambucano. No seu Serviço de Higiene Mental teve este professor a ideia, fecunda de resultados científicos, de registrar as seitas dos xangôs de Recife, controlando-as sob o ponto de vista da higiene mental.

Isso acudiu não só aos reclamos dos negros sobre a liberdade dos seus cultos e práticas religiosas, como os submeteu a um controle científico, para evitar os abusos daí advindos. (FERNANDES, 1937. sem paginação.)

O *1º Congresso Afro-Brasileiro*, realizado em 1934, teve um papel fundamental na questão do conhecer para controlar. Uma matéria publicada no Boletim de Higiene Mental, que tinha o intuito de explicar os motivos e as importâncias da realização do congresso, nos dá um panorama de sua importância:

Vem causando os mais curiosos comentários esse 1º Congresso de seitas africanas que se vai reunir em Agosto próximo, comentários que pecam de início por uma incompreensão total do que vai ser esse interessante certame. Provocando ideias absurdas sobre finalidades absurdas.

Esta nota esclarece a cousa.

Um grupo de estudiosos de assuntos afro-brasileiros, à frente o sociólogo Gilberto Freire, colaborando com o Serviço de Higiene Mental, conseguiu que as diversas seitas africanas por aqui espalhadas se reunissem em um congresso, onde firmariam teses de interesse comum, seriam esclarecidos rituais, uma melhor informação de tradições que ouviram desde o berço seria trazida aos conhecimentos dos outros, cânticos e costumes. Tudo isso que está por dentro de uma religião que é antiquíssima, e vedado aos estudiosos que se vêm de fora, não são satisfeitos só com o que é de leitura, assim mesmo em livros raros e poucos.

O Serviço de Higiene Mental mantêm sob controle constante, sob observação, essas chamadas religiões inferiores. Ninguém pode ignorar o que de interesse para a Higiene Mental representa essa vigilância.

Esse congresso que se vai realizar trará aos nossos técnicos momentos de observação mais acurada, material que só uma reunião dessas, ventiladas questões íntimas as seitas, poderá vir a tona. Não tem outro fim. (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1934. p. 1)

Compreender para controlar, este foi o motivo do Estado brasileiro voltar os seus olhos para os assuntos relacionados à magia e ao curandeirismo. Michel Foucault (1997) nos mostra, ao discutir sobre a sexualidade, que a repressão não visa extingui-la, mas acaba por fundá-la. As relações de poder não podem ser estabelecidas simplesmente a partir de um grupo específico de indivíduos, mas sim de forma presente no cotidiano, nas microrrelações, na microfísica do poder. Aí está a importância de penetrar nesses espaços, que até então estavam fora do alcance do poder do Estado. “O Estado, no Brasil, se imiscuiu nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres” (MAGGIE, 1992, p. 29).

#### 2.4 A REVITALIZAÇÃO DA HIPÓTESE REPRESSIVA

Como podemos ver até aqui, o Serviço de Higiene Mental foi uma organização que tinha entre suas funções intermediar a relação entre os terreiros, os pais e as mães de santo e o Estado. Era ele que afirmava quais casas deveriam funcionar ou não, ficando então claro que a perseguição não foi irrestrita, alguns terreiros ficaram imunes à repressão policial. O SHM passa a firmar a possibilidade da existência

de um culto verdadeiramente religioso e que por isso era necessário ser protegido (tutelado). Nesse sentido, ao dizer o que é religião, está se produzindo uma hierarquia discursiva em torno de um feixe de relações de poder. Como nos lembra Michel Foucault (2015), dentro das sociedades ocidentais a “verdade” possui uma profunda relação com o discurso científico e conseqüentemente nas instituições que ele produz.

A presença de pais e mães de santo no *1º Congresso Afro-Brasileiro* demonstra, em parte, esta afirmação, a da existência de uma comunhão entre as religiões indo-afro-brasileiras e um discurso racional, construído por intermédio dos intelectuais do SHM, numa relação que pode ser compreendida como o investimento de um aparelho discursivo de análise e de conhecimento. Ou seja, se produz um outro discurso a respeito dessas religiões e suas práticas: não se fala menos delas, muito pelo contrário, fala-se mais, só que de uma outra maneira, são outras pessoas partindo de pontos de vista diferentes e com o intuito de obter outros efeitos.

Na atuação do SHM, em sua aproximação aos terreiros — no conhecer para controlar — podemos identificar uma incitação política para se produzir um discurso racional (não moral) sobre as religiões mediúnicas. Uma incitação ao discurso regulado. Em outras palavras, o controle necessita de uma aproximação, de um intercâmbio de discursos, exames e observações insistentes. A atuação do SHM não tinha por finalidade extinguir as religiões indo-afro-brasileiras, nem as silenciar, mas sim colocá-las em discurso. Em outras palavras, o que nós vemos é que sua atuação acaba por fundá-las.

O poder não se estabelece apenas como mecanismo de força, de uma macroestrutura para uma microestrutura. Em outras palavras, o poder não vem de cima para baixo, ele se estabelece a partir de microrrelações de poder que acabam por permear toda a sociedade. Não há dúvidas de que o SHM teve um papel fundamental na repressão aos terreiros aqui em Pernambuco, construindo uma linha divisória sobre o lícito e o ilícito. Talvez ele não tenha sido capaz de fundar novas concepções de religiosidade no interior da cosmovisão do povo de terreiro, mas, certamente, ele definiu novas regras no jogo do poder, articulando a execução de dispositivos de vi-

gilância, tornando-se menos um princípio inibidor do que um mecanismo incitador e multiplicador.

Os exames médico-psicológicos, o controle das atividades e dos cultos, a repressão policial, a criminalização e a patologização de parte dos elementos litúrgicos das religiões mediúnicas aparentam dizer não aos então centros espíritas e às seitas africanas de forma geral, entretanto, em verdade, se articulam como um mecanismo de dupla incitação. Por um lado, temos prazer de exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, investiga, revela; e por outro nós temos o prazer que se alimenta por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo.

Com isso, seguindo os caminhos que foram trilhados por Yvonne Maggie (1992) e Beatriz Góis Dantas (1988), viso deixar claro que a perseguição aos terreiros, em especial aos de Pernambuco, não foi irrestrita como se poderia pensar. Algumas casas foram protegidas pelos intelectuais locais, elevadas ao status de religião e distinguidas das demais que foram consideradas como centros de enganação. Mas diferentes de outros contextos, aqui não foram os nagôs ortodoxos que ocuparam esse patamar, como veremos no capítulo que segue.

### 3 UM JOGO DE LEGITIMAÇÕES: UMA SANTA ALIANÇA

#### 3.1 A SANTA ALIANÇA E A CONSTRUÇÃO DA PUREZA NAGÔ

O objeto desta pesquisa está indissociavelmente ligado à aliança entre intelectuais — digo sociólogos, antropólogos e outros cientistas e pesquisadores sociais — e o campo das religiões de matriz indo-afro-brasileiras. Na *santa aliança*, como Roberto Motta (2010) denominou essa rede, há um processo simbiótico entre intelectuais e pais e mães de santo, numa intrincada teia de relações recíprocas, na qual se produz, por um lado, o fortalecimento e prestígio de certos pais e mães de santo, e, por outro, a exclusão de tantos terreiros do quadro dos tidos como “legítimos”. Decorrente dessa relação, que envolve tanto legitimação como deslegitimação, surgem categorias acusatórias, como *curandeiro* ou “*charlatão*”.

A respeito desta ajuda mútua entre pesquisadores e membros dos cultos, Pedro Germano nos dá algumas informações importantes:

Esse entrelaçamento entre pesquisadores e membros dos cultos, dentre outras coisas, se prestaram a legitimação de ambos em campos distintos, ou seja, os pesquisadores, após suas conclusões, produções e publicações ganham legitimação no campo científico, já os chefes de culto são legitimados no campo religioso, e suas casas e tradições ganham mais prestígio em detrimento das outras (GERMANO, 2013. p. 68-69)

Acredito que o fato de maior repercussão decorrente desta *santa aliança* — ou o que mais impactou o campo das religiões de matriz indo-afro-brasileira — é a construção da ideia de pureza nagô. Tal formulação está principalmente vinculada aos estudos sobre o candomblé na Bahia. Desde os primórdios das pesquisas a respeito dos afro-brasileiros, com Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), há uma predileção para os candomblés nagôs (lorubas).

A antropologia brasileira se desenvolve basicamente a partir de duas vertentes, a etnologia indígena de um lado e do outro a antropologia da sociedade

nacional<sup>11</sup> (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). Durante a passagem do século XIX para o XX, haviam algumas questões que norteavam uma boa parte dos estudos sobre a sociedade brasileira, a este respeito o professor Roberto Motta pontua algumas delas:

[...] a primeira dessas questões [...]. Por que não somos como os Estados Unidos em matéria de poder e de progresso? A segunda [...] O que tem significado para o Brasil, como tem influenciado nossa evolução social e histórica, a forte presença africana que nos caracteriza, sob os aspectos de genótipos e fenótipos, de cultura, religião e outras manifestações? [...] terceira questão. Sob que condições pode-se conceber a existência de uma civilização brasileira diferente da que prevalece na América do Norte ou na Europa do Norte? E finalmente [...] pergunta-se qual seria o relacionamento entre a formação social brasileira e uma modernidade entendida nos termos de iluminismo, racionalização, progresso, desenvolvimento e outras características do mesmo gênero? (MOTTA, 2014. p. 3. grifos do autor).

Podemos dizer então que o problema da integração do negro na sociedade nacional era elemento central não só na obra de Nina Rodrigues, mas também de seus seguidores. O trabalho do médico maranhense pode ser lido como uma tentativa de dar resposta a tais questões. A filiação teórica mais duradoura de Nina Rodrigues parece ter sido construída a partir do momento em que este toma conhecimento dos trabalhos do médico antropólogo Cesare Lombroso (1836-1909) e seus seguidores, e também dos trabalhos do francês Alexandre Lacassagne e sua equipe de Lyon (CORRÊA, 2013).

---

11 Roberto Cardoso de Oliveira (RCO) (1988) faz referência a um período histórico específico, o das décadas de 1920 e 1930, que ele denomina de período "heroico", destacando entre as principais produções as de Gilberto Freyre (para a antropologia da sociedade nacional) e as de Curt Nimuendajú (para a etnologia indígena) pelo impacto que suas obras tiveram em suas respectivas áreas. Roberto Cardoso de Oliveira ainda destaca outros nomes, como Baldus, Roquette-Pinto, Arthur Ramos e Heloísa Alberto Torres, no Sul; Carlos Estêvão de Oliveira e Estêvão Pinto, no Norte e Nordeste. Entretanto, esses autores não teriam deixado com suas obras uma marca tão duradoura na antropologia nacional como os primeiros. A obra de Raymundo Nina Rodrigues não faz parte desse período específico nem foi mencionada por RCO em seus trabalhos, mas é claro que sua produção teve um forte impacto na produção antropológica, mesmo que naquele momento a própria área da antropologia não estivesse propriamente demarcada em nosso país. Para o desenvolvimento do campo da antropologia das religiões afro-brasileiras, suas contribuições foram fundamentais, sendo até hoje uma leitura fundamental para quem deseje debruçar-se sob esse campo.

Sua admiração pelos principais teóricos do grupo da antropologia criminal italiana e pelos da escola médico-legal francesa permaneceu inalterada, ainda que considerasse discutível a aplicação de alguns de seus postulados no cenário brasileiro, e não há dúvida de que o trabalho deles serviu de exemplo à atividade que [Nina Rodrigues] desenvolveu na Bahia. (CORRÊA, 2013, p. 68).

Dentre esses intelectuais, o mais conhecido e que mais influenciou as metodologias empregadas por Nina Rodrigues foi Lombroso. É muito comum que ao se referir à obra do criminalista italiano e de sua escola de pensamentos, o enfoque esteja na craniometria e na construção de estereótipos a partir, do que hoje podemos chamar de errôneas metodologias. Entretanto, é importante salientarmos que “[...] a antropologia criminal italiana não se interessava apenas pelo estudo dos criminosos; seu objetivo mais amplo era a compreensão das causas das desigualdades (CORRÊA, 2013, p. 69)

É a partir da influência recebida de Cesare Lombroso e das teorias raciais do século XIX que Nina Rodrigues construiu uma leitura médico-biológica, com um viés claramente racista, onde via na mestiçagem um elemento extremamente negativo, um problema de primeira ordem. Preocupado então com o futuro do Brasil enquanto nação, volta seus olhos para os negros escravizados que vieram de África. O médico maranhense foi o primeiro intelectual que não viu os negros como um grupo homogêneo. Dessa forma ele estava ressaltando as suas diferentes origens e as suas diferenças socioculturais. Refletir a respeito dessas diferenças foi fundamental em suas análises das possibilidades do Brasil como nação que se pretendia adentrar numa modernidade.

A presença do negro na sociedade brasileira era “um mal necessário”, que teria sua superação efetivada por uma obra biológica — a miscigenação. A importação de pessoas brancas para o Brasil seria necessária para que a raça negra fosse cada vez mais diluída — branqueada. Dessa maneira, a saída encontrada por Nina Rodrigues foi eleger os negros sudaneses como os “melhores entre os piores”. O Brasil recebeu um grande contingente de negros? Sim! Mas os que aportaram aqui foram, entre os negros, os mais desenvolvidos.

Mas agora a história dos Negros no Brasil, corrigindo e completando a indicação brutal ou em grosso da sede do tráfico, e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor as nacionalidades dos escravos. Dentre eles, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social, coube sem contestação aos negros sudaneses. (RODRIGUES, 2010. p.25. Grifos meus)

Neste fragmento do texto *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, podemos identificar a maneira como está marcada a superioridade dos negros sudaneses em relação aos negros de origem banto, “cuja pobreza mítica está hoje perfeitamente reconhecida e demonstrada, o que lhes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos” (RODRIGUES, 2010. p.52).

Bom, a partir do que foi dito, conseguimos identificar os fundamentos da noção — ou ideologia — de pureza nagô. Temos aí o esboço dos elementos que iram figurar a superioridade dos negros sudaneses, em especial os nagôs (ioruba), algo que reverberará nos estudos acerca dos afro-brasileiros durante décadas. No argumento de Nina Rodrigues, encontramos a ideia de que os nagôs iorubas por sua superioridade intelectual e social conseguiram manter, mesmo após a diáspora ao Brasil, as estruturas sociais que aqui podiam ser encontradas de forma exemplar em seu culto aos orixás. Em contrapartida, os negros de origem banto não dotados dessa primazia intelectual logo sucumbiram ao sincretismo.

Com relação aos estudos de Nina Rodrigues a respeito do negro baiano, Edison Carneiro comenta:

Nina Rodrigues, estudando o problema do negro no Brasil, não deu a importância à contribuição do negro banto. Para ele, o problema do negro era, mais exatamente, o problema do negro sudanês, principalmente dos negros jejes e nagôs [...] O velho Nina não desconheceu, aliás, o negro banto. Aqui e ali, no curso das suas pesquisas, ele foi encontrado o traço do negro sul-africano, ora nos cucumbis, ora nos ranchos totêmicos dos Reis, ora nas revoltas dos quilombos do Brasil. Negro na Bahia, para Nina Rodrigues, era, apesar de tudo, negro sudanês. Os demais não tinham existência legal no quadro étnico, social e religioso da Bahia (CARNEIRO, 1991. p. 128. Grifos meus)

Mas não sejamos tão benevolentes com nosso médico maranhense. Como nos alerta Pedro Germano (2013), ao se falar das contribuições de Nina Rodrigues para a construção de uma África ancestral para o candomblé, precisamos ficar atentos ao fato de que esta não foi uma de suas preocupações, muito embora suas contribuições tenham sido fundamentais para a criação desta escola de pensamento. “O autor era muito positivista, suas obras ancoradas no evolucionismo unilinear, e estava convencido da inferioridade do negro e o problema que todo esse grupo trazia para a sociedade brasileira” (GERMANO, 2013, p. 70).

Então podemos aqui concluir que o médico maranhense, embora esta não tenha sido sua motivação primeira, ao eleger o negro sudanês como o mais desenvolvido social e culturalmente, exerce uma forte influência na construção da ideia de pureza nagô. Suas pesquisas reverberaram nas gerações futuras, suas ideias ajudaram a formular uma corrente dentro do pensamento social brasileiro que posteriormente ficou conhecida como a Escola Nina Rodrigues.

Já nas décadas de 1930 e 1940, a ideia de uma superioridade da cultura nagô iorubana acaba por estar presente também na obra de Arthur Ramos (1903-1949) e Edison Carneiro (1912-1972), ambos discípulos de Nina Rodrigues, que tiveram papel fundamental na construção da ideia de África para o candomblé, reiterando muitas das contribuições de seu mestre. São eles que robustecem a ideologia de que certos terreiros da Bahia eram redutos da verdadeira religião dos africanos (GERMANO, 2013), verdadeiras Áfricas no Brasil.

O alagoano Arthur Ramos ingressa na Faculdade de Medicina da Bahia no ano de 1921. Em 1926, recebe o título de Doutor em Ciências Médicas Cirúrgicas após a defesa de sua tese *Primitivo e Loucura*. Seus interesses a respeito do folclore e da cultura brasileira o levaram cada vez mais a se especializar no campo da antropologia. Ramos atuou em diversas áreas, como psiquiatria, educação, psicanálise, medicina legal, higiene mental, antropologia, etnografia e neurologia (GASPAR, 2009).

É pelo menos até Arthur Ramos que podemos remeter a construção — iniciada, mas nunca concluída — da *santa aliança*. Ao realizar uma incursão aos

renomados terreiros da Bahia, Arthur Ramos recebe o cargo de *Ogã*, numa clara troca pelos “serviços prestados” ao candomblé. (GERMANO, 2015)

A obra do médico alagoano Arthur Ramos é vasta. Ele demonstrou interesse por uma série de temas e enfoques. Entretanto, a questão do sincretismo religioso afro-brasileiro recebe certo destaque em sua produção. De forma geral, Ramos via no sincretismo algo negativo.

[...] já não existe no Brasil os cultos africanos puros de origem. Em alguns candomblés, principalmente na Bahia, a tradição gêge-nagô é mais ou menos conservada. Mas não se pode deter a avalanche do sincretismo (RAMOS, 1940. p.168. Grifos meus)

Foi Arthur Ramos quem primeiro elaborou uma sistematização a respeito do sincretismo afro-brasileiro. Da mesma forma que Nina Rodrigues, Arthur Ramos salienta o fato de que os negros escravizados que vieram para o Brasil não tiveram uma mesma origem, “foram vários os grupos, várias as religiões e vários os pontos do Brasil onde se distribuíram” (RAMOS, 1940, p. 165). Partindo dessa ideia, Ramos constrói seu quadro classificatório do sincretismo, para este autor “os vários cultos africanos se amalgamaram a princípio entre si e depois com a religiões brancas: o catolicismo e o espiritismo” (RAMOS, 1940, p.168). Dessa forma, Ramos constrói um panorama, em ordem crescente, do sincretismo, partindo primeiramente do gêge-nagô para o gêge-nagô-musulmi-bantu-caboclo-espírita-católico.

Em *O Negro Brasileiro*, Arthur Ramos vai buscar “mitos puramente africanos” (MOTTA, 2014. p.10) nos relatos produzidos pelo missionário T.J Bowen e o coronel A. B. Ellis na costa ocidental da África, para então, a partir de uma noção de inconsciente africano hereditário, estabelecer um paralelo a respeito do que ele mesmo encontrava em suas pesquisas nos terreiros da Bahia e assim ele diz:

O fetichismo puro é um vasto sistema cosmolatrico, onde os orixás são expressões de forças da natureza. Na época em que Nina Rodrigues fez os seus estudos, esta mitologia primitiva dos negros baianos muito pouco se afastava do fetichismo ioruba [...]. Hoje a obra do sincretismo avança no seu trabalho rápido de transformação de espécies místicas, se bem que se possam, não sem um certo

esforço, reconhecer os elementos iniciais. E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos básicos do fetichismo. (RAMOS, 1940, p. 38-39. Grifos meus)

A respeito do importante papel que foi desempenhado por Arthur Ramos na construção de uma África mítica para o candomblé, e conseqüentemente da ideia de pureza nagô, o professor Roberto Motta comenta:

[...] [Arthur Ramos] se torna o pioneiro de uma das mais fortes orientações teóricas no campo afro-brasileiro. É a ele que se deve a invenção de um conceito destinado a brilhante futuro: o da pureza africana, que seria negativamente afetada pela sociedade brasileira. [...] o antropólogo se transforma em *doutor da fé*, descobridor ou inventor da tradição e da memória. (MOTTA, 2014, p. 10. Grifos meus)

Tanto Arthur Ramos como Edison Carneiro voltaram seus olhos também para o negro de origem banto, contudo eles apenas o fazem com o intuito de comprovar a superioridade dos sudaneses. Podemos constatar isso em vários pontos da obra desses autores, onde por várias vezes reiteram a afirmação da “mítica pobríssima dos negros bantos” (CARNEIRO, 1991, p. 62) e sua predisposição ao sincretismo.

O baiano Edison Carneiro teve sua formação primeira na área das ciências humanas, formado em Ciências Jurídicas e Sociais, em 1936, pela Faculdade do Estado da Bahia. Seu interesse pelos cultos afro-brasileiros, o folclore e a cultura popular inicia no começo da década de 1930 (GASPAR, 2010a). Um intelectual militante de forte influência marxista.

Da mesma forma que Arthur Ramos, Edison Carneiro volta seus olhos para a África, realizando inclusive uma viagem ao continente, com o objetivo de compreender a aculturação dos africanos, novamente com a predileção aos nagôs iorubas, na sociedade brasileira.

Durante sua trajetória, Edison Carneiro teve várias posições em relação a seu mentor, Arthur Ramos, “[...] por algum tempo amigo, por algum tempo discípulo, por algum tempo adversário” (MOTTA, 2014, p.11). Da mesma forma que seus

antecessores, Edson Carneiro divide os povos africanos escravizados e contrabandeados para o Brasil em duas grandes categorias, segundo suas origens: os sudaneses (vindos da zona do Níger, na África Ocidental, os nagôs, os gêges, os minas, os hauçás etc.) e os bantos (originários do sul da África, Angola, Congo, Moçambique). A predileção encontra-se mais uma vez entre os sudaneses (nagôs – iorubas), inclusive em relação aos ameríndios. Como podemos ver na citação que segue:

Os negros sudaneses eram, em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura, sendo ainda superiores, neste particular, ao selvagem nativo. Estudando a história dos negros no Brasil, Nina Rodrigues afirmava que, “dentre estes, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses”, o que as pesquisas ulteriores vieram confirmar. [...] Portadores de cultura mais adiantada, e aqui entrados em maior número, os nagôs dominaram completamente a massa da população negra (CARNEIRO, 1936, p. 23-24. Grifos meus)

O professor Roberto Motta (2014) nos lembra também das predileções como militante político de Edson Carneiro, que o fizeram lançar o projeto antissincrético. Para Carneiro, o contato das mitologias gegê-nagô com o sincretismo presente de forma mais ampla na sociedade brasileira (“gêge-nagô-musulmi-bantu-caboclo-espírita-católico”) não era positivo, pois “assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional” (CARNEIRO, 1991. p. 97).

É na obra de Edson Carneiro que encontramos uma preocupação em desenvolver um projeto antissincrético, ou seja, uma preocupação militante em delimitar o que seria a verdadeira religião dos africanos no Brasil e o que havia se degenerado com o sincretismo. Para o autor, o fenômeno do sincretismo é uma degradação, ou, melhor dizendo, o sincretismo afro-brasileiro é uma degradação que ameaçava a pureza africana que ainda se fazia presente em alguns terreiros gegê-nagô da Bahia. Ou seja, Edson Carneiro ajudou a produzir um quadro que separa aqueles que produzem a verdadeira religião negra e aqueles que eram degradação e charlatanismo. Em suas palavras:

Esses candomblés [bantos ou 'de caboclo'], aceitando a intromissão de vários elementos estranhos, embora de fundo igualmente mágico, em vez de se revitalizarem, vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo (CARNEIRO, 1991, p. 136).

Como podemos notar nos trabalhos já citados neste capítulo, a construção de uma África ancestral para o candomblé, firmada na ideia de pureza nagô, está ancorada na obra dos intelectuais da escola Nina Rodrigues e ainda em muito de seus sucessores. A busca pela África ancestral foi o que moveu esses intelectuais e desempenhou um importante papel na classificação e legitimação dos terreiros da Bahia.

É na obra de Arthur Ramos, mas principalmente na de Edson Carneiro, conjuntamente com sua atuação militante, “onde se sobressai a intenção de defender os direitos religiosos dos fiéis do candomblé e de estudar essa religião” (NUCCI, 2005, p. 8). É justamente nesse quadro que alguns pais de santo, como Martiniano do Bonfim; e terreiros, como o *Ilê Axé Opó Afonjá*, Gantois e a Casa Branca do Engenho Velho, ganham legitimidade, são elevados ao status de religião e ficam livres da ação policial. Concomitante a isso, tantos outros são excluídos dos quadros dos terreiros tidos como legítimos, classificados como charlatões e lugares de práticas de curandeirismo.

Diante disso, Carneiro chega ao ponto de “insinuar a conveniência de uma intervenção do braço secular, noutros termos, da Polícia, para a superação da heterodoxia, mas heterodoxia com relação à forma africana que ele estima ‘pura’” (MOTTA, 2014, p. 11).

Edison Carneiro tinha uma clara preocupação com a normatização dos cultos, atuando como militante político em prol dos terreiros afro-brasileiros da Bahia, mas não todos, apenas daqueles que considerava ser dignos — como podemos perceber

neste trecho de um memorando escrito por Carneiro e endereçado a Landolfo Alves, interventor federal da Bahia entre 1938 e 1942:

Como tem provado, suficientemente, os mais argutos observadores, notadamente Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e os congressos Afro-Brasileiros já realizados, tanto em Recife (1934) quanto na Bahia (1937), nada há dentro das seitas africanas, que atente contra a moral ou contra a ordem pública” (RAMOS, 1971, p. 199-200. Grifos meus).

Ainda sobre a distinção feita por Edison Carneiro, o professor Roberto Motta comenta:

[...] num momento histórico caracterizado por uma hostilidade mais ou menos marcada, por parte dos que exerciam o poder político, contra a religião e a cultura africana no Brasil, nosso autor achou prudente estabelecer algumas distinções. Charlatanismo? Sim! Mas isto só nos terreiros de baixa extração, nos candomblés “bantos” e ‘caboclos’. Homossexualismo acintoso e, além do mais, “passivo”? Sim, infelizmente sim, mas isto também só nos maus terreiros, frequentados pela ralé dos bairros mal afamados da cidade. Os terreiros da tradição nagô, muito ao contrário, eram centros de acendrada virtude, onde se praticavam a caridade e a castidade. (MOTTA, 2014, p.12).

Atentem bem às duas citações anteriores. Tanto nas palavras de Edison Carneiro como nas interpretações do professor Roberto Motta, é interessante notarmos que, além da noção de pureza nagô e de uma distinção entre magia e religião, a moral também atua como importante demarcador da distinção entre os terreiros tradicionais dignos de serem salvaguardados e os terreiros dos charlatões.

Stefania Capone (2009) nos lembra que a diferenciação entre os “bantos degenerados e nagôs puros” estava refletida em torno da relação entre magia e religião, dentro da obra de Edson Carneiro, sendo esta uma de suas principais preocupações na normalização dos cultos.

O professor Peter Fry (1998) nos traz uma importante discussão a respeito da formação do campo, por ele denominado de “mágico-religioso”, afro-brasileiro. Fry, observando no contexto baiano e carioca, demonstra a existência de um discurso de legitimação pautado numa produção de tipologias baseadas na suposta origem

étnica africana (a construção da ideia de pureza nagô), bem como nas noções de pureza e autenticidade.

Obviamente que aqui não quero extinguir o papel que foi desempenhado também pelos pais e mães de santo no processo de construção das tradições. Não podemos esquecer que o ato de lembrar, como bem nos disse Michel Foucault (2013) e Jacques Derrida (2001), não é um ato inocente. O que pode ser visto como um despretensioso discurso sobre o passado acaba por agir “(...) sobre ele, operando reconstruções, evocando identidades, realizando, enfim, um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente” (DANTAS, 1988, p. 60).

No que diz respeito ao papel desempenhado por pais e mães de santo no processo de invenção da tradição africana (pureza nagô), Beatriz Góis Dantas comenta:

[...] o que se pretende não é negar a possível origem africana de muitos desses centros de culto que, em alguns casos, serve de matriz à elaboração dos mitos, mas chamar a atenção para o fato de que tais narrativas são marcadas pelas intenções e interesses dos pais e mães-de-santo que, através delas, visam estabelecer um estreito e explícito elo de ligação com a África, apresentando-se desse modo como depositário de um acervo cultural que seria a mais pura e legítima tradição africana. O que quero sugerir é que aspectos desses relatos que ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a ‘pureza’ da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla, de maneira a permitir sua utilização de forma vantajosa na luta pelo mercado religioso e em sua inserção na sociedade (DANTAS, 1988, p. 61. Grifos meus.)

A ideia de *santa aliança* é sempre pensada num processo de troca, uma relação que em seu fim visa legitimar ambos, pesquisador e pesquisados, em campos (acadêmico e religioso) distintos. Entretanto, para os propósitos de minha pesquisa, estou aqui a explorar o papel que foi desempenhado pelos intelectuais nesse processo de construção, tendo em vista que meu interesse é perceber como diferentes correntes do pensamento social brasileiro compreendiam teórica e metodologicamente a questão da legitimação ou não de uma casa de axé.

Concomitante ao que acima foi dito, a respeito da predominância da tradição nagô e do papel dos intelectuais nesse processo de invenção de tradições, o

professor Roberto Motta, em entrevista pessoal concedida a Pedro Germano, comenta:

A tradição Nagô, anteriormente a qualquer produção de pesquisadores, predominou em centros como Salvador, Recife, Maceió e mesmo Porto Alegre, do mesmo jeito que a tradição Gege (Fon) predominou em São Luís e Belém; tal predomínio não excluía a sobrevivência de vestígios de outras tradições nas áreas em que predominou. O segundo momento é o da tomada de posse dessas tradições pelos estudiosos, que tentam normatizar e, num sentido, inventar tradições; deste processo são expoentes Arthur Ramos, a seu modo Carneiro e Landes, Roger Bastide (expoentíssimo), Juana Elbein, e, a seu modo, Reginaldo Prandi (GERMANO, 2013. p. 69. Grifos meus.).

Mantenhamos em mente então que as obras de Arthur Ramos, Edson Carneiro, assim como outros pensadores, ao “distinguir os [terreiros] que faziam religião e os que faziam exploração” (CAVALCANTI, 1988), produziam tipologias que passam a hierarquizar as casas de axé, categorias que as distinguiam entre as que produziam religião e as que enganavam, as puras e as impuras, as que mediavam a relação com o sagrado e as que o profanavam. Essas categorias passavam a representar socialmente grupos, indivíduos, objetos e as relações entre eles.

Obras como as de Arthur Ramos e Edison Carneiro ajudaram a construir narrativas que ligavam o presente a um passado que remetia à África, o que acaba por se constituir como a fonte de legitimidade do terreiro. Em outras palavras, é na ideia de conexão e continuidade com a África ancestral que se constrói a ideologia de “pureza” nagô (DANTAS, 1988). Sinal este que irá distingui-lo de seus pares (candomblés de caboclo, cultos de origem banto etc.).

Desse modo, a ‘história do terreiro’ não se esgota na simples reconstrução de um passado mais ou menos remoto [...] mas se constitui num mito de africanidade, frequentemente invocado para legitimar situações e relações no presente. (DANTAS, 1988, p. 69-71).

Edison Carneiro acabou por tornar-se um zeloso defensor da religião dos orixás, tal como era praticada nos terreiros da tradição nagô. Como espero já ter ficado claro, no contexto da Escola Nina Rodrigues a legitimação ou não de um

terreiro passava necessariamente pelas noções de pureza/ortodoxia/tradição. Estava presente aí a “busca de africanismos, que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros” (DANTAS, 1988, p.59).

A busca pelo último bastião da África no Brasil estava no foco dos estudos sobre o candomblé na Bahia, contudo esta preocupação não se fazia presente entre os intelectuais da “Nova Escola do Recife” (NER). Ao contrário do que muitas pesquisas parecem indicar (DANTAS, 1988; BANAGGIA, 2008; CAPONE, 2009), os estudos sobre as religiões afro-brasileiras que foram desenvolvidos pelos membros da NER não buscavam a noção de pureza ou a África ancestral que ainda podia ser encontrada entre os descendentes dos negros escravizados.

Tal como veremos no tópico a seguir, o contexto pernambucano foi marcado por suas próprias especificidades, que o diferenciam e muito do contexto baiano.

### 3.2 A NOVA ESCOLA DO RECIFE: REPENSANDO POSIÇÕES

Pernambuco, Recife mais especificamente, foi um dos centros urbanos onde a religião dos orixás se desenvolveu. Em nosso estado, o culto aos orixás ficou conhecida como Xangô<sup>12</sup>, o equivalente pernambucano do candomblé da Bahia. Como vimos no capítulo anterior, as religiões indo-afro-pernambucanas despertaram o interesse de um grupo de intelectuais. Assim como os que desenvolveram suas pesquisas em Salvador, eles tinham formação primeira na área de medicina, tendo seus enfoques na psiquiatria<sup>13</sup>.

Estes pesquisadores ficaram conhecidos pelo termo “Nova Escola do Recife” (NER), batizados por Roquette-Pinto. Uma rede de pesquisadores que realizavam investigações com clara vocação socioantropológica, pesquisas marcadas por um profundo trabalho de campo, sob um contexto de forte influência do culturalismo

---

12 Não exclusivamente em Pernambuco, mas também em Alagoas e Paraíba.

13 Não é demais lembrarmos que estamos nos referindo a um período histórico, as décadas de 1920 e 1930, em que os profissionais e o próprio campo da antropologia não estavam institucionalizados. Aqueles que detinham o privilégio de ingressar numa formação superior no País tinham que optar entre os cursos de direito, medicina ou engenharia.

freyriano. Estava marcado então um afastamento do modelo médico biologizante de Nina Rodrigues. (CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017).

Podemos citar como exemplo de pesquisadores da NER Ulysses Pernambucano de Melo, Albino Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, Pedro Cavalcanti, René Ribeiro etc. Pernambucano foi o fundador do SHM, ele e muitos outros da NER tiveram passagem pelo SHM, por esta razão suas obras foram e ainda são vinculadas a uma tradição eugênica, médico-biologizante.

A professora Roberta Campos nos alerta para o fato de que os trabalhos dos membros da NER raramente são mencionados em suas particularidades e individualidades, sendo referidos de forma genérica “A Equipe de Higiene Mental” ou “A equipe do Serviço de Higiene Mental liderada por Ulysses Pernambucano” (PERREIRA; CAMPOS; EMEÍDIO, 2017).

Precisamos ter em mente que embora existam elementos que unam os autores da NER, suas trajetórias intelectuais variam. Como bem disse Mariza Peirano, “[...] nenhum antropólogo é uma ilha; nenhum cientista social é desenraizado” (2014, p, 20). Em nossa “conversão” para as ciências sociais, somos socializados a partir de uma determinada *história teórica*<sup>14</sup>, construída justamente a partir do confronto entre a teoria acumulada e os novos dados empíricos. Afirmações como as de Stefania Capone, de que Ulysses Pernambucano era “outro discípulo de Nina Rodrigues” (CAPONE, 2009, p.231), não deixam de ser verdade, mas contam apenas parte de sua história. O contexto da psiquiatria brasileira nos anos de 1930, com toda a certeza, é marcado por fortes compreensões eugênicas, mas tenhamos em mente que o contato com o culturalismo freyriano provocou grandes transformações no projeto médico-psiquiatra desenvolvido por Ulysses Pernambucano no estado de Pernambuco.

---

14 Peirano define *história teórica* nos seguintes termos: “Escolho a expressão história teórica para designar um elenco de autores e monografias que se transformam, em determinado contexto, em uma linhagem socialmente consagrada da disciplina. Isto é, a história teórica pode assumir formas variadas, mas sua presença constante é elemento essencial da cosmovisão do antropólogo. [...] Empiricamente, ela se traduz como uma reinvenção em termos disciplinares, resultado do encontro entre teoria acumulada e dados etnográficos novos, que são vistos, pelos antropólogos-praticantes, como a *história teoricamente significativa* (PEIRANO, 1995, p. 133).

A principal influência recebida pelos intelectuais da NER sem dúvida foi a de Gilberto Freyre, entretanto “esses pesquisadores [...] não se aproximam das ideias freyrianas igualmente nem no tempo nem na profundidade” (CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017, p. 28). Alguns inclusive divergem dessas ideias. A exemplo de Gonçalves Fernandes e Pedro Cavalcanti, que mantiveram um constante diálogo com Arthur Ramos (CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017).

O recifense Waldemar Valente (1908-1992) também teve sua primeira formação na área da medicina, mas acabou por tornar-se um daqueles intelectuais que em sua trajetória acumulou vários rótulos: “Médico, farmacêutico, antropólogo, sociólogo, etnólogo, professor, pesquisador, humorista e escritor” (ANDRADE, 2009. Sem paginação.).

Um dos pontos que quero aqui enfatizar é que, ao contrário do que alguns trabalhos demonstram, os intelectuais da NER não estavam preocupados em buscar uma África ancestral, que — contra todas as intempéries da diáspora — conseguiu se manter viva no rito nagô. Gonçalves Fernandes, em depoimento já exposto no capítulo anterior, falava que já não era possível encontrar no Recife um só culto “negro-fetichista” puro, chegando inclusive a falar em “terreiros afro-pernambucanos” (FERNANDES, 1937, p. 10). Waldemar Valente, por sua vez, faz uso do termo “mosaico religioso afro-pernambucano” (VALENTE, 1976, p. XXII).

Está claro na obra de Waldemar Valente<sup>15</sup> que sua busca não era por uma África ancestral. Este pernambucano teve o sincretismo religioso entre os seus principais temas de estudo. Dialogando com Gilberto Freyre e Joaquim Nabuco, Valente acentua os impactos da diáspora e da condição de escravo na manutenção de seus traços culturais.

[...] as cultuas africanas não podiam se manter intactas no novo ambiente, como aliás, já contaminadas vinham elas do seu *habitat* de origem. No Brasil, puseram-se em contatos com culturas ameríndias e europeias. E desse contato haveriam de surgir, como surgiram,

---

15 É necessário que situemos Waldemar Valente no tempo. Enquanto Gonçalves Fernandes já estaria produzindo trabalhos com a temática das religiões indo-afro-pernambucanas já na década de 1930, o primeiro trabalho de Valente sobre a temática viria apenas em 1955 (Sincretismo Religioso Afro-Pernambucano).

transformações de graus diversos. [...] As sobrevivências africanas no Brasil não se mostram em estados de pureza. Aliás, desde os primeiros tempos da escravidão, as culturas negras se apresentam misturadas. Misturadas e deformadas pela influência da condição de escravo. [...] Tão entremisturadas se encontravam umas com as outras as culturas negras no Brasil e com culturas não africanas com que se puderam em contato no novo ambiente, em parte deformada pela ação dissolvente da vida de escravo, que a sua identificação, por vezes, se tornou bastante difícil. (VALENTE, 1976, p. 4-6. Grifos meus)

Como atentamente nos mostra Pedro Germano (2017), Waldemar Valente, no seu estudo do sincretismo afro-brasileiro, vai além das compreensões freyrianas sobre as relações raciais. Valente tinha como pressuposto a ideia de que o sincretismo “é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural” (VALENTE, 1976, p. 10). E assim ele comenta: “O fenômeno do sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o Catolicismo luso-brasileiro” (VALENTE, 1976, p. 13.). Disso podemos tirar a conclusão de que se o sincretismo se propõe a resolver uma situação de conflito. Logo, o mosaico religioso afro-pernambucano é um campo de conflitos, não harmônicos, como diz o pensamento freyriano. (GERMANO, 2017).

Um outro ponto importante a ser destacado nos trabalhos de Waldemar Valente é sua compreensão de que o sincretismo não tem sua origem com a diáspora, muito menos no Brasil, com a imposição da religião católica, mas sim na própria África. Para Valente, “os cultos africanos chegavam ao Brasil mais ou menos misturados” (VALENE, 1976, p. 24).

O trabalho do sincretismo das religiões negras com outras religiões iniciou-se na própria África. [...] Principalmente foi o contato com o Islamismo, cuja influência se exerceu com toda a força de seu poder de submissão. Maometanizaram-se, em graus vários, alguns povos da África Ocidental, sob o domínio das ondas semitas. Uns apenas de leve e superficialmente; outros, de modo mais intenso e profundo. Depois foi a obra de expansão cristã, realizada graças à ação dos missionários europeus. Entremisturadas em consequências do próprio dinamismo cultural que não podia deixar também de se processar no continente africano. Entremisturadas ainda pela

influência acidental do cativo, pela situação de escravo, que apagando certas antipatias de grupos e certos ressentimentos políticos, os unia e os nivelava, desde o momento em que os navios negreiros largavam dos portos africanos. Nestas condições, vieram para o Brasil, ao tempo do comércio escravo, não religiões negras puras, mas religiões negras intermisturadas (VALENTE, 1975, p.28. Grifos meus).

Dentro dos estudos pioneiros sobre o sincretismo, podemos identificar três compreensões distintas, como Roberta Campos (2008) problematizou e Pedro Germano (2017) enfatizou. Primeiro, uma visão positivada, a ideia de Ilusão de Catequese, de Nina Rodrigues; segundo, uma visão otimista, derivada da leitura que Gilberto Freyre faz da formação da sociedade nacional; terceiro, uma compreensão negativa do sincretismo, entendido como uma degeneração da pureza nagô. (GERMANO, 2017.)

A respeito da influência que essas visões tiveram sob os estudos sobre o sincretismo, Roberto Motta comenta:

Os discípulos de Nina Rodrigues tenderão, na medida de sua fidelidade ao mestre, a reconhecer o sincretismo na prática etnográfica, mas tendo dele uma visão essencialmente pessimista: o sincretismo resultaria na mentalidade primitiva, da inteligência rudimentar de raça negra, incapaz e elevar-se às abstrações do catolicismo. Já os influenciados pela concepção de Gilberto Freyre, ou a ela aparentados, tenderão a encarar o sincretismo – embora possam designá-lo com outros nomes – não apenas de maneira otimista, mas como o autêntico fundamento da cultura e da sociedade nacional (MOTTA, 1991. p.257 *apud* GERMANO, 2017).

Podemos assim compreender a obra de Waldemar Valente, especificamente em relação aos seus estudos sobre o sincretismo religioso, tanto no Brasil como em África, como uma crítica à escola Nina Rodrigues. Esse autor, esquecido pela história da disciplina, demonstra um ponto de vista novo, pioneiro, que não reproduz e o afasta da visão de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro. Além disso, vemos que em seus estudos não há preocupação em buscar a pureza do culto. Em sua compreensão, podíamos encontrar uma forma de sincretismo pré-brasileiro,

chamado por Valente de *Sincretismo Intertribal*, a religião dos orixás já havia entrado em contato com o islamismo e o cristianismo. (GERMANO, 2017).

A história da produção dos membros do NER parece estar ainda muito nebulosa. É preciso nos manter atentos ao rememorar este fragmento da história da antropologia brasileira produzida em Pernambuco, resguardando os limites epistemológicos, políticos e ideológicos do rememorar, para assim não cairmos em vícios, como generalizar o todo pelas partes ou as partes pelo todo. Tendo em mente a necessidade de produzir uma compreensão mais plural do que foi a produção do NER.

Como exceção disso, temos os esforços da professora Roberta Campos em pôr luz sobre a produção dos membros da NER, realizando um importante papel em reverter esse quadro. Graças a Roberta, agora temos uma série de novos estudos produzidos, em andamento e ainda por serem concretizados sobre a NER, onde este trabalho também se inclui, contribuindo assim para produzir um quadro mais plural de interpretações sobre o que foi o SHM e a NER.

### 3.3 O PRIMEIRO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

O *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro* (1º CAB) é um importante acontecimento. Compreender o que foi esse evento — seu pioneirismo, sua organização, estrutura etc. — é também entender o que foi a experiência do SHM e o papel que este e a NER desempenharam frente aos terreiros de Pernambuco. O 1º CAB, realizado entre os dias 11 e 15 de novembro de 1934, foi organizado por Ulysses Pernambucano e Gilberto Freyre. Foi justamente pelo papel desempenhado por Ulysses e o SHM em mediar a relação entre os terreiros e a polícia que se tornou possível a concepção do congresso tal como foi realizado.

Até hoje o 1º CAB é bastante criticado. Mateus Skolau de argumenta que parte desta incompreensão do que foi este evento no campo das relações raciais no Brasil está relacionada ao fato de que algumas pesquisas estão a reboque de interpretações superficiais realizadas pelo Movimento Negro nas décadas de 1940 e

1950. Fato que se agrava com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), neste caso devido à constante crítica à obra de Gilberto Freyre e a ideia de Democracia Racial<sup>16</sup> (SKOLAUDE, 2014).

Diante deste contexto, as principais lideranças intelectuais ligadas aos movimentos sociais de luta antirracista no Brasil imputaram ao 1º CAB os desdobramentos das ideias freyrianas assumidas em 'Casa Grande & Senzala' e conseqüentemente ao "mito da democracia racial" (SKOLAUDE, 2014, p. 1).

Abdias do Nascimento, em *O Negro Revoltado* (1982), coloca as experiências do 1º CAB e 2º CAB apenas como um exemplo do mito da democracia racial, um evento estritamente de caráter científico, marcado pelo paternalismo do branco "(...) que detém todos os recursos e os concede, apenas, ao negro que se mantém subalterno, humilde e conciliador" (NASCIMENTO, 1982, p. 19). Para o autor, exaltar as experiências dos congressos afro-brasileiros é cair novamente no mito da democracia racial, que sempre exige do negro um espírito conciliador.

[...] um grupo de estudiosos realizava no Recife (1934) e na Bahia (1937), respectivamente, os I e II Congresso Afro-Brasileiro. Foram Congressos acadêmicos. Descreveram o negro sob aspectos históricos, antropológicos, folclóricos, etnográficos, usavam o negro como matéria prima de pesquisas. Mas não se confundiram com as reivindicações práticas e objetivas da gente negra. O negro, como

---

16 Atribui-se a Gilberto Freyre a paternidade e disseminação do termo *democracia racial*, ainda que em rigor a associação não seja totalmente acertada. Em primeiro lugar, porque a expressão não figura em nenhuma de suas principais obras; segundo, porque apenas em 1962 ela seria de fato usada por Freyre. Anteriormente a isto, conforme apontado por Antônio Guimarães (2001), o termo já havia sido empregado por Abdias do Nascimento em sua fala inaugural ao *I Congresso do Negro Brasileiro*, em 1950, e por Charles Wagley na introdução ao primeiro volume da série de estudos encomendados pela Unesco em meados da década de 1950. Sobre este assunto, Guimarães comenta: "Wagley introduziu na literatura especializada a expressão que tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais. (...) [Gilberto Freyre] não pode ser responsabilizado integralmente, nem pelas ideias, nem pelo seu rótulo; ainda que fosse o mais brilhante defensor da "democracia racial", evitou, no mais das vezes nomeá-la" (GUIMARÃES, 2001, p. 148). Não obstante a esta perspectiva há outras interpretações. A exemplo da ideia de que Freyre jamais havia negado o preconceito e a violência, em seu livro *Ordem e Progresso* (FREYRE, 2013) essa perspectiva está mais que evidente. Seu esforço estaria em compreender as diferenças entre Brasil e EUA, aqui o catolicismo teria de alguma forma abrandado, mas não eliminado a violência. Ademias, o que é pouco – ou nada – reconhecido é o fato do sociólogo recifense também ter feito uso de sua obra, e em palestras diversas, para denunciar a violência o preconceito.

mais tarde diria um membro da corrente, entrou naqueles certames como o micróbio sob o olho do microscópio. Tiveram assim prioridade o lado mais vistoso e ornamental da vida negra – os candomblés, a roda de samba, a capoeira – particularmente o enfoque do negro “coisificado”, estático, imóvel, e estranho à dinâmica da sociedade Brasileira. (NASCIMENTO, 1968, p. 35-36. Grifo meu.)

Abdias do Nascimento estava traçando uma linha para separar os CAB do 1º Congresso do Negro Brasileiro (1º CNB), realizado em 1950, organizado pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), no qual sua participação teve papel fundamental. Para Abdias, o 1º CNB teria como diferença fundamental a militância política e um sentido prático para reverter a situação do negro, algo que faltava largamente aos seus “primos distantes”. Assim comenta:

Conforme já ficou dito, este certame não teria ligações – se não muito remotas – com os Congressos Afro-Brasileiros do Recife (1934) e da Bahia (1937). Esses foram congressos acadêmicos, repetimos – mais ou menos distantes da cooperação e da participação popular. O congresso de 1950 reconhecia a existência de uma população de cor no País, consciente de sua importância como fator de progresso nacional, e tentaria modos e maneiras de promover o acesso ao bem-estar social dos milhões de negros e mulatos do Brasil. Assim o Congresso do Negro preencheu dois objetivos: um passivo e outro ativo, um acadêmico e outro popular, um técnico e outro prático. [...]. Sem colocar em causa a boa vontade, a generosidade dos organizadores e participantes dos congressos nordestinos afro-brasileiros, podemos afirmar, sem cometer injustiça, que, de nossa perspectiva prática, esses certames pouco adiantaram ao negro. Sua marca fundamental assentava-se na fruição estético-epicurista do estudo descritivo. Postura quietista e alienada – ainda que humanitária e plena de filantropismo. A repercussão nacional de tais estudos, já disse Guerreiros Ramos, responde, aliás, a uma não formulado propósito de desviar a atenção do país e do próprio negro dos problemas emergentes de sua nova condição de cidadão. (NASCIMENTO, 1968, p. 44)

Abdias do Nascimento também não via distinção entre o que foram os estudos sobre o afro-brasileiro realizados pela NER e a Escola Baiana (EB). Ele aglutinava essas duas escolas de pensamento sob o título de “escola nordestina”,

que embora tentasse se colocar como uma expressão nacional dos estudos afro-brasileiros, seria predominantemente baiana.

O que até mais ou menos 1940 era considerado uma espécie de escola afro-brasileira de estudos sobre o negro, mais propriamente se poderia denominar de escola nordestina – predominantemente baiana – do que mesmo uma expressão nacional nesse ramo de estudo. (NASCIMENTO, 1968, p. 44)

Luís Gustavo Rossi (2011) também teceu elogios e críticas ao 1º CAB. Para o autor, é nítido que o 1º CAB traz consigo uma série de esforços para minimizar e relativizar as explicações biologizantes das relações raciais no Brasil. Entretanto, para Rossi, não obstante a esses esforços, estavam claras as dificuldades para se desvincular dessas explicações. E também há o fato de que o negro, mesmo sendo pensado por uma chave culturalista, não saía do status de um grupo fiscalizável.

Ou melhor dizendo, um setor da população nacional, cujas práticas, crenças e comportamentos associados às heranças culturais africanas, não deveriam existir fora da ação vigilante do Estado e, portanto, das ingerências de toda espécie de políticas de intervenção de natureza científica, médica, educacional e mesmo policial potencialmente capazes de acelerar o desaparecimento das sobrevivências culturais primitivas que os negros eram portadores. E embora o I Congresso Afro-Brasileiro representasse o início da reivindicação simbólica do negro como um objeto de reflexão mais sociológica e cultural do que biológica, sua organização e formatação marcavam com cores fortes a manutenção de um modelo médico de tutelamento dos grupos afro-brasileiros (ROSSI, 2011, p. 166-167)

Para Rossi, o que predominou no 1º CAB, apesar das tentativas para desvincular-se desta corrente, foi um modelo médico biologizante e tutelar dos grupos afro-brasileiros.

Longe de mim aqui negar o caráter racista, tutelar, controlador e normatizador que está presente tanto na experiência do SHM como no 1º CAB. O que quero sublinhar é que, resguardando as implicações políticas, ideológicas e epistemológicas, é possível compreender que o 1º CAB, com seu pioneirismo no modo de organização, também desempenhou importante papel na luta por direitos

da população negra. Não podemos negar que esse evento inaugura uma forma de organização que até hoje é utilizada e, diga-se de passagem — nos dias atuais — muito elogiada.

Lembremos que a experiência do 1º CAB se dá num momento histórico em que as religiões afro-brasileiras estavam sendo submetidas a uma intensa repressão. É nesta virada do século XIX para o XX, principalmente na década de 1930, em que há a criação de leis que possibilitam uma intensificação da perseguição policial aos terreiros. A psiquiatria brasileira, de um modo geral, era dominada por uma tendência eugênica, racista e que via na ocorrência dessas religiões um sério problema à saúde pública.

A realização do 1º CAB não foi bem vista por uma parte dos intelectuais e da imprensa, como podemos constatar na matéria *A Repressão dos Xangôs*, publicada na *Revista Fronteiras* na edição de janeiro/fevereiro de 1938.

Com o impulso que tinham tomado as ideias emanadas dos indeferidos Congressos Afro-Brasileiros, novos tabus se fixaram de tal maneira entre nós que temia-se a pecha de retrogrado ao tocar em qualquer um deles. E o espantoso é que o raciocínio sobre eles nos leva a conclusões consideradas absurdas há bem pouco tempo. Tomemos por exemplo o que aconteceu com o Xangô [...]. Nos tempos não muito remotos do bom senso, os Xangôs eram equiparados às sessões espíritas, uma das mais importantes causas de distúrbios mentais aqui como em qualquer outro ponto do Brasil. O neo-Africanismo, proclamando-se inimigo do sentimentalismo e da literatura tinha seu auge com a realização do Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1934. Com a preparação remota (remota?) ao movimento comunista que deveria rebentar um ano depois. Isso está tão claro que é ocioso insistir. E um pouco antes, os Xangôs, fabricas de doentes mentais, eram matriculados na Assistência a Psicopatas que licenças legalizadíssimas para funcionar livremente. A mesma Assistência a Psicopatas que distribuía prospectos onde se lia: “frequentar sessões de espiritismo traz grandes males”; [...]; ‘todo médium é um doente mental’. [...]. Não de ter notado a falta de qualquer referência aos ‘Xangôs’ de Catimbós [...]. Acaso as pressões africanas estariam imunes dos perigos que nos apontavam a Assistência a Psicopatas? [...]. Fez pois o Sr. Etelvino Lins obra de *Hygiene - Mental e Social - Mandando fechar os Xangôs e apreender o copioso material de culto encontrado no vários ‘terreiros’ remetendo-o para o competente Museu da Assistência a Psicopatas. Ahí Terão os*

interessados tempo e vagar para estudá-lo 'Sem nenhum partido, sem nenhuma doutrina religiosa, sem nenhuma côr política'. Como do Congresso Afro-Brasileiro disseram os seus organizadores. (REVISTA FRONTEIRAS, 1939, p. 12)

Nessas palavras, carregadas de ironia, podemos identificar que o *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro* foi associado a movimentos comunistas, além de ser questionado pela posição que o xangô ocupou no evento. Compreendido até então como uma prática nociva, encontrou no 1º CAB uma série de intelectuais que o elevaram ao status de religião, pondo em evidência sua importância para formação da sociedade brasileira.

A participação no 1º CAB não se limitou apenas a acadêmicos, mas envolveu entre seus participantes também artistas, poetas, músicos, médicos, pais e mães de santo etc., tendo de fato um caráter multidisciplinar. As sessões do congresso foram realizadas bem no coração do Recife, no teatro Santa Isabel. No segundo volume dos anais do congresso, Gilberto Freyre comenta o que foi aquela experiência, seguem suas palavras:

O 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife foi o menos solene dos congressos. Nele não brilhou um colarinho duro. Não apareceu um fraque. Não trovejou um tribuno. Não houve um só discurso em voz tremida. Foi tudo simples e em voz de conversa. [...]. A técnica do Congresso foi inteiramente nova. Não só nenhuma pompa, como quase nenhuma burocracia. Sentaram-se em volta da velha mesa, na cabeceira da qual se sucederam os presidentes, [...], não só os doutores com grande erudição de gabinete e de laboratório, como ialorixás gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro que trouxeram do fundo de cozinhas de mocambos receitas de quitutes afro-brasileiros, quase ignorados; negros de engenho como o Jovino, cujo trabalho cheio de erros de português e de saudades do tempo das almanjaras saiu no primeiro volume de *Estudos*; babalorixás como Pai Anselmo; rainhas do maracatu como Albertina de Fleury, cujo nome pareceu a José Lins do Rêgo, de heroína de romance de Proust, outros analfabetos e semianalfabetos inteligentes com um conhecimento direto de assuntos afro-brasileiros de que muito se aproveitou o Congresso; [...]; o professor Ernani Braga, que recolheu para o Congresso um grupo de toadas de xangô que as meninas do Conservatório cantaram no dia do encerramento, debaixo das palmas de entusiasmo da melhor gente do Recife. Gente que afinal se voltara para o assunto de descobrir nessas 'coisas de negro' mais do que simples pi-

toresco: uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, até mesmo de espiritualidade; uma parte grande e viva da verdadeira cultura brasileira (FREYRE, 1988, p. 348-349. Grifos meus.)

E assim continua:

O Congresso do Recife, com toda a sua simplicidade, deu novo feitio e novo sabor aos estudos afro-brasileiros, libertando-os do exclusivismo acadêmico ou cientificista das 'escolas' rígidas, por um lado, e por outro, da leviandade e da ligeireza dos que cultivam o assunto por simples gosto do pitoresco, por literatice, por politiquice, por estilismo, sem nenhuma disciplina intelectual ou científica, sem um sentido social mais profundo dos fatos. A colaboração de analfabetos, de cozinheiras, de pais de terreiro, ao lado dos doutores, como que deu uma força nova aos estudos, a frescura e a vivacidade dos contatos diretos com a realidade brutal. (FREYRE, 1988, p.351)

Em reportagem ao *Diário de Pernambuco*, no dia 10 de novembro de 1934, Cícero Dias comenta sobre o *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro*.

Avalie que vem trabalhos de sábios, de gente como Alvaro Osorio, Mario de Andrade e ao mesmo tempo o congresso aceita a colaboração de alunos do Ginásio, de trabalhadores do engenho. Também vão ter trabalhos de cozinheiras pretas e de um babalorixá que vão apresentar receitas de quitutes. (DIÁRIO PERNAMBUCANO, 1934)

Podemos constatar na leitura da matéria publicada no *Diário de Pernambuco*, dia 7 de setembro de 1934, com o título *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro*, que o 1º CAB contou com a explanação de trabalho das mais diversas áreas (arte, folclore, sociologia, psicologia social e etnografia). Sua programação também contava com reuniões noturnas “em terreiros de Seitas Africanas de Recife”<sup>17</sup>, com a exposição de objetos de arte religiosa, além da exposição de pinturas, desenhos e fotografias de grandes artistas sobre assuntos afro-brasileiros (Cícero Dias, Manuel Bandeira, Luiz Jardim, Francisco Rabelo). Além disso, o evento também contou com ceias de quitutes afro-brasileiros e audições de música afro-brasileira.

---

17 Os toques aconteceram nos terreiros dos babalorixás Anselmo (culto nagô), Oscar (Culto Gegê) e Rosendo (Culto Xambá).

No dia 29 de abril de 1935, sai uma matéria no *Diario de Pernambuco*, com o título *Convidando uma geração a depor: Um interessante depoimento do Professor Arthur Ramos*. Nela, Ramos fala a respeito do 1º CAB: “Antes de tudo uma esplêndida realização. Uma consequência natural dos problemas que nos inquietam. Agora sim, começamos a escrever a história do Brasil. Material de casa que estava esquecido” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1935, p.1).

Em relação ao 1º CAB, pouco — ou nada — se fala a respeito de seu caráter militante em prol das religiões afro-brasileiras. Lembremos que estavam presentes os representantes da Frente Negra do Rio Grande do Sul e da Frente Negra Pelotense. No *Diario de Pernambuco*, no dia 16 de novembro de 1934, sai uma matéria com o título *O Encerramento do I Congresso Afro-Brasileiro*. Nela, encontramos as transcrições de algumas moções lidas por Gilberto Freyre na sessão de encerramento do evento. Dentre todas, algumas merecem destaque, e assim seguem.

1 – Sendo as Classes trabalhadoras do Brasil, em grande parte, gente de sangue negro e herdeira de elementos valiosos de cultura negra, o I Congresso Afro-Brasileiro manifesta sua solidariedade a essas classes, contra toda forma de opressão.

2 – O I Congresso Afro-Brasileiro louva a ação da Assistência a Psicopatas de Pernambuco reconhecendo nas seitas africanas de organização definida, cultos religiosos e resguardando-as das perseguições policiais; ao mesmo tempo protesta contra essas coerções, onde quer que elas ainda se exerçam em nosso país.

[...]

4 – O I congresso Afro-Brasileiro protesta contra toda espécie de discriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil. (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 4. Grifos meus)

Nesta mesma matéria, também foram transcritas as propostas do Sr. Waldemar Cavalcanti e Manoel Diegues referentes às perseguições que os negros e o Xangô sofriam em Alagoas. Vejamos então as propostas e as deliberações do 1º CAB a esse respeito:

Uma proposta do Sr. Waldemar Cavalcanti e Manoel Diegues  
Propõem que o Congresso telegrafe ao governo de Alagoas protes-

tando contra o ato da polícia local que proibiu os quilombos, 'Cheganças', 'Reinados', etc. na festa do Natal e pedindo a sua revogação.

A proposta é a seguinte:

'Sr. Presidente do I Congresso Afro-Brasileiro: levamos ao conhecimento do Congresso o seguinte:

1- A polícia de Alagoas tem, há anos, organizado sistematicamente uma repressão a mais violenta aos Xangôs. Repressão cujos processos se requeçam em perversidades até, são destruídos os terreiros e presos os praticantes. Escortados são obrigados a andar pelas ruas da cidade com os seus trajes de cerimônias e os objetos de seu culto, sofrendo assim as mais inumanas das humilhações.

2- A mesma polícia de Alagoas, em portaria recente, proibiu, sob o pretexto de 'Campanha de Repressão ao Crime', o ensaios de quilombos; fandangos, reisados, cheganças, etc., vedando assim a realização desses folguedos na época de Natal. Ora, são logo estes, uns divertimentos populares, os da classe pobre: dos negros principalmente.

O I Congresso Afro-Brasileiro achamos que não pode se conservar numa atitude platônica de defesa do negro, restringindo-se ao terreno cultural desde o momento em que são solicitadas de sua parte medidas de ordem prática em favor do elemento afro-brasileiro, de sua cultura e de suas tradições.

Propomos assim:

a) que seja expedido um apelo a polícia de Alagoas e extensivamente a todos os Estados do país, no sentido de serem suspensas as campanhas contra o Xangô, pedindo pela liberdade de culto aos afro-brasileiros.

b) Que seja enviado imediatamente um telegrama ao governo de Alagoas, protestando contra a medida tomada pela polícia em relação àqueles festejos populares acima citados e solicitando revogação de tal ato.

Julgamos que assim agindo o I Congresso Afro-Brasileiro, ficará realmente à frente da defesa dos direitos e dos interesses dos negros no Brasil pelo menos em caráter provisório enquanto não são integralmente defendidos os seus interesses econômicos, sociais de nacionalidades oprimidas e o direito de se disporem a se mesmos.

Sala de sessões do Congresso, aos 15 de novembro de 1934 – Waldemar Cavalcanti – Manoel Diegues. (DIARIO DE PERNAMBUCO. 1934, p. 4. Grifos meus)

Como bem nos lembra as autoras Pereira, Campos e Emídio (2017), após a realização do 1º CAB, a perseguição a Ulysses Pernambucano se intensifica. Um ano depois do congresso ele é preso por 40 dias na Casa de Detenção do Recife. A esse respeito as autoras comentam:

A perseguição a Ulysses era intensa. Bastos (2010) relata que certa vez Pernambucano chegou a ser detido para ser investigado sobre a queda de um avião ou para saber por que não ia à missa dia de domingo. Aqui se percebe que a perseguição também era de fundo religioso, pois, para a elite católica local, conservadora e ligada ao então interventor de Pernambuco, Agamenon Magalhães, era inconcebível que alguém defendesse a liberdade de culto afro-brasileiro e seus líderes. Gilberto, por sua vez, sofrerá a mesma perseguição. A prisão de Ulysses foi o primeiro passo para afastá-lo da direção do SHM, resultando na retomada do projeto do Governo em destruir os xangôs (PEREIRA; CAMPOS; EMÍDIO, 2017, p. 202. Grifos meus).

A respeito do primeiro e segundo *Congresso Afro-brasileiro*, Beatriz Goes Dantas nos diz que os “eventos tiveram em comum a preocupação pela busca da África, pela autenticidade baseada na pureza da apresentação dos ritos” (DANTAS, 1988. p. 193). Pedro Germano (2013) nos dá pistas fundamentais para compreendemos o que de fato foi o 1º CAB e os pressupostos que estavam em seus alicerces. Germano nos convida para uma leitura atenta aos anais do 1º CAB. No prefácio ao primeiro volume, encontramos as seguintes palavras de Roquette-Pinto:

Em matéria antropológica e etnográfica, no Brasil como em tantos outros países, estamos nas preliminares da construção. Estabelecer os planos, ajuntar recursos e materiais, sistematizar as indagações – é o papel destas gerações que, assim, hão de preparar para as outras o que elas não tiveram: fontes puras onde beber. [...] Estudos Afro-Brasileiros vão ser, sem nenhuma dúvida, um manual de consulta diária. Ninguém poderá daqui por diante escrever sobre coisas brasileiras sem primeiro folhear este livro (PINTO, 1988, p. III – IV. Grifos meus).

As palavras de Roquette-Pinto quase não necessitam de comentários. Percebemos então sua compreensão a respeito do que foi o 1º CAB e do papel que este teria desempenhando na construção do conhecimento a respeito das “coisas brasileiras”. Em outras palavras, o 1º CAB não estava em busca da África, mas das diferentes brasilidades.

Assim, Pedro Germano, em nota, comenta:

[...] penso que a Dantas tomou uma pequena parte pelo todo. Apenas os trabalhos de Rodrigues de Carvalho (‘Aspectos da influência

africana na formação social do Brasil'), Rodolfo Garcia ('Vocabulário nagô'), Pedro Cavalcanti ('As seitas africanas do Recife') e Melville Herskovits ('Procedência dos negros no novo mundo' e 'A arte do bronze no Dahomé') tocam no continente africano, mas, não mostram esse tom de busca pela África que a autora está convencida. Pode-se pensar que suas críticas aos autores continuadores de Nina Rodrigues (dentre eles Edison Carneiro e Artur Ramos) a fizeram tecer tais comentários imprudentes. [...]. Entretanto, não devemos tomar a parte pelo todo e empobrecer as contribuições dos Encontros com esse único fim (GERMANO, 2013, p. 79)

Não obstante as críticas que foram tecidas, podemos encontrar no 1º CAB uma iniciativa pioneira, que em seu pioneirismo tentou trazer um modelo de organização inovador para o seu tempo, com um caráter interdisciplinar e mais horizontalizado, trazendo para a mesma mesa que os grandes eruditos pais e mães de santo, analfabetos e semianalfabetos. Um modelo que até os dias atuais é utilizado. Além disso, também vemos um tom político em prol da luta antirracista e principalmente em prol da liberdade de culto para os praticantes do xangô.

Com relação aos trabalhos que foram apresentados no 1º CAB, embora possamos encontrar a África como tema de algumas das apresentações, não vemos o tom de busca pela África ancestral, como claramente enxergamos na Escola Baiana (EB). Então, ainda que a NER e a EB sejam colocadas como representações de um mesmo pensamento, vemos que ambas tiveram experiências distintas, com enfoques e temáticas ímpares.

#### 3.4 UM CAMPO DE DISPUTAS

O que podemos constatar até aqui é que os intelectuais da NER e o SHM não estavam preocupados em buscar ortodoxia dos terreiros e muito menos viam no Xangô do Recife uma representação da pureza do culto nagô. Mas então, diante disso, nós podemos nos indagar: como era feita a distinção dos terreiros "que faziam religião e os que faziam exploração"? (CAVALCANTI, 1934, p. 244).

Voltemos então a questionar a respeito da aliança que se estabeleceu entre os pesquisadores do SHM e as lideranças religiosas em Pernambuco.

A ocorrência do SHM aqui em nosso estado proporcionou solo fértil para a construção da *santa aliança*. Como espero já ter ficado claro com as discussões realizadas no capítulo anterior, o SHM desempenha papel fundamental na normatização e no controle dos cultos aqui no estado. Entretanto, temos de ficar atentos também ao papel que foi desempenhado pelos membros dos cultos “afro-pernambucanos” na construção dos termos desta aliança. Pois, não esqueçam, enquanto alguns eram violentados pela polícia, outros gozavam do prestígio e da proteção dos intelectuais. Dentre esses, alguns babalorixás merecem destaque: Oscar, Rosendo, Anselmo e Pai Adão.

No livro *Xangôs do Nordeste*, de Gonçalves Fernandes, está transcrita uma lista “dos adoradores da seita que não tem competência” (FERNANDES, 1937, p. 17). Lista esta que foi confeccionada por Anselmo e endereçada ao SHM.

1ª Maria Gorda, na rua dos Craveiros, Fundão. 2º, Zezefinha, na rua das Moças – é casa suspeita. 3º, Neri, no sitio de Adelaide, na Encruzilhada. 4º, José do Café, na rua do Cipó em Campo Grande. 5º, Pedro de Ancantra, na rua da Regeneração. 6º, Pai Noberto. 7º, Amaro e José Cosme, filhos de Paisinho de Tegipió vão abrir terreiro. Aviso do babalorixá Anselmo ao Serviço de Higiene Mental. (FERNANDES, 1937, p. 17)

Atentem também para o fato de que a construção do calendário anual de toques, uma das exigências do SHM para a obtenção das licenças, também foi construído a partir de uma relação estabelecida entre os babalorixás e a polícia, não intermediada pelo SHM, como se costuma pensar. “Foi mesmo Anselmo, o babalorixá de Água Fria, que intendeu de fazer padrão para os toques o seu calendário religioso” (FERNANDES, 1937, p. 32).

A respeito da relação estabelecida entre a polícia e os terreiros, Ulysses Pernambucano comenta:

O Serviço de Higiene Mental não está ligado diretamente a essa parte policial dos ‘xangôs’. Coube-lhe pleitear e obter liberdade para as reuniões dos “xangôs”, sem perseguição da polícia como acontecia antigamente. [...] O que parece é que a medida agora tomada pela polícia está de acordo com os “babalorixás”. Posso

mesmo adiantar que foi o babalorixá Anselmo quem apresentou a lista dos dias para os 'toques'.

Antes da divulgação da medida fui procurado por Anselmo para me manifestar sobre ela, não me manifestando, porém, por não se prender a mesma ao Serviço que dirijo. (FERNANDES, 1937, p. 33. Grifos meus).

Segue também as palavras de Pedro Cavalcanti sobre o papel desempenhado pelo SHM junto a polícia.

[...] em fins de 1932 reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de santo de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da Polícia licença para tal. Os pais de terreiros nos abririam as suas portas e nos daríamos os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que fazem religião e os que faziam exploração (CAVALCANTI, 1934, p. 243-244. Grifos meus).

Desses depoimentos podemos concluir que de fato foi o SHM quem pleiteou junto à polícia a concessão de licenças para o funcionamento dos terreiros, entretanto os pais e mães de santo também estabeleceram uma relação com os órgãos policiais, sendo algumas das decisões tomadas em diálogo direto entre alguns pais e mães de santo e a polícia.

Alguns pais e mães de santo também enviavam convites aos técnicos do SHM, para que viessem aos toques, esta era uma prática comum, tendo em vista que a presença dos membros do SHM garantia que aquele xangô estivesse livre da perseguição policial.

Tentar traçar os elementos que, no contexto da *santa aliança* que se estabeleceu em Pernambuco, eram acionados na distinção dos terreiros que mereciam ser fechados não foi uma tarefa fácil. A diferenciação entre religião e magia aparenta ter uma certa relevância, mas a categoria de charlatão não se definia apenas a partir desta relação.

Como vimos na sessão anterior, também há um elemento moral que atua como definidor na legitimação dos terreiros, mas, diferente do caso baiano, não

encontramos menção à homossexualidade, em contrapartida há preocupação em relação à prostituição.

No livro *Xangôs do Nordeste*, Gonçalves Fernandes nos oferece algumas pistas a esse respeito. Lá, Fernandes dá bastante atenção à casa de Josefa Guedes Pereira, mais conhecida como Zezefinha. Mãe de terreiro, tinha sua casa situada na rua das Moças, no Arruda.

As filhas de santo deste terreiro chamam a atenção pela sua beleza, são quase todas jovens negras e mulatas de 18 a 30 anos. Seus Gestos são perfeitos e tem-se a impressão que representam, a marcação é perfeita [...] Os adufos batem dolentemente, a danças têm uns requebrados e um volteio de ventre que ainda não tinha visto para outras toadas. É de uma sensualidade extrema esse bailado mi-xangô, que não presenciei em nenhum outro terreiro (FERNANDES, 1937, p. 51-52).

A sacerdotisa Josefa estava na lista, dada por Anselmo ao SHM, acerca dos pais e das mães de santo que não teriam “competência”. Anselmo a denuncia porque, segundo ele, “[...] ela faz da seita um motivo para ‘negócios’ suspeitos...” (FERNANDES, 1937, p.55).

Gonçalves Fernandes narra detalhes do toque que presenciou durante a visita ao terreiro de Josefa. Os atabaques silenciaram-se, Josefa anuncia ter chegado o final da festa, mas os filhos da casa continuavam com jeito de quem não tem vontade de ir embora. Fernandes narra que foi conduzido à porta com bastante insistência. Ele suspeitava que Josefa Guedes usava seu templo religioso para atividade de prostituição e depois afirma ter confirmação de fonte segura que ao final das festas religiosas, retirados os convidados e as pessoas estranhas, as filhas do terreiro eram possuídas pelos filhos do terreiro.

Também podemos encontrar preocupações semelhantes sobre os padrões morais e a sexualidade na obra de Vicente Lima, como bem salientado por Campos (2015). Em alguns momentos, Lima opta por fazer descrições gerais de suas observações, não especificando os terreiros ou pais de santo a que se refere. Em seu livro *Xangô*, Vicente Lima nos mostra uma preocupação com a degeneração que a religião dos negros sofre aqui no Recife, mostrando-se inquieto com as atividades

de pais e mães de terreiro exploradores e charlatões. Para comprovar seu ponto de vista, descreve alguns casos, convidando os leitores para que “investiguem conosco e ouçam atentamente o que nos dizem os próprios pais de terreiro” (LIMA, 1937, p. 48).

Em uma de suas observações, ele diz que no peji<sup>18</sup> “há a concubinação libertina e adúltera do pai de terreiro com as filhas de santo e ainda dão tóxicos para cometerem infanticídio (...)” (LIMA, 1937, p.49). Ao referir-se a um toque que presenciou, afirma que lá há “uma completa liberdade entre homens, mulheres e mocinhas” (LIMA, 1937, p.37). Lima também descreve o caso de João Teofilo Neto, comerciante, casado, com seus 37 anos de idade e morador do Recife. Teofilo, segundo Lima, foi “miseravelmente explorado” por um pai de terreiro, que como ressalta: “Teofilo ficou em completo estado de desequilíbrio, enciumado da esposa com o pai de santo que chegou a fazer-lhe propostas sedutoras [...]” (LIMA, 1937, p. 49. Grifos meus.).

Ao término de seu livro, *Xangô*, Vicente Lima nos apresenta a seguinte conclusão:

Verifica-se agora nos terreiros um certo gosto e entusiasmo pela dança e pelo canto. Cantam todos; moças mulheres, homens e crianças, os adeptos ou não. E não é mais aquela dança primitiva e ritual, mas uma dança que envolve a mulher e o homem dentro de um prazer espumante de sexualidade” (LIMA, 1937, p. 71)

Também no livro *Xangô*, de Vicente Lima, podemos encontrar uma compreensão ou a ideia de que o charlatão era uma figura esperta, que conscientemente tomava vantagem de sua posição como babalorixá. Como podemos constatar na citação que segue:

Depois de nossa visita ao peji entremos em ligeira palestra com o Babalorixá e a lalorixá deste terreiro. Estamos agora ouvindo dos próprios pais de terreiro as denúncias explorativas e descabais dos que aproveitam a fraqueza e ignorância da nossa gente. [...]. São os próprios pais de terreiro que nos dizem: os modernos babalorixás do

---

18 Peji é o nome dado ao quarto dos orixás, um dos lugares mais sagrados de uma casa de axé. É no Peji onde encontramos os assentamentos dos orixás da casa, o lugar onde os filhos da casa ficam enquanto estão recolhidos para obrigações (feituas, Boris etc.).

Xangô atualizado, com intuito explorativo, pernicioso e ofensivo, afastados de quaisquer fins religiosos, formam credices sugestivas que atingem a todas as nossas camadas sociais. (LIMA, 1937, p. 45-46)

Em trabalhos de Pedro Cavalcanti também podemos encontrar tais preocupações com a existência de charlatões aproveitadores. “As condições financeiras são sempre más segundo nos informavam. Mau grado só descubram aqui e ali, tropeços dos informantes, o que nos faz supor que alguns encontram na mediunidade lucros pecuniários” (CAVANCANTI, 1934, p. 137).

Como podemos ver, o dinheiro, ou o lucro, também aparece aqui como uma categoria poluidora da legitimação. Da mesma forma, podemos encontrar esta relação nos textos de Vicente Lima (1937) e Gonçalves Fernandes (1937).

Em *Contribuições ao Estudo do Estado Mental dos Médiuns*, Pedro Cavalcanti vai discutir 14 casos nos quais o fenômeno da mediunidade se fez presente. O autor, ao analisar o coeficiente de inteligência (QI) dos médiuns, destaca que a categoria charlatão tem duas dimensões. A primeira construída em diálogo com Arthur Ramos, na qual “o curandeiro é um charlatão involuntário cuja conduta obedece a determinismos psicológicos bem diversos” (CAVALCANTI, 1934, p. 137). Ou seja, há casos em que a ocorrência do charlatanismo está vinculada a fatores subconscientes, fora do controle dos indivíduos.

[...] referindo-se ao fenômeno de mediunidade acha que a “intervenção de um espírito estranho ao paciente, se reduz a fenômenos da mesma família da autossugestão espontânea e que com ela se pode identificar, levando em conta todavia uma nuance que é a da ideia original ser subconsciente”. Quer dizer do 1º tempo da sugestão o indivíduo não terá consciência e daí certos médiuns “manifestados” escreverem ou falarem coisas que não previam, que “não concordam com os seus gestos conscientes, nem com as suas ideias conscientes (CAVALCANTI, 1937, p. 140).

Mas além desses “sugestionáveis”, havia aqueles que se aproveitavam de sua posição para exercer conscientemente atividades do charlatanismo e curandeirismo, com propósitos pecuniários.

Para o SHM, ambos os casos precisavam ser combatidos. Entretanto, diferentemente dos trabalhos de Arthur Ramos e Edison Carneiro, não conseguimos encontrar a correlação do tipo de culto ao qual essas práticas de curandeirismo e charlatanismo se faziam predominantemente presentes. Apesar disso, nossos conterrâneos deixaram algumas pistas para que possamos entender qual tipo de culto se encontrava em situação de maior vulnerabilidade neste contexto.

### 3.5 UMA SEMIOLOGIA DOS OBJETOS: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Minha proposta aqui então é mostrar o papel que foi desempenhado pelos objetos nesse processo. E para isso eu trabalho com dois conceitos do antropólogo linguista Webb Keane. O primeiro é o de *economia representacional*, chamando a atenção, com esse conceito, para as “interconexões dinâmicas entre os diferentes modos de significação em jogo dentro de uma determinada formação histórica e social<sup>19</sup>” (KEANE, 2003, p. 410. Tradução minha). O segundo é o conceito de *ideologia semiótica*, que media a relação entre os sistemas representacionais; Keane a define como: “suposições básicas sobre o que são os signos e como eles funcionam no mundo<sup>20</sup>” (KEANE, 2003, p. 419. Tradução minha.).

O que estou querendo dizer com isso é que minha chave analítica e metodológica passa pelo conceito de ideologia semiótica, de Webb Keane. Ele diz que toda religião tem uma ideologia semiótica e também que as religiões sempre foram pensadas pelo conhecimento ou pelas práticas. Mas Webb Keane está chamando a atenção para o fato de que toda religião organiza ou ordena as relações não só entre os seres humanos e deuses, mas entre os seres humanos e seres humanos, e entre os seres humanos e objetos. Ou seja, todas as religiões definem as formas legítimas de serem materializadas. Então, o deus cristão pode se materializar na figura de um homem, velhinho, masculino; pode se materializar numa cruz, no pão, no vinho, isso é plausível.

---

19 No original: “dynamic interconnections among different modes of signification at play within a particular historical and social formation.”

20 No original: “basic assumptions about what signs are and how they function in the world.”

Entretanto, para outras religiões isso vai surgir como algo errado, porque elas possuem um outro ordenamento de relações, a partir de outras ideologias semióticas. Então, por exemplo, para os protestantes brasileiros é a bíblia, ela é o grande objeto, é a forma primeira da materialização do sagrado e todas as outras seriam falsas.

Mas veja, um outro antropólogo, Matthew Engelke — partindo deste mesmo referencial teórico —, ao estudar um grupo de cristãos protestantes na África, mais especificamente em Chitungwiza, uma cidade ao sul de Harare, capital de Zimbábue, encontra o que para nós seria um grupo muito pitoresco de cristãos — protestantes. Juranifiir Santa é uma congregação da Igreja Masowe WeChishanu, ou Igreja sexta-feira Masowe. Como eles próprios se denominam, são “os cristãos que não leem a bíblia<sup>21</sup>” (ENGELKE, 2007, p. 2, tradução minha.).

Ao descrever as concepções do grupo em relação à bíblia, Matthew diz:

[...] a preocupação central dos apóstolos da sexta-feira: eles possuem uma fé imaterial. Seguindo Johnna Drucker, por *imaterial* quero dizer: ‘o que é insignificante na sua materialidade’ (1994, 14). Ao expressar sua desaprovação da bíblia, Nzira está enfatizando sua materialidade. [...] Os apóstolos querem um relacionamento com Deus que não dependa de coisas como livros. Eles querem uma fé na qual as coisas não importam, porque eles entendem coisas como uma barreira da fé. Eles querem uma fé na qual a presença de Deus é, em vez disso, imediata. Ou, como costumam dizer, “viva e direta”<sup>22</sup> (ENGELKE, 2007, p.3, tradução minha).

Evangélicos que não acreditam na bíblia como uma representação do sagrado para mim, e acredito que para a maioria de nós brasileiros, no mínimo, é algo inusitado. Nós aprendemos desde o ensino médio que um dos principais motivos que levaram à reforma protestante foi a vontade de Lutero em trazer uma

21 No original: “the Christians who don’t read the Bible.”

22 No original “(...)the central concern of the Friday apostolics: they have what they consider an *immaterial* faith. Following Johnna Drucker, by *immaterial* I mean “that which is insignificant in its materiality” (1994, 14) In expressing his disapproval of the Bible, Nzira is emphasizing its materiality. It is quality that gives his images their force. The apostolics want a relationship with God that is not dependent on things such as books. They want a faith in which things do not metter, because they understand things as a barrier to faith. They want a faith in which God’s presence is, instead, immediate. Or, as they often say, “live and direct.”

experiência com o sagrado que não seria mais mediada por uma instituição, mas que estaria dada de forma direta entre o fiel e Deus a partir de sua experiência com a bíblia. Bom, o caso exposto por Engelke nos mostra a pluralidade de grupos — e crenças — que estão reunidos sob o título de evangélicos.

A questão que trago aqui é que os pesquisadores do SHM, e agora estou fazendo alusão a todos, possuíam uma ideologia semiótica que entrava em choque com aquela das religiões indo-afro-brasileiras. Nesse quadro, a jurema, mais especificamente o Catimbó Jurema do Recife, acaba por estar em uma situação ainda mais desprestigiada. Os pesquisadores não viam religião na jurema, viam curandeirismo, charlatanismo.

Muito embora os técnicos em um primeiro momento não estivessem preocupados em produzir uma classificação sistemática do que estavam encontrando em campo, podemos notar que o culto às entidades da jurema estava em posição desfavorável neste quadro. Pedro Cavalcanti, ao elencar as características dos cultos que teriam maior predisposição para desencadear transtornos mentais, argumenta que os usos de certos objetos estariam fortemente correlacionados, como, por exemplo: “o consumo de bebidas alcoólicas feitas com infusão de ervas, o uso de tabaco (...)” (CAVALCANTI, 1988), mesmo o autor sem precisar exatamente que tipo de culto ele estava descrevendo, este não seria senão o culto aos encantados da jurema.

Um importante ponto que precisamos destacar aqui é a visão que tanto a Liga Brasileira de Higiene mental (LBHM) — da qual Ulysses Pernambucano fizera parte — como o Serviço de Higiene Mental tinham em relação ao alcoolismo. Ambos os grupos fizeram fortes campanhas alertando sobre os perigos do alcoolismo na degeneração do povo Brasileiro.

Em 1923 é criada, no Rio de Janeiro, a LBHM, fundada pelo psiquiatra Gustavo Riedel. Os *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* foi o principal meio de divulgação de grande parte da produção teórica dos integrantes da LBHM. Em sua primeira edição, publicada em 1925, encontramos a sessão *Contra o Alcoolismo: em favor da Hygidez Mental (Secção Permanente)*.

A “Liga Brasileira de Higiene Mental” não podia deixar de preocupar-se desde o seu início com a questão do alcoolismo, sabidos como são os múltiplos malefícios do terrível veneno inebriante sobre o sistema nervoso, em particular sobre a mentalidade. [...] os membros da Liga de Higiene Mental devem aliar-se a sócios de ligas de temperança, de associações a fundar-se também contra o abuso do tabaco, contra a licenciosidade das ruas e dos bailes públicos, nos salões de hotéis, entre famílias, contra a prostituição, contra o jogo etc., na resistência comum, numa frente unida e única (ARQUIVOS BRASILEIROS DE HIGIENE MENTAL, 1925, p.147-149. Grifos meus).

Como podemos constatar, o alcoolismo estava entre as principais preocupações da LBHM, assim como o abuso do tabaco. Em 1930 a LBHM lança uma forte campanha para o combate ao alcoolismo.

A preocupação em combater o alcoolismo também estava presente no SHM, que realizou várias campanhas publicitárias para combater o consumo excessivo de álcool. Nos *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, encontramos um dos escritos de Ulysses Pernambucano, no qual o psiquiatra expõe as ideias e realizações de sua Assistência a Psicopatas. Lá encontramos a afirmação de que a Assistência “não poderia estar ausente o propósito de divulgar entre os leigos certas noções necessárias para a boa saúde mental” (PERNAMBUCANO, 1932, p.48). Com o auxílio da Rádio Clube, eram realizadas pequenas palestras semanais, também eram publicados na imprensa diária artigos com a mesma finalidade, conjuntamente a isto ainda havia pequenos conselhos impressos ou mimeografados que eram distribuídos entre os doentes do Ambulatório e aos doentes e visitantes do Hospital de Alienados. Figuravam entre os temas abordados: alcoolismo, espiritismo, conselho aos epiléticos e conselhos aos sífilíticos.

Ainda em relação à divulgação das noções necessárias para a boa saúde mental, o Dr. José Lucena, técnico do SHM, diz:

Foram realizadas 60 palestras de propaganda sendo que 42 durante a semana anti-alcoolica promovida de acordo com a Liga Brasileira de Higiene Mental e na qual além de todos os funcionários do corpo médico da Assistência, internos, visitantes e auxiliares do instituto

de Psicologia, os professores João Marques, Ageu Magalhães, Edgar Altino, Francisco Clementino e Francisco Figueredo. (PERNAMBUCANO, 1931, p. 49. Grifos meus).

Em uma matéria publicada no *Diário de Pernambuco*, no dia 21 outubro de 1931, intitulada *A semana anti-alcoolica*, encontramos a seguinte circula:

[...] O Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas do Estado, está seriamente empenhado num combate enérgico e eficaz contra o abuso do álcool. Para isto, inaugurou nesta capital, a semana chamada – anti-alcoolica – por meio de artigo pela imprensa, discurso e propaganda de todo modo. (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1931).

Nesta mesma matéria, vemos que na semana antialcoólica os médicos, acadêmicos e outros funcionários do SHM realizaram uma série de conferência de propaganda antialcoólica em várias escolas da cidade, ressaltando os perigos das bebidas alcoólicas.

Em matéria do *Diário de Pernambuco*, também intitulada *Semana Anti-Alcoolica*, mas publicada no dia 24 de outubro de 1931, vemos que o conteúdo destas palestras versavam sobre os efeitos do consumo do álcool tanto no indivíduo como na sociedade e os meios para combatê-lo. Ressaltando também a relação que se estabelecia entre alcoolismo e transtornos mentais, usando como dados a “porcentagem assustadora de doentes mentais que se encontravam recolhidos ao Hospital de Doenças Nervosas e Mentais em consequência do alcoolismo” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1931).

Está mais que claro que a compreensão dominante neste período em relação ao alcoolismo é que este é um elemento, no mínimo, perigoso. Seu consumo excessivo poderia desencadear transtornos mentais ou tornar um indivíduo mais predisposto a eles. Assim, o alcoolismo deveria ser combatido.

A respeito do consumo de bebidas alcoólicas nos cultos indo-afro-pernambucanos, Waldemar Valente comenta:

Em Pernambuco, como em outras partes do Brasil, grande tem sido a invasão do espiritismo nos candomblés de caboclo [...] Em alguns terreiros afro-ameríndios chega-se a pensar que se está numa verdadeira sessão espírita [...] Tais terreiros são considerados pelos outros, principalmente aqueles que obedecem à direção de antigos e tradicionais pais de santo, como centros de exploração. Os chefes religiosos de outras procedências – e que ainda conservam, embora um tanto atenuada pelo trabalho de aproximação que vem sendo realizado pela Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, aquela velha rivalidade de oficiais do mesmo ofício – geralmente se encarregam de propagar que os candomblés de caboclos são falsificações de seitas africanas. O uso da cachaça tem contribuído bastante para desmoralizá-los perante os outros candomblés, de orientação jeje-nagô, quase sempre de grande austeridade e onde não se toca em álcool (VALENTE, 1976, p. 65-66).

Nesse trecho encontramos algumas informações importantes. Valente está expondo a relação conflituosa entre os diferentes tipos de cultos, e que os de orientação “afro-ameríndios” estavam, no quadro geral, em posição desfavorável, sendo malvistas inclusive pela comunidade religiosa pelo uso de bebidas alcoólicas.

Nos anos de 1930, era muito comum encontrar matérias de jornais que falavam a respeito das incursões policiais aos terreiros. Tais acontecimentos eram um prato cheio para os editores do *Jornal Folha da Manhã*. Algumas matérias até trazem listas dos objetos que foram apreendidos. Aqui e ali podemos ver que o cachimbo, o maracá e as bebidas alcoólicas são objetos sempre presentes nas apreensões. Não por acaso, estes também são objetos que estão, até os dias de hoje, indissociavelmente ligados ao culto aos encantados da jurema.

Vemos também nesta publicação do *Boletim de Higiene Mental*, a preocupação com o uso de bebidas e maconha enquanto elementos desencadeadores de transtornos mentais

O registro das seitas permite o controle das mesmas, sua localização difícil de ser feita quando funcionavam “ilegalmente”. Com o acompanhamento das cerimônias e toadas, procuramos a reconstituição da liturgia africana das várias nações introduzidas no Brasil com o comércio escravo; com o recolhimento e estudo do vocabulário, a possível identificação dos remanescentes e descendentes dessas nações. A influência de nossa orientação e conselhos dirige-se ao afastamento das práticas nocivas à saúde mental (uso do álcool, maconha), ser-

vindo-nos o apoio policial para o fechamento dos centros decididamente reincidentes. A educação do público a respeito da inexistência do sobrenatural nos fenômenos de possessão e práticas mágicas anulará a sua influência sobre a população supersticiosa (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935, p. 6. Grifos meu).

Como bem sabemos, a jurema tem uma materialidade do sagrado que está intimamente ligada a objetos como bebidas alcoólicas e o fumo. Nos rituais é servida uma bebida alcoólica feita com, entre outras coisas, a casca da jurema, sendo talvez uma de suas principais representações materiais do sagrado. Ou seja, segundo a ideologia semiótica do SHM — e neste momento estou me referindo ao SHM enquanto instituição —, há elementos materiais presentes na cosmologia deste culto que desencadeariam transtornos mentais ou elevariam o risco de tal, assim retiram sua dimensão sagrada e retificam tais objetos como não sendo sinais do divino. Este é um exemplo de afirmação ideológica sobre o que são os sinais e como eles funcionam. Perceber a existência dessas ideologias semióticas é importante tendo em vista que “chama a atenção para os modelos de significação que se tornam privilegiados em um determinado campo sócio-histórico e, em particular como palavras e coisas estão intimamente ligadas nesses modelos”<sup>23</sup> (ENGELKE, 2007, p.29. Tradução minha).

As ideologias semióticas produzem categorias, a exemplo do charlatão ou do curandeiro, as quais classificam e hierarquizam a religião, separam assim os terreiros que produzem religião e os que produzem charlatanismo, os puros dos impuros, o sagrado do profano.

---

23 No original: “draws attention to the modes of signification that become privileged in a given sociohistorical field, and, in particular, to how words and things are intimately bound up with one another in those modes.”

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] a antropologia é uma disciplina sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica, que liga o particular mais minúsculo ao universal mais abrangente, dá-se início a um processo de desconstrução das categorias abstratas da nossa própria sociedade (PEIRANO, 1992, p.126).

Este trabalho chega ao fim, ao menos o que tange à parte da escrita desta dissertação. O que confere relevância à pesquisa que acabei de mostrar a vocês nas páginas anteriores não é de grandes conclusões ou generalizações. Tim Ingold (2015) recentemente nos disse que a Antropologia não busca conclusões — e bem antes dele, o velho Gilberto Freyre (1941) já proclamava que o tempo das grandes conclusões e generalizações da Antropologia e das Ciências Sociais em geral já havia passado.

Concordo com a antropóloga Mariza Peirano (1995) quando esta pensa o trabalho do antropólogo não enquanto um produto dado, mas sim um processo sempre artesanal e incompleto. Sim, incompleto, entretanto não no sentido depreciativo que apalavra poderia conter num contexto positivista. “O *métier* do antropólogo consiste em um eterno recomeçar que resulta, em qualquer circunstância, em produtos temporários e parciais” (PEIRANO, 1995, p.133).

É exatamente nesta incompletude e parcialidade onde podemos encontrar um dos afãs mais importantes da Antropologia. Aí está resguardada a possibilidade de que os dados coletados por outras pesquisas possam ser alvos de reanálises, dando a eles a possibilidade de novas configurações interpretativas.

É partindo deste quadro interpretativo que pensei a construção desta dissertação. Deixando clara a sua própria incompletude e parcialidade, minha pesquisa foi confeccionada como um mecanismo de salientar as incompletudes das pesquisas que dizem respeito ao Serviço de Higiene Mental (SHM). Concebendo a partir disso uma meta-antropologia voltada aos arquivos, que teria seu propósito expresso na possibilidade de construção de um quadro mais plural a respeito do que

foi a atuação de Ulysses Pernambucano, do SHM e de outros intelectuais que por eles foram influenciados.

O primeiro passo para uma Antropologia pernambucana pode ter sido dado por Gilberto Freyre, contudo é a Ulysses Pernambucano e ao Serviço de Higiene Mental que devemos a institucionalização da disciplina em nosso estado. Uma Antropologia confeccionada entre terreiros e sanatórios (CAMPOS, PEREIRA, MATTOS, 2017). Na história teórica de nossa disciplina, os membros da Nova Escola do Recife (NER) são esquecidos, e suas produções, postas como pouco ou nada relevantes; classificados como eugenistas, biologizantes — até quando não o são. Em resumo, são vistos como uma derivação pouco sofisticada e original da Escola Baiana (EB) de Nina Rodrigues.

A leitura que faço desses autores é um pouco diferente, ou melhor dizendo, mais plural. Não nego que essas relações e configurações tenham existido. Contudo, da mesma forma que podemos encontrar um Karl Marx ou um Émile Durkheim no começo de suas trajetórias acadêmicas e outro mais adiante — por assim dizer, amadurecido —, podemos conceber que Ulysses Pernambucano e os demais membros da NER têm suas principais ideias e seus vínculos teóricos transformados com o passar do tempo.

Eugenistas e discípulos de Nina Rodrigues? Sim, contudo não apenas isso. Não podemos ver nem o SHM, nem a NER, enquanto grupos homogêneos. Como bem referido pelas autoras Roberta Campos, Fabiana Pereira e Silvana Matos (2015), os escritos do SHM e da NER por muitas vezes não são lidos, sendo por muitos citados de segunda ou terceira mão, sempre referidos no coletivo — equipe do SHM —, quando, na verdade, estamos nos referindo a diferentes autores. Ao nos debruçarmos sobre os escritos de René Ribeiro, Waldemar Valente, Gonçalves Fernandes, entre outros, o que encontramos é uma pluralidade de perspectivas, diferentes compreensões do que são as religiões afro-pernambucanas e do papel que é desempenhado por elas; vemos ideias que se transformam ao longo do tempo, muito devido ao constante diálogo com o culturalismo freyriano.

A influência de Gilberto Freyre é fundamental para a construção de uma nova

perspectiva a respeito do papel que foi desempenhado pelo afro-brasileiro. A compreensão da miscigenação enquanto um elemento positivo na formação da sociedade nacional foi um dos elementos básicos para a distinção das perspectivas desenvolvidas pelas NER e pela EB, o que fez toda diferença na produção de uma agenda diversa da que foi seguida pelos membros da Escola Nina Rodrigues.

Embora parte da literatura especializada possa considerar o contexto pernambucano enquanto um prolongamento, tanto temático como metodológico, do baiano, tentei ao longo desta dissertação delinear os elementos que as tornam diferentes experiências. A *santa aliança*, embora tenha acontecido em diferentes contextos, não é um fenômeno ímpar. As peculiaridades de cada contexto tornam cada experiência única.

Em Pernambuco, os intelectuais não estavam interessados em encontrar a África no Brasil — como claramente fizeram os da EB. Aqui tínhamos a compreensão de que já não havia em nosso estado um só culto puro. Waldemar Valente foi além, identificava que na própria África a religião dos orixás já havia entrado em contato com o islã. Com isso, podemos identificar que a legitimação de uma casa, pai ou mãe de santo não estava necessariamente ligada à ideia de tradição/ortodoxia/pureza propriamente dita. Outros elementos eram acionados em suas delimitações.

Outro importante papel que fora negado foi o da experiência tanto do SHM como a do *1º Congresso Afro-Brasileiro* (1º CAB) e o de sua atuação política em prol do negro e das religiões afro-brasileiras

O 1º CAB, por exemplo, foi uma importante e pioneira realização. Um evento onde “sentaram-se em volta da velha mesa, na cabeceira da qual se sucederam os presidentes, [...], não só os doutores com grande erudição de gabinete e de laboratório, como ialorixás gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro [...] (FREYRE, 1988, p. 348-349.). Contando com o auxílio de pais e mães de santo em sua realização, o 1º CAB inaugurou um formato de evento mais horizontal, um formato que é utilizado e muito elogiado nos dias de hoje.

É negado este papel ao SHM e ao 1º CAB devido a algumas interpretações

em que o evento é compreendido apenas como mais uma manifestação da ideologia da democracia racial, negando assim seu papel como importante espaço de discussão das relações raciais no Brasil. O 1º CAB em momento algum nega a violência e perseguição as quais as religiões afro-brasileiras eram submetidas. Em verdade, o que acontece é exatamente o contrário. Preocupado com questões como esta, o 1º CAB coopta a participação de representantes da Frente Negra do Rio Grande do Sul e da Frente Negra Pelotense. Na sessão de encerramento do evento, o próprio Gilberto Freyre leu algumas moções, aprovadas pelos presentes, que demonstram a preocupação em cessar com a violência e a perseguição policial aos terreiros. Nas moções, “o I congresso Afro-Brasileiro protesta contra toda espécie de discriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 4.). Essas mesmas moções também seriam encaminhadas ao governo do estado de Alagoas, onde, na época (1934), acirrava-se a repressão policial aos xangôs.

Alguns dos papéis desempenhados pelo 1º CAB foram os de elevar o culto aos orixás ao status de religião; relativizar a compreensão patológica atribuída às religiões afro-brasileiras; e pregar o fim da perseguição policial aos terreiros. Fez isto num contexto racista, eugênico e biologizante em que se encontrava mergulhada a psiquiatria brasileira da época. Foi por essas posturas que parte da imprensa da época vinculou o evento a movimentos subversivos (comunistas). O próprio Ulysses Pernambucano posteriormente pagaria o preço: foi acusado e preso sob a acusação de ser comunista.

Meu objetivo não é negar o caráter racista, tutelar, controlador e normatizador que está presente tanto na experiência do SHM como no 1º CAB. Contudo, uma das interpretações que os dados me permitem fazer é que, apesar dessas características, as realizações de Ulysses Pernambucano representaram um grande avanço frente às ideias dominantes de sua época, desempenhando uma série de papéis progressistas, mas que a história insiste em negá-los.

Na dissertação também destaco o papel que foi desempenhado pelos pais e pelas mães de santo na normatização dos cultos. Como bom exemplo disso, temos

Pai Anselmo, responsável por produzir uma lista, encaminhada ao SHM, com o nome de pais e mães de terreiro que não teriam competência. Anselmo também teve papel importante na construção do calendário anual de toques, que foi construído a partir de uma relação estabelecida entre os babalorixás e a polícia, não intermediada pelo SHM, como se costuma pensar. Nesse sentido, vemos que a atuação do SHM não foi uma imposição completa, os pais e as mães de santo também desempenharam papel fundamental neste contexto de perseguição.

Em relação ao fato de que não era a ortodoxia que demarcava a legitimidade dos terreiros, procurei identificar as categorias que eram acionadas neste processo. Pude identificar que a moral e o lucro apareciam como categorias poluidoras da legitimação. Seguindo algumas pistas, pude compreender — a partir de uma semiologia dos objetos — me valendo dos conceitos de *economia representacional* e *ideologia semiótica*, que a jurema, devido a sua relação íntima com objetos como bebidas alcoólicas e cigarros, tinha seu caráter religioso negado.

A ideologia semiótica do SHM, pensado agora enquanto instituição, compreende que há elementos materiais presentes na cosmologia do culto aos encantados que desencadeariam transtornos mentais ou elevariam o risco de tal. Assim, retiram sua dimensão sagrada e retificam tais objetos como não sendo sinais do divino.

Estes foram os principais pontos suscitados por esta dissertação. Após tudo o que foi exposto aqui, espero que o objetivo deste trabalho tenha sido atingido: trazer uma visão mais plural e multifacetada a respeito do que foi a atuação do Serviço de Higiene Mental, e das relações que este estabeleceu com o campo indo-afro-pernambucano.

Estamos então nas últimas linhas deste trabalho. Quero aqui agradecer aquele que apresenta o final dos ciclos, *Epe Epe Baba!*

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angélica Aparecida de **Uma Fábrica De Loucos**": Psiquiatria X Espiritismo No Brasil (1900-1950). 2007. Campinas, Tese de doutoramento em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, SP.

ANDRADE, Maria do Carmo. **Waldemar Valente**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2009. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acessado em: 22 de dezembro de 2017.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Misto em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

\_\_\_\_\_. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BORGES, Cavalcanti & LIMA, Dinice. Investigações sobre as religiões no Recife: o espiritismo. **Arquivos da Assistência a Psicopatas**, Recife, v. 2, n.1, p. 138- 145, abr. 1932.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. Os Usos do Povo. IN: Bourdieu, Pierre. **Coisas Ditas**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.

BRASIL. **Legislação Informatizada** – DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890 – PUBLICAÇÃO ORIGINAL: Coleção de Leis do Brasil – 1980, pagina 2664 Vol. Fasc. X. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html> Acessado em: 05 de fevereiro de 2018.

CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana; MATOS, Silvana. **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017a.

\_\_\_\_\_; PEREIRA, Fabiana; MATOS, Silvana. Notas Introdutórias: uma antropologia entre terreiros e sanatórios. In: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana; MATOS, Silvana. **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e

instituições. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017b.

\_\_\_\_\_. “**Sobre a docilidade do catolicismo**: uma revisão bibliográfica sobre sincretismo e antisincretismo”. BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, n. 65, p.89-103. 2008.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbo**: Práticas Repressivas às Religiões Afro-Umbandistas Nos Anos Trinta E Quarenta. 2001. f. 311. Tese (Doutorado em História) PPGH –Universidade Federal de Pernambuco: Recife.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras no Recife e a questão de gênero. In **anais da 2º Simpósio Nordeste da ABHR**. Diversidade e (in)tolerância nas mídias (Vol.1). 2015a.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras: perseguições antigas e novas. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Vol.5, nº1, dez. 2015b, p. 161-177.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o Pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Brasília: CNPq, 1988.

CARNEIRO, Edson. **Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991

\_\_\_\_\_. **Religiões Negras**: notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1936.

CAVALCANTI, Pedro. **As Seitas Africanas do Recife**. Trabalho apresentado no 1º congresso afro-brasileiro In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana. 1988.

\_\_\_\_\_. “Contribuição ao Estudo do Estado Mental dos Mediuns”. **Arquivo da Assistência a Psicopatas**. Ano IV, n. 02, outubro, p.135-145, 1934.

COELHO, Edmundo Campos. **As profissões imperiais**: medicina, engenharia e advocacia no Rio de Janeiro 1822-1930. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 3.ed. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz, 2013.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da Memória e da Vivência: O grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **As senhoras do Pássaro da Noite**: Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo: Editora da Universidade de São

Paulo: Axis Mundi, 1994.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Tempo Imperfeito**: Uma etnografia do Arquivo. Revista Mana, 10(2), p. 287-322, 2004.

DANTAS, Beatriz Góis. **“Vovô nagô e papai branco”**. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ENGLKE, Matthew Eric. (2007) **A Problem of Presence**: beyond Scripture in an African church. California: University of California Press.

FARIAS, Rosilene Gomes. **Dom da Cura**: rastros de “curandeirismo” no Recife republicano (décadas de 1930 e 1940). 2015. f. 228. Tese (Doutorado em História). PPGH – Universidade Federal de Pernambuco: Recife.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1937

\_\_\_\_\_. Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.215-231.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FREYRE, Gilberto. “O que foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro”. In: Congresso Afro-brasileiro. **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. 1ª ed de 1934. Prefácio de Arthur Ramos. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 1988.

\_\_\_\_\_. **Sociologia, Psicologia e Psiquiatria**. Revista Neurobiologia, Tomo IV, nº 1. Março, 1941.

FRY, Peter H. **As Religiões Africanas Fora da África**: O Caso do Brasil. Povos e Culturas, Lisboa, V 2, 1998. p. 104-142.

GASPAR, Lúcia. *Arthur Ramos. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2010. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php>>. Acesso em 11 de dezembro de 2017.

\_\_\_\_\_. *Edison Carneiro. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. 2010<sup>a</sup>. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php>>. Acesso em 11 de dezembro de 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara. 1989.

GERMANO, Pedro. Waldemar Valente e o Sincretismo Afro-Pernambucano. In: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana; MATOS, Silvana. **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

\_\_\_\_\_. **Repensando as religiões afro-brasileiras**: quando o incomensurável torna-se mensurável em números e generalizações. Anais do 2º Simpósio Nordeste da ABHR, 2015.

\_\_\_\_\_. **Religiões Afro-Brasileiras, Ciências Sociais e Suas Tradições**: usos, abusos e desusos. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura em Ciências Sociais. UFPE, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **Para Além do “Trabalho de Campo”**: Reflexões supostamente malinowskianas. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 17, nº 48, fevereiro/2002.

GUILLEN, Isabel. Catimbó: saberes e práticas em circulação no nordeste dos anos 1930 – 1940. In: **Anais do VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**, Colóquio Centenário da morte de Nina Rodrigues. São Luís, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Democracia Racial**: o ideal, o pacto e o mito. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, nº61, Nov. 2011. p. 147-162.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss, por Claude Lévi-Strauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo, Cosac Naif, 2003.

LIMA, Vicente. **Xangô**. 1Ed., Vol. 1, Recife: Emp. Jornal do Comércio S.A. 1937.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. 2º ed.

São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais [recurso eletrônico]: **DSM-5**. 5. ed. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. “**Sozinho**” numa casa de shows “deserta”: a relação entre estranhamento e familiaridade e o papel da subjetividade na construção do conhecimento antropológico. Trabalho apresentado na I Jornada do NERP. 2012. Disponível em: <[https://www.academia.edu/22361500/\\_Sozinho\\_numa\\_casa\\_de\\_shows\\_deserta\\_a\\_rela%C3%A7%C3%A3o\\_entre\\_estranhamento\\_e\\_familiaridade\\_e\\_o\\_papel\\_da\\_subjetividade\\_na\\_constru%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_conhecimento\\_antropol%C3%B3gico](https://www.academia.edu/22361500/_Sozinho_numa_casa_de_shows_deserta_a_rela%C3%A7%C3%A3o_entre_estranhamento_e_familiaridade_e_o_papel_da_subjetividade_na_constru%C3%A7%C3%A3o_do_conhecimento_antropol%C3%B3gico)>

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. “Quando a razão começa a julgar a loucura: a institucionalização do sistema manicomial em Pernambuco”. In: **Cadernos de história: Ensaios sobre a saúde, doenças e sociedade**. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2011. p.37-84.

\_\_\_\_\_. “A Utilização da convulsoterapia nos hospitais psiquiátricos nos anos 30, 40 e 50”. In: Sylvana Maria Brandão de Aguiar (Org.), **Gestão pública: práticas e desafios**. Recife: Bagaço, 2009.

MOTTA, Roberto. De Nina a Juana: Representações da África e do candomblé, 1896-1976. In: **África(s)** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e culturas negras (PPGEAFIN). vol.1, n.1. 2014.

\_\_\_\_\_. “Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social”, in Mauro Passos (org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**, Belo Horizonte, Argumentum, 2010, p.111-131.

\_\_\_\_\_. **René Ribeiro (1914-1990)**. Anuário Antropológico/90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

NASCIMENTO, Abdias. **O Negro Revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968

\_\_\_\_\_. **O Negro Revoltado**. 2ªEd. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982

NUCCI, Priscila. **Contrapontos**: Roger Bastide, Ruth Landes e Édson Carneiro. Anais do XII Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em Belo Horizonte-MG, de 31 de maio a 03 de junho de 2005. Disponível em: <[http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=54&Itemid=170](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=54&Itemid=170)>. Acessado em 14 de dezembro de 2017.

Organização Mundial da Saúde. **CID-10** Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde, 2016. Disponível em <<http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2016/en#/F40-F48>>. Acessado no dia 15 de novembro de 2017.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Fabiana; CAMPOS, Roberta; LIMA, Janayna. Ulysses Pernambucano, A Nova Escola do Recife e a Abertura do Campo de Estudos Afro em Pernambuco. In: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana; MATOS, Silvana. **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

PERNAMBUCANO, Ulysses. **Assistência a Psicopatas em Pernambuco**: ideias e realizações. Arquivos da assistência a psicopatas. Ano II, nº 1, Abril, 1932.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1999

RAMOS, Arthur. **O Negro na civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.

\_\_\_\_\_. **A Aculturação Negra no Brasil**. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. **O Negro Brasileiro**. 1º Volume: Etnografia Religiosa. 2ªed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RIBEIRO, René. **Tempo de Experiência**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza. v.14/15, nº 1/3. 1984

\_\_\_\_\_. **Possessão – Problema de Etnopsicologia**. 3º Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador: 1955

ROCHA, Edyna Cavalcanti. **Ulysses**: Um Pernambucano. 2003. f. 135. Dissertação (Mestrado em História) PPGH – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **O intelectual “feiticeiro”**: Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2011

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. **Grenzgänger**: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia. In: Revista Antropológicas, ano 11, volume 18 (2): 123- 152. 2007.

SKOLAUDE, Mateus Silva. **Identidade Nacional e Historicidade**: o 1 congresso afro-brasileiro. Anais do XII Encontro Estadual de História ANPUH/RS. 2014. Disponível em: <[http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235\\_ARQUIVO\\_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf](http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf)> Acessado em: 21 de dezembro de 2017.

TORNQUIST, Carmen Susana. “Vicissitudes da Subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais”. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (orgs.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis, Ed. Mulheres. 2007.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. 2ªed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976.

WEBB, Keane (2003). **Semiotics and the social analysis of material things**. Language & Communication 23, p 409-425.

### **Diário de Pernambuco**

Convidando uma geração a depor: um interessante depoimento do Professor Arthur Ramos. **Diário de Pernambuco**, Recife, 28-04-1935.

FREYRE, Gilberto. O Afro-Brasileiro. **Diário de Pernambuco**, Recife, 11-09-1934

O Encerramento do I Congresso Afro-Brasileiro. **Diário de Pernambuco**, Recife, 16-09-1934.

Primeiro Congresso Afro-Brasileiro. **Diário de Pernambuco**, Recife, 07-09-1934.

Semana Anti-alcoolica. **Diário de Pernambuco**. Recife, 21-10-1931.

Semana Anti-alcoolica. **Diário de Pernambuco**, Recife, 24-10-1931.

Um Pintor que Deixou o Mundo pela Província: Cícero Dias fala ao Diário de Pernambuco sobre o Congresso Afro-Brasileiro. **Diário de Pernambuco**, Recife, 10-11-1934.

### **Folha da Manhã Edição das 16 horas**

Bruxaria! Vassoura, chifres de boi e aguardente. **Folha da Manhã**, Recife, 24 fev. 1938. p. 4. Edição das 16 horas.

### **Boletim de Higiene Mental APEJE – Setor de Periódicos**

1º Congresso de Seitas Africanas do Brasil. **Boletim de Higiene Mental**, Recife. Ano 2, Nº 7, julho 1934. p. 01.

Curandeirismo e Doença Mental. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano 4. n. 3, agosto 1935.

O Curandeirismo e as doenças mentais. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano IV, n. VI, out. 1937, p. 01.

O Estudo das Religiões do Recife. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano 3, n.9, 10, 11 e 12, set./out./nov./ dez. 1935. p. 06.

O Problema do Curandeirismo: Curandeiros e Charlatões. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano VI, nº VII, nov. 1937, p. 04.

Repressão ao Curandeirismo. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano V, jun. 1937.

Sessões Espiritas São “Laboratórios de Histeria Coletiva” Espiritismo e Higiene Mental. **Boletim de Higiene Mental**, Recife, ano 7, n. 2. Maio 1938

### **Revista Fronteiras**

A repressão dos Xangôs. **Revista Fronteiras**, Recife, ano VII, jan./fev. 1938, p. 12.

### **Arquivos Brasileiros de Higiene Mental**

Contra o Alcoolismo: Em Favor da Higiene Mental (Sessão Permanente). **Arquivos Brasileiros de Higiene Mental**. Ano 1, nº1, 1925.