



Anadelia Alicia Romo

O museu vivo da Bahia

RAÇA, REFORMA E TRADIÇÃO



O museu vivo da Bahia

RAÇA, REFORMA E TRADIÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Anadelia Alicia Romo

O museu vivo da Bahia

RAÇA, REFORMA E TRADIÇÃO

Mariângela Nogueira
Tradução

Salvador
EDUFBA
2020

Authorized translation from the English language edition, entitled BRAZIL'S LIVING MUSEUM: RACE, REFORM, AND TRADITION IN BAHIA, 1st Edition by ANADELIA A. ROMO, published by THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA PRESS, Copyright © 2010 The University of North Carolina Press. PORTUGUESE language edition published by EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – Edufba, 2020 Edufba. All rights reserved.

Tradução autorizada da edição em língua inglesa, intitulada O MUSEU VIVO DA BAHIA: RAÇA, REFORMA E TRADIÇÃO, 1ªed., de ANADELIA A. ROMO, publicada pela THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA PRESS, sob o copyright © 2010 The University of North Carolina Press.

A edição em língua portuguesa é publicada pela EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – Edufba, 2020 Edufba.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico

Vânia Vidal

Revisão

Hilário Mariano dos Santos Zeferino

Ricardo Sangiovanni

Normalização

Kátia de Oliveira Rodrigues

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Romo, Anadelia Alicia

O museu vivo da Bahia : raça, reforma e tradição / Anadelia Alicia

Romo; Mariângela Nogueira, tradução. - Salvador : EDUFBA, 2020.

272 p. : il.

Edição em inglês: Brazil's living museum : race, reform and tradition in Bahia.

ISBN 978-85-232-1980-2

1. Bahia - Relações raciais - História. 2. Salvador (BA) - Relações raciais - História. 3. Negros - Relações com o governo - Bahia. 4. Negros - Identidade racial - Brasil. 5. Negros - Identidade racial - Bahia. 6. Bahia - Civilização - Influências africanas. 7. Política e cultura - Bahia - História. I. Nogueira, Mariângela. II. Título.

CDD - 305.89608142

Elaborada por Evandro Ramos dos Santos CRB-5/1205

Editores afiliados à



ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMERICA
LATINA Y EL CARIBE



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Câmara Bahiana do Livro

Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador – Bahia | Tel.: +55 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos na edição inglesa já reconheceram aqueles que ajudaram a publicar o projeto original e eu continuo grata pela sua ajuda. Eu também gostaria de agradecer aqui àqueles que tornaram possível a publicação deste trabalho no Brasil. Um agradecimento especial ao João José Reis, que me encorajou a publicar este trabalho em português; que primeiro me apresentou ao estudo do Brasil; que leu excertos do manuscrito original; e que tem sido sempre generoso com os seus conselhos. Eu sou grata por tê-lo como mentor e amigo. Na Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba) tive a sorte de trabalhar com a Flávia Goulart Rosa, que conduziu pacientemente este trabalho até a publicação. Agradeço também ao leitor anônimo do manuscrito pelos seus preciosos comentários. A Texas State University financiou grande parte da tradução e Madelyn Patlan ajudou com a gestão dos fundos face a tanta burocracia. Como é sabido, a tradução é um processo difícil e delicado e eu dependi da ajuda de muitos para tal. Para a tradução original, eu tenho uma dívida de gratidão para com Mariângela Nogueira, que traduziu este trabalho na sua totalidade, além de ter colocado perguntas muito pertinentes. Daniela Gomes ajudou pacientemente com a revisão da tradução e, também, a tornar o trabalho o mais fiel possível ao original. E Célia Carmen Cordeiro e Ricardo Sangiovanni ajudaram com as revisões finais do texto. Finalmente, desejo reconhecer toda a ajuda que eu recebi de colegas no Brasil e de bibliotecários e arquivistas em Salvador, que colaboraram comigo com a pesquisa original para este trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Entre África e Atenas:
a busca por uma identidade baiana **9**

A procura de cura para Bahia **27**

Lutas de cultura **75**

Preservando o passado **131**

Debate sobre as raízes africanas **169**

Uma modernização conturbada
e o fortalecimento da tradição **201**

Considerações finais **227**

Referências **241**

INTRODUÇÃO

**ENTRE ÁFRICA E ATENAS:
A BUSCA POR UMA
IDENTIDADE BAIANA**

A Bahia ocupa uma posição crucial no imaginário e na história do Brasil. Às vezes romantizada, outras difamada, ela tem sido considerada berço da identidade nacional, tanto quanto exemplo constrangedor do atraso do país. Recentemente, a Bahia tem ocupado uma posição central na representação das raízes africanas do Brasil tanto para os brasileiros quanto para os milhões de turistas estrangeiros que visitam Salvador. Tem se tornado universalmente aceito que os afro-baianos – cujos ancestrais foram trazidos à força pelo tráfico atlântico de escravos e que ainda representam a grande maioria da população – têm mantido uma autonomia cultural que protegeu suas tradições das tendências modernizantes do sul do país. O fato de que essa imagem da Bahia agora pareça natural pode ser considerado um tributo à força dessa visão e à vivacidade da cultura afro-baiana. Contudo, a visão de uma Bahia inerente e essencialmente enraizada na África ignora um importante e criativo processo de elaboração cultural que se desenvolveu ao longo do século XX. Ver a Bahia como culturalmente preservada é uma visão estática, uma vez que a cultura baiana tem sido qualquer coisa menos isso.

A história da Bahia assemelha-se, de muitas maneiras, à do Brasil, uma nação que, durante o século XX, reinventou sua cultura e assumiu uma centralidade africana na sua identidade cultural, seja no ritmo do samba ou na essência de sua cozinha. Embora os contornos gerais dessa história possam ser claros, ela é ainda crivada de ambiguidades e permanece, em grande medida, nebulosa.¹ Isso é ainda mais verdadeiro para a Bahia, que testemunhou a manifestação mais dramática desta transformação cultural. Mas, porque a Bahia abriga a maior concentração de população negra de todos os estados brasileiros, muitos têm visto no seu processo histórico um resultado inevitável. Mesmo que a demografia não seja determinante, ainda não está claro como e quando a Bahia começou a reinventar-se no meio de um século turbulento que derrubou a maior parte do conhecimento estabelecido sobre raça, cultura e natureza da herança africana. Este livro dá uma resposta regional para a questão mais ampla da identidade nacional do Brasil, prestando muita atenção à forma como a Bahia tem lutado para se redefinir ao longo do século XX. Como demonstro a seguir, tal transformação não foi, de forma alguma, natural ou inevitável; ao contrário, resultou de esforços contínuos e muitas vezes controversos.

Esses esforços aconteceram num cenário de rápidas mudanças na ideologia racial. Embora a questão da raça fosse discutida na Bahia, no início do século XX, no âmbito da Medicina, essa discussão migrou, na década de 1930, para as Ciências Sociais e, finalmente, na década de 1950, para a Antropologia. Este livro registra as ideias sobre raça através das disciplinas e, assim, segue os debates sobre raça onde e quando eles foram fundamentais. A Bahia é um cenário particularmente interessante para pesquisar ideologia racial, visto que os afro-baianos têm sido bastante influentes na formação desses debates. Como demonstrado em rica bibliografia acadêmica, os líderes do Candomblé, por exemplo, foram ativos na elaboração de uma

1 A questão da identidade racial e nacional no Brasil provocou uma excepcional quantidade de estudos acadêmicos. Para uma introdução ao assunto, ver especialmente Fry, "Politics, nationality, and the meanings of 'race' in Brazil"; Fry, "Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais."; Fry, "Feijoada e soul food"; e Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. O problema, claro, é que tais visões inclusivas da cultura nacional não foram concretizadas em termos de participação política, acesso a serviços sociais, ou padrão de vida. Isto é especialmente problemático na Bahia, como mostro abaixo.

identidade cultural centrada na África.² Como procuro mostrar adiante, esses mesmos líderes transformaram o Congresso Afro-Brasileiro de 1937, realizado na Bahia, no qual tiveram uma posição destacada no direcionamento das Ciências Sociais no estado.

Ainda assim, uma porção considerável da comunidade negra da Bahia não está representada nos registros escritos. As taxas de alfabetização no estado flutuavam em torno de 20%, em 1872, e cresceram apenas ligeiramente para 27% no Censo de 1950; em vista das diferenças recentes na alfabetização de negros e brancos, de quase 20%, só podemos concluir que tais divisões raciais também existissem anteriormente.³ Por conseguinte, os negros baianos têm sido menos capazes do que outros residentes do estado de deixar registros escritos de sua história. O analfabetismo generalizado ajuda a explicar por que uma imprensa negra nunca se desenvolveu na Bahia, como aconteceu em outras partes do Brasil, e por que temos fontes limitadas que nos informam como a comunidade negra em geral pensou sobre raça. Uma história mais abrangente da Bahia negra no início do século XX ainda está para ser escrita e vai demandar novos tipos de fontes.⁴

2 Essa literatura é rica e crescente. Ver Alberto, *Terms of inclusion: black activism and the cultural conditions for citizenship in a multi-racial Brazil, 1920-1980*; Butler, *Freedoms given, freedoms won: Afro-brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*; Capone, *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*; Rachel Harding, *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*; Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*; Parés, "The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition Candomblé"; Parés, "The 'Nagôization' process in Bahian Candomblé."; e Reis, "Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients".

3 É, muitas vezes, difícil comparar as taxas de alfabetização ao longo do tempo no Brasil, porque o Censo altera com frequência a faixa etária em questão. Para explicar este ponto, desenvolvi minhas próprias estimativas de alfabetização, que permitem comparações consistentes para os cinco anos de idade e acima de todo o território no século XX. Estes números, portanto, vêm de Romo, *Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964*, p. 279. A diferença racial na alfabetização é tratada mais adiante.

4 Estudos recentes têm se voltado, por exemplo, para histórias orais com o objetivo de traçar as questões de identidade na Bahia negra contemporâneas. Ver Pinho, *Reinvenções da África na Bahia*; e Sansone, *Blackness without ethnicity*. Parte do problema para os historiadores da era moderna também se origina da natureza das fontes de arquivo na Bahia. As instituições públicas e privadas têm priorizado documentos de arquivo que tratam do período colonial, escravidão e, especialmente, movimentos de independência da Bahia; grande parte da documentação do século XX continua desorganizada ou fragmentada, resultado, em parte, dos interesses dos historiadores e, em parte, de financiamento estatal insuficiente. Para um trabalho histórico pioneiro no estudo da comunidade negra da Bahia no século XX, ver Butler, *Freedoms given, freedoms won: Afro-brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*; e Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*.

Mesmo com essas diferenças nos registros históricos, está claro que a invenção cultural da Bahia foi fortemente moldada pelas ações da comunidade afro-baiana. Contudo, devemos também atribuir aos governantes e intelectuais que transitavam em círculos políticos uma atitude transformadora em relação à raça. Isto é particularmente relevante considerando-se a esmagadora exclusão dos negros do poder político formal.⁵ Este estudo, portanto, olha para a resistência cultural afro-baiana, mas também examina como intelectuais baianos, e pensadores de fora da Bahia, têm moldado a compreensão sobre raça de várias maneiras. Alguns desses intelectuais são afro-brasileiros; muitos não o são. Ao olhar para raça desta perspectiva, na Bahia, podemos voltar nossa atenção para as arenas que têm muito a nos dizer sobre ideologia racial, como os discursos médicos, ou sobre como a Bahia representa o seu passado, mas que não tiveram uma atenção histórica crítica. A pesquisa desses intelectuais aprofunda nossa compreensão do significado de raça na Bahia. No processo, isso demonstra como a cultura afro-brasileira se tornou um campo de batalha central de uma luta mais ampla pela renovação e revalorização da própria Bahia.

BAHIA: DO CENTRO ÀS MARGENS

A situação da Bahia no Brasil tem sofrido dramáticas mudanças ao logo do tempo: seu antigo prestígio colonial desabou no século XVIII e somente começou a se recuperar na segunda metade do XX. A Bahia começou desempenhando um papel instrumental no nascimento do Brasil; a “descoberta” por Pedro Álvares Cabral aconteceu na sua costa sul, em 1500, e a cidade portuária de Salvador tornou-se a primeira capital colonial. Salvador não foi a primeira cidade, mas, inegavelmente, foi a mais importante

5 Para estudos importantes desta perspectiva cultural, ver Albuquerque, *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*; Ferreira Filho, *Quem pariu e bateu, que balance: mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador 1890-1940*; Ickes, “Adorned with the mix of faith and profanity that intoxicates the people: the Festival of the Senhor do Bonfim in Salvador, Bahia, Brazil, 1930-1954”; e Ickes, *African Brazilian culture and regional identity in Bahia, Brazil*. A conexão entre a cultura popular afro-baiana e os esforços estaduais de turismo na década de 1970 e 1980, é desenvolvida em Santos, “A mixed race nation: Afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990”. A política da Bahia no período pós-guerra merece mais atenção. Este livro não tem a intenção de ser um estudo em profundidade da política baiana formal, embora os temas debatidos sejam inegavelmente políticos.

durante os dois primeiros séculos da colonização. À medida que Portugal começou a importar escravos africanos para promover o crescimento da indústria açucareira, Salvador passou a ser o porto de entrada de um fluxo contínuo de trabalho forçado. Os engenhos de açúcar cresceram no entorno da cidade e financiaram o desenvolvimento de um imenso e lucrativo mercado de exportação, assim como de uma rica classe escravagista.

A situação da economia do estado, no entanto, decaiu acentuadamente quando o Caribe aumentou sua produção de açúcar e, conseqüentemente, derrubou o preço do produto no mercado internacional. O declínio das fortunas baianas também reduziu sua importância política, culminando com a relocação da capital colonial para o Rio de Janeiro em 1763. Após a Independência do Brasil de Portugal, o regime imperial (1822-1889) continuou a distribuir nomeações políticas prestigiosas, mas as fortunas econômicas declinaram rapidamente. A Bahia iria se transformar, cada vez mais, em exportadora de tabaco, couros e, mais tarde, de cacau, mas sua economia não conseguiu acompanhar o crescimento do Sul. No final do século XIX, a antiga capital havia se tornado um lugar atrasado.⁶

A composição racial teve um importante papel na avaliação da Bahia como atrasada, assim como as ideias de inferioridade racial. A escravidão brasileira resultou na importação forçada de mais de 5 milhões de africanos. A economia baiana incorporou muito dessa mão de obra; em 1823, o estado tinha 20% da população de escravos do Brasil, a maior entre todas as províncias do país. Esta concentração fez da Bahia o epicentro das rebeliões escravas no início do século XIX, incluindo aí a Revolta dos Malês, de 1835. Essa proporção declinou durante o século XIX, à medida que os escravos foram sendo revendidos para a indústria do café, em expansão no Sul do país.⁷ Mesmo esse êxodo pouco contribuiu com uma mudança no perfil racial da Bahia depois de quase quatro séculos de escravidão. Em 1872, de acordo com o Censo daquele ano, a Bahia era 24% branca, 46% preta, 27% parda e 4% cabocla (mistura de branco e índio). Somente duas outras pro-

6 Schwartz, *Sugar Plantations in the formation of brazilian society: Bahia, 1550-1835*; Barickman, *A Bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780-1860*; Mahoney, *The world cacao made: society, politics, and history in southern Bahia, Brazil, 1822-1919*; Mattoso, *Bahia século XIX: uma província no império*; Tavares, *História da Bahia*.

7 Klein, *Atlantic slave trade*; Merrick e Graham, *Population and economic development in Brazil: 1800 to the present*, p. 66; Reis, *Slave Rebellion in Brazil: the muslim uprising of 1835 in Bahia*.

víncias – Amazonas e Piauí – tinham menores percentuais de brancos, e a Bahia cedo estabeleceu sua reputação, que ainda permanece, de província e (desde 1889) estado mais negro do Brasil.⁸

A Abolição da escravidão, em 1888, e a Proclamação da República, em 1889, prometeram modernizar a economia e o sistema político.⁹ Contudo, a modernização, combinada com a herança do passado escravagista, trouxe novas preocupações na virada do século. As terríveis previsões da ciência racial espalharam ansiedade em relação à grande população negra e aos níveis de mestiçagem do Brasil.¹⁰ O Sul do país liderou um processo de imigração europeia durante a primeira República (1889-1930), ansioso por inundar o mercado de trabalho e deixar de lado os ex-escravos na nova eco-

8 Directoria Geral de Estatística do Brasil, Recenseamento, 1872. No censo, os escravizados eram categorizados como pardos e pretos. A população não-branca do Amazonas era primariamente de ancestralidade indígena. O Piauí em 1872 tinha uma população branca ainda menor que a da Bahia (22,5%), mas isso mudou com o passar do tempo. Neste estudo, eu usei os termos “afro-brasileiro” ou “negro” para me referir à soma das categorias pardo e preto e “afro-baiano” para me referir a essa mesma população (pretos e pardos) quando me refiro a Bahia especificamente. A partir da observação desses termos, nota-se que a proporção entre as populações branca e não-branca na Bahia se manteve razoavelmente estável, e mantém até hoje uma população branca minoritária e uma grande maioria negra. Dados de 2011 demonstram a população da Bahia como 21% branca, 19% preta e 63% parda (Salvador tem uma população branca ainda menor, com a população classificada como 15% branca, 29% preta e 55% parda). Obviamente, o que mudou, ao longo do século XX, foi o crescimento da proporção de pessoas que se classifica como parda e, correspondentemente, um decréscimo na proporção de pessoas que se classifica como preta. A categoria preta, no entanto, tem crescido nos últimos anos (de 2001 até 2011 a população negra teve um aumento de 12 para 19% no estado da Bahia como um todo e de 21 para 29% em Salvador). Contudo, as razões para essa mudança demográfica estão longe de serem simples. É bem possível que essas mudanças se devam muito mais a uma mudança de ideologias raciais (branqueamento na primeira parte do século e orgulho negro na última parte) do que objetivamente a alguma mudança ostensiva (como migração de outras regiões, casamentos inter-raciais entre “pretos” e “brancos”). Para esses números ver as tabelas “População residente, por cor ou raça,” no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=PD336>>. Como deixo claro na discussão, nesse livro eu me refiro a raça não como categoria natural ou biológica, mas como uma construção social que se molda a realidade de forma diferente através do tempo e espaço.

9 Leis para a abolição gradual da escravatura foram aprovadas em 1871 e 1885, mas a emancipação completa só chegou em 1888, o Brasil foi o último país a abolir a escravidão no mundo ocidental. Ver Graden, *From slavery to freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900*; e Brito, *A abolição na Bahia: uma história política - 1870-1888*.

10 Ideias racialmente deterministas implicavam que a brancura fosse mais frequentemente associada ao progresso e que a mistura racial à degeneração e à instabilidade. As elites brasileiras romperam com a total aderência à ciência racial europeia e norte-americana para propor teorias de branqueamento, que postulavam uma população mais branca e mais forte através de mistura racial, e não mais degenerada.

nomia industrial.¹¹ A Bahia malogrou neste projeto de branqueamento: sua frágil e pulverizada economia não era dinâmica o suficiente para atrair, ou financiar a chegada de um número significativo de imigrantes. Em última análise, a Bahia era pobre demais, negra demais e tradicional demais para disputar poder nacionalmente. Os líderes do governo federal gradualmente deixaram de lado as disputas da oligarquia baiana e optaram por um pacto governamental informal entre a elite do gado mineira e os fazendeiros de café de São Paulo.¹²

O declínio da Bahia, que por um lado humilhou alguns membros da elite local, por outro, renovou as energias dos que queriam negá-lo. Em 1901, o jornal literário baiano *A nova cruzada* reconheceu o *status* diminuído do estado, mas também declarou seu objetivo de garantir que “à Bahia volte o título de Atenas, a cidade ínclita de Demóstenes”.¹³ Tais comparações ao clássico, ao invés de civilizações tropicais, foram fundamentais para a visão que a elite baiana tinha de seu estado, e os primeiros nomes gregos e romanos foram cartas na manga comuns para a classe alta.¹⁴ A classe dominante, em grande parte branca, preferia não reconhecer a maioria negra da Bahia e, em vez disso, se imaginava em um distinto e branco mundo de fantasia. Na virada do século, no entanto, apesar de seus grandes esforços, a Bahia havia adquirido um título muito diferente daquele que a elite baiana imaginara. O estado ficou popularmente conhecido como “a mulata velha”,¹⁵ refletindo uma percepção nacional da Bahia como esmagadoramente não branca, ultrapassada, e presa a suas tradições.

11 Andrews, *Blacks and whites in Sao Paulo, Brazil, 1888-1988*. No início do século XX, em São Paulo, as elites desenvolveram uma noção de progresso e branquitude que reforçava as visões particularmente paulistas de modernidade, como pode ser visto em Weinstein, “Racializing regional difference: São Paulo versus Brazil, 1932”.

12 Pang, *Bahia in the First Brazilian Republic: coronelismo and oligarchies, 1889-1934*; Consuelo Sampaio, *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*.

13 Citado em Lara, *Nova Cruzada: contribuição para o estudo do pré-modernismo*, p. 21. Demóstenes foi um dos grandes oradores do mundo antigo.

14 Uma amostra de nomes clássicos inclui Virgílio Damásio, primeiro governador da Bahia, na República; Archimedes Pereira Guimarães, o dirigente do Departamento de Educação da Bahia na década de 1920; e Homero Pires, um seguidor tardio de Nina Rodrigues e membro da Academia de Letras da Bahia.

15 Sobre este termo e também para uma excelente visão da História Social da Bahia no século XX, ver especialmente Borges, *The family in Bahia, Brazil, 1870-1945*, p. 1-45.

Durante a Era Vargas (1930-1945), o governo federal fez valorosos esforços para revitalizar a Bahia, mas, no fim das contas, não conseguiu eliminar as desigualdades regionais. Getúlio Vargas, levado à presidência do Brasil por um golpe de Estado, em 1930, orquestrou uma política nacional, ao longo desse período, com vários graus de assistencialismo autoritário, mas a Bahia permaneceu à margem da nação. Apesar da sua posição econômica e politicamente periférica, vários atores começaram, naquele momento, a promover uma imagem da Bahia como central na cultura brasileira. Surpreendentemente, tendo em vista o ideal moderno de progresso e determinismo racial que moldou muito do Brasil no início do século XX, muitos baianos chegaram a reivindicar a tradição e, especialmente, uma autêntica tradição cultural afro-brasileira. A estagnação foi reescrita como preservação: a Bahia tinha preservado tudo o que era valioso do passado do Brasil. Tais ideais ganharam particular ressonância na medida em que a Era Vargas procurou promover a redescoberta e a celebração de uma essência nacional brasileira, ou brasilidade. Os sonhos de branqueamento europeu começaram a desvanecer-se, e os brasileiros, em vez disso, começaram a falar de seu futuro em termos de uma democracia racial. O Brasil, nesta visão, devia sua força à herança racial diversa, à mestiçagem e ao cultivo de níveis excepcionais de harmonia racial, aspectos certamente em evidência na Bahia.¹⁶

A restauração da democracia, em 1945, ensejou grandes interesses pelas tradições baianas, interesses que se enfrentaram, em muitos aspectos, com os renovados esforços de modernização das décadas seguintes. Embora a

16 A ideia de democracia racial entrou em voga na década de 1930 e recebeu algumas das suas primeiras e mais importantes críticas acadêmicas nos estudos do projeto da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) dos anos 1950. Estudos estatísticos dos anos de 1980 revelaram as dramáticas desigualdades raciais e demoliram esta ideia, que não teve, porém, seu poder inteiramente destruído no senso comum. Para excelentes apreciações da ideia de democracia racial, ver Guimarães, "The misadventures of nonracism in Brazil."; e Telles, *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Para uma visão mais sucinta da trajetória da ideia, ver Costa, *The Brazilian empire: myths and histories*. Como Costa destaca, a demonstração da ideia como "mito" e as provas estatísticas das desigualdades raciais não foram suficientes para explicar o porquê de ter sido tão duradoura não somente entre os brancos, mas até mesmo entre as pessoas de outras origens raciais. Pesquisas recentes têm se debruçado sobre a questão e dado atenção à compreensão popular de raça mediante o uso de etnografias. Ver Goldstein, *Laughter out of place: race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown*; Sheriff, *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*; e Twine, *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*.

Bahia começasse a desenvolver um promissor centro industrial e de exploração petrolífera na última metade do século XX, permanecia a imagem do estado historicamente intocado. Com a democracia racial, então um mantra nacional, a Bahia passou a ser vista como guardiã das tradições nacionais, longamente corroídas nas regiões mais industriais do Sul. O ideal de democracia racial foi consolidado na década de 1950, e intensificado sob a ditadura militar (1964-1985) e no desenvolvimento posterior da indústria do turismo na Bahia.

O que é fascinante nessa história é a notável energia criativa da Bahia para reinventar-se: começou a sua vida como centro político da maior colônia portuguesa; definiu na periferia do Brasil por mais de 200 anos e, em seguida, transformou-se, com sucesso, no coração cultural da nação. Essencialmente, à medida que mudaram as ideias de raça, mudaram também as ideias sobre a Bahia, mas isto não explica até que ponto os indivíduos na Bahia desempenharam um papel proativo, enérgico e criativo na transformação das ideias de raça e na promulgação de visões particulares de cultura afro-brasileira. Ironicamente, nesse processo, os elementos centrais da alcunha “mulata velha” persistiram: a ideia de uma Bahia não-branca e focada no passado. Mas as atitudes mudaram ao longo do século XX, de modo que o passado e a cultura afro-brasileira viessem a representar não um obstáculo, mas um tesouro. Este livro aborda esta transformação, analisando como Atenas perdeu para a África o seu privilégio. O século XX testemunhou uma remodelação da identidade baiana, que dependeu de novas formulações criativas dos conceitos de raça e cultura. O exame dessas ideias e os debates que as incitaram são o coração do presente trabalho.

LUTAS CULTURAIS E DESIGUALDADES RACIAIS

Grande parte desta história foi impelida por atores ativos na capital da Bahia. A cidade portuária de São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos, na maioria das vezes conhecida simplesmente como Salvador, há muito tem atraído e concentrado o poder político e intelectual do estado. Em contraste, o sertão árido, que se estende para além das regiões açucareiras, permanece predominantemente rural e intelectualmente periférico. O sertão

irrompe na consciência da Bahia periodicamente com as secas devastadoras que fazem os migrantes inundarem a capital do estado. A irrupção mais espetacular foi a rebelião religiosa que sacudiu a comunidade de Canudos, no norte do estado, em 1897. Esse evento, tema do épico nacional de Euclides da Cunha, levantou uma grande simpatia pelos rebeldes e algum embaraço para a elite costeira da época, que viu o episódio como um movimento retrógrado de uma população mestiça e degenerada.¹⁷ Sempre que possível, a Bahia definiu-se nos termos de sua capital, onde os clãs aristocráticos do açúcar e do comércio reagruparam-se desde o fim da escravidão, continuando a governar o estado até o final do século XX. Portanto, este livro aborda principalmente os projetos intelectuais de Salvador, uma vez que foi aí que as forças do estado e de sua elite dominante estiveram mais focadas.

Não obstante, Salvador também esteve no centro de uma longa tradição de dinamismo e resistência cultural afro-brasileira. Na verdade, o remodelamento cultural da Bahia tem sua dívida mais importante com os próprios afro-brasileiros. Desenraizados de suas terras de origem em toda a África, forçados ao trabalho e sofrendo considerável repressão cultural e física, os escravos africanos no Brasil construíram uma autonomia cultural contra todas as probabilidades. Práticas percussivas, capoeira e religiões de matriz africanas, tais como o candomblé – amplamente difamadas e frequentemente reprimidas – representaram resistências à força desumanizante da escravidão, bem como ao ideal branco europeu que a elite desejava promover. Elites aflitas com a ascensão de temas africanos no carnaval da Bahia, na virada do século, reclamavam à imprensa local que tais exposições ameaçavam “africanizar” as festividades e corroer a imagem ateniense e “civilizada” da Bahia. As autoridades do estado concordavam: a polícia baiana declarou ilegal o uso de tambores e trajes africanos no carnaval baiano a partir de 1905.¹⁸ Como a historiadora Kim Butler e outros têm enfatizado, essas lutas não eram simplesmente para manter viva uma cultura original africana, mas também para reinventar ou criar tradições para manter

17 Euclides da Cunha, *Rebellion in the backlands*. Ver um relato histórico moderno em Levine, *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*.

18 Fry, Carrara e Martins-Costa, “Negros e brancos no carnaval da Velha República”.

uma cultura mestiça vívida e significativa.¹⁹ Essas lutas só podem ser vistas como um sucesso, uma vez que a Bahia de hoje destaca o seu papel na manutenção das tradições culturais africanas e no desenvolvimento de novos tipos de expressão cultural que se baseiam em um ideal africano. O intelectual baiano Antonio Risério observa que o carnaval, para citar apenas um exemplo da dinâmica cultural contemporânea da Bahia, foi “reafricanizado”.²⁰

Hoje, um visitante na Bahia não pode deixar de se maravilhar com o estupendo sucesso dessa renovação. A Bahia atrai atualmente milhões de turistas internacionais e brasileiros para uma terra retratada como uma parte viva do passado do Brasil. A agência oficial de turismo do estado anuncia a Bahia como o “berço do Brasil” e das tradições brasileiras. Além disso, a capoeira e o candomblé, práticas antes seriamente reprimidas pela elite da Bahia, agora são promovidas como experiências culturais para atrair visitantes. A própria agência de turismo distribui listas de terreiros de candomblé, onde os viajantes à procura de uma autêntica visão da cultura afro-brasileira podem observar a força ininterrupta do patrimônio africano na Bahia.²¹ Este sentimento de inclusão cultural e orgulho é uma conquista significativa para a Bahia e define a especificidade do estado no Brasil.

No entanto, os visitantes podem também ter uma visão alternativa da Bahia e que levanta questões preocupantes. Grande parte da população afro-brasileira baiana vive na pobreza. Uma visita a um terreiro mostra claramente a resistência afro-brasileira, mas também atesta, de maneira pungente, a falta de infraestrutura em alguns dos mais pobres (e mais negros) bairros da Bahia. E se os visitantes olharem um pouco mais profundamente,

19 Butler, *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*; Bancelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*; Albuquerque, “Esperanças de Boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910)”; Patrícia Pinho, *Reinvenções da África na Bahia*; Matory, “The English professor of Brazil: on the diasporic roots of the Yorubá Nation”; Dantas, *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos de África no Brasil*. Para a influência africana na cultura afro-baiana no século XIX, ver especialmente Rachel Harding, *A refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*; Reis, “Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients”; e Reis, “Batuque: African drumming and dance between repression and concession, Bahia, 1808-1855”.

20 Risério, *Carnaval Ijexá*. Sobre a identidade baiana, ver especialmente Osmundo Pinho, “A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade”; e Risério, “Bahia com ‘H’: uma leitura de cultura baiana”.

21 Patrícia Pinho, “African-American roots tourism in Brazil”.

vão perceber que os afro-baianos, como um grupo, não figuram bem nos indicadores sociais básicos. Em parte, esses indicadores são o resultado inevitável da pobreza do tesouro baiano. Mas, mesmo a pobreza relativa da Bahia não consegue explicar seus fracassos sociais. Embora os afro-baianos tenham, cada vez mais, se tornado um foco poderoso da identidade cultural baiana, eles têm os menores índices na classificação de níveis de bem-estar social.

Um exemplo marcante dessa discrepância é a alfabetização. A taxa de alfabetização para a Bahia em 1991 era de apenas 60%. Já inferior à média do Brasil, esse número esconde desigualdades raciais significativas: enquanto a taxa global de alfabetização entre aqueles rotulados como brancos era de 69%, esse número caía para 58% entre os pardos e 52% entre os pretos.²² Esta disparidade na alfabetização dos negros e brancos torna-se ainda mais preocupante quando se considera os requisitos para o voto no Brasil: o regime político moderno do Brasil, com início em 1889, impedia o voto dos analfabetos até 1988. Desse modo, a trajetória da Bahia moderna revela um dilema central: como a cultura afro-brasileira tornou-se tão valorizada, enquanto os afro-brasileiros permanecem excluídos da participação em escolas públicas e, na verdade, da própria democracia brasileira?

Como Edward Telles cuidadosamente propôs, o “enigma” das relações raciais no Brasil é como a exclusividade pode persistir em algumas esferas,

22 Uso aqui estatísticas de 1991 porque demonstram melhor a exclusão política durante o período em que a alfabetização foi o requisito para o voto. Estas taxas de alfabetização são para a população acima de cinco anos de idade. Deve-se notar que embora, as taxas de alfabetização para a Bahia em 1991 sejam significativamente piores do que as do Brasil como um todo, (76%), a diferença racial é pouco menos acentuada. Em 1991, as taxas de alfabetização por grupos raciais no Brasil eram 84% para brancos, 67% para pardos, e 65% para pretos. Ver IGBE, *Censo demográfico: 1991: características gerais da população e instrução: resultados de amostra*, n. 1, p. 184; n. 17, p. 95-100. É impressionante a mudança nas taxas nos anos subsequentes. No censo de 2010, as taxas para Brasil por cor (para a população acima de 15 anos) eram de 94% (branco), 87% (pardo) e 86% (preto). Para Bahia, a igualdade parece um pouco melhor, com 86% (branco), 83% (pardo) e 82 (preto), mas as taxas em geral são piores, similar assim ao censo de 1991. Os dados de 2010 vêm de *Indicadores sociais municipais: uma análise dos resultados do universo do censo demográfico: tabela 5: pessoas de 15 anos ou mais de idade que não sabem ler e escrever, total e respectivas taxas de analfabetismo, por cor ou raça e grupos de idade, segundo as Grandes Regiões e as classes de tamanho da população dos municípios:2010*, Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/indicadores_sociais_municipais/indicadores_sociais_municipais_tab_pdf.shtm>. Para uma análise das desigualdades sociais no Brasil, ver Silva e Hasenbalg, “Tendências da desigualdade educacional no Brasil”. Para estudos comparativos das desigualdades entre Brasil e Estados Unidos, ver Andrews, “Brazilian racial democracy, 1900-90: an American counterpoint”.

mas estar ausente em outras.²³ Telles mostra que, enquanto as interações sociais no Brasil podem ser moldadas em torno de noções de inclusão, os indicadores econômicos e outros níveis de bem-estar revelam exclusão racial significativa. Embora a Bahia tenha orgulho de sua inclusão cultural, demonstra-se aqui como o desenvolvimento particular desta ideia tem trabalhado, com frequência, para limitar a modernização econômica e social. Ainda que o coração deste livro aborde a mudança de conceituações de raça, ele também revela como noções particulares de cultura e raça influenciaram – e, muitas vezes, interromperam – o impulso para a mudança social.

Meu estudo começa na virada do século XX, com a área mais importante para o pensamento racial da época: a Medicina. A Bahia ostentava uma das duas únicas escolas médicas no Brasil; já que o Brasil não estabeleceria universidades até 1934, essas instituições foram o primeiro fórum intelectual de debates sobre a natureza da raça. De fato, a investigação médica na Bahia colocou alguns dos desafios mais importantes para o determinismo racial no Brasil do século XIX.²⁴ A partir da década de 1860, médicos e pesquisadores na Bahia, conhecidos como tropicalistas, insistiam que os problemas da Bahia não tinham suas raízes no clima nem na herança africana e que, portanto, poderiam ser resolvidos mediante reformas sociais mais amplas dirigidas à pobreza e à doença tropical. Como argumento no Capítulo 1, a comunidade médica dividiu-se em dois grupos por volta do início da Abolição; ambos afirmavam fidelidade aos tropicalistas e ambos insistiram na necessidade de modernização. De um lado estavam os otimistas em relação à saúde pública, com uma visão neolamarckiana da hereditariedade que enfatizava os benefícios que um ambiente saudável, e higiênico, poderia trazer para todos os baianos. Do outro lado, os praticantes da nova disciplina de Medicina legal defendiam uma reforma mais enfocada, com base especialmente na raça. As percepções restritas sobre desigualdade racial de Raimundo Nina Rodrigues, e outros desse grupo, privilegiavam o papel da hereditariedade e viam-na como central para o futuro do Brasil. Uma leitura detida de Nina Rodrigues revela, porém, que seu determinismo racial era moderado por uma crença surpreendente, e muitas vezes contraditória,

23 Telles, *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*, p. 6. Para uma estrutura semelhante, ver, Hasenbalg e Silva, “Notes on racial and political inequality in Brazil”. p. 167.

24 Peard, *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*.

no poder do ambiente circundante. Isso lhe permitiu juntar-se aos reformadores da saúde pública na defesa da modernização da paisagem urbana de Salvador. Como defendo, essa modernização oferecia uma promessa real, não cumprida, de melhoria do bem-estar básico. Médicos reformadores da virada do século colocaram-se à prova como defensores críticos dos pobres e, portanto, apoiadores críticos das melhorias da cidade que beneficiaram a maioria negra.

Na década de 1930, o estudo da raça deixou de ser uma questão de preocupação médica para ser um novo tema de interesse para as ciências sociais que brotavam no Brasil. O Capítulo 2 examina a evolução do pensamento racial na década de 1930 e como os intelectuais das Ciências Sociais passaram a enquadrar estudos de raça em termos de cultura. Gilberto Freyre desempenhou um papel fundamental nesta transição, e o Congresso Afro-Brasileiro, de 1934, organizado por ele em Recife, deu ao movimento um de seus fundamentos mais importantes. O congresso marcou uma mudança no pensamento racial, mas os estudiosos foram hesitantes em abandonar o determinismo biológico: o novo quadro cultural manteve muitas das mesmas hierarquias do seu antecessor biológico. Esse capítulo trata, em seguida, do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, de 1937, organizado por intelectuais afro-brasileiros na Bahia. Apresenta também uma análise de como esses dois congressos revelam uma intensa luta por legitimidade e poder no campo da raça. Embora Freyre tenha reivindicado Recife como o lócus do nascimento dos estudos afro-brasileiros, intelectuais baianos, em especial o jovem etnólogo afro-brasileiro Edison Carneiro, defenderam que a Bahia representava o verdadeiro centro da cultura afro-brasileira. Ao fazer esta aposta no primado baiano, os organizadores reivindicavam Nina Rodrigues como o mais antigo estudioso da cultura afro-brasileira e, portanto, o fundador de uma autêntica “escola” baiana. Esse movimento de autenticidade baiana promovia uma poderosa retórica que começou a retratar a identidade racial baiana não como um problema biológico, mas como um tesouro cultural. Além disso, esse capítulo revela o papel formativo desempenhado no congresso por líderes da comunidade do candomblé da Bahia. Seus esforços reformularam ideias sobre a herança africana e, especialmente, privilegiaram ideias sobre tradição africana autêntica. Trabalhando ao lado de intelectuais baianos, os esforços desses líderes levaram

não só à consolidação do uso da perspectiva cultural para compreensão de raça, ao invés de concepções biológicas, mas também a uma nova mudança na imagem das raízes africanas da Bahia.

Na Era Vargas (1930-1945), os intelectuais baianos levaram tais ideias sobre a Bahia do meio acadêmico para as artes. O Capítulo 3 revela que os líderes das artes estavam ansiosos, tanto para estabelecer a Bahia como o centro mais autêntico das tradições brasileiras, quanto para caracterizar a identidade baiana como uma identidade distinta do resto do Brasil. Mostra como raça influenciou a formação da identidade baiana, através de um exame minucioso de uma das instituições artísticas mais dinâmicas da Bahia da época, o recém-reorganizado Museu do Estado da Bahia. Nessa esfera, o capítulo analisa como o diretor do museu, José do Prado Valladares, desempenhou um papel importante no cultivo da ascensão da identidade regional e, movendo-se entre os reinos da arte e da história, tentou reescrever a forma como os baianos pensavam seu passado. O museu promovia as culturas indígena e africana como centrais para a história da Bahia, desenvolvendo assim uma visão de harmonia racial com raízes profundas nas tradições baianas. Por meio de suas exposições, publicações, e de sua própria organização, o museu assegurou que a ideia de democracia racial se tornasse intimamente ligada à ideia de uma autêntica tradição baiana. Nesse tempo, a Bahia passou a ser vista como um museu vivo e, finalmente, um retrato inalterado de um passado idealizado. No final, no entanto, os esforços de José do Prado Valladares foram interrompidos por protestos da elite branca da Bahia. A reorganização do museu, em 1946, continuou a enfatizar as tradições da Bahia, mas também revelou uma visão da tradição ligada a um passado de senhores brancos. Ambos os pontos de vista sobre a tradição baiana, no entanto, perceberam a modernização e a mudança social como forças destrutivas da identidade única da Bahia.

Apesar da hesitação da elite local, a autopromoção da Bahia como o lócus da cultura afro-brasileira, que havia começado no final de 1930, atraiu uma onda de pesquisadores estrangeiros. Esses conjuntos de observadores externos, principalmente cientistas sociais dos Estados Unidos, incluía estudiosos então desconhecidos, como o sociólogo Donald Pierson e a antropóloga Ruth Landes, bem como os já estabelecidos no tema da raça, como Melville J. Herskovits e E. Franklin Frazier. O Capítulo 4 mostra que

a Bahia se tornou terreno controverso, mais uma vez, na medida em que estudiosos debatiam se a cultura afro-baiana tinha laços profundos com um passado africano ou era uma criação particularmente brasileira. Este debate foi além do campo da mera rivalidade acadêmica, no entanto, uma vez que a questão era de grande importância para a Bahia. Embora os estudiosos norte-americanos trouxessem suas próprias agendas, não é por acaso que a ideia da Bahia como um museu, como um local de tradição viva, seja um tema constante em seus escritos. Esses pesquisadores foram profundamente influenciados pelos intelectuais baianos que os guiaram através da paisagem baiana, e quando desviavam a vista da harmonia cuidadosamente construída, sofriam censura e desaprovação. Estudiosos como E. Franklin Frazier, que defendiam que pouco de uma tradição africana havia permanecido, foram suprimidos da discussão e receberam pouco crédito na Bahia. Até mesmo estudiosos como Ruth Landes, que argumentava que o passado necessitava ser entendido junto com um processo igualmente dinâmico de mudança contemporânea, foram polêmicos. A cultura afro-baiana foi, no passado, um bloco significativo na construção da Bahia, mas um problema desconfortável, sem solução, para a construção do seu presente e do seu futuro.

A questão central do capítulo seguinte é o embate entre tradição e modernização, entre a harmonia racial e potenciais agitações raciais, e como esse embate foi travado na década de 1950. Foi durante aquele período que o mundo acadêmico e o estado fatalmente se juntaram: a Secretaria de Educação de Anísio Teixeira convidou o antropólogo norte-americano Charles Wagley para estudar os povos “primitivos” da Bahia, de modo que os esforços de reforma do estado pudessem influenciar nos esforços de modernização mais precisamente. E foi nesse mesmo momento de modernização que a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) começou a refletir sobre sua agenda de pesquisa sobre relações raciais. O Capítulo 5 examina como essas tendências colidiram nos estudos da Unesco na Bahia e revelaram o poder do mito baiano da tradição. Charles Wagley, já na Bahia, tornou-se um dos líderes dos pesquisadores que, tendo os baianos como seus guias, pintaram um retrato de harmonia racial fundamentado nas tradições da Bahia. Foi aqui que o conflito entre tradição e modernidade do século XX apareceu com mais força. Embora Wa-

gley e os outros tenham incluído relatos de discriminação racial na Bahia, esta foi retratada como intrusões do mundo moderno. Seria resultante da modernização, e para impedi-la, a Bahia precisava parar as forças externas da industrialização, mudança e reforma modernizantes. Os intelectuais da Bahia, ao longo do século XX, moldaram uma poderosa ideologia que teve sucesso em impedir uma mudança social radical. Embora eles defendessem a harmonia racial, este conceito foi construído sobre ideias de tradição e passado que ignoravam as desigualdades e a discriminação do presente. Os esforços para definir a Bahia como um enclave excepcional de valores brasileiros foram bem-sucedidos, mas tais esforços também criaram obstáculos para programas mais amplos de reforma social. A conclusão deste livro é uma avaliação da Bahia na segunda metade do século XX. Ideias de tradição continuaram a ser instrumentais para o governo militar da década de 1960. Na verdade, o período militar abriu um espaço surpreendente para a cultura afro-brasileira na Bahia. No entanto, inerente a esse desenvolvimento estava a aceitação de uma velha doutrina. Se a tradição baiana deveria ser preservada, a reforma social não poderia estar na agenda. Na medida em que a elite baiana construiu uma imagem poderosa de seu estado, tirando força de um passado racializado e de tradição harmoniosa, qualquer coisa que colocasse em perigo tais tradições ameaçava também perturbar sua harmonia racial.

Raça é uma construção social e histórica, mas não necessariamente nacional. Devemos fundamentar as construções de raça em suas configurações locais para entender como os indivíduos criaram, usaram e contestaram ideias de raça de modo notavelmente criativo e regional.²⁵ Somente a partir de uma análise focada e regional podemos começar a entender toda a complexidade do pensamento racial no Brasil. Entretanto, a grande maioria dos estudos sobre raça no Brasil tem o objetivo de fornecer uma visão nacional, que muitas vezes baseia suas conclusões nos centros do poder econômico e cultural – São Paulo e Rio de Janeiro. Esta extrapolação negligencia a questão de como raça é entendida fora desses polos intelectuais e, ainda mais importante, como raça é entendida em áreas onde os afro-brasileiros há muito se tornaram a grande maioria da população. Como o

25 Este tem sido o foco de trabalhos mais recentes na América Latina, representado pela excelente coleção, Appelbaum, Macpherson e Rosenblatt, *Race and nation in modern Latin America*.

historiador João Reis observou em 1988, na comemoração de 100 anos da Abolição, embora a Bahia represente o coração da questão racial no Brasil, tem sido curiosamente negligenciada nos estudos históricos modernos sobre raça e relações raciais.²⁶ Desde então, estudiosos começaram a responder a essa chamada e voltaram cada vez mais sua atenção a esse centro da diáspora africana. Este livro pretende continuar esse legado e, para começar, desvendar os fios emaranhados de raça, modernidade e baianidade – uma identidade distintamente baiana.

26 Reis, “Introdução”, p. 9. Importantes trabalhos com este caráter têm sido empreendidos desde então, como foi destacado nesta Introdução. Ver, especialmente, Albuquerque, *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*; Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*; Butler, *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*; Kraay, *Afro-Brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s*; Patrícia Pinho, *Reinvenções da África na Bahia*; and Sansone, “Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no Recôncavo: o caso de S.Francisco do Conde”.

A PROCURA DE CURA PARA BAHIA

Em nossas igrejas os beijos sussurram promiscuamente por todos os cantos, nas imagens, nos altares [...] E pelo beijo religioso, é incontestável, inúmeras moléstias se transmitem. Na saliva, que cai dos lábios, que beijam os pés de uma imagem, vão milhares de sementes daninhas, gérmes microscópicos, que lá ficam à sombra dos nichos, esperando outros lábios para leva-los. (Othon Chateau, 1906)

EM BUSCA DE CURA PARA A BAHIA

Os reformadores de saúde pública da Bahia jamais convenceram as autoridades católicas a tomar medidas contra os germes malignos de seus santuários, mas o objetivo de manter as igrejas desinfetadas e higiênicas permaneceu como símbolo da sua visão reformista, modernizante da sociedade como um todo. Com a abolição definitiva da escravatura em 1888 e o advento de uma nova República federativa no ano seguinte, a sociedade baiana entrou numa era particularmente ansiosa, que promoveu visões ambiciosas de modernização e reforma. Os médicos já tinham se tornado figuras de autoridade em Salvador, onde havia uma das duas únicas escolas de Medicina no Brasil. Com a virada do século, no entanto, eles insistiam, cada vez mais, na necessidade de mudança social radical e entraram para a política como governadores e enérgicos conselheiros de reformas.¹

¹ João José Reis mostra como os médicos baianos da década de 1830 também falharam inicialmente em sua campanha para substituir os enterros nas igrejas por cemitérios ao ar livre. No final desse século, os profissionais médicos na Bahia e no Rio de Janeiro foram retratados como agentes críticos da modernização e civilização e ocuparam posições de influência política.

Em 1889, o primeiro ano da República, os médicos e os reformadores da saúde pública ocuparam o poder político com esperança de curar a Bahia de seu atraso.

Muitos concordavam que a Bahia era um estado retrógrado que necessitava de mudança. A maioria afro-brasileira de Salvador denunciava a contínua perseguição policial a suas religiões, a depressão da economia, que manteve a maioria da cidade em esmagadora pobreza, e a exclusão dos negros do poder político, apesar do fim formal da escravidão. A tradicional oligarquia branca da cidade, em contraste, lamentava o fracasso da polícia baiana em fazer cumprir as normas da “civilização”, o colapso econômico que a fez periférica na esfera nacional e a nova fluidez de uma sociedade sem divisões legais formais que protegesse seu *status*. E além de tudo isso, a elite branca da Bahia via o seu atraso como intimamente ligado à sua composição racial da população local.

Na verdade, desde o início do século XX, os negros eram comumente vistos, em todo o Brasil, como racialmente inferiores. Foi essa pretensa ligação entre branquitude e progresso que convenceu a elite de São Paulo a procurar imigrantes europeus “modernos” para substituir os “tradicionais” trabalhadores negros da década de 1880.² Já à Bahia, em contraste, faltava o dinamismo econômico para atrair imigrantes em número significativo, muito embora a ideia fosse sedutora. Embora alguns intelectuais brasileiros periodicamente afirmassem a igualdade das raças, eles confrontaram um corpo crescente de pesquisadores ocidentais que afirmavam – com toda a autoridade que tal ciência poderia conferir – que os brancos eram hierarquicamente superiores aos negros e que os brasileiros de herança mestiça eram uma categoria terrivelmente instável e degenerada.

Veja Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Para as tensões modernizadoras da era na Bahia, ver especialmente Mário Santos, *A República do povo: sobrevivência e tensão: Salvador 1890-1930*; e Albuquerque, *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*. Para ansiedades paralelas relacionadas com a higiene pública na Argentina na década de 1890 (e um estudo semelhante para o perigo de ícones religiosos revestidos de saliva em 1906), ver Ruggiero, *Modernity in the flesh: medicine, law, and society in turn-of-the-century Argentina*, p. 91.

2 Holloway, *Immigrants on the land: coffee and society in São Paulo, 1886-1934*. Alguns fazendeiros iniciaram esforços para imigração antes da década de 1840. Ver, por exemplo, Dean, *Rio Claro: a Brazilian plantation system, 1820-1920*. A transição incompleta de trabalhadores negros no setor industrial de São Paulo após a Abolição é tratada em Andrews, *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*.

Os brasileiros lutaram para adaptar essas ortodoxias raciais a sua própria realidade e, à medida que o século avançava, atuaram criativamente em uma variedade de frentes para construir suas próprias teorias de raça.³ Mas, até a virada do século, somente poucos da elite baiana duvidavam que a herança africana do estado fosse um sério obstáculo à sua visão de progresso. Profundamente céticos sobre a capacidade dos afro-brasileiros de participar como membros plenos da sociedade, eles colocaram sua fé no futuro em políticas sociais excludentes.

Em contraste, os reformadores médicos da Bahia daquela época demonstraram fé na população e desconfiança na ordem social reinante. Recusaram-se a ver o atraso da Bahia como o resultado inevitável de sua negritude. Essa posição, radical para a época, teve peso significativo: a profissão médica era a de maior autoridade em questões de raça no Brasil até o surgimento das Ciências Sociais na década de 1930. As visões mais igualitárias vinham do campo da Saúde Pública, mas, curiosamente, mesmo o emergente campo da Medicina forense da Bahia – indelevelmente marcado pelo determinismo racial – também enfatizava o papel transformador da reforma social. Assim, enquanto a elite baiana perseguia o progresso, a despeito da composição racial do estado ou de quixotescos programas de imigração europeia, reformadores médicos insistiam em que a população fosse seriamente considerada como a base para o futuro da Bahia. Eles acreditavam que os problemas da Bahia não eram raciais, mas sociais; diagnosticaram uma amplo espectro de problemas que podiam ser corrigidos com uma enérgica reforma. Apaixonadamente, denunciaram a deficiência das escolas, a insuficiência do saneamento público e a negligência com a infraestrutura da cidade. Com o objetivo de transformar Salvador em uma capital progressista, em moldes europeus, expuseram uma visão da medicina social que tinha como alvo tanto os males sociais quanto a doença.

Houve uma oportunidade única para pôr em prática. No restrito mundo da elite baiana no final da década de 1880, a autoridade médica parecia ter uma afinidade particular com a política. O último presidente da província da

3 O desenvolvimento do pensamento racial brasileiro é examinado por Stepan, *The hour of Eugenics: race, gender, and nation in Latin America*; Schwarcz, *The spectacle of the races: scientists, institutions, and the race question in Brazil, 1870-1930*; Skidmore, *Black into white: race and nationality in brazilian thought*, e Maio e Santos, *Raça, ciência e sociedade*.

Bahia foi um membro da Faculdade de Medicina, e a súbita transição para a República, em 1889, pouco alteraria esse quadro: dos quatro primeiros civis a exercerem o cargo na Bahia no início da República, três eram médicos. Esses reformadores médicos, no entanto, ao fim e ao cabo não conseguiram efetuar a mudança esperada. Ameaçados pela ideia de uma ordem social mais inclusiva, os oligarcas tradicionais da Bahia optaram pela preservação de seus privilégios em vez de arriscar mudanças sociais. Reformas que melhorassem a qualidade de vida da maioria negra da Bahia, parte dela recém-libertada da escravidão, permaneceram sonhos frustrados, malogrados. Os médicos acabaram por ser politicamente eclipsados por advogados, que ocuparam o palácio do governo, em Salvador, ininterruptamente entre 1896 e 1930.⁴ Embora seu impacto na política da Bahia tenha sido de curta duração, a Medicina desempenhou um papel importante, e até agora subestimado, na formação do início da era republicana.⁵ Os debates na comunidade médica oferecem *insights* sobre as controvérsias raciais que moldaram a Bahia, nesse momento crucial do após Abolição, e como a Nova República do Brasil deu início a um período vibrante do ativismo médico.

4 Antes do advento da República, dr. José Luis de Almeida Couto, graduado na Faculdade de Medicina da Bahia (Fameb) e tropicalista, ocupou o cargo de presidente da província. A exceção a esse padrão foi José Gonsalves da Silva, que governou a Bahia entre novembro 1890 e novembro de 1891, e se formara na Faculdade de Direito de São Paulo.

5 O historiador Luiz Castro Santos mostra uma importante exceção a essa tendência; seu trabalho retrata um ativo movimento de saúde pública na Bahia no início do século XX que, infelizmente, coincidiu com um período particularmente ineficaz da política baiana que descambou no coronelismo. Sua análise política, contudo, não aborda diretamente o contexto racial da Bahia nem como as teorias de Nina Rodrigues e um movimento de saúde pública teriam surgido ao mesmo tempo e se influenciado mutuamente. Castro Santos, *Power, ideology, and public health in Brazil, 1889-1930*; Castro Santos, “As origens da reforma sanitária e da modernização conservadora na Bahia durante a Primeira República”. Lilia Moritz Schwarcz também analisa o pensamento médico da Bahia depois de 1890, mas deixa de lado o legado tropicalista e os reformadores de saúde pública. Embora Schwarcz tenha tabulado os temas dos artigos publicados na *Gazeta Médica da Bahia* entre 1870 e 1930 e encontrado entre os tópicos mais numerosos a higiene pública (36% de 1.742 artigos), ela conclui que a mistura racial é a preocupação dominante entre os médicos baianos. Embora, a mistura racial tenha sido, sem dúvida, uma preocupação, seu olhar para o período como um todo coeso minimiza os concursos e dinâmicas no campo, especialmente na virada do século, e seu foco na mistura racial não consegue dar ao movimento de saúde pública devida atenção. Schwarcz, *The spectacle of the races: scientists, institutions, and the race question in Brazil, 1870-1930*, p. 253-271. Julian Peard fornece um excelente tratamento dos esforços reformistas dos círculos médicos baianos no século XIX. No entanto, Peard termina a história na década de 1890, com o que chama de o declínio dos tropicalistas, deixando assim a ascensão do movimento de saúde pública não estudada e as conexões entre o movimento e Nina Rodrigues ainda praticamente intocadas. Peard, *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*.

Este capítulo dá uma nova atenção aos dinâmicos reformadores médicos da Bahia da virada do século e desvenda os pontos de vista raciais que conformaram suas esperanças de mudança. Ele examina uma variedade de contextos em que as questões de raça e medicina se misturaram e explora a visão que os reformadores tinham de si mesmos como algo central para um amplo e eclético conjunto de causas. Os médicos viam a necessidade de intervenção em assuntos que variavam de esgotos e educação até questões de tolerância religiosa. Vamos acompanhar esses médicos em suas diversas arenas de interesse e examinar o espírito reformista que moldou sua geração. Começando pelas raízes da reforma médica na Bahia do século XIX, este capítulo examina particularmente as controvérsias em torno da reforma da educação proposta por um dos líderes mais proeminentes do movimento de saúde pública do estado. Examinamos as crescentes divisões entre os campos da Saúde Pública e da Medicina legal, e argumento que, apesar de tais divisões, havia pontos em comum, muitas vezes surpreendentes. Mesmo o mais racialmente determinista dos médicos reformadores da Bahia, o especialista forense Raimundo Nina Rodrigues, concordava que a mudança social era necessária e via no ambiente um papel determinante. Os médicos reformadores da Bahia diferiam na importância que davam à raça de acordo com a sua área de especialidade. É surpreendente, no entanto, que muitas vezes tenham se reunido, apesar dessas diferenças, para defender mudanças que melhorassem a qualidade de vida da maioria negra da Bahia. O capítulo termina com uma avaliação do início da ciência médica e racial baiana nessa era turbulenta, mas particularmente reformista, e mostra que os médicos baianos desempenharam papéis notáveis como defensores da mudança social.

LEGADOS DO SÉCULO XIX: OS TROPICALISTAS

O vigor dos reformadores médicos da virada do século foi edificado sobre o legado de um círculo de médicos baianos conhecidos como tropicalistas. A “escola” tropicalista de medicina teve origem na ciência europeia que defendia atenção às realidades locais. Ao longo do tempo, esses pensadores

desafiaram ideias deterministas de trópicos e de raça.⁶ A escola teve origens simples: começou como um consórcio informal de médicos, com apenas três membros fundadores, em 1865. No ano seguinte, o grupo havia se expandido e produzido a primeira edição de sua revista, a *Gazeta Médica da Bahia*, que se tornaria uma das publicações médicas mais importantes do Brasil. Desde o primeiro número, os editores ressaltavam seu compromisso não apenas com as realidades médicas locais, mas com o engajamento social: todos os cientistas, eles afirmavam, tinham a obrigação fundamental de contribuir para o progresso e o bem comum.⁷ É notável que tais inovações tenham acontecido, ainda que fora da Escola de Medicina da Bahia. Um admirador tardio daquele modo de pensar, Nina Rodrigues considerou os tropicalistas explicitamente em conflito com a formação médica tradicional de Salvador. Sobre a instituição médica da Bahia, ele escreveu em 1903:

o método era detestável. Era a repetição da ciência feita para outras raças e para outros climas. Era a repetição daquilo que recebíamos de além-mar. Um dia... um grupo de médicos dos mais notáveis se congregou... e resolveu romper com a rotina e estudar a medicina, não nos livros europeus, mas nos próprios doentes, e assim se constituiu a afamada escola.⁸

A Faculdade de Medicina da Bahia pode ter oferecido bases estéreis para a inovação acadêmica, mas era uma das poucas opções para os estudos avançados em todo o Brasil: o ensino superior era concentrado principalmente nos campos da Medicina e do Direito, até a primeira universidade do Brasil ser finalmente formada, em 1934.⁹ Mesmo esses cursos foram progressos relativamente tardios devido a políticas coloniais repressivas:

6 O termo “escola” é frequentemente utilizado para indicar uma corrente de pensamento. Antonio Coni estabeleceu as bases para a contribuição dos tropicalistas, mas Julian Peard fornece a análise uma mais perspicaz. Coni, *A Escola tropicalista baiana: Paterson, Wücherer, Silva Lima; Peard, Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*.

7 Damásio, “Introdução”, p. 1.

8 Coni, op. cit., p. 76.

9 No final do Império, em 1889, o Brasil tinha duas faculdades de Direito, duas escolas de Medicina, uma escola de Engenharia e uma escola de Minas. Sobre a expansão dessas escolas e a formação de universidades do Brasil, ver Azevedo, *Brazilian culture: an introduction to the study of culture in Brazil*.

só após a transferência da Corte para o Brasil, em 1807, foi que o rei de Portugal, dom João VI, permitiu a criação de cursos de Medicina no Rio de Janeiro e em Salvador. Estes cursos foram consolidados em escolas médicas formais – em consonância com as de Paris – em 1832.

Os esforços dos tropicalistas para tratar as doenças brasileiras foram, em parte, constituídos como uma reação à orientação francófila da formação médica no Brasil. Os três membros fundadores, Otto E. H. Wucherer, John L. Patterson e José Francisco da Silva Lima, deram uma nova atenção aos problemas locais de ancilostomíase e beribéri e produziram grandes avanços na pesquisa para a medicina tropical como um todo. Os seus esforços para reorientar a profissão de uma modalidade europeia para preocupações particularmente brasileiras foram, no entanto, um tipo peculiar de nacionalismo intelectual: todos os três eram europeus, e apenas um, Silva Lima, que se formou na Escola de Medicina da Bahia, completou sua formação no Brasil. Os tropicalistas, de modo algum, rejeitaram a Medicina europeia por completo; muitos de seus avanços vieram de sua adesão aos mais recentes progressos em microscopia, do exterior. Eles, no entanto, usaram essas ferramentas para fins significativamente diferentes daqueles de seus colegas europeus. Mais importante, romperam com os pressupostos europeus sobre a insalubridade inerente aos trópicos.¹⁰

No entanto, embora os médicos diagnosticassem o cenário tropical como bastante saudável, empenharam-se de forma ativa em campanhas por reforma social e melhorias sanitárias. Apesar das condições favoráveis da latitude baiana, a sociedade brasileira e as ruas e portos de Salvador não estavam à altura de receber um atestado de boa saúde. Além disso, os médicos tropicalistas não prescreviam apenas reformas para a cidade. Usaram a *Gazeta Médica* como fórum de defesa da descentralização da política do Império e de condenação da escravidão. E, como argumenta o historiador Julyan Peard, os tropicalistas consistentemente resistiram às tipologias raciais fáceis. Embora as categorias determinísticas raciais dominassem a ciência de grande parte do mundo Atlântico, tais suposições eram geralmente

10 Peard estima que até 1889 o grupo tropicalista, provavelmente, constituía-se de 12 membros principais e talvez duas dúzias de associados. Para um retrato biográfico mais completo dos fundadores e do movimento, ver Peard, *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*, p. 21-26.

consideradas irrelevantes pelos tropicalistas.¹¹ Não que suas pesquisas tentassem provar ou defender a igualdade racial. Em vez disso, abandonaram a raça como um fator categoricamente significativo, demonstrando uma arrojada independência dos contextos fortemente raciais – baiano, brasileiro e de alhures. A reforma social, em vez de teorias climatológicas ou raciais, foi o foco de sua agenda até o fim do século XIX. O final do século foi também o fim da Era Tropicalista da Medicina. Em seu lugar, veio um novo ativismo impulsionado, em grande parte, pela mesma urgência por reforma. O foco, no entanto, era outro. Em vez de doenças tropicais e clima, os reformadores médicos da Bahia da década de 1890 mudaram sua atenção, cada vez mais, para o campo da saúde pública e das doenças epidêmicas. Essa discussão não era inteiramente nova: surtos de febre amarela no Rio de Janeiro e em São Paulo, na década de 1880, já haviam feito dessas preocupações o tópico principal de discussão na *Gazeta Médica*. O tema recebeu ainda mais atenção na medida em que as mudanças na bacteriologia pareciam prometer uma solução iminente para muitos desses flagelos de saúde pública.¹²

Notavelmente, entretanto, a pesquisa bacteriológica permaneceu menos importante para os defensores da saúde pública da Bahia do que as re-

11 Sobre a evolução da ciência racial de forma mais abrangente, ver especialmente Gould, *The mismeasure of man*; e Stocking, *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Nancy Stepan aponta que cientistas franceses preferiram modelos menos determinísticos e foram fortemente influenciados pelas ideias de Lamarck. Esta abordagem francesa mostrou-se excepcionalmente influente entre os cientistas da América Latina, especialmente entre os brasileiros. Ver Stepan, *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*, p. 72-76; e Stepan, “Eugenics in Brazil, 1917-1940”. Para correntes na América Latina nesta época, ver especialmente Graham, *The idea of race in Latin America, 1870-1940*; Rodriguez, *Civilizing Argentina: science, medicine, and the modern state*; e Bronfman, *Measures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940*.

12 Sobre doença epidêmica no Brasil, ver Cooper, “Brazil’s long fight against epidemic disease 1849-1957, with special emphasis on yellow fever”. Para uma história mais abrangente, ver Winslow, *The conquest of epidemic disease*. Na virada do século, São Paulo assumiu a liderança no desenvolvimento de um sistema estatal eficaz de saúde pública, enquanto o Rio desenvolveu o que viria a ser o centro de pesquisa mais importante sobre epidemia, o Instituto Oswaldo Cruz. Sobre São Paulo, ver Castro Santos, *Power, ideology, and public health in Brazil, 1889-1930*. Os reformadores do Rio de Janeiro deram início a projetos de renovação urbana que incidiram especialmente na expulsão de moradores de classe baixa do centro da cidade e resultaram em confrontos entre o estado e cidadãos irados. Ver Meade, “Civilizing” Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930; e Needell, “The Revolta Contra Vacina of 1904: the revolt against ‘modernization’ in belle-époque Rio de Janeiro”. As iniciativas de saúde em Pernambuco geralmente contornaram as questões de raça; veja Blake, “The medicalization of nordestinos: public health and regional identity in Northeastern Brazil, 1889-1930”.

formas no saneamento. Isso se deu, em parte, porque os médicos baianos continuaram a ver a maioria dos males como proveniente de miasmas, ou gases misteriosos, que poderiam surgir de materiais em decomposição. Na verdade, como mostra Peard, embora outros pontos de vista sobre doença fossem cada vez mais aceitos, a teoria miasmática continuou a operar junto com a visão da redenção tropical e da reforma social originalmente defendida pelos tropicalistas. Os reformadores médicos baianos abandonaram os miasmas um pouco mais tarde do que a instituição médica internacional.¹³ Colocaram sua energia na avaliação, debate e reforma do ambiente na Bahia e pouco dedicaram suas pesquisas à bacteriologia. Além disso, não só acreditaram no poder do saneamento para deter a doença, como também viram a regulação da saúde pública como central para o progresso nacional: de acordo com suas propostas, medidas de saneamento eram a verdadeira medida de um “país civilizado”.¹⁴ A pesquisa bacteriológica nunca se tornou uma preocupação central para estes médicos, que concentraram seus esforços em civilizar a Bahia por meio de iniciativas ambiciosas de regulação e política de saúde pública. Essas agendas continuaram a ser reivindicadas após o nascimento da República brasileira em 1889. Mas elas também receberam nova atenção nos mais altos escalões políticos baianos.

A TRANSIÇÃO REPUBLICANA: EDUCAÇÃO COMO MEDICINA SOCIAL

Os médicos teriam a chance de impor sua visão de civilização quando liderassem a Bahia nos primeiros anos da República, especialmente na administração reformista do governador Manoel Vitorino Pereira. A aceitação da República na Bahia, porém, não aconteceu sem relutância, e só por meio de um levante militar.¹⁵ O primeiro médico-governador nomeado foi Vir-

13 Peard, *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*, p. 107-108. A teoria miasmática mudava no Rio de Janeiro ao longo do século XIX dependendo das diferentes preocupações raciais; ver Chalhoub, “The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth century Rio de Janeiro”. Sobre o domínio inicial da teoria miasmática na Bahia, ver Reis, *Death is a festival: funeral rites and rebellion in nineteenth-century Brazil*.

14 Decreto de 18 de janeiro de 1890: que reorganiza o serviço sanitário terrestre da República, p. 341.

15 Embora os políticos baianos tenham recebido, quase imediatamente, notícias sobre o golpe no Rio, preferiram rejeitar o novo regime e defender o Império. Sobre política baiana na república,

gílio Damásio – chefe do Partido Republicano na Bahia e editor fundador da *Gazeta Médica*. A escolha foi rapidamente vetada pelas autoridades federais, que impuseram a nomeação de outro médico, Manoel Vitorino, que nem sequer era republicano. Vitorino, membro do Partido Liberal, foi um colaborador frequente da *Gazeta Médica*, irmão do seu editor, Antonio Pacifico Pereira, e adepto da escola tropicalista. Ele aceitou o cargo de governador com relutância, mas, uma vez no cargo, não hesitou em usar seu poder. Quase imediatamente, começou uma remodelação radical da sociedade baiana, incluindo uma reforma educacional de longo alcance, que se revelou um dos pontos mais polêmicos do seu governo. Embora pudesse parecer que os planos de ensino tivessem apenas conexões distantes com as ideias de saúde pública, para Vitorino e outros médicos reformadores, as duas coisas estavam intimamente ligadas. Na verdade, as reformas educacionais de Vitorino são particularmente reveladoras das concepções baianas sobre raça e medicina no turbulento âmbito da Abolição; é nesse cenário que as ideias centrais do movimento de saúde pública da Bahia se tornam mais claras.

A visão de Vitorino de drástica reforma social foi central para o movimento de saúde pública, mas acabou por se revelar demasiado ameaçadora para que a elite baiana permitisse a continuidade de seu governo. Na verdade, o governo de Vitorino mostrou-se tão controverso e radical que ele foi forçado, quase imediatamente, a deixar o cargo por uma ameaça de golpe. Embora suas políticas dessem margem a muitas discordâncias das elites, suas ideias sobre raça e reforma nas escolas foram um elemento-chave na desaprovação do seu governo pelas classes dominantes.¹⁶ Vitorino via as escolas como local para a elevação social e procurou estendê-las a uma faixa mais ampla da população, incluindo ex-escravos. Esta política foi desmontada imediatamente após sua exoneração do cargo.

Em 30 de dezembro de 1889, a apenas seis semanas do início de seu mandato, Vitorino estabeleceu uma importante iniciativa: um novo im-

ver Tavares, *História da Bahia*; Sampaio, *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*; e Pang, *Bahia in the First Brazilian Republic: coronelismo and oligarchies, 1889-1934*.

16 Vitorino também propôs uma centralização da política do estado, descontentando com isso os coronéis da região. Ver Pang, *Bahia in the First Brazilian Republic: coronelismo and oligarchies, 1889-1934*.

posto para financiar as escolas da Bahia. No dia seguinte, promulgou um decreto que reorganizava completamente o sistema educacional. As reformas radicais de Vitorino receberam sua maior inspiração do movimento de saúde pública cultivado na Bahia e, mais especificamente, de uma de suas figuras mais fundamentais, seu irmão mais velho: Pacifico Pereira. Filhos de fabricantes de móveis, imigrantes de Portugal, os próprios irmãos Pereira tinham experimentado a mobilidade social pela educação. Ambos os irmãos editavam, e com frequência escreviam, artigos para a *Gazeta Médica*, e Pacifico Pereira, editor-chefe em 1878, dedicou uma série de artigos particularmente comoventes sobre reforma educacional e higiene.¹⁷ As reformas preconizadas pelos irmãos Pereira continham muito do pensamento do movimento de saúde pública da Bahia do final do século XIX; voltemo-nos agora para o primeiro modelo proposto por Pacifico Pereira.

1878: PACIFICO PEREIRA E A NECESSIDADE DE HIGIENE NA EDUCAÇÃO

Em 1878, o Brasil avaliava a possibilidade de mudanças em seu programa educacional, e Pacifico Pereira determinou que a *Gazeta Médica* intervisse nos rumos dessa mudança.¹⁸ Seu longo artigo “Hygiene das Escolas” preencheu muitas páginas com uma retórica dramática e planos concretos para a reforma. Chamando a atenção para os frequentes contrastes entre as práticas das “nações civilizadas” e as do Brasil, Pacifico Pereira lamentou que os educadores e administradores brasileiros parecessem ignorar o consenso científico sobre os benefícios da higiene e da educação física. “É intolerável”, escreveu ele, “para os nossos foros de país civilizado” assistir escolas sendo abertas sem qualquer preocupação com essas questões e ser forçado a observar pedagogos a desenvolver uma verdadeira “educação homicida”.¹⁹

17 Pouco se tem escrito sobre os irmãos Pereira. Sobre os escritos recolhidos de Manoel Vitorino, consultar Manoel Vitorino Pereira, *Ideias políticas de Manoel Vitorino*. A história da escola profissional da Bahia, um projeto também caro ao seu coração, é traçado em Leal, *A arte de ter um ofício: Liceu de Artes e Ofícios da Bahia 1872-1996*.

18 Pereira, “Hygiene das escolas”, p. 193.

19 Pereira, “Hygiene das escolas”, p. 196-197.

A indignação de Pacifico Pereira incidiu particularmente sobre as condições insalubres dos mal adaptados edifícios escolares do Brasil, bem como sobre a perigosa negligência com a educação física. Essas condições comprometiam as capacidades mentais, espirituais e físicas das crianças, deixando-as pobres “organizações mesquinhas e decadentes”.²⁰ Discípulo do evolucionismo de Lamarck, Pacifico Pereira viu a transmissão direta de genes apenas como uma parte da equação genética: igualmente importantes eram as influências ambientais e sociais que poderiam marcar um indivíduo e serem herdadas pela geração seguinte.²¹ Pacifico Pereira acrescentou o vigor moral e a dissolução espiritual a essa variedade de características herdadas. Seu ponto de vista da evolução era, em última instância, esperançoso, expressava uma profunda fé no potencial de mudança, mas também destacava os perigos, tais como aqueles encontrados nas escolas do Brasil. Essas instituições, se não fossem cuidadosamente controladas, poderiam não só corroer a juventude de hoje, mas também dar início a um ciclo muito maior de degeneração.

A prioridade que dava ao ambiente também teve repercussões importantes no pensamento sobre a diferença racial. Afinal, se até mesmo uma criança branca geneticamente perfeita pode tornar-se irremediavelmente patética e fisicamente degenerada simplesmente pela influência das escolas, logo, caberia um peso menor à contribuição da genética e da raça. Em suma, era uma visão do corpo, da mente e da alma como perigosamente mutáveis. Portanto, a herança racial do Brasil implicava pouco perigo para a nação, mas um ambiente social e físico inadequado poderia ameaçar o futuro do Brasil. O controle dos fatores ambientais tinha prioridade sobre qualquer composição genética inicial e, assim, refletia o interesse Tropicalista em resgatar o potencial do contexto brasileiro, e especialmente do baiano. Para Pacifico Pereira, e outros interessados na higiene pública, a melhoria das instituições sociais do Brasil era a chave para reformar e aprimorar a “raça” brasileira como um todo.

Embora otimistas quanto ao potencial de mudança, se os ditames fossem seguidos, esses reformadores foram melancólicos sobre as consequen-

20 Pereira, “Hygiene das escolas”, p. 198.

21 Para um estudo da dominância de pontos de vista lamarckianas na América Latina, ver Stepan, *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*.

ências da inação. A fé na melhoria ambiental foi reforçada por advertências sobre as peculiaridades do clima tropical, onde acreditavam que a circulação e a qualidade do ar fossem piores do que em climas mais frios ou temperados. Essa peculiaridade tropical exigia maior intervenção do governo do que outras regiões. A falta de higiene fazia parecer que atravessar a soleira de uma escola baiana fosse o mesmo que a cruzar um “vestíbulo do cemitério”. A satisfação dos estudantes na formatura era marcada pelo fato de que eles levavam “muita vez consigo o gérmen da morte ou de sofrimentos inevitáveis para uma vida inteira”.²² E a própria vida poderia, de fato, ser curta. Pacífico Pereira comparou os estudantes na sala de aula a gansos engordados para que seus fígados virassem patês. Estas alegações hiperbólicas foram destinadas, naturalmente, a estimular uma reforma imediata. A pretendida reforma visava garantir a adequada circulação de ar e a ventilação da sala de aula, mas Pacífico Pereira também se preocupava com os danos que uma inadequada carteira escolar pudesse causar tanto à visão quanto à postura do corpo. Suas recomendações, elaboradas nos mínimos detalhes, destinavam-se aos novos padrões para edifícios e mobiliário escolares. As escolas deveriam estar localizadas em praças arejadas, sempre que possível, mas certamente longe de edifícios altos que bloqueassem o fluxo de ar e de luz. A ventilação viria através de numerosas janelas, espaçadas de acordo com as proporções do sistema Mackinnel, mas exposição a ventos úmidos ou aos miasmas de pântanos ou drenos deveria ser evitada. A altura da sala foi fixada em 4,5 a 5 metros, e cada criança na sala teria de 1,3 a 1,5 metros quadrados de espaço ao seu redor. O mobiliário escolar no Brasil era tão mal equipado para a sua missão que deveria ser lançado ao fogo e substituído por mesas proporcionais a cada idade, com uma diferença de 10 centímetros na altura para cada série.²³

Pacífico Pereira foi além das preocupações com a infraestrutura e defendeu mudanças dramáticas na Pedagogia brasileira. O mais importante, em sua opinião, era encurtar a jornada de aulas e fazer da Educação Física parte integrante do currículo. A Educação Física oferecia a única solução

22 Pereira, “Hygiene das escólas”, p. 201.

23 Pereira, “Hygiene das escólas”, p. 346. As teorias Mackinnel de ventilação, populares no final do século XIX, objetivavam levar o ar viciado para fora de um espaço e substituí-lo pelo ar fresco do exterior.

para os problemas de saúde perpetuados pelas escolas: de acordo com uma autoridade de Lisboa, escolas mal equipadas “acrescentam males novos às doenças hereditárias, que... deviam ser combatidas vitoriosamente pelos processos ginásticos”.²⁴ Outro especialista citado insistia que havia “senão um recurso para evitar a degeneração progressiva da espécie humana: a ginástica racional”.²⁵ Pacífico Pereira concluiu seu estudo citando estatísticas do Censo brasileiro de 1872 para cegueira, mutismo e loucura. Em sua avaliação, esses indicadores, e outros, ressaltavam os “sinais evidentes de degradação física” dolorosamente sofridos pela nação. Finalizou com um severo e dramático alerta: “É necessário repetir: em nenhum país ela [a educação física] é mais necessária; e talvez em nenhum outro povo se notem sinais tão manifestos duma precoce degeneração física”.²⁶ As escolas, se reformadas de acordo com as normas médicas e de higiene, poderiam responder ao problema mais premente do Brasil: a deterioração e degradação física dos seus cidadãos. No entanto, os reformadores da saúde pública teriam de esperar 12 anos para que suas ideias fossem colocadas em prática.

UM SONHO ALCANÇADO? AS REFORMAS DE MANOEL VITORINO PEREIRA, 1889-1890

Como sua nomeação para governador, em 1889, Manoel Vitorino seguiu muito do esboço de rigorosa reforma de seu irmão, mas a sociedade brasileira tinha testemunhado transformações importantes desde 1878. A principal delas foi a abolição definitiva da escravidão em 1888. Escravos eram impedidos de frequentar escolas, de qualquer tipo, e a abolição não só promulgou a liberdade, como, pela primeira vez, abriu o acesso legal à educação para toda a população. Portanto, as reformas de Vitorino ocorreriam em um contexto muito diferente. Quando seu irmão ambicionava regenerar os brasileiros por meio da educação, as escolas ainda serviam apenas à elite. De fato, em 1886 apenas 1,1% dos baianos frequentavam escolas, e

24 Pereira, *Hygiene das escolas*, p. 434.

25 *Ibid.*, p. 435.

26 *Ibid.*, p. 448.

muitos de forma irregular.²⁷ Mesmo se o programa do Pacifico Pereira tivesse sido implementado, teria “regenerado” somente uns poucos eleitos.

A lei de educação de Manoel Vitorino, de dezembro de 1889, acabou com essa seletividade. A educação primária seria livre, obrigatória e laica.²⁸ Cada um desses ditames, individualmente, foi revolucionário. Juntos, ameaçaram a tradicional hierarquia da sociedade baiana. A reforma de Vitorino estenderia a alfabetização para massas não brancas, só recentemente elegíveis para a educação pública. Longe de contribuir para regenerar apenas a elite do estado, como era a intenção do programa de 1878, Manoel Vitorino insistiu em abrir o potencial reformador das escolas para todos. O novo sistema de ensino seria capaz de regenerar todos os baianos – elite ou pobre, preto, branco, ou mestiço. Com a mesma importância, emanciparia os que, como analfabetos, eram impedidos de votar.

A reforma de 1889 foi marcada por um excesso de detalhes sobre algumas questões e um silêncio surpreendente sobre outras. Os padrões das carteiras escolares foram excepcionalmente detalhados deveriam ser de cinco tamanhos diferentes, com 2 a 3 centímetros de altura de diferença – e acompanhados por um elaborado gráfico, mas o que seria ensinado permaneceu indeterminado.²⁹ Trazia, ainda, especificações minuciosas para os edifícios escolares e suas localizações – com quantidades de espaço necessário a cada aluno –, mas os objetivos da educação foram discutidos apenas em termos gerais. O papel da ciência e da higiene era mais evidente nos regulamentos traçados para as escolas. Esses regulamentos criaram uma complexa hierarquia de autoridades de saúde para policiar as escolas e os próprios alunos, prevendo um papel muito importante às autoridades e à ciência médica. A criação de um serviço de saúde educacional, pronunciado em um decreto separado, mereceu o dobro de páginas da lei que ostensivamente reformulou todo o sistema educacional do estado.³⁰

27 Romo, *Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964*, p. 49.

28 Antonieta Nunez e Luis Tavares relatam brevemente essas reformas sem, no entanto, analisar questões de raça, nem focar em Vitorino e suas influências. Nunes, “Política educacional na Bahia por ocasião da implantação da República: dois projetos em conflito, 1889-1895”; Tavares, *Duas reformas da educação na Bahia 1895-1925*.

29 Pereira, “Ato de 10 de janeiro de 1890, criando o serviço de saúde escolar”, p. 95.

30 Os regulamentos de saúde para as escolas ocupavam 13 páginas, enquanto a reforma da educação como um todo foi esboçada em apenas cinco. Ambos são reimpressão em Manoel Vito-

É evidente que a lei era destinada a demolir o sistema de educação então vigente na Bahia. Foi criado um novo imposto para financiamento das escolas, bem como estabelecido um novo censo escolar, a obrigatoriedade da frequência, e as sanções a serem aplicadas. No entanto, talvez o elemento mais importante na lei educacional tenha sido uma cláusula reconhecendo explicitamente as políticas que ainda deveriam ser determinadas. Questões relativas à duração do turno escolar, temas a serem ensinados e qualquer outra coisa relativa à “evolução normal da inteligência da criança” seriam decididas de acordo com “os preceitos gerais da ciência e do estudo particular da raça e do clima”.³¹ O uso de “raça”, no singular, em vez do plural “raças”, sugere que a lei referia-se aos brasileiros como uma única raça, salientando, ao mesmo tempo, que brasileiros e baianos necessitariam adaptar suas escolas ao seu contexto particular. Essa noção de ação científica guiada por realidades locais tinha a marca evidente da agenda Tropicalista. Contudo, até mesmo a inclusão de ideias amorfas sobre raça na formação da educação sinalizava que mudanças estavam a caminho.

As ideias da ciência e raça reuniram-se em um único regulamento de saúde. Esse artigo determinava que cada escola mantivesse um registro completo de higiene. Em primeiro lugar, e acima de tudo, tal registro era um exame somatológico. Somatologia naquele momento significava antropologia física, uma disciplina cuja investigação incidia sobre medidas corporais.³² Os registros baianos para cada aluno incluíam não apenas o básico, como a nacionalidade dos pais e data de nascimento, mas também “o tamanho e peso, as medidas cefálicas e circunferência do peito, os diâmetros do tórax e os diâmetros transversos do corpo, a força da tração, a constituição, o temperamento, a cor da pele, dos olhos, e cabelos cuidadosamente classificados”.³³ Essas medidas eram o núcleo dos índices raciais da época. As escolas, assim, forneceriam dados sobre a situação da

rino Pereira, *Ideias políticas de Manoel Vitorino*.

31 Pereira, “Ato de 31 de dezembro de 1889, reformando a instrução primaria e secundaria, p. 79.

32 Brinton, “The nomenclature and teaching of anthropology”, p. 264.

33 Manoel Vitorino Pereira, “Regulamento de hygiene escolar”, p. 316. Note-se que na sua forma publicada a lei designava “exame somatológico”, o que mais tarde foi substituído na *Gazeta Médica da Bahia* por “exame sanatólogo”.

composição racial da Bahia.³⁴ Na verdade, a Bahia parece ter sido o único estado brasileiro a criar tais exames, notadamente ausentes, por exemplo, nas muito badaladas reformas educacionais no Rio de Janeiro no ano seguinte. Embora tais exames tenham tido um uso mais amplo no Brasil com o impulso da educação física, na década de 1920, e tenham se intensificado no semifascista Estado Novo, a reforma baiana foi pioneira na tentativa de introduzir classificações raciais nas escolas.³⁵

As normas de higiene, como um todo, demonstravam as preocupações particularmente medicalizadas dos doutores da Bahia, principais defensores da educação pública na sociedade baiana, e revelavam que as ideias de raça foram ganhando credibilidade no discurso médico local. Apesar disso, a reforma representasse uma poderosa ideia de educação inclusiva. Embora as escolas pudessem ser usadas para estudar a dinâmica racial da população da Bahia – talvez uma concessão a Raimundo Nina Rodrigues (discutido mais adiante neste capítulo), que lamentou que a iniciativa tivesse falhado – elas foram um ponto de partida na percepção da educação como um bem público que deveria chegar a todos os filhos da Bahia, mesmo àqueles recém-libertos da escravidão.³⁶ As escolas deveriam ser moldadas pelas realidades étnicas e geográficas locais, mas a visão otimista dos reformadores de saúde pública permitia que Manoel Vitorino defendesse que todos os baianos seriam moldados como cidadãos. Naqueles anos imediatamente seguintes à Abolição, isso por si só era uma proposta de mudança radical para a Bahia.

Os esforços de inclusão de Manoel Vitorino provocaram uma resposta dramática: ele foi afastado do cargo e, quatro dias depois, toda a sua matriz de reformas educacionais foi revogada. O conceito de ambiente social de Vitorino, no entanto, persistiria nos debates baianos sobre a educação.

34 De acordo com um dos fundadores do campo da Antropologia física, o antropólogo Paul Topinard, as medidas físicas, ou antropometria, forneciam dados valiosos em duas áreas principais: monitoramento de crescimento e distinção entre as raças. E, como ele observou, as populações escolares eram uma mina de dados ideal para tais estudos. Topinard, "Observations upon the methods and processes of anthropometry", p. 212.

35 As questões de raça nas escolas públicas do Rio de Janeiro na era Vargas são tratadas por Dávila, *Diploma of whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*. O Congresso Nacional de Educação do Brasil, de 1935, foi totalmente dedicado à educação física. Congresso Nacional de Educação, Anais....

36 Nina Rodrigues expressou uma grande decepção com o fato de que o estudo e resto das reformas de Manoel Vitorino tenham sido cancelados; ver Nina Rodrigues, "Anthropologia: collecção anthropologica".

Outro médico, Sátiro Dias, usaria a mesma ideia para impedir a democratização das escolas da Bahia. Dias, como diretor estadual de ensino, acusava, em 1890, que as reformas eram impossíveis de serem promulgadas “em virtude de suas disposições radicais” e “pela transformação absoluta por que fazia passar o ensino”.³⁷ Em sua opinião, Vitorino havia criado um conjunto de reformas impraticáveis e demasiado ambiciosas: “Deficiente em alguns pontos, atrasado em outros, sofismado em muitos, mal executado no todo, precisa ele de ser refundido de acordo com o nosso meio social”.³⁸

Essa ideia de meio social, utilizada tanto para fomentar quanto para limitar a reforma, revelou uma profunda divisão nas possibilidades da Bahia, em particular o seu potencial racial. Sátiro Dias não só insistia que a Bahia não poderia apoiar uma ampla expansão no atacado do seu sistema educacional, mas trabalhou para restringi-la ainda mais. Restringiu radicalmente a responsabilidade e o financiamento do estado para a educação com uma reforma descentralizadora, que tornou o ensino primário cuidado exclusivo da autoridade municipal. As autoridades federais já haviam renunciado a qualquer responsabilidade com o ensino primário; Dias, então, rejeitou qualquer outra intervenção do governo estadual e submeteu todo o financiamento e a supervisão escolar à coordenação local.

Esse movimento se encaixou bem no contexto mais amplo de descentralização política na Nova República do Brasil. No entanto, muitos baianos devem ter previsto que essa transferência condenaria o ensino primário por completo: os municípios da Bahia tinham pouca renda própria, e o mandonismo local, ou coronelismo, produzia governantes mais interessados em ganho pessoal do que no bem-estar público ou na justiça racial. Essa reforma, naquele momento político em particular, sinalizou um preocupante esforço do governo do estado da Bahia para fugir às suas obrigações mais básicas. E revelou uma disposição chocante para negli-

37 Citado em Tavares, *Duas reformas da educação na Bahia 1895-1925*, p. 40. Dias tinha começado como diretor da instrução pública na Bahia do governo tropicalista de Jose Luis de Almeida Couto em 1888, último ano do império. Nascido na Bahia em 1844, Dias havia frequentado a Escola de Medicina da Bahia e era amigo de Virgílio Damásio e Manoel Vitorino. Embora sua amizade com Vitorino possa ter assegurado a sua permanência no poder no novo regime republicano, não o impediu de falar veementemente contra as reformas quando Vitorino foi sido expulso do poder.

38 Citado por Nunes, “Reforma da educação baiana em 1881: o Regulamento Bulcão”, p. 81.

genciar qualquer compromisso significativo com a igualdade racial nos críticos anos que se seguiram à Abolição. Uma vez que a votação era restrita aos alfabetizados, as ações de Dias não eram apenas socialmente antidemocráticas, mas contraditórias à democracia política. O acesso dos negros às escolas e às urnas era uma ideia demasiadamente radical para Dias e para a elite baiana naquele momento. Ao defender que o “meio social” da Bahia não estava pronto para ideias “radicais” de educação universal, Dias certamente tinha em mente o contexto da abolição e a composição racial do estado.

As reformas de Dias operavam de maneira previsível. Até 1898, dados oficiais revelavam que a matrícula escolar havia decrescido e a percentagem do total da população atendida por escolas primárias da Bahia caiu para menos de 1%. As taxas de alfabetização da Bahia de 1872 a 1920 mantiveram-se em cerca de 20%.³⁹ O transcurso de cinquenta anos, a abolição da escravatura, o início de uma nova república e a promessa de educação gratuita e obrigatória, nada disso foi suficiente para que se promovesse a efetiva incorporação da maioria da população às escolas baianas. O ambiente da Bahia era visto como incapaz de suportar uma mudança dramática no acesso à educação, e as visões raciais das elites desempenharam um papel importante para impedir a expansão da educação integral e obrigatória.

Os conflitos que vieram à tona na educação apareceram também na comunidade mais ampla da medicina baiana. No começo da década de 1890, a *Gazeta Médica* viu-se cada vez mais dividida sobre a importância da raça. Um abismo formou-se entre aqueles – como os irmãos Pereira – que insistiam que a raça desempenhava um papel mínimo na formação da doença ou do comportamento, e os que, como Raimundo Nina Rodrigues – argumentavam que a raça era o fator mais importante na vida brasileira. Essa divisão ideológica correspondeu a uma divisão disciplinar. Nina Rodrigues, que colocou seu foco na Medicina forense, acreditava na importância da raça; os irmãos Pereira, que estudavam as epidemias e a higiene pública, não acreditavam. Essas tensões entre os dois campos em desenvolvimento – Medicina forense e Saúde Pública – vieram à tona no congresso médico de 1890.

39 Romo, “Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964. 2004”, p. 43-49.

O TERCEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE MEDICINA E CIRURGIA: CISÃO RACIAL DA BAHIA

Em 1890, a comunidade médica baiana reuniu-se para um grande evento: o Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia. Inaugurado em 1888, o Congresso havia programado sua próxima reunião para ser realizada em Salvador. A *Gazeta Médica* anunciou o evento como um fórum para abordar o “caráter especial” do Brasil e analisar problemas especificamente nacionais. Membros do núcleo do conselho editorial da *Gazeta Médica* – Silva Lima, Pacífico Pereira e Nina Rodrigues – formavam a comissão organizadora para a Bahia e, assim, mantinham considerável poder na definição da agenda do Congresso e na formulação da maioria das questões críticas a serem debatidas pelos doutores do Brasil. Os organizadores estavam bem conscientes da latitude intelectual e da pressão: preocupavam-se abertamente sobre como igualar o sucesso dos congressos anteriores, ambos realizados no Rio de Janeiro em 1888 e 1889.⁴⁰

O evento aconteceu num momento em que a influência política das autoridades médicas da Bahia parecia estar ameaçada. No momento em que o anúncio da conferência foi publicado, o médico-governador da Bahia, Manoel Vitorino, tinha sido afastado. Sua renúncia, forçada pela ameaça de uma intervenção militar, aconteceu em 26 de abril 1890, e seu sucessor, marechal Hermes da Fonseca, não era médico, era soldado. Nesse contexto arriscado para as reivindicações de autoridade médica, os doutores baianos reuniram-se em novembro do mesmo ano. Em essência, como lamarckianos, os próprios médicos viam-se como parte crítica do ambiente social e acreditavam que sua intervenção poderia afetar o curso da mudança. Enfatizavam que, embora a evolução fosse lenta, tanto na biologia quanto na sociedade, a ação humana poderia acelerar seu passo. Se correta e energeticamente guiada, uma alteração que normalmente levaria séculos para ocorrer poderia chegar a acontecer em pouco mais de uma década.⁴¹ Os médicos viam-se claramente como os guias ideais para a aceleração do progresso baiano.

40 Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia, p. 437. As regras do Congresso especificavam que a comissão organizadora teria o controle exclusivo sobre o programa.

41 Lima, “Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia: discurso inaugural do presidente, Dr. Silva Lima”, p. 151-152.

O programa dos organizadores da conferência definiu os problemas da nação nos termos que ecoavam muitas das preocupações centrais da *Gazeta Médica*. As doenças tropicais, um dos pilares da revista, ocuparam parte significativa do programa, por exemplo, com muitos painéis sobre beribéri, ancilostomíase e malária. A higiene escolar na Bahia figurou como um tópico especial, o que não surpreende, dada a importância que tinha naquele momento nas reformas do Estado, e que fosse a área de interesse de Pacifico Pereira. Também foi importante a atenção dada à medicina forense, o que, certamente, se deveu muito a Nina Rodrigues. Embora a Criminologia viesse a ganhar muita atenção em toda a América Latina na virada do século, o campo, então conhecido como medicina legal, ainda permanecia em seus estágios iniciais de desenvolvimento e tinha reivindicações controversas.⁴² De fato, no final do século XIX, a medicina legal aproximou-se do determinismo racial: seu mais notório médico, o italiano Cesare Lombroso, teorizou que o desenvolvimento físico e a hereditariedade predestinavam alguns para uma vida de crime e outros para uma vida cidadã e produtiva. Os congressos anteriores não tinham incluído a medicina legal como tema de estudo, nem o fez, também, o congresso nacional seguinte, realizado uma década depois. Apesar disso, quando os organizadores baianos dividiram a medicina em seis grandes categorias, uma delas era a medicina legal. Como esse ainda era um campo relativamente informe, a sua inclusão no congresso foi uma vitória para os seus proponentes.⁴³

O congresso do Brasil, por exemplo, realizado no Rio de Janeiro em 1900, deixou de lado os temas de medicina legal e raça. Organizado para coincidir com o quarto centenário do descobrimento do Brasil, definiu

42 Para o desenvolvimento da Medicina legal na Bahia, ver Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Para as políticas de identificação criminal no Rio de Janeiro, que cruzaram com as teorias raciais de criminalidade, ver Olivia Gomes da Cunha, *Intenção e gesto: pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro: 1927-1942*. Para identificação penal e Medicina legal na Argentina e Cuba, ver Rodriguez, *Civilizing Argentina: science, medicine, and the modern state*; Ruggiero, *Modernity in the flesh: medicine, law, and society in turn-of-the-century Argentina*; e Bronfman, *Measures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940*.

43 “Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia”, p. 439. A Higiene também foi incluída nessa categoria, definida como “medicina legal, higiene, geografia médica e ética profissional”. Marcos Chor Maio vê as tentativas de Nina Rodrigues de afirmar a legitimidade da Medicina legal como uma luta acadêmica para definir a disciplina da Medicina e o escopo de campo; ele atribui Nina Rodrigues impopularidade por causa desta luta pelo poder. Maio, “A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica”.

as ações em torno de três questões centrais: patologias brasileiras, tratamentos ou medicamentos brasileiros, e estudos originais da higiene brasileira.⁴⁴ Focados, ainda mais que na conferência baiana, em preocupações especificamente brasileiras, os organizadores do Rio – num contraste marcante com o congresso da Bahia – evitaram as questões de raça e criminologia. A conferência da Bahia e sua ênfase na raça mostraram o quanto esta questão era central no rescaldo da abolição, e quão crítica provou ser para acadêmicos médicos baianos.

O Congresso da Bahia não só destacou diretamente a questão da raça, também se destinou a difundir-la amplamente. Publicar o programa na *Gazeta Médica* permitiu aos editores organizadores manter os seus colegas na Bahia – bem como os seus leitores na comunidade médica brasileira maior – a par do evento. Eles foram mais longe, no entanto, ao também divulgar na imprensa diária a conferência e seu programa. Esse esforço nos dá alguma indicação do número de leitores da revista: embora as abismais taxas de alfabetização na Bahia (20%) significassem que qualquer publicação teria uma difusão muito limitada, os escritores da *Gazeta* obviamente acreditavam que, pelo menos, teriam uma audiência entre os intelectuais e jornalistas da Bahia.⁴⁵ E dado o comentário político e as críticas mordazes da *Gazeta* sobre as condições sanitárias da cidade, convinha aos políticos manter alguma familiaridade com suas páginas.

Apelar para a imprensa local era dar maior exposição às ideias consideradas importantes pelo corpo médico da Bahia. Embora o público em geral não tenha podido assistir ao congresso, os títulos dos trabalhos das conferências foram suficientes para dar a qualquer leitor ocasional de jornal uma impressão do ponto de vista médico sobre raça. Um painel, por exemplo, propôs-se a estudar os “efeitos fisiológicos produzidos pela aclimação sobre os estrangeiros entre nós residentes e sobre sua descendência”.⁴⁶ Outro procurou determinar “a influencia que exerceu no povo brasileiro a raça

44 “Quarto Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia”, p. 43.

45 Infelizmente não há nenhuma maneira de determinar a circulação ou leitores reais na Bahia, mas foi sem dúvida uma das revistas médicas mais importantes no Brasil. As edições existentes foram digitalizadas e compiladas; os ensaios introdutórios a esta coleção dão uma visão geral da revista como um todo. Ver Bastianelli, *Gazeta Médica da Bahia*.

46 “Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia”, p. 443.

africana escrava; seus efeitos étnicos, morais, patológicos e sociais”.⁴⁷ Essas questões eram o foco especial do interesse de Nina Rodrigues, assim como o painel que discutiu se o código penal brasileiro deveria “modificar o código criminal brasileiro de acordo com os progressos da medicina e da sociologia?”.⁴⁸ Tais alegações davam ao leitor, ainda que brevemente, alguma indicação da nova visão médica sobre a diferença racial na Bahia. Por exemplo, enquanto as autoridades médicas estavam determinadas a estudar a “aclimação” do imigrante, o impacto de escravos africanos foi enquadrado em termos menos adaptáveis. O estudo dos africanos, em vez de centrar-se na sua aclimação ao meio brasileiro, virou-se para a questão de como sua presença resultou em modificar ou corromper o meio com “seus efeitos étnicos, morais, patológicos e sociais”.⁴⁹ Em suma, os painéis traçavam um contraste entre imigrantes adaptáveis – acomodando-se e mudando-se para caber no meio ambiente – e escravos africanos, considerados poluentes e indubitavelmente patológicos. Os assuntos de responsabilidade médica na legislação, em especial no Código Penal, completavam o retrato. Na verdade, essas discussões foram relevantes para os próprios dilemas políticos da Bahia: nos anos seguintes, o governo do estado da Bahia tentou trazer imigrantes europeus para substituir trabalhadores africanos. A política de fomento à imigração, desejada em âmbito nacional, tinha, então, endosso local e intelectual das autoridades científicas. Embora o esforço não tenha tido sucesso na Bahia, em última análise, revelou uma agenda ativa para os interessados em diferença racial. Voltemo-nos agora para o defensor científico mais importante da diferença racial: Raimundo Nina Rodrigues, que, ironicamente, pode ter sido ele próprio de origem racial mestiça.⁵⁰

47 Ibid., p. 443-444.

48 Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia, p. 444.

49 Ibid., p. 443-444.

50 Em 1897, o médico e então governador da Bahia, Luis Viana, assinaria um contrato para trazer 25 mil imigrantes europeus e 3 mil imigrantes asiáticos como colonos para a Bahia. Bahia, Mensagem, 13. Seu antecessor, Rodrigues Lima (1892-1896), havia iniciado esses contratos.

NINA RODRIGUES

Nina Rodrigues foi um dos mais importantes precursores da Medicina legal não só na Bahia, como também no Brasil. Embora muitos de seus interesses de pesquisa divergissem dos de seus colegas da *Gazeta Médica*, eram, sem dúvida, enraizados no compromisso tropicalista, tanto com a ciência quanto com as causas sociais. Assim como seus colegas baianos da saúde pública, que queriam modernizar e reformar a sociedade baiana, Nina Rodrigues acreditava nos benefícios dos programas de governo e colocou-se como importante defensor das reformas na saúde pública. No entanto, afastou-se de seus colegas baianos falando franca, aberta e agressivamente sobre raça, insistindo na centralidade da herança racial e genética.

De fato, Nina Rodrigues é frequentemente invocado como o pensador mais racialmente determinista no Brasil; estudiosos o têm apontado como o brasileiro que mais abertamente defendeu a diferença racial. No entanto, seu legado é complexo pelo fato de que ele também produziu algumas das primeiras, e ainda valorizadas, descrições etnográficas da cultura e das religiões afro-brasileiras. Este difícil equilíbrio entre o pessimismo racial e o engajamento cultural foi há muito tempo observado, mas há ainda mais profundidade e complexidade em Nina Rodrigues que merecem ser consideradas.⁵¹ Não obstante suas teorias raciais altamente polêmicas, Nina Rodrigues defendeu importantes reformas na saúde pública que poderiam trazer benefício real para os pobres da cidade. Viu, também, problemas mais profundos na própria sociedade baiana; apesar de seu determinismo racial, ele acreditava que a raça poderia ser mediada e alterada por uma série de influências ambientais e sociais. O fato de ter visto como cruciais para o Brasil a presença de instituições médicas modernas, um sistema político equilibrado e uma infraestrutura pública desenvolvida mostra o seu pensamento surpreendentemente multifacetado: suas preocupações se manifestaram tanto nos fatores “ambientais” quanto em questões de raça. Esse foco no meio ambiente, concebido amplamente, veio à tona no início de seu trabalho e continuou a dominar o seu pensamento até sua morte em 1906.

51 Os estudos de Nina Rodrigues ainda são fontes importantes para os estudiosos do Candomblé.

Nascido em 1862 no estado do Maranhão, Nina Rodrigues começou sua formação na Escola de Medicina da Bahia; foi transferido para o Rio de Janeiro no meio do curso e lá se graduou. Voltou à Escola de Medicina da Bahia para assumir sua primeira posição acadêmica, atuando como professor de Medicina clínica antes de mudar para a Medicina legal em 1891. Embora sua pesquisa fosse ambiciosa e de longo alcance, o seu ímpeto para o confronto pode tê-lo isolado na Escola; seu relatório anual, em 1897, foi rejeitado por seus colegas, mesmo sendo a aprovação de um relatório tradicionalmente mera formalidade. Com sua típica veemência para expor, Nina Rodrigues teria usado o relatório para denunciar a falta de pesquisas originais e criticar a pedagogia excessivamente teórica da instituição em detrimento da prática.⁵²

Apesar disso, ou talvez por sua afinidade com a crítica mordaz, Nina Rodrigues foi bem ligado aos círculos médicos e políticos. Foi editor-chefe da *Gazeta Médica* entre 1890 e 1893, e se casou com a filha de José Luis de Almeida Couto, um influente político tropicalista e último presidente da província da Bahia no império. Nina Rodrigues teve um interesse vivo na política pública baiana e, seja por meio de sua reputação ou de suas conexões, foi nomeado para vários cargos de destaque. Em 1892, tornou-se parte de um conselho que delinearía um novo plano de Estado para a administração da saúde pública na Bahia e fez, constantemente, em seus escritos, campanha por reforma e mudança.⁵³ Embora poucas das suas iniciativas tenham tido muito sucesso, Nina Rodrigues era ouvido por políticos e administradores proeminentes, muitos deles seus colegas na Escola de Medicina e familiarizados com o seu trabalho e pesquisa.

Nina, entretanto, não se ajustava confortavelmente entre os membros da elite baiana, que desejava promover uma imagem da Bahia como um estado branco numa tradição clássica europeia. Em 1896, publicou uma série de artigos em que afirmava exatamente o que a elite não queria ouvir: que a Bahia não era nem europeia nem católica, mas muito negra e excepcio-

52 A pesquisa mais completa sobre Nina Rodrigues e o contexto intelectual de seu tempo é de Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*.

53 Peard, *Race, Place, and Medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*, p. 102; Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, p. 269-272. Gilberto Freyre sublinha também seu ativismo; ver Freyre, "Nina Rodrigues recordado por um discípulo", p. 191-196.

nalmente ligada a religiões de matriz africanas.⁵⁴ “O animismo fetichista dos negros baianos” deu, pela primeira vez, uma séria atenção acadêmica à tradição do candomblé da Bahia. A classe dominante baiana via o candomblé como bárbaro e tentou pôr um fim a essa prática religiosa com violentas batidas policiais e frequentes denúncias na imprensa local. Nina Rodrigues manteve-se afastado dessa elite, adotando uma postura pragmática: o candomblé, insistia ele, estava tão profundamente enraizado na cultura africana que a repressão policial e as queixas da elite jamais teriam sucesso em erradicá-lo, apenas em transformá-lo numa prática clandestina. Além disso, argumentava, a constituição do Brasil garantia a liberdade religiosa, e, portanto, os baianos que tentassem reprimir o candomblé estariam ilegalmente atacando liberdades pessoais.⁵⁵

Sua discussão aberta sobre raça e direitos constitucionais não só colocou a elite baiana na defensiva, como era também pouco alinhado aos reformadores de saúde pública e seu foco no ambiente. Embora Nina Rodrigues seja citado com frequência em estudos sobre questões raciais, na maioria das vezes é visto como um intelectual nacional, em vez de ser considerado em seu contexto baiano, ainda que sua pesquisa tenha sido realizada quase exclusivamente na Bahia, e que ele fosse bem conhecido em Salvador.⁵⁶ A difícil relação entre Nina Rodrigues e a comunidade médica baiana pode ser conferida em seu obituário na *Gazeta Médica* de 1906. Os editores enfatizaram sua dedicação “ao estudo de nosso ambiente” mas seu trabalho com os afro-baianos não recebeu total apoio da revista médica, apesar do seu foco no ambiente social. A homenagem póstuma diligentemente relatou seus interesses de pesquisa:

54 As publicações de Nina Rodrigues são complicadas, pois, na maioria, das vezes apareceram primeiro como artigos e mais tarde foram compilados em livros. Esse trabalho foi publicado em livro em francês em 1900, e traduzido para o português apenas em 1935, sob a direção de Arthur Ramos. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, p. 13. Mariza Correa fornece uma valiosa bibliografia acadêmica de Nina em *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*.

55 Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 277.

56 Um exemplo do embaraço provocado por Nina Rodrigues pode ser visto numa história laudatória da faculdade de medicina escrita em 1946; Nina Rodrigues recebe apenas uma menção passageira. Ver Torres, *Esboço histórico dos acontecimentos mais importantes da vida da Faculdade de Medicina da Bahia, 1808-1946*.

os árduos problemas de antropologia geral e criminal, psicologia mórbida, responsabilidade criminal, liberdade profissional, mestiçagem brasileira, fetichismo africano e monoteísmo católico, condições psicológicas da mutilação criminosa e muitos outros.⁵⁷

Ainda que os editores tenham se debruçado sobre o trabalho de Nina Rodrigues, nota-se que os mesmos não dedicavam a ele ou a seu trabalho os mesmos elogios efusivos que dirigiam a outros tropicalistas já falecidos. O trabalho de Nina Rodrigues precisa ser considerado no cenário baiano, onde tratou de temas desconfortáveis para a elite baiana, bem como no ambiente médico, em que suas ideias racialmente determinísticas certamente o levaram a enfrentamentos frequentes.

Na verdade, o tratamento vacilante dado pelos colegas a Nina Rodrigues é um forte indicador de que seu legado é muito mais complexo e ambíguo do que se costuma reconhecer.⁵⁸ Como sua advertência sobre ataques ilegais ao candomblé revela, Nina Rodrigues, muitas vezes, era um proponente tanto da integração, quanto da segregação; tanto das reformas progressistas na saúde, quanto de políticas racialmente regressivas. Essa figura contraditória não pode ser totalmente tratada neste trabalho em toda sua complexidade, mas enfatizo, aqui, a sua visão da reforma social, que, de fato, reclamava por melhorias na saúde pública dos mais necessitados da Bahia. Nina Rodrigues, embora tenha dado muito mais prioridade à raça do que seus colegas da saúde pública, abraçou uma visão da medicina social que também teve como objetivo melhorar as condições de vida e promover a mudança social. Com isso em mente, vamos examinar aqui alguns dos seus primeiros trabalhos.

UM APELO PELA REFORMA

Em 1889, Nina Rodrigues publicou um de seus primeiros artigos na *Gazeta Médica*: um longo estudo sobre lepra, que revela as raízes de seus interesses posteriores e sua insistência na necessidade de uma reforma política e so-

57 “Professor Dr. Nina Rodrigues”, p. 59-60.

58 Para um tratamento tradicional de Nina Rodrigues como um adepto rigoroso do determinismo racial, ver, por exemplo, Peard, *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazilian medicine*, p. 103-106; Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*, p. 57-62; e Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*.

cial. Revela, ainda, um lado ativista que tem sido muitas vezes esquecido. Nina usou seu artigo não só para documentar suas descobertas médicas, mas para expor as condições deploráveis dos leprosos, que sofriam com a chocante negligência governamental.⁵⁹ De acordo com o seu relatório, o governador do Maranhão continuava a afirmar a existência de um hospital que não estava em operação há mais de uma década, enquanto leprosos definhavam em bairros insalubres com taxas excepcionalmente altas de mortalidade. Nesse, como em muitos outros relatórios, Nina Rodrigues denunciou as condições de saúde sofridas em hospitais estaduais e procurou remediar os padrões perturbadores de negligência e da doença que os agentes do estado, muitas vezes, tentavam encobrir. Em 1904, por exemplo, um esforço semelhante o ocupou na tentativa de salvar pacientes do hospício de Salvador, que estavam morrendo em grande número. Um surto de beribéri entre os pacientes havia provocado protestos da imprensa, mas Nina Rodrigues ficou indignado com a surdez das autoridades aos apelos dos jornalistas, e pretendia usar a sua autoridade médica para incitar a ação. Em um jornal da Escola de Medicina da Bahia, ele alegou que escrevia com “a intenção declarada de chamar a atenção dos poderes públicos”.⁶⁰ Nina Rodrigues expunha verdades desconfortáveis, mas o objetivo final da sua exposição era a reforma e, finalmente, melhorar as chances de sobrevivência dos doentes. O lado humanitário de sua defesa tem sido, muitas vezes, esquecido, mas é uma chave para compreender suas complexidades. Além de suas demandas por redução da mortalidade de pacientes em instituições estatais, Nina Rodrigues viu uma arena mais vasta para a mudança.

Ao lidar com a hanseníase em 1889, Nina Rodrigues expressou a esperança de que, na nova República, com regime descentralizado, a higiene pública fosse levada a sério. Para ele, a hanseníase deveria ser tratada com intensivos esforços estatais, incluindo uma forte dose de instrução para a higiene e uma rigorosa regulação do casamento. No entanto, embora o estado promettesse respostas para o futuro, tinha falhado em suas responsabilidades no passado. Como escreveu dramaticamente, o Maranhão havia caído em decadência como resultado de “fatores políticos e econômicos complexos” que não poderiam ser plenamente abordados na sua pesqui-

59 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão”, p. 446.

60 Rodrigues, “Assistencia medico-legal aos alienados no Estado da Bahia”, p. 165.

sa.⁶¹ Com afiada ironia, observou que o estado tinha sido capaz de prover recursos para centros de vacinação animal, mas tinha ignorado o bem-estar humano, seja em relação à lepra ou à nutrição e desnutrição públicas. Esses problemas sociais e políticos formaram a base da sua crítica, um formato bem aceito na *Gazeta Médica*; como seus colegas baianos, Nina Rodrigues percebia a doença como um problema a ser resolvido pela intervenção estatal. Ao invés de culpar os doentes por seus problemas genéticos ou por falta de controle no casamento, Nina Rodrigues viu estas como dificuldades esperadas, e até mesmo naturais. O que para ele era mutável era a ação do estado que evitasse futuros surtos e contágio para o resto da população, e estabelecesse a base para o bem-estar humano como um todo.⁶²

O DILEMA DA MISCIGENAÇÃO RACIAL NO BRASIL

No seu estudo sobre a lepra, Nina Rodrigues insistia que a natureza das imunidades levantava uma importante questão sobre raça e, especialmente, sobre mestiçagem, que exigia mais investigação médica. Em sua opinião, isso traria “grandes vantagens só do ponto de vista medico, a fim de bem precisar a origem etnológica das predisposições e imunidades mórbidas que nos foram transmitidas”. Colocar essa questão médica, no entanto, demandava algum conhecimento do grau e do tipo de mistura racial do Brasil, e Nina Rodrigues expressava ceticismo sobre o quanto os cientistas, até então, tinham sido capazes de descobrir. Ele acreditava que a mistura racial brasileira era tão difundida, com uma história tão longa, que avaliar a influência de qualquer uma das raças era tarefa muito difícil. Os estudiosos enfrentavam “a dificuldade e quase impossibilidade de fixar rigorosamente os diversos tipos mestiços da nossa população”.⁶³ Embora Nina Rodrigues denunciasse a falta de atenção dos estudiosos à composição racial do Brasil, ele também rejeitou as conclusões dos estudos preliminares

61 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão”, p. 453.

62 Quando um colega objetou que leprosos não eram realmente doentes e, portanto, não queriam ser isoladas em um hospital, Nina Rodrigues rejeitou sua objeção como irrelevante. O objetivo de um novo hospital, que ele via como crítico, era para impedir o contágio; proteger o bem comum, portanto, justificava isolar os leprosos. *Ibid.*, p. 451.

63 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão”, p. 363.

sobre raça, insistindo que havia poucos exemplos restantes das raças originais do Brasil – definidas como pretos, índios e brancos. Ainda seriam necessários estudos mais profundos para determinar os “produtos de cruzamento das diversas raças que contribuirão e estão contribuindo para o povoamento do Império e dentre os quais a seleção natural terá de escolher aquele que de futuro deverá revestir definitivamente o tipo nacional”.⁶⁴ Embora tenha, inicialmente, definido seu interesse em raça como uma questão de imunidades diferenciais, o tema que realmente capturou sua atenção foi a questão mais ampla dos legados raciais na população mestiça.

Esta posição contrária sobre a natureza da mestiçagem não só desafiou as conclusões de seus colegas que se aventuravam em estudar o tema, como também questionou a própria ideia de branquitude brasileira. Sua afirmação de que pouco restara da pureza racial no Brasil foi uma polêmica afronta àquelas que se orgulhavam de sua herança “superior” branca. Em vez de ver a mestiçagem como um problema que afligia uma parcela da população do Brasil, Nina Rodrigues a definiu como essencial para todos os brasileiros. Por isso, ele acreditava que a questão da mestiçagem tinha importância fundamental, não só para o presente, mas também para o futuro da nação. Ele definiu esta questão, no entanto, em termos que se moviam entre a biologia, a cultura e o ambiente de maneiras muitas vezes contraditórias e interessantes.

O PAPEL DO AMBIENTE NA DEFINIÇÃO DA RAÇA

Ao estabelecer as bases para o “problema” da miscigenação, Nina Rodrigues, inicialmente, focou-se em ideias biológicas da raça. Sua ampla definição de mestiçagem veio, em parte, do que ele via como uma longa história de mescla genética e miscigenação da população do Brasil. Acreditava que o cruzamento de raças havia criado “um modo ser verdadeiramente mestiço, ou intermediário” e que seria impossível separar os traços de qualquer uma delas, uma vez que alguns podem desaparecer e outros tornarem-se dominantes. Se a mistura continuasse, um tipo mestiço intermediário iria surgir, um tipo que “ainda não tem caracteres etnológicos bem definidos”.⁶⁵

64 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão”, p. 358.

65 Ibid., p. 361, 363.

No entanto, ele também se afastou de forma significativa desta abordagem biológica de raça. Pois, no momento seguinte, distanciou sua ideia do mestiço das simples categorias raciais de “índio, preto e branco” e adotou uma visão muito mais complexa e formativa do ambiente brasileiro. Este foco no ambiente levou a algumas concepções surpreendentes de definição do mestiço. Por exemplo, voltando-se para a população em geral do estado do Maranhão, Nina Rodrigues opinou que mesmo entre as famílias de origem europeia, que tinham tentado conservar a sua “pureza” racial, já não era possível se encontrar tipos originais puros, pois tinham vivido pelo menos uma geração no Brasil. Com seu gosto típico por revelar verdades impopulares, Nina Rodrigues insistia: mesmo “se não podemos dizer que a população da província do Maranhão é inteiramente mestiça, devemos pelo menos considerá-la como rigorosamente brasileira”.⁶⁶ Nesse contexto, até mesmo famílias portuguesas que, por gerações, fizeram cuidadosas opções de casamento, já não eram brancas puras, mas brasileiras. A fronteira indistinta entre essas categorias de mestiços e brasileiros revelou um poderoso papel do ambiente brasileiro na criação de um tipo mestiço, mesmo que a partir de raças ostensivamente “puras”. Para Nina Rodrigues, a hereditariedade racial, portanto, dependia tanto do contato com uma cultura ou ambiente original quanto da estrutura biológica do “sangue”: os fluxos da cultura europeia e do sangue branco trouxeram apenas efeito racial de curto prazo que, finalmente, se renderam ao poder do ambiente, tornando-se brasileiro ou mestiço. Além disso, Nina Rodrigues observou que, em todo o Brasil, não tinha havido nenhuma chegada de africanos “verdadeiros” desde o fim do tráfico de escravos, e a população indígena do Brasil praticamente desaparecera. A falta de qualquer nova influência racial do exterior forçara o Brasil a confrontar as realidades da sua população atual, que foi inevitavelmente alterada pelo cenário brasileiro.

Essa ideia de um Brasil dominado e definido por sua população mestiça encontra algum paralelo fora da medicina. Nina Rodrigues citou o crítico literário Silvio Romero, que também insistia no futuro do “tipo étnico brasileiro” como mestiço, e propôs, na década de 1880, que o Brasil estudasse e abraçasse suas raízes mestiças.⁶⁷ Embora Nina concordasse com a necessi-

66 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão”, p. 361.

67 *Ibid.*, p. 361.

dade de um estudo mais aprofundado sobre a mestiçagem, ele tinha visões mais pessimistas sobre o futuro do Brasil. Silvio Romero apontava o mestiço como um tipo nacional novo e mais forte. Nina Rodrigues, ele próprio mestiço, continuava a ver perigo na mestiçagem; em contraste com aqueles que acreditavam no inevitável “progresso” do branqueamento na mistura racial, ele acreditava que a mistura acabaria por levar as pessoas de volta à raça branca ou negra.⁶⁸ Embora acreditasse haver “mestiços da raça branca com a raça americana ou negra, que voltão ao tipo branco”, a alternativa menos desejável era a de mestiços tornando-se negros.⁶⁹ Enfatizou ainda mais a ideia de falsidade racial no artigo “Mestiços brasileiros”, publicado no ano seguinte na *Gazeta Médica*. Nele, advertiu que mesmo os indivíduos que pareciam ser de cor branca poderiam ser realmente negros.⁷⁰

Esses receios sobre a natureza instável da miscigenação racial e o potencial de “tornar-se negro” colocavam Nina Rodrigues em oposição à ideologia racial brasileira reinante. Na virada do século, a crença no potencial de “branqueamento” da população do Brasil era a nova e melhor esperança das elites para alavancar o progresso, levando intelectuais brasileiros e autoridades estatais a incrementar as importações de imigrantes europeus. Segundo esse ponto de vista, a transfusão emergencial de sangue branco para o Brasil acabaria por curar o país da dependência debilitante e perigosa do sangue negro. O crescimento do financiamento estatal à imigração significaria domínio numérico branco e a mistura racial inevitável acabaria por levar ao “triunfo” do sangue branco em função de suas qualidades “superiores”. Um dos principais advogados dessa teoria era o estudioso brasileiro Manoel de Oliveira Lima, e como o historiador Thomas Skidmore tem mostrado, tais ideias ganharam ampla aceitação em toda a elite brasileira.⁷¹ O branqueamento, embora fundamentalmente racista, foi uma resposta criativa dos intelectuais brasileiros que se atreveram a enfrentar

68 Dain Borges perspicazmente situou os receios de Nina Rodrigues de “tornar-se negro” como poluição e contaminação.

69 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão”, p. 363.

70 Rodrigues, “Anthropologia pathologica: os mestiços brasileiros”.

71 Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*, p. 73. Outro proeminente proponente dessa ideia era o diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista de Lacerda. Ver Seyferth, “A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda”.

a rejeição europeia ao mestiço com uma avaliação positiva de sua própria realidade racialmente miscigenada.

Para aqueles que acreditavam nas teorias de branqueamento, a mestiçagem deveria ser incentivada, pois prometia um futuro mais brilhante, mais branco para o Brasil: essa ideia do progresso biológico era um elemento-chave para a prosperidade da nação. No entanto, a teoria também endossava uma visão de mudança social enfocada na arena da raça e da demografia, mas não nas instituições nem na própria estrutura da sociedade. Para quem via o progresso em termos de branqueamento, as condições sociais dos negros no Brasil despertaram pouca preocupação, uma vez que seriam sanadas biologicamente. As desigualdades entre brancos e negros seriam resolvidas não através de crítica ou de reforma social, mas através da miscigenação e da procriação. Nessa visão, a negritude era um problema que seria resolvido pelas leis do mundo natural: a genética faria o trabalho pesado de melhoria social. Aqueles que viam a brancura como a chave para o progresso da nação poderiam se sentar e deixar a natureza seguir seu curso.

Nina Rodrigues não concordava com os dois elementos fundamentais dessa visão. Primeiro, acreditava que a mestiçagem nem sempre resultaria em branqueamento, e que mesmo esse poderia ser ilusório e instável. Em sua opinião, portanto, a mestiçagem, por si só, não traria progresso social. Em segundo lugar, Nina Rodrigues acreditava que o ambiente social importava, como demonstram seus pontos de vista sobre brancos “tornando-se” mestiços por viver no Brasil. Apesar de sua ênfase no papel central da hereditariedade, Nina Rodrigues acreditava no determinismo do ambiente social na luta contra o papel da genética, que para ele não era uma força necessariamente benévola. Em sua opinião, o futuro racial do Brasil precisava de reforma social.

A URGÊNCIA DA REFORMA SOCIAL: LEVANDO OS NATIVOS BRASILEIROS A SÉRIO

Esse contexto ajuda-nos a compreender os apelos por reforma que Nina Rodrigues fez em seu prévio estudo da hanseníase. Sua agenda era, em parte, humanitária e, por outro lado, visava alargar o controle do Estado sobre seus cidadãos, mas sua mensagem final enfatizava que os brasileiros preci-

savam levar o seu potencial humano a sério. A maior ênfase foi na extrema degradação do hospital estadual, onde os leprosos residentes, expulsos do complexo central, inabitável, eram obrigados a improvisar cabanas ao longo do terreno. Como ele escreveu com alguma desesperança:

Enquanto o Brasil não for um país civilizado, possuindo uma organização sanitária que tenha realidade fora dos estatutos e regulamentos, enquanto não substituir o aldeamento dos leprosos em cabanas mais primitivas do que a dos indígenas americanos, ou dos pretos africanos, por hospitais construídos de acordo com as exigências da ciência moderna; enquanto não se convencer de que a promoção da expansão demográfica é mais alguma coisa do que a introdução espetaculosa de levas de imigrantes feitos com o desígnio de dar nos olhos á Europa e a Republica Argentina; continuaremos a ser apenas um desses países bárbaros, ou semibárbaros.⁷²

Nina Rodrigues pedia um moderno código de saúde pública, instituições científicas modernas e, mais importante, atenção à população do Brasil, ao invés de uma importação de imigrantes brancos. Branqueamento – por mistura racial ou imigração europeia – não era a resposta. O Brasil, argumentava ele, precisava enfrentar a sua própria realidade e melhorar as condições dos seus cidadãos.

É ainda mais notável, além disso, que Nina Rodrigues acreditasse ser a lepra, em parte, genética, como revelam seus apelos pelo controle do casamento de leprosos. No entanto, sua análise foi além do foco estritamente genético ou hereditário para focar nos subjacentes problemas sociais. Nina Rodrigues procurou melhorar os padrões de civilização do Brasil, com o objetivo último de melhorar a qualidade de vida dos doentes - embora isso não seja reconhecido. Nesse sentido, entendia a composição social do Brasil como problemática, mas passível de melhoria através de controle e modernização. A resposta, para ele, não estaria na substituição de brancos por negros ou em tentativas maciças de branqueamento. O Brasil deveria levar a saúde e o bem-estar da sua população a sério, ele argumentava, e melhorar o crescimento demográfico através de políticas nativas em vez de soluções estrangeiras.

72 Rodrigues, "Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão", p. 450.

Nina Rodrigues demonstrou ainda mais a sua fé na política e na reforma na curiosa conclusão do seu artigo sobre a lepra. Nela, suas declarações provocativas destacavam o papel transformador da política e do contexto social mais amplo. Referindo-se à propagação da doença na Idade Média (presumivelmente à Peste Negra), Nina Rodrigues identificou o problema, enigmáticamente, com uma “desmoralização do poder espiritual”. Talvez, ironizou ele, a “centralização política” no Império tivesse criado uma situação semelhante no país.⁷³ Dessa maneira, sugeriu ele, o espírito desmoralizado do Brasil – e a saúde de seu povo – poderiam ser remediados com um novo regime republicano descentralizado. Aqui, em uma explicação quase mística da doença e de suas causas, Nina Rodrigues revelou um fundamento essencial de suas crenças: o clima político era fundamental para a saúde de uma civilização. Se as ações estatais poderiam prevenir e curar a doença, um sistema político inadequado também poderia provocar sintomas físicos de desespero, ou até mesmo a morte, dos cidadãos. Ao invés de ver as principais causas de doença em indicadores médicos, Nina Rodrigues as identificou no cenário político e social do Brasil. E assim, as ideias do ambiente e da cultura, no seu sentido social e político mais amplo, foram componentes críticos de seus pontos de vista.

MEDICINA LEGAL

As contradições reveladas por Nina Rodrigues em seu artigo sobre a hanseníase ganharam mais expressão em seus posteriores estudos de medicina legal. Ele foi muito influenciado pelas abordagens italianas desse campo, onde os praticantes tentavam não só determinar as provas físicas de crime, como também prever os próprios crimes, revelando supostas ligações entre raça, genética e criminalidade. Em 1892, ele se queixaria de que, embora houvesse grande entusiasmo pela a escola italiana de criminologia no Brasil, a contribuição de cientistas brasileiros tinha “sido quase nula ou pelo menos muito insignificante”.⁷⁴ Para Nina Rodrigues, essa diferença era

73 Rodrigues, “Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão”, p. 455.

74 Rodrigues, “O craneo do salteador Lucas e o de um indio assassino”, p. 385.

lamentável, já que o cenário brasileiro, embora muito diferente daquele da Itália, oferecia campos talvez até mais ricos para a observação:

a nossa população em via de formação pelo cruzamento de três raças distintas, misturadas em proporções muito variáveis, o nosso meio social em que se acharam em conflito civilizações em grãos tão diferentes oferecem necessariamente um campo todo especial para estudo do criminoso, tanto no terreno biológico como no sociológico.⁷⁵

A Bahia tomou a dianteira nacional desses novos esforços de abordagem da criminologia. Mais ainda, Nina Rodrigues ganhou atenção internacional e até elogios de Cesare Lombroso, como o mais perspicaz de seus praticantes em todas as Américas.⁷⁶ No entanto, como acabamos de ver, Nina via importância tanto na Biologia quanto na Sociologia para a Criminologia. Em contraste com Lombroso, que tentou ler o potencial para o crime na forma e medida de um crânio, Nina Rodrigues admitia um papel muito maior para o ambiente social. Em sua análise dos crânios de criminosos não brancos, repetidamente reconheceu que a sociedade e a pobreza, em vez de marcadores físicos ou biológicos, poderiam predominar na determinação do comportamento criminoso.⁷⁷

Esse foco no ambiente social convenceu Nina Rodrigues da suma importância das mudanças estruturais na sociedade brasileira, e ele trabalhou incansavelmente para combater a criminalidade brasileira por meio de reformas legais. Seu trabalho sobre questões jurídicas, no entanto, também revelou as cepas mais racistas de sua obra. Seu primeiro livro, de 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, abordou questões jurídicas.⁷⁸ Nele, Nina Rodrigues colocou claramente limites no papel do

75 Rodrigues, “O craneo do salteador Lucas e o de um indio assassino”, p. 386.

76 Rodrigues, “A reforma dos exames medico-legaes no Brazil (appello ao Congresso de Unificação das Leis Processuaes)”, p. 14.

77 Ver, por exemplo, Nina Rodrigues, “O craneo do salteador Lucas e o de um indio assassino”. O historiador Robert Levine destaca este ponto também nas análises de Nina dos revoltosos religiosos de Canudos. Ver Levine, *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*.

78 Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*; Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, p. 269-272.

ambiente social: nessa formulação da lei, professou que a civilização brasileira não poderia esperar, em poucas gerações, mudar as culturas africanas trazidas com o comércio de escravos. Hierarquizando civilizações com um olhar evolucionista, acreditava que as primitivas detinham visões incultas de certo e errado, e embora pudessem se desenvolver ao longo do tempo, seus povos permaneceriam atolados em uma moralidade primitiva que os impediria de compreender e aderir aos mais avançados ditames legais e morais. Nina Rodrigues, aqui, tinha ideias de civilização e raça como formas sobrepostas. Em sua opinião, africanos e mestiços não eram necessariamente capazes de seguir as mesmas normas legais que os brancos, ou mesmo de compreendê-las, em parte por causa de sua raça, mas especialmente devido aos seus níveis “inferiores” de cultura. Ativo na promoção dessas ideias, ele apresentou, reiteradas vezes, seus planos de reforma para comissões governamentais na Bahia em 1896, e em 1901 para os reformadores nacionais do código civil.⁷⁹

Embora Nina Rodrigues acreditasse que os africanos tivessem níveis primitivos de civilização e cultura, ele também acreditava que essa cultura precisava ser compreendida. Apesar de continuar a medir crânios e se preocupar com índices raciais, ele adotou uma nova estratégia de pesquisa: a observação etnográfica. Sua análise da prática “primitiva” do candomblé fora publicada pela primeira vez em uma série de artigos a partir de 1896 (“O animismo fetichista dos baianos negros”). Por volta de 1900, ele tinha estendido o seu interesse da religião para questões mais amplas da cultura africana e começou a publicar pesquisas baseadas em sua experiência na comunidade negra da Bahia. Essa etnografia dependeu amplamente de informantes afro-baianos, considerados especialistas e respeitados em suas obras (discutirei o mais importante desses informantes, Martiniano do Bonfim, no capítulo 2). A organização dessa última pesquisa em livro foi interrompida por sua morte, em 1906; esse trabalho inacabado, depois recolhido e publicado como *Os africanos no Brasil*, revelou todas as contradições de seu pensamento.

Nesse trabalho, Nina Rodrigues deixou sua crença na inferioridade negra bastante clara. Embora admitisse que alguns indivíduos, por vezes,

79 Rodrigues, *O alienado no direito civil brasileiro*. Seus esforços na política são destacados por Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, p. 269-275.

rompessem com a norma, “o valor cultural de uma raça” era, para ele, determinado.⁸⁰ “Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade--que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados”, escreveu ele.⁸¹ No caso do Brasil, Nina Rodrigues acreditava que a presença de afro-brasileiros, apesar de suas valiosas contribuições para a civilização brasileira, “há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”.⁸²

Apesar do seu foco em inferioridades raciais, Nina dedicou grande parte de sua análise à cultura. Seu foco no valor cultural de uma raça, ao invés do biológico, revela essa preocupação. De fato, em última análise, foi uma questão cultural que motivou Nina Rodrigues na condução de sua pesquisa. Sua atenção etnológica às origens africanas dos escravos importados para o Brasil e a extensão das sobrevivências africanas teve por objetivo avaliar a influência dessas culturas na nação brasileira. Na conclusão de *Os africanos no Brasil*, ele deixou claros seus pontos de vista:

No entanto, por mais instrutivo que seja o conhecimento desta desigualdade na capacidade evolutiva e civilizadora de negros e brancos, ela não esgota hoje a questão dos negros no Brasil. Dada a sua absorção na população compósita do país, e por outro lado dadas as diferenças de capacidade e grau de cultura entre os povos negros importados, está claro que a influencia por eles exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo trafico. Os nossos estudos demonstram que, ao contrario do que se supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais ou selvagens.⁸³

Nesse trabalho, Nina Rodrigues revelou os vários paradoxos de suas crenças. Por um lado, afiançou as diferentes capacidades biológicas e culturais de negros e brancos. Por outro, afirmou que no Brasil, dado o seu

80 Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 18.

81 *Ibid.*, p. 18.

82 *Ibid.*, p. 21.

83 *Ibid.*, p. 300-301.

elevado grau de mistura racial, havia-se criado uma “população composta” com características diferentes. Além disso, a cultura desempenhou um papel importante, e Nina Rodrigues propôs que, embora condenado pela *quantidade* de escravos africanos importados, o Brasil era um pouco redimido pela *qualidade* destes. Embora acreditasse no determinismo racial, viu a necessidade de distinguir entre os africanos de diferentes origens étnicas e nacionais, um esforço que seria considerado por cientistas sociais, como Gilberto Freyre, como veremos no próximo capítulo. Envolvidos numa pesquisa sobre as culturas fundadoras do Brasil, Nina Rodrigues e Freyre trabalharam para afirmar uma visão potencialmente redentora para o futuro do Brasil.

Não tem sido suficientemente enfatizado que, em sua pesquisa etnográfica, Nina Rodrigues procurou prever a capacidade da civilização brasileira com base em uma cuidadosa hierarquização das culturas africanas. Essa classificação mostrou a interação entre suas ideias mais racialmente determinísticas e as diferenças culturais, vistas por ele como profundas, e, assim, revelou o significado primário do ambiente social na sua visão de mundo. Nesse sentido, Nina Rodrigues acreditava que a mudança social ainda era necessária e positiva para Brasil, mas rejeitava soluções como a simples substituição de brasileiros por imigrantes europeus. Os brasileiros tinham potencial, mas esse potencial precisava ser moldado por reformas que considerassem a composição racial e cultural do país.

Nina Rodrigues advogava que a raça era um fator que precisava ser tratado, e não evitado, e advertia que o Brasil teria de enfrentar a “esfinge do nosso futuro – o problema ‘o negro’ no Brasil”. O processo não seria fácil: “para uns será ele assunto delicado e melindroso de tratar, fácil de ferir suscetibilidades respeitáveis. Para outros, fantasista ou imaginosa descoberta de um problema ético inexistente no Brasil”.⁸⁴ Embora alguns quisessem evitar a discussão do tema e outros tentassem negar a realidade racial do Brasil, Nina Rodrigues insistia que somente mediante um estudo direto e honesto do “problema” seria possível encontrar alguma “cura” para o futuro.

Esse tratamento da raça como um sério objeto de estudo não foi abraçado pelos tropicalistas ou por seus seguidores no movimento de saúde

84 Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 16.

pública, que, em vez disso, viram somente o ambiente como determinante. Nina Rodrigues argumentava que os negros e a cultura negra não eram apêndices desconfortáveis na sociedade brasileira, mas elementos importantes para o futuro do Brasil que precisavam ser estudados e compreendidos. Embora o determinismo racial tenha sido inegavelmente central no seu trabalho, ele desafiou a categorização fácil, pois também viu a possibilidade de modificação significativa através do ambiente social e pressionava por amplas reformas sociais, revelando, assim, a sua lealdade aos os tropicalistas e ao movimento de saúde pública.

CONCLUSÃO

A Bahia enfrentou um momento difícil na virada do século, quando a doutrina racial, cientificamente endossada, de que negros e africanos eram um dragão num estado “civilizado” tornou-se cada vez mais enfática. Essa crença estava presente em grande parte da ciência através do Atlântico, como também em São Paulo, onde havia uma fervorosa esperança de branqueamento. Raça, como categoria, tornou-se cada vez mais importante para os cientistas e, particularmente, para os médicos, as maiores autoridades sobre a questão no Brasil daquele momento. Assim, vale a pena destacar que muitos médicos baianos desviaram os olhos céticos à questão do determinismo racial, que, embora não tenha sido abolido na Bahia, também não foi considerado significativo por parte das autoridades de saúde pública. Além disso, uma leitura cuidadosa de Nina Rodrigues revela que ele, mesmo sendo um dos racistas mais doutrinários, deu um peso significativo à capacidade de mudança cultural e social. Ambos os setores da área médica baiana, portanto, questionaram o determinismo, criando espaço para o papel transformador do ambiente, da cultura, e das reformas políticas e sociais que pudessem moldar uma Bahia progressista e moderna.

Em meio a esses projetos de modernização, os reformadores de saúde pública mostraram uma preocupação com o bem-estar público, com foco em melhorias urbanas que beneficiassem a todos os habitantes da cidade. Admitiram problemas significativos na Bahia: não havia um sistema de esgotos em operação; sua população vivia num estado de pobreza que a torna-

va suscetível à doença; e, como uma cidade portuária tropical, mostrou-se vulnerável a epidemias, como a febre amarela, a gripe e o cólera. Acreditavam que tais problemas poderiam ser resolvidos mediante esforços abrangentes de saneamento e profundas reformas sociais que elevassem a qualidade de vida de todos os moradores da cidade. Embora diagnosticassem problemas na Bahia, concentraram a culpa não no ambiente tropical, ou na população não branca da Bahia, mas no ambiente social mais amplo. As doenças, em sua opinião, poderiam ser superadas, mas apenas por ações significativas que melhorassem o bem-estar social, em particular para população mais vulnerável: os mais pobres. Liderados pelos irmãos Antonio Pacifico Pereira e Manoel Vitorino Pereira, os reformadores de saúde pública defendiam mudanças urgentes, salientando medidas que levassem educação a todos os baianos, reduzissem a pobreza e melhorassem o saneamento. Num momento de racialização da ciência, os médicos baianos que detinham o poder na nova república do Brasil tiveram uma posição notável ao insistir que instituições sociais como escolas, em vez de uma política populacional eugênica ou controles raciais, melhorariam a população como um todo.

No alvorecer da década de 1890, esses especialistas do campo da saúde pública encontraram-se cada vez mais em desacordo com uma visão de mundo concorrente, que foi ganhando destaque na Bahia, e que se afastava de maneira significativa em questões de raça. Em contraste com a visão do movimento da saúde pública, essa visão seguia a ciência racial europeia com interesse e entusiasmo e entendia raça e hereditariedade como categorias fundamentais de ordenação do mundo. Nina Rodrigues, influenciado poderosamente por essa visão, tinha uma compreensão hierárquica das raças, com os brancos no zênite, os negros no nadir e os mestiços num lugar instável e indeterminado.⁸⁵ Para eles, se Salvador estava a apontar para um ideal civilizado, moderno, sua composição racial precisava ser estudada e

85 Note-se que Nina Rodrigues não estava sozinho em sua incerteza sobre o mestiço. Para a abordagem adotada no Brasil, ver Stepan, *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*; Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*; e Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Como o próprio Nina Rodrigues era mestiço, podemos perguntar se sua busca pela definição do mestiço e, finalmente, pela descoberta das raízes africanas não seria também uma pesquisa pessoal (e profundamente ambivalente) da identidade.

contabilizada em instituições sociais e legais. No entanto, como já afirmei, o legado de Nina Rodrigues é multivalente e complexo, considerando a diferença racial como fundamental, mas conferindo um papel significativo aos fatores ambientais, na genética e na sociedade de forma mais ampla. Em última análise, a percepção das mudanças ambientais como formativas criava um acordo de cooperação significativo com os reformadores de saúde pública: a capital da Bahia poderia ser modernizada através da reforma, não só a sua população, mas também a própria cidade.

Embora os historiadores tenham reconhecido a importância da cena da Medicina baiana, nossa compreensão sobre esses campos rivais e seu impacto na Bahia permaneceu incompleta, porque tendemos a vê-los como campos isolados uns dos outros, ou completamente fora do contexto baiano. Este capítulo, ao contrário, enfatizou como essas duas visões radicalmente diferentes de raça e mudança social desenvolveram-se e interagiram entre si, reunidas em uma forma particularmente vibrante de Medicina social que visava a aproveitar o conhecimento médico para o avanço do bem social. O início do século XX foi um momento único para o ativismo social dos círculos médicos na Bahia, quando os reformadores de saúde pública, como os irmãos Pereira, trabalharam em estreita colaboração com os pensadores mais racialmente determinísticos, tais como Nina Rodrigues. Essa cooperação, evidente na editoria compartilhada da *Gazeta Médica* e na organização conjunta do congresso médico baiano 1890, indica um significativo interesse comum. Mais claramente, esses estudiosos foram reunidos por uma crença no poder das forças ambientais, por uma paixão comum pela reforma e pela convicção de que a Bahia precisava de uma medicina mais social do que racial.

A “medicina social” que os baianos adotaram teve o seu mais famoso defensor no médico alemão Rudolf Virchow (1821-1902), que em 1848 fez a famosa declaração: “A medicina é uma ciência social, e a política nada mais é que medicina numa escala enorme”.⁸⁶ Os médicos baianos não só prestaram homenagem a Virchow, com elaboradas celebrações de sua vida em Salvador (seu 80º aniversário foi lembrado com discursos, recitais de poesia, discurso em latim e uma banda que tocou os hinos nacionais

86 Citada por McNeely, *Medicine on a grand scale: Rudolf Virchow, liberalism, and the public health*. p. 5; ver também Ackerknecht, *Rudolf Virchow: doctor, statesman, anthropologist*.

alemão e brasileiro), mas dedicaram bastante energia a esse ideal.⁸⁷ Eles, como Virchow, acreditavam que os profissionais médicos poderiam melhor guiar a sociedade a um paradigma moderno, civilizado. Ironicamente, foram os médicos da virada do século, com um ideal ainda muito eurocêntrico do progresso e nenhuma campanha explícita pela igualdade racial, que iriam oferecer a visão mais poderosa de mudança social que a Bahia seria testemunha durante grande parte do século XX.

A década de 1920 introduziu divisões mais profundas no pensamento racial em todo o Brasil. Por um lado, o determinismo racial reforçou sua posição científica em círculos internacionais e mesmo no Brasil. A eugenia, um campo da ciência que pretendia refinar a raça humana através da reprodução seletiva, ganhou terreno no Brasil, embora com mais licença aos fatores ambientais do que no resto da América Latina ou dos Estados Unidos.⁸⁸ Por outro lado, o movimento de saúde pública no Brasil também ganhou cada vez mais força na medida em que iniciativas financiadas pelo governo federal atraíam cada vez atenção nacional. Os mais dramáticos momentos foram nas expedições épicas de médicos através dos sertões a partir de 1912. Suas conclusões, amplamente divulgadas, declaravam que a população brasileira sofria de uma variedade impressionante de doenças crônicas e desnutrição. O Brasil, segundo proclamou um reformador médico, é “um imenso hospital”. Ao contrário do diagnóstico de degeneração racial, esse veredicto da doença veio com uma promessa de redenção: a população tinha potencial, mas necessitava de cuidados médicos.⁸⁹

Isso era o que os reformadores da Bahia vinham afirmando, mas neste momento o movimento não estava mais sediado na Bahia. Embora a expedição tivesse como alvo o Sertão da Bahia, e apesar de um de seus líderes ter sido baiano, todo o projeto foi organizado e financiado pelo Rio de Janeiro e pelo governo federal. Com efeito, embora iniciativas de saúde pública

87 Os médicos baianos dedicaram um número inteiro da *Gazeta Médica* ao trabalho de Virchow em 1901. Ver, por exemplo, Moreira, “Rudolf Virchow (traços geraes de sua vida)”. Para descrições da celebração de seu aniversário na Bahia, ver “Celebration of Virchow’s birthday in Brazil”; e “Scientific notes and news”.

88 Stepan, *The hour of Eugenics: race, gender, and nation in Latin America*.

89 Lima e Hochman, “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República”, p. 23-40. Ver também, Hochman, *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*.

não fossem estranhas à Bahia, isso ocorreu apenas porque as autoridades federais de saúde começaram a se concentrar no estado em 1920 e, com a ajuda da Fundação Rockefeller, enviaram os seus funcionários para forçar a saúde e as reformas de saneamento.⁹⁰

O declínio da autoridade médica na política baiana deveu-se, em parte, ao fato de que, no fim do século, as ideias de curar a Bahia através de mudança social tinham um apelo limitado para a elite, que gozava de posição privilegiada. Na verdade, o foco no meio ambiente era antagônico à elite, que preferia uma estrita perspectiva hereditária. A visão de que *status*, ou a falta dele, tinham origem nos genes da família, em vez de nas oportunidades sociais, validava o regime hierárquico para a elite branca. Além disso, a determinação dos médicos de se apresentar como especialistas e criar para si um considerável papel de burocratas e autoridades públicas pode ter ameaçado, ao invés de animado, a elite política: ao propor as tais reformas profundas durante o governo de Manoel Vitorino Pereira, os reformadores médicos deixaram explícita sua visão de que o governo deveria ser moldado por autoridades médicas, e não pela oligarquia tradicional. A falta de infraestrutura continuou a assolar a capital do estado e se revelou de difícil solução na medida em que a cidade se expandia. Na verdade, o contexto político mais amplo da Bahia desempenhou um papel significativo na obstrução da reforma. Como aponta o historiador Luiz Castro Santos, as primeiras campanhas médicas por reforma coincidiram com uma profunda desorganização dos poderes dominantes na Bahia: uma ação do governo da Bahia significativa e eficaz era um sonho fugaz para muitos no início do século XX.⁹¹ O posterior contexto político de imigração influenciou ainda mais a incapacidade e relutância da Bahia em fazer avançar uma mudança social. Estados como São Paulo e Rio de Janeiro promoveram reformas urbanas com a esperança de atrair imigrantes europeus; a Bahia nunca correu o risco ou teve a esperança da imigração para incentivar a mudança. Além desses obstáculos ideológicos, a pobreza do governo do estado limitava ainda mais a natureza da reforma.

90 Castro Santos, "As origens da reforma sanitária e da modernização conservadora na Bahia durante a Primeira República".

91 Ibid.

Em última análise, o apelo pela reforma social e ambiental não foi bem-sucedido em nenhuma frente na Bahia. Para citar apenas o exemplo mais saliente, o movimento de saúde pública não conseguiu convencer as autoridades baianas a fazer dos esgotos uma prioridade. É provável que os reformadores tenham desempenhado algum papel ao colocar a questão em debate, e até mesmo ao empurrar o município a iniciar a primeira construção de esgotos de Salvador, em 1906. Infelizmente, o município interrompeu o pagamento antes da conclusão e a construção parou: foi retomada em 1916 e novamente em 1926, mas nunca concluída. Essa ausência de infraestrutura continuou a assolar a capital do estado e foi se tornando mais difícil melhorar a cidade à medida que esta se expandia. Muitos anos depois, em 1995, apenas 26% da população de Salvador tinha acesso a esgotos, e muitos deles eram a céu aberto, fossas descobertas sujeitas a inundações em períodos chuvosos.⁹²

A reforma social também encontrou obstáculos. As versões mais extremas de Nina Rodrigues sobre divisões raciais não reverberaram na Bahia, assim como suas ideias de reformas humanitárias no tratamento de leprosos ou doentes mentais. E as reformas dos irmãos Pereira, que propunham educação para as massas, foram acusadas de serem “demasiado radicais”. É possível que a elite baiana tivesse dúvidas em relação à diferença biológica, mas é certo que desejava preservar as hierarquias sociais e econômicas que tinha trabalhado tão duro para criar. Eles adotaram argumentos que falavam do “ambiente social”, mas foram usados por eles como obstáculos à mudança, e não como campo de possibilidades para a intervenção governamental. Isso também teve repercussões duradouras. O fracasso inicial no desenvolvimento de uma infraestrutura educacional certamente desempenhou um papel na manutenção das taxas de alfabetização da Bahia, entre as mais baixas no Brasil na maior parte do século XX: mesmo a retomada da supervisão da educação pelo estado na década de 1920, sob os enérgicos esforços de Anísio Teixeira, fez pouco para alterar aquele quadro na Bahia.⁹³ Essas taxas permaneceram essencialmente estáticas na década

92 Novaes, “Bahia Azul enterrou US\$30 mi em Salvador” Apesar do ambicioso programa iniciado em 1995, até 2004 apenas 68% da população tinha acesso à rede de esgotos.

93 Reformas, estas, importantes para restaurar o controle estatal sobre a educação primária e que têm sido muitas vezes consideradas bem sucedidas. Essas avaliações parecem negligenciar

de 1940, garantindo a efetiva privação de direitos às massas e selando a exclusão política da maioria da população afro-baiana.

Às vezes, uma ciência retrógrada pode ser útil a um propósito médico e social.⁹⁴ Tal foi o caso de reformadores de saúde pública e acadêmicos de Medicina legal na Bahia, ambos envolvidos em teorias cientificamente questionáveis, seja de miasmas ou de diferença racial, a conduzir uma visão da Medicina social que foi, ao cabo, mais socialmente radical do que a maior parte das reformas elitistas do resto do século XX. Mesmo Nina Rodrigues, que se preocupava com a influência negativa dos negros, argumentou que eles, como parte da composição da Bahia, precisavam ser levados a sério. Essa preocupação com o bem-estar humano, com as provisões elementares, como água potável, acesso a hospitais, tratamento de esgoto e educação, tem origem em alguns ditames científicos questionáveis. Mas esses ditames lançaram uma visão da reforma social que produziria melhoria para todos na Bahia.⁹⁵ Nina Rodrigues e os reformadores de saúde pública perseguiram planos de modernização que tornassem a vida mais segura, mais saudável e, finalmente, mais alinhada com as nações “ci-

sua insuficiência na melhoria das taxas de alfabetização. Defendo, em outro lugar, que os esforços de Teixeira revelaram visões racializadas de educação que limitaram a eficácia de suas reformas. Ver Romo, *Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964*, cap. 2. Para uma análise da questão de raça nas reformas posteriores de Teixeira no Rio de Janeiro, ver Dávila, *Diploma of whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*.

94 Gilberto Hochman faz uma observação semelhante, assim como Charles-Edward Winslow, em sua pesquisa sobre a história da epidemia. Este último aponta que embora as primeiras reformas sanitárias possam ter avaliado mal a importância dos miasmas, tinham a sujeira na mira de sua ação, portanto, em última instância, ajudaram a reduzir as doenças. Hochman, *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*; Winslow, *The conquest of epidemic disease*, p. xi.

95 Na verdade, parece que o ativismo médico diminuiu significativamente na década de 1920. A *Gazeta Médica* distanciou-se de suas fervorosas petições de mudança e se moveu em direção a uma aceitação bastante antiquada da situação reinante. As razões para esta mudança não são claras, mas podem ser atribuídas, em parte, ao crescimento da eugenia, que colocava menos ênfase no meio ambiente, e no desenvolvimento da bacteriologia, que se tornou capaz de orientar as trajetórias da doença em indivíduos, ao invés de ver as causas da doença nas más condições de saneamento e nos miasmas da cidade. Um estudo sobre tuberculose na *Gazeta Médica da Bahia*, em 1918, nos dá um exemplo dessa tendência. Nele, o autor concluiu que a prevenção da doença era mais fácil no indivíduo, e que as medidas sociais preventivas eram de difícil execução. De fato, orientar as pessoas a ficar em casa era mais fácil do que promover desinfecções públicas de longo alcance e melhorias no saneamento básico e no abastecimento de água “A luta anti-tuberculosa e a profilaxia individual”, p. vi. Ignoraram, no entanto, as realidades sociais que tinham sido a preocupação das gerações anteriores. Como, afinal, poderiam os pobres dar-se ao luxo de ficar em quarentena, e qual a eficácia disso para a saúde pública da cidade?

vilizadas” da Europa. No entanto, essas visões eurocêntricas de progresso guardavam alguma fé em que a população da Bahia pudesse vir a prosperar – com um papel maior ou menor para a genética, a depender da área. Nítidamente, alguns desses pareceres, em particular os de Nina Rodrigues, podem ter introduzido divisões raciais significativas. O fato é, no entanto, que os reformadores de saúde pública e Nina Rodrigues encontraram muitos pontos em comum, e as suas opiniões devem ser vistas em toda a sua complexidade.

O poder da área médica de definir as questões de raça entrou em declínio na medida em que o século XX avançou. As novas autoridades sobre raça no mundo intelectual viriam das ciências sociais que, embora tenham chegado com atraso, por falta de um sistema universitário, surgiriam dos museus do Brasil e dos congressos especializados. Os congressos da década de 1930, tema do próximo capítulo, demonstram o deslocamento das discussões sobre raça da Medicina para os novos campos da Etnologia, Sociologia e Antropologia. Ironicamente, Nina Rodrigues, apesar de sua tendência ao determinismo biológico, seria tomado como um mentor nesses domínios, e os cientistas sociais reinventariam o seu legado a fim de moldar seu próprio e emergente legado baiano. Um espírito diferente de reforma, no entanto, guiou esses cientistas sociais, que organizaram seu ativismo em torno de questões de integração cultural, em vez de mudanças na paisagem urbana de Salvador. Afastando-se do ideal europeu rumo ao nascente orgulho brasileiro, esses reformadores aspiraram por inclusão cultural na brasilidade, e preocuparam-se menos com questões de bem-estar.

LUTAS DE CULTURA

A Bahia é a Roma Negra.

EUGENIA ANA SANTOS (Carneiro; Ferraz, 1937)¹

Hoje é a Bahia talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. (Rodrigues, 2004)

DISPUTAS DE CULTURAS

A revolução de 1930 conduziu Getúlio Vargas à presidência e tirou o poder das mãos das oligarquias tradicionais da nação. A elite baiana encarou o futuro de maneira incerta quando foi substituída por interventores apontados pelo governo federal. Desdenhosamente, referiam-se ao interventor Juracy Magalhães (nativo do Ceará), como *forasteiro*, e usaram-no para realçar o que consideravam uma autêntica identidade baiana. Tal retórica sobre a ruptura externa dos verdadeiros ideais baianos ocultava os temores reais sobre o futuro: os termos vagos da agenda da revolução, de centralização e renovação nacional, não apresentavam benefícios muito claros para a Bahia. Além disso, os apelos populistas de Vargas com certeza transtornaram uma elite que, na maioria das vezes, almejava ocultar – ao invés de mobilizar – a maioria negra baiana.

No fim, o populismo teve seus limites no Brasil e particularmente na Bahia; embora os oligarcas tradicionais sofressem pela marginalização política, as transformações da época apenas ampliaram minimamente as po-

1 Carneiro e Ferraz, “O Congresso Afro-Brasileiro”, p. 7.

líticas eleitorais estaduais. O sufrágio feminino entrou em vigor em 1932, mas a proibição do voto aos analfabetos ainda deixaria muitos baianos excluídos das eleições da Era Vargas (1930-1945). E, tornando-se progressivamente simpatizante do fascismo, Vargas suspendeu completamente as eleições: a inauguração do Estado Novo em 1937 instaurou uma ditadura até a volta da democracia em 1945.²

Embora o campo político permanecesse restrito, as políticas culturais da Era Vargas ofereceram novas oportunidades de participação popular, pelo menos simbolicamente. Vargas e seus agentes de cultura almejavam difundir um senso de brasilidade mais elevado, inspirado na cultura tradicional, popular e até afro-brasileira. As práticas culturais da elite branca começaram a perder *status*, enquanto as melodias negras do samba alçaram-se a um protagonismo nacional; a capoeira foi promovida a “ginástica nacional”; e canções tradicionais alimentaram as novas composições nacionalistas. Apesar de o programa cultural de Vargas promover a cooptação e o controle, ainda assim se conferiu mais valor aos movimentos culturais nativos em detrimento dos estrangeiros. Tais tendências nacionalistas tinham suas raízes intelectuais nos anos de 1920 com acontecimentos como a Semana de Arte Moderna de São Paulo e o Movimento Regionalista de Gilberto Freyre, porém a era Vargas trouxe um novo interesse do Estado para a cultura e a identidade brasileiras.³

Baianos utilizaram-se desse momento do país para defender um novo papel do estado como berço das autênticas tradições brasileiras. Quando da sua primeira visita, em 1933, Vargas conseguiu despertar o orgulho nativista ao evocar a Bahia como “berço da nacionalidade”.⁴ Esse imaginário da Bahia como essencial para o Brasil foi, de fato, fomentado, não só pela elite

2 Para uma história política da era Vargas, ver Skidmore, *Politics in Brazil 1930-1964: an experiment in democracy*. A política baiana dessa época é analisada em Juracy Magalhães, *Minhas memórias provisórias: depoimento prestado ao CPDOC*; Silva, *Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia, 1930-1949*; Sampaio, *Poder e representação: o Legislativo da Bahia na Segunda República, 1930-1937*; Tavares, *História da Bahia*; e Romo, *Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964*, cap. 3.

3 Os desenvolvimentos culturais da Era Vargas e seus programas nacionalistas estão identificados em Borges, “The recognition of Afro-Brazilian symbols and ideas, 1890-1940”; Martins, *The modernist idea: a critical survey of Brazilian writing in the twentieth century*; Williams, *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*; Oliveira, Velloso e Gomes, *Estado Novo: ideologia e poder*; e Nava e Lauerhass, *Brazil in the making: facets of national identity*.

4 Vargas, “A instrução profissional e a educação moral, cívica e agrícola”.

intelectual, mas também pelo samba popular e seus utópicos refrões sobre a Bahia. Na verdade, dizia-se que o samba havia sido criado por migrantes baianos reestabelecidos nas favelas do Rio de Janeiro.⁵ Mas, se o Rio de Janeiro era o lugar de origem do samba e centro da nascente indústria fonográfica, a Bahia era a musa inspiradora para os sambistas. Os letristas que não tiveram a sorte de nascer na Bahia compensavam essa deficiência enaltecendo-a ainda mais. O compositor Ary Barroso, por exemplo, escrevia rapsódias líricas sobre a Bahia tendo somente um conhecimento periférico do lugar; ele só visitou o estado quando os seus temas já eram bem conhecidos.⁶ Mais significativa ainda para a centralidade da Bahia nesse cenário popular musical foi Dorival Caymmi, músico baiano que nos anos de 1930 alcançou fama nacional. Caymmi compôs sambas que retratavam a Bahia de maneira idílica e fez do louvor à terra natal o seu principal mote. Segundo Brian McCann, seus esforços conferiam uma “aparente autenticidade folclórica” ao samba, enquanto o Nordeste, principalmente a Bahia, começou a ser visto como o repositório primitivo das mais verdadeiras tradições brasileiras.⁷

Para a maioria dos negros que viveram nessa terra de tradição, tal valorização era influente, sem dúvida, mas tinha seus limites. De fato, ainda restava muito a ser conquistado. Os negros na Bahia eram uma subclasse na década de 1930, em termos econômicos, sociais e políticos. Os afro-baianos combatiam o preconceito racial, que não apenas persistia em formas óbvias, mas também em maneiras sutis; as duas formas combinaram para limitar seu acesso ao poder, economicamente e socialmente. Os próprios baianos raramente comentavam sobre as desigualdades que dividiam a população conforme o leque de cores. Porém, um seletivo grupo de observadores dos Estados Unidos retratou sugestivamente a dinâmica racial da época. Tais representações devem ser tratadas com cuidado, é claro, pois

5 Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*; Vianna, *The mystery of samba: popular music and national identity in Brazil*. Trabalhos recentes têm desafiado essa ideia da hegemonia baiana nas raízes do samba, apontando, ao contrário para um grupo mais diverso de influências. Ver Gomes, “Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”.

6 Shaw, *The social history of the Brazilian samba*, p. 148.

7 McCann, *Hello, hello Brazil: popular music in the making of modern Brazil*, p. 107. Ver também Risério, *Caymmi: uma utopia de lugar*.

estudiosos norte-americanos não podiam deixar de ser influenciados por comparações com a severidade da segregação e da opressão racial nos Estados Unidos.⁸ Mas, embora os observadores norte-americanos da década de 1930 destacassem uma surpreendente ausência de tensão racial, muitas vezes as divisões raciais que eles mesmos descreviam falhavam em corresponder à visão do Brasil como um tipo de paraíso racial.

Na verdade, apesar das afirmações gerais quanto à harmonia racial, cronistas acadêmicos como Donald Pierson e Ruth Landes (ambos abordados no capítulo 4) não deixaram de se espantar com a violenta desigualdade da vida baiana, e seus depoimentos muitas vezes revelaram uma significativa exclusão racial. Apesar de ambos finalmente concluírem que a questão de “raça” não era tão decisiva no acesso a bens materiais e ao prestígio social, elementos etnográficos revelaram que a vida da maioria dos negros baianos acontecia em meio a uma dolorosa pobreza e sob um considerável estigma racial e exclusão. Exceções existiam, é claro, o que permitia a esses e outros autores argumentarem que isso dependia de fatores além da raça, como educação, classe social e cor de pele mais clara. No entanto, o retrato da Bahia pintado por esses pesquisadores, quando examinados cuidadosamente, revelavam alguns afro-brasileiros excepcionais, principalmente em meio àqueles de origem mestiça, cujos feitos pareciam praticamente inconcebíveis para uma imensa subclasse de negros com pouca possibilidade de ascensão social. Os negros, de acordo com as avaliações de Pierson, constituíam 0,4% da intelectualidade de Salvador, mas 75% da classe baixa. Os brancos estavam na situação oposta: formavam 84% da “inteligência”, mas somente 1,5% da classe baixa. E os “pardos” situavam-se no meio, com 16% de intelectuais, 23% nas classes baixas e a maioria situada na classe média.⁹

Pierson observou, num trabalho apresentado no Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador em 1937 (abordado mais à frente, neste capítulo), que os negros baianos, de acordo com índices ocupacionais, ainda

8 Para ver como a natureza dos estudos comparativos sobre a questão da raça no Brasil e nos Estados Unidos influenciaram as conclusões encontradas, ver Seigel, *Uneven encounters: making race and nation in Brazil and the United States*; e Seigel, “Beyond compare: comparative method after the transnational turn”.

9 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 409.

formavam a maior porção da classe inferior e encontravam-se progressivamente menos representados à medida que se subia na escala profissional – os brancos ocupando ainda a maioria das profissões de prestígio.¹⁰ No seu livro *Negros in Brazil* (traduzido depois como *Branços e pretos na Bahia*), ele descreveu o seguinte: os negros dominavam em profissões tais como porteiros, lavadeiras, pedreiros, estivadores, domésticos, ambulantes, sapateiros, jornaleiros, e engraxates. Os “mulatos” tendiam a se concentrar em funções como barbeiros, músicos, varredores de rua, e, em menor grau, caixeiros e oficiais da polícia e do exército. Os brancos, no topo da escala social, dominavam as posições de funcionários de banco, padres, homens de negócio, advogados, políticos e médicos.¹¹ Essa supremacia das elites brancas tornava-se ainda mais impressionante considerando-se seu pequeno número na cidade. Os “brancos” consistiam em mais ou menos um quarto da população de Salvador em 1932, enquanto os “pretos” formavam outro quarto, e os “pardos”, os 50% restantes.¹² Não havia representação negra em meio aos muito ricos da cidade, de acordo com um coletor de impostos entrevistado por Pierson, e os próprios cálculos de Pierson demonstraram que eles estavam ausentes dos clubes sociais mais prestigiosos da cidade, dos bailes da elite política e até dos carros que passavam.¹³ Estudantes brancos responderam massivamente que o casamento interracial com negros não era apropriado (93%), e a maioria (66%) recusou-se até a considerar a possibilidade de dançar com negros.¹⁴ Essas ideias comprovavam a extrema segregação social e econômica que isolava a pequena minoria branca da maioria da população da cidade.

Esse cenário de exclusão e divisão racial tornava os eventos da década de 1930 dinâmicos e complexos. Por um lado, assim como na maior parte da América Latina, o Brasil começava a abraçar uma identidade multirracial. Por outro, aqui, como em outros lugares, a sociedade permaneceu marcada pelas rígidas hierarquias que contradiziam essa crescente aceita-

10 Pierson, “A raça e a classe na Bahia”, p. 164.

11 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 243-244.

12 Pierson, op. cit., p. 190.

13 Pierson, op. cit., p. 149.

14 Pierson, op. cit., p. 209.

ção cultural.¹⁵ No entanto, as releituras culturais do Brasil são importantes, principalmente em termos de reflexões sobre raça. Com certeza, elas acionaram uma mudança significativa na Bahia. A partir dos novos movimentos culturais, a Bahia começou a reivindicar seus laços com as tradições africanas e folclóricas com orgulho renovado.¹⁶ Observador da virada do século, Raimundo Nina Rodrigues, já tinha notado o papel excepcional da Bahia em manter a conexão cultural com a África, num tempo em que tais afirmações perturbavam e constrangiam a elite baiana. Com a chegada dos anos 1930, cientistas sociais e afro-baianos esforçaram-se para se desfazer desse estigma, encontrando-se num momento histórico mais fértil.

Isso fica mais claramente evidenciado nos dois congressos que atraíram acadêmicos para a discussão da contribuição africana no Brasil. Os congressos de 1934 e 1937 reuniram intelectuais de alto nível, e a cobertura jornalística e a publicação dos anais divulgaram amplamente os debates que ali ocorreram. Os dois congressos almejavam, desde o começo, deslocar as discussões sobre raça do âmbito biológico para as linguagens culturais e sociológicas. Apesar de seus objetivos em comum, os resultados foram muito diferentes e as conclusões influenciaram decisivamente a trajetória da Bahia. O primeiro congresso, realizado em Recife pelo sociólogo Gilberto Freyre, formado nos Estados Unidos, pretendia ir além dos determinismos biológicos e raciais, mas revelou intelectuais em meio a uma transição desconfortável. Alguns deles moveram-se apenas parcialmente além da abordagem do determinismo racial, e muitos outros, ao contrário, voltaram-se para diversas formas de determinismo cultural. O segundo congresso, organizado em Salvador pelo jovem etnólogo afro-baiano Edison Carneiro, demonstrou uma ruptura mais definitiva com o determinismo, deslocando-se incisivamente da linguagem biológica, e buscou envolver os afro-brasileiros no evento. Nos debates sobre o significado de “cultura”, a herança africana baiana deixou de ser vista como um problema para tornar-se uma preciosa parte das tradições do estado.

15 Para essa transformação pela América Latina, ver principalmente Andrews, *Afro-Latin America, 1800-2000*; Graham, *The idea of race in Latin America, 1870-1940*; e Appelbaum, Macpherson e Rosenblatt, *Race and nation in modern Latin America*.

16 Essa tensão resultou num programa nacional de artes que estimulou, simultaneamente, a arte moderna e outras formas tradicionais de arte. Williams, *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*.

O NASCIMENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: NOVAS LINGUAGENS SOBRE RAÇA

Ambos os congressos aconteceram num momento crítico para o desenvolvimento de ideias sobre raça e o nascimento das Ciências Sociais. Embora a Biologia consistisse nos fundamentos originais dos estudos sobre raça, a cultura tornou-se uma prioridade para os estudiosos. No correr dos anos 1920, as discussões brasileiras sobre raça começaram a migrar da área da medicina para as ciências sociais. De todo modo, a divisão entre as ciências médicas e as jovens ciências sociais permaneceu ligeiramente fluida, e campos como a antropologia física reuniam as duas. Os dois congressos tiveram um papel crucial na definição da cultura, e não da Biologia, como novo método de abordagem à contribuição afro-brasileira para o Brasil.¹⁷

Entretanto, o Congresso Afro-Brasileiro de 1934 revelou que o campo das ciências sociais ainda não havia chegado a um consenso acerca da noção de raça. Apesar de Gilberto Freyre insistir que as ideias de supremacia racial tinham sido desbancadas, a questão continuava a guiar muitos dos participantes. E, embora Freyre tivesse feito uma importante intervenção nas discussões sobre a identidade brasileira, realçando as contribuições culturais indígenas e africanas à nação, ele ainda estava longe de aceitar tais culturas como iguais. O estudioso francês Roger Bastide escreveria, mais tarde, que o primeiro congresso serviu para “lançar os fundamentos para uma africanologia diferenciada” no momento em que os brasileiros começavam a “romper o cordão umbilical com a Europa [e] subitamente se conscientizaram do valor dos traços culturais vindos de África”.¹⁸ Na verdade,

17 Curiosamente, ambos os congressos foram pouco estudados. Para o primeiro congresso, ver Romo, “Rethinking race and culture in Brazil’s First Afro-Brazilian Congress of 1934”; e Levine, “The first Afro-Brazilian Congress: opportunities for the study of race in the Brazilian Northeast”. Beatriz Gois Dantas cita o congresso de Recife, bem como o de 1937, de Salvador, como eventos críticos no processo de idealizar e reificar as “puras” tradições africanas no Brasil; Dantas, *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos de África no Brasil*, p.192-201. Mariza Corrêa tem uma avaliação mais recente, embora sucinta, do congresso; Corrêa, *Antrólogas e antropologia*, p. 167; Corrêa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, p. 223-29. Livio Sansone marca o congresso de 1934, e o seu sucessor da Bahia em 1937, como o início de um polêmico campo de estudos raciais, mas não pesquisa os próprios congressos. Ver Sansone, “Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil”, p. 7.

18 Bastide, “The present status of Afro-American research in Latin America”, p. 112.

esses fundamentos permaneceram instáveis. Enquanto alguns estudiosos enxergavam Freyre, e o movimento em direção à cultura dos anos 1930, como uma forte ruptura com os antigos enfoques racialmente deterministas, o congresso de Recife mostra que o determinismo estava longe de ser deixado de lado. Ao contrário, o congresso revelou que as hierarquias da Biologia tinham sido, na maioria, substituídas pelas hierarquias culturais. Embora os principais acadêmicos, como Freyre e Edison Carneiro, tenham valorizado a cultura afro-brasileira no congresso de 1934, celebrando-a como crucial para o Brasil, ambos se sentiam desconfortáveis com a relação que esta mantinha com a cultura africana, uma contribuição que eles enxergavam como primitiva e já não tão importante para o contexto brasileiro.

Apesar da dependência nas hierarquias culturais demonstrada no primeiro congresso, a adoção de termos culturais marcou uma mudança significativa. Mais importante ainda, abriu a porta para que afro-brasileiros começassem a participar dos principais debates acadêmicos. Enquanto as conferências médicas não foram facilmente acessíveis aos que não eram da área, o campo da cultura oferecia um potencial para participações mais amplas. Na verdade, o desenvolvimento tardio das Ciências Sociais no Brasil oferecia uma oportunidade única para tal participação. A primeira universidade brasileira surgiu apenas em 1934, e o primeiro programa de humanidades na Bahia começou somente em 1942. Até então, cientistas sociais eram, na maioria das vezes, autodidatas e dependiam de congressos ocasionais para buscar a consolidação de sua área e de sua metodologia. Enquanto a antropologia se enraizava em alguns dos poucos e limitados museus do país, e antropólogos físicos recebiam algum treinamento em escolas médicas, praticantes de campos como sociologia e etnologia tinham que se virar para existir por conta própria. Sem nenhuma capacitação acadêmica formal, nenhum grau avançado de especialização e nenhuma terminologia médica para distinguir o especialista do leigo, essa nova orientação disciplinar focada na cultura proporcionou rapidamente uma arena mais democrática para as discussões sobre o legado negro para o Brasil. Como veremos adiante, no segundo congresso os negros já estavam contribuindo ativamente com os debates. O desenvolvimento das Ciências Sociais na década de 1930, fora das instituições universitárias, ajudou a abrir um

espaço surpreendente para a colaboração dos afro-brasileiros com essa área de estudos. Essas possibilidades estavam ainda latentes no primeiro Congresso Afro-Brasileiro; e elas se concretizariam no segundo, em 1937. Ali, numa impressionante virada, afro-brasileiros, principalmente praticantes do candomblé, tornaram-se os novos especialistas, participando tanto do congresso de Salvador, como do desenvolvimento das ciências sociais como um todo. Evidentemente, tais oportunidades ainda dependiam da boa-vontade e interesse de mais parceiros da elite: Edison Carneiro teve um papel fundamental na intermediação dessa participação. De modo notável, foi graças a Carneiro e à comunidade do candomblé em geral que o Congresso Afro-Brasileiro de 1937 ostentou líderes da religião como intelectuais e autoridades no campo da tradição religiosa. E esses intelectuais, bem como os acadêmicos que os estudavam, ajudaram a definir um novo papel para a Bahia: o mais importante centro de cultura afro-brasileira do país. Dando destaque aos vínculos com as “autênticas” práticas africanas, tanto os acadêmicos quanto a comunidade do candomblé concordavam que a Bahia precisava de uma proteção especial para preservar suas valiosas tradições, caso fossem ameaçadas.

Deixando para trás a resistência de Recife em abandonar as tipologias biorraciais e seu desconforto com a cultura africana, o congresso de Salvador moveu-se para uma nova hierarquia cultural que inverteu o padrão estabelecido pelo primeiro congresso. Agora, privilegiava-se a cultura africana e suas conexões; a cultura africana representava o auge do sucesso. Essa apreciação inverteu a prerrogativa da cultura brasileira destacada por acadêmicos como Freyre e Carneiro no primeiro congresso do Recife. Este capítulo pretende acompanhar a incômoda atitude do primeiro congresso no tocante à África, e depois se volta para o campo de batalha acadêmico em que Recife e Salvador lutaram pela supremacia no novo território dos estudos afro-brasileiros. Finalmente, volta o olhar para o congresso de Salvador, onde a comunidade negra reuniu-se para demonstrar sua visão de “autenticidade” africana. O congresso de Salvador e o entusiasmo que ele causou garantiram que a Bahia emergisse como lócus definitivo da tradição afro-brasileira e dos futuros empenhos dos estudos afro-brasileiros. Voltemo-nos, agora, ao seu antecessor.

O CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DE 1934: CLASSIFICAÇÕES CULTURAIS E O DILEMA DA CULTURA AFRICANA

Em 1934, o antropólogo norte-americano Melville J. Herskovits recebeu um convite para uma série de eventos que seriam realizados no primeiro Congresso Afro-Brasileiro, ainda naquele ano. O convite pretendia reunir acadêmicos de todas as partes do Brasil e até da Europa e América do Norte para “estudar problemas de relações raciais no Brasil e pesquisar a influência africana no desenvolvimento cultural do povo brasileiro”.¹⁹ O nítido destaque dado às questões sociológicas, mais do que às biológicas, resultou em grande parte do enfoque da organização do congresso empreendida pelo jovem acadêmico recifense Gilberto Freyre.

Em 1934, Freyre acabava de publicar o seu primeiro livro, *Casa grande & senzala*, em que tirou partido de uma variedade de teorias, principalmente da inovadora antropologia de Franz Boas, com o intuito de argumentar que a mistura de raças e o clima tropical do Brasil não eram fatores ameaçadores para o seu futuro. Apesar de sua natureza por vezes impressionista, essa obra foi uma importante iniciativa no sentido de valorizar os legados indígenas e africanos para o Brasil.²⁰ Embora em *Casa Grande* as análises de Freyre incorporassem elementos das teorias científicas reinantes sobre raça e miscigenação, seu foco numa cultura brasileira híbrida indicava uma mudança de visão que se afastava dos efeitos biológicos da mistura de raças, destacando de maneira inovadora os resultados sociológicos e culturais dessa mistura. Freyre insistia que, independente do tom de pele, a alma brasileira conservava marcas africanas: “Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo... a sombra, ou pelo menos a pinta, do negro”.²¹ Qualquer que seja o resultado biológico da miscigenação, elementos da cultura indígena, portuguesa e africana per-

19 “Study problems of race relations in Brazil and to trace African influence in the cultural development of the Brazilian people”, traduzido de José Valladares para Melville J. Herskovits, 20 de setembro de 1934, MJHP, série 35/36.

20 Freyre, *Casa Grande & Senzala*. Não examino aqui a contribuição maior de Freyre; para o seu polêmico papel no pensamento racial brasileiro, ver Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*; Costa, *The Brazilian empire: myths and histories*; Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*; e Lund e McNee, *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*.

21 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, p. 304.

manecem gravados na identidade brasileira, e esses aportes, inclusive dos negros, não desapareceriam gradualmente com as sucessivas misturas.²²

No prefácio à sua obra, Freyre declarava Franz Boas como uma forte influência em suas teorias sobre a primazia da cultura. Um proeminente teórico da Antropologia nos Estados Unidos, Boas concluiu, a partir de seus estudos sobre crianças imigrantes que a cultura e o ambiente eram efetivamente formativas, ao passo que categorias de “raça” eram menos estáveis e significativas do que os cientistas haviam presumido.²³ Freyre tinha estudado com Boas durante o seu mestrado na Universidade de Columbia em 1922, mas estava longe de ser o único a admirar Boas e seu enfoque na cultura.²⁴ De fato, a década de 1930 testemunhou uma mudança drástica quando muitos acadêmicos brasileiros começaram a reconsiderar as ideias sobre raça e conferir maior importância ao papel da cultura.²⁵ O congresso estimulou uma abordagem decididamente cultural.²⁶ O convite feito a Herskovits dizia que o evento pretendia examinar “problemas de etnografia, folclore, arte, sociologia e psicologia social”, e incluiria também exposições de artistas.²⁷ Evidentemente, parte do objetivo principal era fomentar as Ciências Sociais, e o congresso consistia num fórum particularmente importante para essas disciplinas ainda embrionárias.

22 É importante observar que, embora os argumentos de Freyre repudiassem o “embranquecimento”, as ideias de sobrevivência portuguesa foram certamente primordiais para ele.

23 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, p. xi-xiii. Cultura, naquele momento, era definida de maneira ampla, abrangendo noções de ambiente e contexto social. Uso o termo ao longo desse capítulo com essa noção mais vasta. Para pesquisar sobre Boas, ver Stocking, *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*; e Stocking, *The shaping of American anthropology 1883-1911: a Franz Boas reader*.

24 Uma pesquisa metódica realizada por Maria Pallares-Burke revela que a ruptura de Freyre com as ideias de determinismo racial datava somente do final dos anos 1920. Ver Burke e Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: social theory in the tropics*, p. 269-327.

25 Para a evolução do pensamento racial brasileiro nessa questão, ver Borges, “The recognition of Afro-Brazilian symbols and ideas, 1890-1940”; Maio e Santos, *Raça, ciência e sociedade*; Schwarcz, *The spectacle of the races: scientists, institutions, and the race question in Brazil, 1870-1930*; e Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*.

26 Para algumas dessas visões alternativas e uma discussão mais completa sobre o congresso, ver Romo, “Rethinking race and culture in Brazil's First Afro-Brazilian Congress of 1934”.

27 Original em inglês: “problems of ethnography, folklore, art, sociology, and social psychology”. O convite destacava a participação de Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Mário Marroquim, Ulysses Pernambucano e Renato Mendonça; ver José Valladares para Melville J. Herskovits, 20 de setembro de 1934, MJHP, série 35/36. José Valladares foi o secretário executivo do evento e ele, não Freyre, enviou o convite para Herskovits.

Contudo, o primeiro Congresso Afro-Brasileiro revelou profundas divergências quanto à situação dos estudos afro-brasileiros e sua metodologia. Enquanto os acadêmicos se esforçavam para deixar para trás a compreensão biológica de raça e para entender a influência da cultura nessa questão, muitos intelectuais permaneceram presos às considerações biológicas da era anterior e continuavam a tentar avaliar os resultados da mestiçagem nos rígidos termos científicos da época, usando uma variada gama de técnicos, de medição antropométricas. Geraldo de Andrade, por exemplo, recentemente formado em Medicina no Recife, utilizou-se de medidas cranianas e índices de cor, para concluir que a população “mulata” de Pernambuco estava embranquecendo.²⁸ Sua pesquisa representava uma vertente do programa de estudos que procurava quantificar os resultados da mestiçagem e apresentar relatórios com resultados otimistas que minimizassem as influências negras ou “atrasadas”.

Outros colaboradores do congresso, no entanto, afastaram-se dessa visão relacionada a indicadores físicos e questionaram a pertinência da raça. Juliano Moreira, formado na Bahia e seguidor da escola tropicalista, empregou testes de inteligência e outras comprovações a fim de argumentar que o meio, e não a raça, era o fator mais importante no desenvolvimento mental.²⁹ Moreira, antigo diretor do Hospital Nacional dos Alienados, do Rio de Janeiro, tinha falecido em 1933, mas sua pesquisa era considerada tão relevante para a conferência, que sua viúva apresentou, no evento, seleções dos últimos 30 anos de sua obra. A síntese de sua pesquisa trazia como conclusão a forte afirmação de que a cultura tinha primazia sobre a *natura*. Em sua opinião, salvo defeitos físicos, “é em todo caso certo que um indivíduo retirado cedo de um meio social inferior e levado a um ambiente melhor desenvolve-se de modo suprehendente”.³⁰ Os estudos biológicos sobre a questão racial continuavam a ter força, mas seus resultados foram cada vez mais desafiados por acadêmicos que reforçavam o papel formador que o ambiente brasileiro – e a cultura – podiam desempenhar.

28 Andrade, “Nota anthropologica sobre os mulatos pernambucanos”.

29 Ver, por exemplo, sua homenagem aos Tropicalistas em Moreira e Autran, “Silva Lima e a Gazeta Médica da Bahia (1866-1916)”.

30 Viúva de Juliano Moreira, “Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil”, p. 150.

A ÁFRICA DEBATIDA

Embora muitos cientistas se debruçassem sobre com as questões culturais, três deles são os mais importantes para o campo dos estudos afro-brasileiros e, em última instância, para a história da Bahia escrita aqui: Gilberto Freyre, Edison Carneiro e Arthur Ramos. Ramos e Freyre foram, provavelmente, os mais eminentes estudiosos brasileiros a participar da conferência. Carneiro, embora ainda desconhecido naquele momento, viria a se tornar um dos mais importantes intelectuais baianos. Ainda que abordassem temas diferentes nos trabalhos apresentados no congresso, os três estavam unidos no que se refere a um desconforto com a maneira a qual os impactos da cultura africana no Brasil eram tratados.

Freyre apresentou apenas um trabalho formal, “Deformações de corpo dos negros fugidos”, sobre anúncios em jornais brasileiros do século XIX reclamando escravos fugidos.³¹ Ele argumentava que as descrições físicas dos corpos negros lançaram luz sobre as condições da escravidão brasileira; os donos de escravos, ansiosos por garantir o retorno de sua propriedade humana, documentavam minuciosamente lesões, deformidades e sinais distintivos que auxiliassem as autoridades na identificação dos fugitivos. Numa catalogação exaustiva e, por vezes, assustadora, de moléstias e problemas físicos, Freyre fez uma tentativa de diagnosticar as adversidades enfrentadas pelos escravos no Brasil. Embora algumas avaliações demonstrassem descobertas médicas relevantes, outras eram puramente especulativas, efeito realçado por seu descuido em citar referências.³²

O artigo destaca os esforços de Freyre em refutar a ciência racializada, bem como sua luta pela preservação da cultura africana no Brasil moderno. Freyre esforçou-se para dissipar as noções de que a herança africana tinha sido negativa: “sem deconhecermos, é claro, casos de portadores de taras e de doenças africanas, mas em número bem menos significativo que os por-

31 Freyre, “Deformações de corpo dos negros fugidos”. Esse ensaio foi ampliado e publicado bem mais tarde em Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*.

32 Freyre também usou os argumentos médicos desse artigo em *Casa Grande & senzala*. Eles o ajudaram a sustentar a opinião de que os problemas dos negros brasileiros poderiam ser finalmente curados ou transformados. Para a influência do movimento da saúde pública em *Casa Grande & senzala*, ver Teixeira, “Da raça à doença em Casa grande e senzala”.

tadores de doenças e vícios aqui adquiridos - passam, em grande número, pelos anúncios, figuras admiravelmente eugênicas: negros e negras fortes, altas, bonitas, bem feitas de corpor, os dentes alvos e perfeitos”.³³ O qualificativo “admiravelmente eugênico” deixa claro que Freyre não tinha dispensado completamente o papel da biologia e da raça, mas achava os negros uma raça antes nobre do que inferior. Suas prioridades também estão claras em suas análises das patologias: as doenças africanas, a seu ver, não tinham importância diante das mazelas, maiores e mais imediatas, do Brasil.

Freyre havia, até 1933, desenvolvido uma visão neo-lamarckiana que via traços originando-se no ambiente e na sociedade, como fatores influentes e atávicos. Os lamarckianos acreditavam que o meio ambiente fosse capaz de favorecer mudanças em uma pessoa, as quais eram passíveis de transmissão como herança genética à geração seguinte.³⁴ A compreensão que Freyre possuía com relação às ideias lamarckianas teve importantes implicações no estudo apresentado no congresso. De modo ainda mais significativo, essas ideias permitiam que ele insistisse que os africanos tinham chegado em boa forma, porém suas condições físicas e sociais tinham sido alteradas pelos efeitos da escravidão e do contexto brasileiro. Suas teorias sobre hereditariedade presumiam que os maus-tratos da escravidão não somente tinham sido muito destrutivos no início, como continuavam a maltratar a população negra do Brasil. Logo, para Freyre, nem a questão racial nem a cultura africana podiam ser responsabilizadas pelas degradações, muitas vezes explicadas em termos raciais; ao contrário, a influência corrosiva da escravidão, bem como o ambiente social brasileiro, eram as fontes dos problemas contemporâneos.

Freyre fechou sua participação alertando que, embora os ancestrais africanos dos brasileiros não devessem ser romantizados como “semideuses” impecáveis, já era hora de absolvê-los da culpa pelos “males e doenças que se desenvolveram neles, como se teriam provavelmente desenvolvido noutra raça importada e sujeita ao mesmo regime de escravidão em país monocultor”.³⁵ Para os propósitos do seu artigo, Freyre viu pouca utilidade

33 Freyre, “Deformações de corpo dos negros fugidos”, p. 248.

34 Para a importância do pensamento neo-lamarckiano na América Latina, ver Stepan, “*Hour of eugenics*”.

35 Freyre, “Deformações de corpo dos negros fugidos”, p. 248.

em rastrear as características africanas ou em discutir os problemas raciais. A cultura brasileira e os abusos da escravidão constituíam-se nos fatores mais importantes para moldar a população afro-brasileira e negavam qualquer especificidade sobre a cultura africana: os problemas enfrentados pelos escravos não eram de origem africana, mas mais recentes. Isso, de alguma forma, contradizia os argumentos apresentados em *Casa grande*, onde ele dedicou mais atenção às raízes africanas: de fato, ele buscou fazer uma distinção entre culturas africanas a fim de argumentar que o Brasil tinha absorvido somente as civilizações africanas mais “avançadas”.³⁶ Ainda assim, nas duas arenas, Freyre hierarquizou as culturas: para ele, a cultura brasileira era, de longe, a mais influente e significativa. A mensagem de Freyre quanto à cultura africana era, paradoxalmente, tanto redentora quanto depreciativa, ao tentar destruir os argumentos raciais para a condição dos negros no Brasil.

O etnólogo afro-baiano Edison Carneiro apresentou dois trabalhos no congresso de Recife, consideravelmente diferentes em tom e ênfase. Com somente vinte e dois anos de idade, Carneiro ainda não tinha as afiliações acadêmicas e científicas de que muitos outros participantes do congresso dispunham. Tinha se formado em direito, mas trabalhava como jornalista, além de ter uma quantidade considerável de contatos com praticantes do Candomblé em Salvador.³⁷ O seu interesse na questão pode ter se originado na sua própria história de miscigenação racial, mas é provável que tenha sido reforçado por sua imersão na cultura de Salvador e pelos envolvimento e orientações de seu pai, Souza Carneiro, um especialista local do folclore afro-brasileiro, que colecionava contos populares de Salvador e de seu entorno.³⁸

36 Esse trabalho teve por base a obra mais antiga de Nina Rodrigues, que usou o mesmo argumento. Para a classificação das civilizações africanas em Freyre, ver também Araujo, *Guerra e paz*; e Romo, “Rethinking race”.

37 Carneiro não foi suficientemente estudado. Um esboço excessivamente breve de sua biografia pode ser encontrada nos prefácios de Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*; e Carneiro, *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa*.

38 Essa atividade do pai de Edison tornou-se polêmica quando o velho Carneiro publicou um volume sobre folclore que foi duramente criticado por Arthur Ramos em 1937; ver Barros, *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*, p. 189-192.

Edison Carneiro apresentou no congresso um artigo sobre candomblé e um trabalho mais genérico sobre as condições dos afro-brasileiros. No geral, os dois artigos apresentavam as mesmas conclusões: a África tinha pouca incidência na vida dos afro-brasileiros. O artigo “Xangô” era essencialmente uma descrição do orixá Xangô e baseava-se na obra de um precedente etnólogo, negro e autodidata, Manuel Querino (1851-1923). Querino era membro fundador do tradicional e conservador Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) e escreveu sobre o passado africano em ensaios como *O colono preto como fator da civilização brasileira*, publicado em 1918. Ele traçou o caminho inicial para intelectuais dispostos a considerar a cultura afro-brasileira como um tema sério de estudo, principalmente acadêmicos negros, como Edison Carneiro.³⁹

Carneiro não gastou muito tempo discutindo a África. Ao invés disso, frisou que qualquer que fosse a origem da religião afro-brasileira, ela já havia mudado consideravelmente no seu novo ambiente. Sua mitologia, ressaltou ele, fora “criada sob condições diferentes das do habitat primitivo”.⁴⁰ As crenças afro-brasileiras conservaram algumas características básicas do Xangô africano; porém o orixá fora acrescido de novas associações em seu novo contexto, muitas delas com santos católicos. À primeira vista, a obra de Carneiro aparenta carecer de metodologia, e sua abordagem parece mais descritiva do que analítica. Mas, na verdade, o artigo foi uma poderosa réplica a um trabalho apresentado no congresso por Arthur Ramos, em que este afirmava que o candomblé representava a sobrevivência de uma mentalidade primitiva da África.

Arthur Ramos nasceu no estado de Alagoas em 1903 e mudou-se para Salvador em 1921 para cursar a faculdade de Medicina.⁴¹ Embora Raimun-

39 Rodrigues também foi importante para forjar esse caminho, conforme identificado no capítulo 1. A figura de Manuel Querino é provocativa e merece maior atenção. Ver Burns, “Bibliographical essay: Manuel Querino’s interpretation of the African contribution to Brazil”; Leal, “Manuel Querino entre letras e lutas-Bahia: 1851-1923”; e Butler, *Freedoms Given: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. Butler levanta algumas questões particularmente interessantes sobre a relação de Querino com a comunidade negra baiana.

40 Carneiro, “Xangô”, p. 139.

41 Para estudos sobre Arthur Ramos, ver Cunha, “Sua alma em sua palma: identificando a ‘raça’ e inventando a nação”. Campos, *Arthur Ramos, luz e sombra na antropologia brasileira: uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*; Correa, *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*.

do Nina Rodrigues tivesse falecido havia mais de uma década, seu legado ainda predominava na Bahia, e Ramos seguiu de perto seus passos, especializando-se em Psiquiatria clínica e Medicina legal. Sua tese analisava questões de insanidade e criminalidade e, após sua graduação, continuou suas pesquisas em Salvador, vinculado por cinco anos ao Instituto Nina Rodrigues. Em 1933, mudou-se para o Rio de Janeiro a convite do educador Anísio Teixeira, para supervisionar a “higiene mental” nas escolas públicas do Rio. Seu trabalho de pesquisa, bem como sua obra desse tempo, abrangia uma variedade de temáticas, que iam da Psicologia social e educação ao papel da cultura africana no Brasil. Ele se tornaria mais famoso por seu trabalho nesta última área e o primeiro livro de sua série de quatro volumes “O problema do negro no Brasil” apareceu em 1934.⁴²

Como psiquiatra, Ramos havia postulado a existência de sobrevivências subconscientes primitivas, cujas raízes deveriam ser encontradas primordialmente na África.⁴³ Carneiro, ao contrário, estudava a prática da religião afro-brasileira como etnólogo. Seu artigo demonstra que ele considerava a questão mental, em grande medida, irrelevante, mas o ambiente social era de suma importância. Embora ele próprio considerasse a cultura africana primitiva, argumentou minuciosamente que ela tinha pouca influência no que era essencialmente uma criação brasileira. O enfoque de Ramos em questões psiquiátricas e do subconsciente permitiu-lhe estabelecer profundas conexões com a África. Já o foco sociológico de Carneiro era colocar toda responsabilidade e causalidade no ambiente brasileiro.

Carneiro ressaltou o contexto brasileiro ao longo de todo o seu artigo e esforçou-se por fundamentar as crenças do Candomblé especificamente na geografia baiana. Colocou de lado as questões do mundo mental afro-brasileiro e concentrou-se na paisagem física e geográfica da Bahia, estabelecendo ligações entre crenças e vida e prática cotidiana. Cuidou também de especificar os locais de devoção, observando, por exemplo, que Yemanjá, o segundo orixá mais popular da Bahia (depois de Xangô), residia num lago

42 Ramos, *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e psychanalyse*.

43 Para maiores discussões sobre o papel de Ramos no Congresso, ver Romo, “Rethinking race and culture in Brazil’s First Afro-Brazilian Congress of 1934”. Embora melhor classificado como psiquiatra, nesse ponto em particular de sua carreira ele transitava facilmente entre disciplinas e mais tarde tornou-se conhecido por sua atuação na área da antropologia.

em Salvador. O mundo do Candomblé não era um estado mental primitivo que fluía ininterruptamente da África; era uma prática social ativa e viva, com laços estreitos com a comunidade e o contexto brasileiro de vida real. Além disso, ao mencionar adeptos e praticantes brancos no seu artigo, Carneiro pode ter tido a intenção de destacar a fragilidade das raízes africanas. Afinal, se até pessoas brancas participavam dos cultos, não se poderiam estabelecer relações exclusivas com a mentalidade ou com um remoto passado africano. Portanto, a abordagem de Carneiro divergia das teorias psicanalíticas e de sobrevivência suconscientes de Arthur Ramos. Suas ideias não se centravam nas continuidades africanas, mas nas realidades cotidianas e nas crenças dos praticantes do candomblé no Brasil, e mais especificamente, na Bahia.

As preocupações com as realidades contemporâneas ficam ainda mais evidentes no outro trabalho apresentado por Carneiro, “Situação do negro no Brasil”. Numa introdução peremptória, ele afirmou que a abolição da escravidão “veio resolver o problema do branco, não o do negro”. Segundo ele, a igualdade legal só concedia privilégios vazios e significava apenas que “o negro só teve - como aliás, os proletários índios e brancos - o direito, reconhecido havia muito por Fourier, de morrer de fome”.⁴⁴ O capitalismo, sugeria ele, simplesmente proporcionava outra forma de escravidão e, apesar de não romantizar o passado escravista brasileiro, argumentava que fora oferecido pelo menos um sustento básico, algo que o mercado raramente fornecia. Dizia ele que os negros, explorados pelo capitalismo de mercado, tinham caído no alcoolismo, na vagabundagem, no fetichismo e na criminalidade. As tendências comunistas de Carneiro moldaram sua crença no poder das forças do mercado, porém muito da degradação que ele deplorava tinha origem social e cultural.

Carneiro encarou as ideias de Gilberto Freyre sobre hibridismo cultural com olhos cínicos. Argumentou que, se o Brasil tinha incorporado elementos afro-brasileiros na sua cultura e sociedade, isso tinha ocorrido quase sempre contra a vontade do “senhor branco”. Opondo-se diretamente às ideias de Freyre, de uma mestiçagem cultural e social, Carneiro declarou: “o negro tem sido, e continua sendo, um ser à parte, quase um

44 Carneiro, “Situação do negro no Brasil”.

bicho que as prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco”.⁴⁵ As ideias de Freyre sobre fusão cultural foram demolidas por uma leitura aguda de que as raças estavam, de fato, separadas, e por uma poderosa afirmação de que existia, sim, preconceito racial.

Tal separação, na opinião de Carneiro, era a raiz dos problemas contemporâneos decorrentes não da diferença racial, mas da injustiça socioeconômica. “A situação deplorável em que se acham os negros no Brasil”, escreveu ele, “não depõe, absolutamente, contra a raça negra. Sabemos hoje que a raça não tem a importância que se lhe quer dar no desenvolvimento social... O que há, portanto, não é inferioridade ou superioridade racial fixa... mas desigualdade de desenvolvimento econômico... A falta de condições que o ajudassem eficazmente, humanamente, fez com que o processo de absorção, por parte dos negros, da cultura superior do branco, sofresse um *ralentissement*, que redundou ainda contra o negro”.⁴⁶

Tal tentativa de descartar raça enquanto categoria determinante encaixava-se com a linha do resto do congresso, mas Carneiro colocou-se à parte quando argumentou que a solução para as desigualdades econômicas e consequentes problemas sociais jazia na aceitação dos negros em integrar-se à cultura (branca) dominante. A crítica de Edison Carneiro às desigualdades do pós-abolição revelou não somente uma economia exploradora, como também uma degeneração cultural e social: suas propostas de assimilação foram marcadas tanto pelo desprezo pela cultura negra quanto pelo apreço pela igualdade.⁴⁷ Para ele, a mistura era a solução, mas isso permanecia distante da realidade. Apresentava uma linha de raciocínio paralela à do sociólogo afro-americano E. Franklin Frazier nos Estados Unidos: a questão racial era cultural e resultava de uma aceitação incompleta da cultura branca.⁴⁸ Carneiro talvez desse um passo adiante no seu enfoque marxista

45 Ramos, *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e pyschanalyse*. p. 239.

46 *Ibid.*, p. 239-240.

47 Para a posição ambígua de Carneiro quanto aos intelectuais negros tal como Manuel Querino, ver Ari Lima, “Blacks as study objects and intellectuals in Brazilian Academia,” p. 91-95; e Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 97.

48 Lee Baker situa E. Franklin Frazier num círculo mais vasto de intelectuais negros dentro da Universidade de Howard, que demarcaram um repúdio às influências africanas, com atenção numa assimilação incompleta da “cultura legítima”. Baker, *From savage to negro: anthropology*

sobre a pobreza como uma barreira para a cultura dominante, mas a prioridade dada às questões culturais, acima das raciais ou biológicas, era mais determinante na sua visão das relações raciais.

A avaliação da cultura afro-brasileira de Carneiro não era nada positiva, pois acreditava que a situação dos negros tinha se degradado a um nível humilhante. No seu artigo sobre o candomblé, ele concluiu que a grandeza das façanhas de Xangô tinha sido ainda mais acentuada pelas tendências afro-brasileiras ao exagero e à superdramaticidade. O tom franco e radical do discurso de Carneiro divergia consideravelmente do de outros trabalhos. A abordagem de uma atualidade política, bem como a denúncia das desigualdades, o isolava dos demais estudos, os quais se centravam, se não no passado, ao menos na tentativa de minimizar as diferenças e desigualdades do presente, ainda que frequentemente fizessem uso de termos biológicos.⁴⁹

Embora a reorientação para a cultura o fizesse virar as costas ao determinismo racial, essa ainda não era uma posição relativista. A cultura brasileira, ou a cultura “branca”, ganhou destaque como mais preponderante e mais avançada, enquanto a cultura africana afundou-se no nível primitivo, tal como consideravam Ramos ou Carneiro, ou teve que ser minimizada por afirmações de supremacia da cultura brasileira. Os brasileiros e, certamente, a maioria dos acadêmicos, não estavam ainda preparados para assumir uma postura culturalmente relativista, capaz de conferir valor igual a todas as culturas. Igualdade racial era uma noção admirável e nobre; igualdade cultural era um conceito que não tinha ainda conquistado adesão. Na verdade, Freyre, Ramos e Carneiro argumentaram em vários momentos que a cultura africana era primitiva, e até mesmo selvagem. Ressaltar a identidade brasileira como a mais fundamental revestiu esses pensadores de acrescida importância num momento altamente nacionalista. Para Freyre e Ramos, propositalmente ou não, permitia-se uma contínua hierarquia da cultura brasileira que, de alguma forma, desafiava, mas de jeito nenhum derrocava o *status quo*. Para Carneiro, valorizar a força do meio e da cultura era o caminho mais certo para unir todos os brasileiros numa

and the construction of race, 1896-1954, p. 176-179. Faça uma abordagem mais detalhada no capítulo 4.

49 É intrigante que o texto do trabalho de Carneiro seja pontuado por três pontos elípticos em seu formato publicado. Não fica claro se esses representam recortes da versão original.

mesma cultura, resgatada e desafricanizada. O primeiro congresso afastou as Ciências Sociais da área biológica, mas também expôs as dificuldades dos acadêmicos em pesar o papel da cultura.

Embora os intelectuais do primeiro congresso tivessem adotado a cultura em substituição à raça, essas categorias e sua dimensão continuaram a se sobrepor e a se misturar. Novas prioridades deram atenção à cultura africana, mais do que nos estudos raciais sobre o “negróide”, porém não sem trazer novos dilemas. Arthur Ramos, por exemplo, ao tentar resgatar o cientista da virada do século, Nina Rodrigues, declararia mais tarde que, apesar de a obra deste ser fundamentada no racismo científico do seu tempo, mantinha toda a sua relevância se os leitores modernos simplesmente substituíssem o conceito de raça pelo de cultura.⁵⁰ Essa substituição de terminologias, no entanto, nada fez para eliminar a ideia predominante de que alguns grupos eram superiores a outros, fosse devido a origens raciais, fosse pela própria cultura.

REINVENTANDO AS TRADIÇÕES AFRICANAS: A COMUNIDADE DO CANDOMBLÉ NA BAHIA

Se alguns acadêmicos tinham expressado desconforto com o papel da cultura africana no congresso de Recife, o de Salvador em 1937 evoluiu para uma nova aceitação das tradições africanas, movido, em grande parte, por uma participação mais expressiva no congresso dos próprios afrodescendentes. Um orgulho das raízes africanas não era de todo novo na Bahia, mas ganhou mais impulso na década de 1930. O sociólogo norte-americano Donald Pierson conduziu um exaustivo trabalho de campo na Bahia entre 1935 e 1937, produzindo ampla documentação sobre o sentimento de orgulho africano experimentado pela comunidade negra baiana. Tal orgulho era, talvez, mais forte no universo do candomblé, no qual a afirmação da autenticidade africana era honra suprema para um terreiro. Assim, o pai de santo Procópio “muito se orgulha”, no estudo de Pierson, de que toda

⁵⁰ Ramos, *The negro in Brazil*, p. 179. Ramos frequentemente reutilizava pedaços de seus escritos, e essa afirmação é repetida naquele mesmo ano na sua introdução à republicação da obra de Nina Rodrigues.

sua linhagem paterna vinha da África. E, apesar de sua mãe, também uma ialorixá, ter nascido no Brasil, Procópio fez questão de explicitar que a irmã de sua mãe também era africana.⁵¹ Essa precisão genealógica que enfatiza os laços africanos, longe de ser incomum entre líderes do Candomblé, foi especialmente desenvolvida por duas das mais poderosas figuras do candomblé da Bahia dos anos 1930: Eugênia Ana Santos (mais conhecida como Aninha) e Martiniano Eliseu do Bonfim (ou, simplesmente, Martiniano). Os dois reforçavam a legitimidade um do outro, e Martiniano teve um papel significativo em estabelecer Aninha e o seu terreiro.⁵² Juntos, eles elevaram o *status* das origens africanas e das práticas religiosas apoiando-se na concepção da autenticidade africana.

Martiniano nasceu no Brasil em 1859, mas era imensamente admirado pela comunidade do candomblé por seus estreitos laços com a África. Pierson o apresenta como “conhecido e grandemente respeitado em todo o mundo afro-brasileiro por sua piedade, sinceridade e seu conhecimento dos costumes e tradições africanas”. Ele era tão respeitado por seu conhecimento, que era frequentemente convidado a ir a Pernambuco, onde não havia ninguém com seu *status* ou autoridade para ministrar seletos ritos religiosos.⁵³ Ele desempenhou papel fundamental em moldar o conhecimento acadêmico, como informante principal da maioria dos estudiosos mais antigos do Candomblé, aparecendo como protagonista nas narrativas de cientistas como Raimundo Nina Rodrigues, Donald Pierson, Edison Carneiro, E. Franklin Frazier, Lorenzo Turner e, principalmente, Ruth Landes.⁵⁴

51 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 363.

52 Aninha era a mãe de santo do Opo Afonjá. Vivaldo da Costa Lima realizou um importante estudo sobre as duas figuras e seu apoio mútuo quanto aos conceitos de tradição e autenticidade no Candomblé da Bahia. Ver Lima, “O candomblé da Bahia na década de 30”. Refiro-me a Aninha e Martiniano por seus primeiros nomes, pois era assim que eram conhecidos na comunidade e como posteriormente os estudiosos referiam-se a eles.

53 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 360.

54 Muitos intelectuais ressaltaram sua importância em definir o Candomblé da Bahia, bem como as narrativas da tradição dentro da religião. Ver Lima, “O candomblé da Bahia na década de 30”; Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos de África no Brasil*; Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*; e Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and patriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*.

Seu saber devia muito ao tempo que passou, quando jovem, na cidade de Lagos. Seus pais, ambos africanos libertos, estavam determinados a educar seu filho na sua terra natal. Levado por seu pai à Nigéria em 1875, ali permaneceu por 11 anos, frequentando uma escola presbiteriana, cujos professores eram missionários africanos. Embora sua instrução escolar tivesse sido em inglês, o que o permitiu, mais tarde, ensinar o idioma na Bahia, ele também se tornou fluente em iorubá. De acordo com uma biografia escrita por outro cientista norte-americano, o linguista afrodescendente Lorenzo Turner, seu aprendizado do iorubá causou grande impressão: no início dos anos 1940, mais de meio século depois, Turner relatou que Martiniano falava iorubá tão fluentemente quanto o português.⁵⁵ O próprio Carneiro aprendeu o idioma com Martiniano, um dos únicos mestres disponíveis para ensino de qualquer língua africana no Brasil naquela época.⁵⁶

Contudo, a língua iorubá era apenas uma parte de uma fonte cultural de onde Martiniano bebeu: foi também iniciado como babalaô, ou adivinho do Ifá. Era a essa formação religiosa e a uma grande vivência nas tradições iorubás, cultivadas por um renascimento cultural na África ocidental colonial, a que Martiniano se referiria mais tarde, na Bahia. A antropóloga norte-americana Ruth Landes, que realizou um dos mais completos retratos contemporâneos de Martiniano, escreveu:

Ele condenava veementemente quem ignorasse a moral e as tradições africanas. Ele achava terrível que a nova geração não se importasse muito com as práticas dos cultos, e que os padrões da época para aquelas práticas estivessem se rebaixando e vulgarizando. Sentia-se perdendo pé e assustava-se. Não receava por si próprio, ele diria, mas por seu povo, por quem se sentia responsável, e sobre quem ele temia que recaíssem os caprichos e vinganças dos menosprezados deuses africanos.⁵⁷

Seu anseio o levou a se empenhar energicamente na comunidade do candomblé baiano, embora sua ideia de proteger as tradições africanas

55 Turner, "Some contacts of Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa", p. 63.

56 Ver a observação feita por Lima da Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 86.

57 Landes, *City of women*, p. 23.

tivesse um alvo mais preciso do que Landes tenha admitido: Martiniano esforçava-se, especialmente, para garantir o prestígio e a continuidade de sua própria herança iorubá.

Em realidade, os especialistas apontaram uma variedade de motivos para que as raízes africanas, e particularmente as iorubá, tenham se tornado os principais indícios da legitimidade do Candomblé na Bahia dos anos 1930. Embora concordassem que o processo tivera origem no final do século XIX, divergiram sobre o momento preciso e suas causas. De fato, apesar da herança africana do Candomblé, é crucial lembrar que ela não foi fielmente preservada, mas reinventada. Para o antropólogo J. Lorand Matory, o enfoque africano do Candomblé veio em grande parte dos viajantes transatlânticos impressionados com um renascimento cultural iorubá ocorrido no oeste da África nos anos 1890. Matory salienta que Martiniano não foi o único membro da comunidade negra baiana a visitar o oeste africano. Esses viajantes chegaram num momento crítico em que missionários, africanos e autoridades coloniais colaboravam para a construção de uma ideia de autenticidade e pureza que privilegiou os iorubás sobre outros grupos étnicos. De fato, parte desse esforço implicou em construir uma noção de identidade iorubá separada das muitas e díspares pertencas étnicas.⁵⁸ Para Matory, a ideia de tradição africana que Martiniano inculcava era relativamente recente e se originava em iniciativas que ele, sua família e uma comunidade mais ampla tinham empreendido na moderna África ocidental. Essa não era, como muitos pensadores haviam outrora presumido, uma tentativa de preservação de um passado africano transmitido fidedignamente desde antes da escravidão transatlântica.⁵⁹ As ideias de pureza e tradição africanas, utilizadas por Martiniano e outros como ele, não eram uma história lembrada, mas uma história fabricada no final do século XIX.

Os antropólogos Luis Nicolau Parés e Stefania Capone concordam que as religiões afro-brasileiras na Bahia foram criadas, e não conservadas;

58 Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*.

59 Kim Butler também defende essa posição e argumenta que o Congresso Afro-Brasileiro de Salvador consolidou essa visão do Candomblé. Ver Butler, "Africa in the reinvention of nineteenth-century Afro-Bahian identity". p. 146-147. O trabalho inicial de Beatriz Dantas proporciona a maior parte da ideia de invenção de tradições do Candomblé. Ver Dantas, *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos de África no Brasil*.

ênfatisam que as noções de autenticidade africana no Candomblé foram moldadas de acordo com expectativas práticas e históricas. Porém, embora muitos acreditem na agência da comunidade do Candomblé, Parés defende uma africanização iniciada antes dos anos de 1890, e tem argumentado que o impacto dos relatos dos viajantes transatlânticos fosse limitado. Em sua opinião, as tensões raciais presentes nos primeiros passos da abolição, nos anos de 1870, criaram um ambiente competitivo entre terreiros de Candomblé, quando os líderes buscavam se destacar e atrair adeptos: os discursos de autenticidade tornaram-se assim uma força poderosa de promoção de um determinado terreiro.⁶⁰

O resultado dessa “africanização” do candomblé, que só se intensificou no século XX, foi garantir um lugar vibrante para a África na Bahia. De fato, o apreço pela África era tanto que muitos comerciantes transatlânticos se especializaram em fornecer artigos importados a compradores baianos, ansiosos por autênticos produtos africanos.⁶¹ Martiniano trazia tecido de suas viagens, enquanto Aninha vendia produtos africanos para outros membros da comunidade religiosa no centro de Salvador.⁶² Pierson relata que o sucesso de Aninha se devia muito ao seu prestígio e ao seu conhecimento dos produtos africanos: “sabendo os membros do mundo afro-brasileiro que esses artigos devem ser legítimos, uma vez que são vendidos por ela, a loja faz bom negócio”.⁶³

A própria Aninha não era africana, mas seus laços com a África demonstraram ser essenciais não somente para o seu sucesso comercial, mas também para a sua autoridade. Conforme observou orgulhosamente um ogan: “Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na

60 Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*; Parés, *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Parés, “The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition candomblé”; Parés, *The ‘Nagoization’ process in Bahian candomblé*. Tanto Capone quanto Parés chamam particular atenção para o processo mediante o qual os terreiros iorubá-nagô foram reconhecidos os verdadeiros guardiães da tradição, retratando seus concorrentes como corruptos ou impuros. Ambos concordam que os intelectuais reforçaram essas hierarquias. Dantas chamou atenção para as tradições inventadas do Candomblé, embora ela tenha sido criticada por atribuir muito da invenção e organização aos acadêmicos, mais do que à própria comunidade do candomblé. Ver Dantas, *Vovó Nagô e papai branco*.

61 Ver Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and patriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*, cap. 3.

62 Lima, “O candomblé da Bahia na década de 30”, p. 52; Matory, op. cit., p. 100,118-119.

63 Pierson, *Branco e preto na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 358.

Bahia”. E ela mesma enfatizava essa ideia. Conforme explicou a Pierson: “Minha seita é nagô puro como o Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Tem uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho”.⁶⁴ Na verdade, tal cerimônia não era uma tradição. Tinha sido inventada, em sua maior parte, por Martiniano, com o propósito de ligar Aninha mais firmemente com o prestígio de ter rituais africanos. As afirmações de Aninha quanto ao seu cumprimento da tradição consolidaram essa ligação e a tornaram uma lenda na Bahia.⁶⁵ Conforme Martiniano a descreveu, logo após sua morte, “Considero-a como uma das últimas grandes mães. Ela realmente tentou estudar nossa antiga religião e ressitua-la na sua pureza africana. Eu ensinei-lhe muito, e ela até visitou a Nigéria. Nenhum deles [os outros líderes do Candomblé] faz as coisas corretamente, como ela fazia”.⁶⁶ Essa ortodoxia tornou-se aceita também entre os estudiosos. Carneiro, ao escrever o obituário de Aninha para a imprensa baiana, destacaria que, com sua morte “perdem as religiões de origem africana uma das suas maiores sabedoras e intepretes... muito fez pela preservação das tradições africanas no Candomblé na Bahia”.⁶⁷

No entanto, Aninha era a líder não de um tradicional terreiro de Candomblé, mas de um novo que ela própria havia fundado. Como uma mãe de santo excepcionalmente jovem, ela não tinha sido sempre tão respeitada, e seu prestígio por volta dos anos 1930 deveu-se muito a suas próprias afirmações quanto a sua autenticidade, além das intervenções e endossos de Martiniano. Na verdade, Martory argumenta que o discurso de pureza do Candomblé da Bahia não logra ser encontrado nos antepassados africanos religiosos, e insiste que foi em grande parte construído por Martiniano e Aninha trabalhando juntos para reforçar seu próprio *status* na Bahia.⁶⁸

64 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 356.

65 Essa adaptação criativa foi observada primeiramente por Lima, em “Os obás de Xangô”; foi também destacada por Braga, em *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*; Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*; e Parés, “The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition candomblé”.

66 Landes, *City of women*, p. 28.

67 Carneiro, “Aninha”, p. 207-208.

68 Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*, p. 139-145.

Tais esforços serviram ainda, muito provavelmente de maneira proposital, para consolidar o domínio da própria Bahia na esfera brasileira mais ampla. Aninha, por exemplo, afirmava frequentemente durante esse tempo que a Bahia era a Roma Negra.⁶⁹ Tal declaração de autoridade servia não somente para divulgação de seu próprio trabalho, como também para assentar a Bahia como líder e autoridade espiritual de toda a diáspora africana.

Aninha e os outros forjaram esse orgulho nas raízes africanas com algum custo. Seus esforços são ainda mais impressionantes quando lembramos que a Bahia como um todo, e especialmente a elite, sentia um constrangimento, ou mesmo aversão, em relação à África. Segundo Pierson relata, “se um baiano quiser ser particularmente injurioso, agravará a picada constituída pela palavra ‘negro’ acrescentando-lhe ‘da Africa’, acentuando, assim, duplamente sua alusão à origem estrangeira do preto”.⁷⁰ Na comunidade do Candomblé, ao contrário, afirmações da autenticidade africana conferiam valor e respeito, e consistiam em uma boa maneira de demarcar um terreiro do outro.⁷¹ No entanto, se examinarmos algumas declarações sobre a herança africana e o Candomblé durante essa época na Bahia, começamos a compreender que para afirmar as raízes africanas era preciso muita coragem e um forte senso de identidade e autoestima diante desse macrocontexto da sociedade baiana. Na verdade, esse movimento, embora conduzido no campo da cultura, era altamente político e extremamente conflituoso. É certo que praticantes do Candomblé enfrentavam a polícia diretamente, embora conseguissem, às vezes, conquistar a proteção de alguns oficiais.⁷² E tinham que encarar uma população que instigava mais a repressão da cultura africana do que compreensão e coexistência. Vários editoriais escritos na imprensa baiana em 1936 deploravam a existência do Candomblé: na visão de um escritor,

69 Essa afirmação foi feita no Congresso Afro-Brasileiro de Salvador de 1937, conforme discutirei adiante.

70 Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 282.

71 Parés e Capone destacam as vantagens que recebiam os terreiros em termos de clientes, prestígio, e atenção dos pesquisadores ao afirmarem a autenticidade africana. Ver Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*; Parés, “The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition candomblé”; e Parés, *The ‘Nagoization’ process in Bahian candomblé*.

72 Lihning, “Acabe com este santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao Candomblé entre 1920 e 1941”.

quando estes [costumes nocivos] se prendem a credices ligadas ao fetichismo africano, tão cheio de práticas lúgubres e atentórias da integridade moral e física dos indivíduos, faz-se mister uma repressão de efeitos imediatos e esta não pode ser outra senão a ação da polícia, exercida com energia e persistência.⁷³

Essas denúncias começaram a ser combatidas, no mesmo ano, pelo jornalista Edison Carneiro, em um dos principais jornais da capital, *O Estado da Bahia*. Em janeiro, Carneiro começou a organizar uma série de artigos com o objetivo de instruir o público baiano sobre a lógica e a dignidade do mundo do Candomblé.⁷⁴ Porém, ainda mais significativo para conquistar a opinião pública foi o fato de ele ter planejado o Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, ainda por cima com a participação direta dos líderes do Candomblé no evento. Em contraste com o primeiro congresso, neste, os próprios afro-brasileiros assumiram um papel de liderança no fomento a uma maior aceitação de sua cultura e sua herança africana. E Carneiro, já estabelecido no meio jornalístico, deu ampla cobertura ao evento. Esses esforços combinados continuaram após o congresso: a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, no final de 1937, almejava supervisionar o universo das religiões negras da Bahia. Juntos, Carneiro e as lideranças das mais prestigiosas casas de Candomblé tiraram partido do clima favorável para conquistar novo espaço político e cultural para os afrodescendentes baianos.

O SEGUNDO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO: SURGE A CONTROVÉRSIA

Carneiro começou a planejar o segundo Congresso Afro-Brasileiro em 1936, quando tinha somente 24 anos de idade. Figura importante nos círculos intelectuais radicais baianos, filiou-se ao Partido Comunista, junto com amigos íntimos, entre eles o romancista Jorge Amado. Embora Carneiro tivesse se mudado para o Rio de Janeiro em 1939, em parte para escapar da perseguição aos suspeitos de comunismo no Estado Novo, manteve laços estreitos com a Bahia, e grande parte de sua pesquisa e produção posterior

73 Citado em Pierson, op. cit., p. 379.

74 Lima, "O Candomblé da Bahia na década de 30", p. 41.

centrou-se em temas baianos. Desde cedo já tinha estabelecido um profundo relacionamento com a comunidade do Candomblé. Essas relações favoreceram sua pesquisa e afinal provaram também ser vitais para a sua própria segurança; quando foi perseguido pela polícia baiana em 1937, encontrou guarida no terreiro de Aninha, o Opô Afonjá.⁷⁵ Sua mais famosa obra, um estudo sobre o Candomblé da Bahia, seria publicada posteriormente pelo Museu do Estado da Bahia, conforme será discutido no Capítulo 3.

A proposta de sediar o segundo congresso em Salvador era audaciosa; naquela época, faltava à Bahia um acadêmico com representatividade nacional a fim de conferir credibilidade e atrair o interesse, e o próprio Carneiro ainda não era muito conhecido. Embora não seja muito claro quem teve a ideia, Carneiro tomou a maior parte da iniciativa na organização, junto com um de seus amigos mais próximos, Aydano do Couto Ferraz, um jovem intelectual que Ruth Landes descreveu como sendo o “filho de uma família branca da Bahia”.⁷⁶ Carneiro trocou copiosa correspondência sobre o evento com Arthur Ramos, alguém que certamente tinha o prestígio suficiente para sediar uma conferência, mas estava na época morando no Rio de Janeiro. Os dois começaram a discutir possíveis datas no início de 1936 e, apesar de Carneiro propor setembro daquele mesmo ano, o evento sofreu atrasos e foi finalmente marcado para janeiro de 1937.⁷⁷

Porém, antes de começar, o congresso sofreu um revés orquestrado por Gilberto Freyre. Alguns acadêmicos notaram que as tentativas de sabotagem de Freyre foram, em parte, motivadas por questões regionais: como acadêmico do Recife, ele temia o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros fora de sua esfera geográfica de controle. Freyre pressionou para a criação de uma instituição acadêmica no Recife, que ele mesmo dirigisse de acordo com seus próprios interesses regionais.⁷⁸ Tais objetivos o fizeram difamar o congresso de Salvador da maneira mais polêmica. O que atraiu menos a atenção dos acadêmicos foram as respostas de Carneiro e especialmente a de Ramos às ofensas de Gilberto Freyre, que usaram a figura

75 Santos, *Axé Opô Afonjá: notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia*, p. 23.

76 Landes, *City of women*, p. 60. Ver Oliveira, “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30”.

77 Carneiro para Ramos, 27 de janeiro de 1936, em Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 90. A mudança de data parece resultar dos atrasos nas entregas de vários trabalhos.

78 Ver, por exemplo, Maio, “Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO”.

de Nina Rodrigues como arma principal. Mas, vamos, primeiro, ao ataque pernambucano e, depois, à réplica baiana.

Não se sabe que papel lhe foi solicitado desempenhar no segundo Congresso Afro-Brasileiro e, precisamente, quando ele soube de sua realização, mas logo no final de 1936, Freyre assumiu uma atitude hostil ao evento. Ele era extremamente possessivo com o Congresso e acreditava que a ideia *dele* havia sido apropriada e usada indevidamente. Em dezembro de 1936, ele escreveu uma carta amarga a Melville Herskovits, expressando sua decepção e suas dúvidas:

[...] quanto ao segundo congresso afro-brasileiro, tenho receio de que seja político demais. Por esse motivo, não estou participando ativamente, embora a ideia e a iniciativa desses congressos sejam minhas.⁷⁹ Mas, ao que parece, propagandistas políticos estão direcionando o congresso, de maneira completamente diferente do primeiro – científico, social e político somente num sentido amplo.⁸⁰

Apesar de Freyre raramente expressar seu senso de propriedade tão explicitamente em público, de modo nenhum ele guardava suas opiniões para si. Já havia manifestado essas e outras dúvidas numa entrevista concedida ao *Diário de Pernambuco*.⁸¹ Na entrevista, reeditada n’*O Estado da Bahia* em 13 de novembro de 1936, referia-se a Edison Carneiro, e ao potencial do congresso, de maneira condescendente:

A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado pitoresco e mais artístico do assunto: as ‘rodas’ de capoeira e de samba, os toques de ‘candomblé’ etc. Este lado é interessantíssimo e na Bahia terá decerto um colorido único. Mas o programa traçado no primeiro Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa, para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos.⁸²

79 Ilegível no original em inglês. Não está claro se Freyre escreveu “eram” ou “sejam”.

80 Freyre para Herskovits, 19 de dezembro de 1936, MJHP, série 35/36.

81 O texto da entrevista de Freyre dada ao *Diário de Pernambuco* e reimpressa n’*O Estado da Bahia* foi extraído pelos editores em Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 128-129.

82 Freyre, citado em *ibid.*, p. 129.

Essas foram palavras realmente ríspidas, e acusações um tanto estranhas de um sociólogo que tinha dedicado tanto de sua própria pesquisa a assuntos não convencionais e utilizado de métodos – conforme diriam alguns – mais impressionistas do que científicos. Ele claramente demonstrava condescendência ao retratar o Candomblé e a capoeira como meramente “de uma pitoresca cor local” (e por se tratar de um congresso sobre questões raciais, essa foi uma estranha escolha de palavras). Em sua opinião, os organizadores tinham se envolvido somente em assuntos exóticos e superficiais e não iriam comprometer-se realmente com os debates científicos “sérios” da área que estudavam. Embora pessoalmente ofensivos para Carneiro e seus colegas, os comentários de Gilberto Freyre não só demarcaram o que seria material legítimo para os estudos afro-brasileiros, como também quem poderia participar.

Gilberto Freyre também acreditava, conforme escreveu para Herskovits, que o congresso seria muito político, o que era uma crítica um tanto irônica, visto o seu próprio envolvimento anterior na cena política do Recife.⁸³ Na sua entrevista ao jornal, ele declarou que discordava “radicalmente” da relação do congresso com o interventor da Bahia, Juracy Magalhães. O estado havia consentido em dar algum apoio financeiro ao evento, e Freyre argumentava que o financiamento iria corromper o congresso. Ele tinha o seu próprio congresso como ideal, escrevendo que era “inteiramente independente dos Governos ou qualquer organização política”. Esse ponto, que ele havia enfatizado repetidamente no ensaio que acompanhava os trabalhos do congresso de Recife,⁸⁴ foi levemente enganoso, já que ele próprio mantivera ligações com o governo, e já que seu primo Ulysses Pernambucano, notório participante do congresso de Recife, tinha um cargo de chefia no hospital estadual de saúde mental naquela época. Ainda assim, o estado de Pernambuco manteve uma hostilidade a Freyre e

83 Freyre foi secretário pessoal do governador pernambucano Estácio Coimbra (1926-1930), marido de uma de suas primas. Com a deflagração da revolução de 1930, os dois tiveram que se exilar do país. Maria Pallares-Burke realizou a melhor biografia dos anos iniciais de Freyre; ver Burke e Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: social theory in the tropics*.

84 Freyre, citado em Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 129. Ver suas afirmações em Freyre, “O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife”, p. 349. Tal insistência nesse ponto sugere que o sumário original do primeiro congresso foi, de fato, escrito com conhecimento sobre o segundo.

seu congresso, o que não ocorreria na da Bahia.⁸⁵ Esse apoio político de que Freyre tanto se ressentia foi uma das maiores realizações de Edison Carneiro e a chave do sucesso do congresso de Salvador.

No entanto, a questão do financiamento foi apenas uma parte da crítica de Gilberto Freyre. Na entrevista, ele também acusou o congresso de Salvador de ser conduzido mais por políticas raciais do que pelo estudo da raça:

Creio que os problemas do negro e do mulato no Brasil devem ser discutidos e apresentados com a maior franqueza, com honestidade e com desassombro, indicando-se os efeitos sociais e mesmo os políticos da opressão da gente de cor que ainda se observam entre nós. Creio que o fato do Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues - que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato - mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia política ou demagógica da gente de cor.⁸⁶

Era provável que essa declaração tivesse a intenção de atacar diretamente Edison Carneiro, que era afro-brasileiro, mas isso ficou ambíguo. Pode também ter sido um alerta contra a participação de negros no congresso e a percepção da ameaça que essa inclusão impunha. Fica claro, no entanto, que Gilberto Freyre pretendeu desabonar, de maneira incendiária, o congresso de Salvador e o legado baiano de Nina Rodrigues, ao acusar os “demagogos” negros do segundo congresso de comprometerem o foco científico da área de estudos.

Tratava-se de uma premissa altamente questionável o fato de o financiamento do governo do estado da Bahia afetar o foco do congresso de Salvador, porém, Gilberto Freyre estava certo em chamar o segundo congresso de mais político. De fato, o congresso de Salvador promoveu a autoridade

85 Levine, “The first Afro-Brazilian Congress: opportunities for the study of race in the Brazilian Northeast”.

86 Freyre, citado em Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 129.

intelectual para a petição de liberdade religiosa do Candomblé. Tais ações certamente eram políticas, principalmente se considerarmos que a principal resolução do primeiro congresso foi a de incluir um retrato de Nina Rodrigues junto com os trabalhos publicados. Afinal, Freyre, embora proclamasse a necessidade de se estudar a cultura afro-brasileira, raramente procurou abordar as questões dos direitos políticos dos negros, e sua negação.⁸⁷ Na verdade, suas críticas ao segundo congresso, quando despidas do seu contexto reativo e difamatório, eram bem perceptíveis. Sua pretensão de se apropriar do terreno estava realmente sendo desafiada pelos baianos; havia uma ênfase cultural no segundo congresso que divergia do primeiro; e Carneiro usou, de fato, o segundo congresso para cumprir objetivos políticos. Voltemo-nos, primeiro, às reivindicações de primazia, que consistiram em uma tensão crucial para entender os dois congressos.

ALEGAÇÕES DE FREYRE À PRIMAZIA: INOVAÇÃO NO RECIFE

Duas semanas após o primeiro congresso, radiante com o sucesso, Freyre escreveu a Melville Herskovits, ressaltando que fora um evento monumental, realizado em grande parte por ele mesmo. Conforme ele descreveu, o congresso tinha sido “organizado por um grupo de estudantes de questões raciais e culturais no Brasil, e a sugestão foi minha”.⁸⁸ Na verdade, o próprio Herskovits apresentara um trabalho no congresso de Recife, o que sugere que ele já estivesse ciente do papel desempenhado por Freyre no evento, porém a carta revela seu desejo de reforçar o papel de autor intelectual do congresso.

O tema do controle, e a questão de o congresso de Recife ter representado uma “nova” iniciativa, podem ser vistos de maneira particularmente clara em duas seções dos anais do congresso: o prefácio, escrito por Arthur Ramos em dezembro de 1936 a pedido de Gilberto Freyre, e um ensaio no

87 Isso para não dizer que Freyre era completamente desinteressado da política; após seu envolvimento na política oligárquica de Pernambuco, seus mais notórios posicionamentos incluíram o apoio ao golpe militar de 1964 e seu apoio aos regimes coloniais portugueses na África.

88 Em inglês no original: “organized by a group of students of race and culture problems in Brazil, and the suggestion was mine”. Freyre para Herskovits, 28 de novembro de 1934; Herskovits para Freyre, 17 de janeiro de 1935, MJHP, série 35/36.

mesmo volume, que aparece com uma data um pouco anterior, uma avaliação do próprio Freyre. O resultado deve ter sido irritante para Freyre, pois Arthur Ramos aproveitou a oportunidade para afirmar Nina Rodrigues como figura fundadora da área, e ainda argumentou pelo predomínio e relevância de uma “escola” baiana de análise.⁸⁹ Os dois ensaios juntos dão uma ideia da guerra regional e intelectual deflagrada pelo congresso, enquanto Freyre fazia de tudo para afirmar que Recife era o centro dos estudos da área, e Ramos contestava alegando que a Bahia era, e sempre seria, o lócus dos estudos afro-brasileiros.

O ensaio de Freyre, “O que foi o primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife”, ressaltava que o evento havia conseguido forjar um novo solo acadêmico. O próprio formato do congresso havia rompido com modelos anteriores de conferências – sua falta de pompa e pretensão marcou-o como um novo tipo de empreendimento acadêmico. Envolvendo acadêmicos e doutores, personalidades locais, analfabetos e até cozinheiros negros, o congresso “atraiu ao mesmo tempo, a boa vontade da gente mais simples [e] o interesse da mais douta”.⁹⁰ Freyre enfatizou que a conferência despertou a atenção de alguns dos maiores nomes da área, de Franz Boas aos mais proeminentes intelectuais brasileiros.

Para Freyre, contudo, a mais importante contribuição do congresso não era o fato de ele estabelecer um tom menos pretensioso para congressos no geral, mas o de que ele abriu um novo caminho para futuros estudos. Segundo Freyre, no final do congresso, “sentiu-se que definhara um movimento da maior importância para a vida e para a cultura do Brasil”.⁹¹ Ele especificou assim a natureza desse novo movimento:

O Congresso do Recife, com toda a sua simplicidade, deu novo feito e novo sabor aos estudos afro-brasileiros, libertando-os do exclusivismo acadêmico ou cientificista das ‘escolas’ rígidas, por

89 A publicação do segundo volume numa série editada por Ramos pode indicar que ele tenha sido solicitado a escrever o prefácio. Por um lado, é possível que tenha entrado no que teria sido uma situação difícil para Freyre, e que este, por gratidão, pediu-lhe que escrevesse o prefácio. Por outro, pode ser que Freyre tenha se sentido obrigado a pedir ao editor da série para prefaciá-la sua obra por uma questão formal. Não está claro o motivo de os dois volumes dos anais do congresso não serem publicados pela mesma editora.

90 Freyre, “O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife”, p. 351.

91 *Ibid.*, p. 348.

um lado e por outro, da leviandade e da ligeireza dos que cultivam o assumpto por simples gosto do pitoresco... sem nenhuma disciplina intelectual ou científica, sem um sentido social mais profundo dos factos.⁹²

Freyre contrastou os dois extremos da área – uma abordagem acadêmica formal e um interesse amador pelo exótico – e defendeu que sua própria abordagem pavimentou um terreno intermediário entre os dois. Sua dupla técnica de celebrar a novidade do congresso e, ao mesmo tempo, atacar explicitamente as outras abordagens demonstrava que ele via seu papel na produção dos estudos afro-brasileiros como fundamental.

Concluiu seu ensaio referindo-se à inclusão do retrato de Nina Rodrigues no volume, uma decisão que havia sido votada pelo congresso. Tal resolução representava, segundo descreveu, uma “homenagem ao professor da Faculdade de Medicina da Bahia que deu tão grande impulso aos estudos afro-brasileiros, impondo-se ao respeito dos africanologistas de toda a parte”.⁹³ O termo escolhido por Gilberto Freyre – “impulso” – sugeria que Nina Rodrigues havia dado o empurrão *inicial* para os trabalhos nesse campo, mas nenhuma contribuição duradoura. O destaque dado a Nina Rodrigues enquanto pesquisador originário, mais do que uma presença intelectual contínua, foi reforçado pela legenda do seu retrato, que o identificava como “o mestre baiano, precursor dos estudos sobre o problema do Negro no Brasil”.⁹⁴ Essa formulação não era, de forma alguma, acidental. Freyre queria diminuir o papel da Escola Baiana e deixar claro que Nina Rodrigues e sua visão, apesar de significativos historicamente, não eram mais essenciais. A partir de então, ficou claro que Freyre desejava marcar uma ruptura com a orientação baiana dos estudos afro-brasileiros. Mas seu silêncio foi tão eloquente quanto suas farpas e insinuações. Quando escreveu seu epílogo, o segundo Congresso já estava sendo planejado, mas, estranhamente, Freyre não fez nenhuma menção ao fato. Nesse caso, sua natureza competitiva ficou particularmente clara; o *timing* indica que ele tinha conhecimento do congresso antes da publicação do volume, mas

92 Freyre, “O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife”, p. 351

93 Ibid., p. 352.

94 Citado em Freyre et al., p. 9.

optou por não o mencionar, nem o reconhecer como sucessor do seu próprio congresso.⁹⁵ Seus esforços de sabotagem intelectual foram neutralizados, no entanto, quando Arthur Ramos destacou o novo congresso no seu próprio prefácio. Ramos oferecia uma interpretação decididamente diferente do estado dos estudos afro-brasileiros – uma visão que realçava o papel primordial da Escola Baiana e, portanto, contrariava, de maneira flagrante, a posição de Gilberto Freyre.

AFIRMAÇÃO DA LINHAGEM BAIANA: A RESSURREIÇÃO DE NINA RODRIGUES

O prefácio de Ramos tentou, de maneira audaciosa, traçar as origens do primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife até a Bahia e à obra de Nina Rodrigues. Escrito em dezembro de 1936, foi moldado pelo envolvimento de Ramos no planejamento do segundo Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, e também por sua familiaridade com a sinopse de Freyre do congresso de Recife. O primeiro congresso, observou Ramos cuidadosamente, “se deve excusivamente a Gilberto Freyre” e trouxe “novos ângulos de visão, novos métodos de pesquisa, novas diretrizes para o futuro de taes estudos” sobre “o problema do Negro no Brasil”.⁹⁶ A distinção, feita sutilmente, foi de que, embora o congresso tenha trazido novas perspectivas, o próprio tema já tinha um histórico. Com base nessa visão, Ramos declarou que desejava fazer uma “pequena observação”. Segundo ele,

é que desde 1926, na Bahia, o nome de Nina Rodrigues, o sábio iniciador dos estudos negros-brasileiros foi retomado no propósito firme de uma re-interpretação do problema negro-brasileiro, à

95 Embora não fique claro quando os planos para o congresso de Salvador tornaram-se públicos, Arthur Ramos e Edison Carneiro, o organizador principal, estavam discutindo a ideia desde, pelo menos, janeiro de 1936 (Ver Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 80). No início de novembro de 1936, Freyre afirmou numa entrevista à imprensa pernambucana, que só ficara sabendo sobre o congresso alguns dias antes. Infelizmente, o ensaio de Freyre não tem data, mas visto que Ramos escreveu sua introdução e a datou em dezembro de 1936, é bem provável que Freyre o tenha escrito próximo a esse momento. Embora seja impossível afirmar com certeza quando Freyre soube do segundo congresso, e quando ele escreveu seu artigo, o teor do seu ensaio indica que foi produzido com conhecimento do congresso vindouro.

96 Ramos, “Prefácio”. p. 11-14.

sombra da sua escola imensa. Esta prioridade, eu a tenho reivindicado em outras oportunidades, e é agora tacitamente reconhecida pelo grupo de Recife, com a homenagem a Nina Rodrigues, referida por Gilberto Freyre, no seu artigo deste livro, e pelo facto de haver o eminente sociólogo de *Casa Grande & Senzala* exigido de mim estas palavras de prefácio.⁹⁷

Nessa declaração, Ramos afirmou, com eficácia, os estudos afro-brasileiros como uma invenção baiana. Ao atribuir suas origens a Nina Rodrigues, ele cuidadosamente apontou quando e onde o assunto havia sido reintroduzido à atenção acadêmica. Segundo Ramos, a disciplina renasceu na Bahia em 1926, em outras palavras, muito antes da publicação dos trabalhos de Gilberto Freyre e muito antes do congresso. Gilberto Freyre foi retratado como um líder arrivista do grupo de Recife, cuja obra tinha grande valor, mas devia muito às forças baianas. A geografia das duas era, frequentemente, justaposta na escrita de Ramos, contudo, embora se referisse à “escola” baiana, classificava os pernambucanos apenas como “grupo”, sem o histórico ou, talvez, a autoridade necessária para rivalizar em termos equiparáveis.

Quanto ao futuro, notou Ramos um tanto agressivamente, embora o primeiro congresso tivesse sido uma “magnífica iniciativa”, ele não seria o único.

Outros Congressos Afro-brasileiros se seguirão. O segundo, a realizar-se na Bahia, com Edison Carneiro à frente, deverá definitivamente consagrar a memória do Mestre bahiano, já homenageada no primeiro. E então, teremos a oportunidade de corrigir as falhas metodológicas do problema negro, que já havíamos apontado na obra de Nina Rodrigues, e a que os estudos de Gilberto Freyre vieram trazer o concurso dos modernos e sadios métodos da antropologia cultural. Editando este volume... [exige deste editor] agradecer a Gilberto Freyre, mais uma oportunidade de render ao Negro Brasileiro, sob a égide de Nina Rodrigues, a reivindicação científica e humana que não lhe podia mais tardar.⁹⁸

97 Ramos, “Prefácio”, p. 11-14.

98 Ibid.

Embora reconhecesse o papel inspirador de Freyre em relação a uma nova metodologia para os estudos afro-brasileiros, Ramos argumentava que tal metodologia deveria ser usada para revisar a obra originalmente feita por Nina Rodrigues: que o grupo de Recife deveria dedicar-se aos problemas indicados pela escola baiana. Como prefácio, os comentários de Arthur Ramos destacam-se por contestar o posicionamento tomado pelo próprio organizador do volume (Freyre) e por sua insistência em destacar Nina Rodrigues, que, de outro modo, teria recebido tão somente uma menção passageira e uma fotografia de homenagem. Ressuscitar um acadêmico da Medicina, falecido havia mais de 30 anos, como o intelectual mais importante do campo, foi uma atitude deliberada e estratégica da parte dos baianos. Nina Rodrigues foi considerado um precursor fundamental, em parte, por sua contribuição ao conteúdo intelectual da disciplina. Igualmente, se não mais, importante, no entanto, foi seu papel em estabelecer a primazia baiana na evolução dos estudos afro-brasileiros e das Ciências Sociais.

Arthur Ramos continuou a ressaltar a importância de homenagear Nina Rodrigues no congresso baiano. Carneiro escreveu-lhe, em 1936, que ele e outros organizadores do segundo congresso “aderiam à ideia [de Ramos] de prestar a homenagem”, e propôs que ele lesse seu ensaio sobre a escola baiana no congresso. O ensaio, lido na ausência de Ramos, insistia que

o Congresso da Bahia deve reconhecer que há uma Escola Nina Rodrigues, sob cujas altas inspirações se conduzem os estudos sobre o Negro no Brasil, estudos que, reiniciados na capital baiana, tiveram grande repercussão em quase todos os Estados do Brasil, e transpuzeram as nossas fronteiras, despertando a atenção dos estudiosos norte, centro-americanos e europeus.⁹⁹

As origens e o contínuo domínio da escola baiana, com sua influência a irradiar de Salvador para o resto do mundo, era um tema recorrente no trabalho de Ramos, que insistia que a escola baiana deveria ser o centro de toda iniciativa futura dos estudos afro-brasileiros.

99 Ramos, “Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros”.

O SEGUNDO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO: NOVAS PARCERIAS NA BAHIA

O ensaio introdutório à publicação dos anais do congresso baiano de 1937 deu um tom desafiador. Carneiro e o colega organizador, Aydano do Couto Ferraz, começaram afirmando que a escola baiana ainda estava viva e sendo revigorada pelo envolvimento de acadêmicos mais jovens. Muitos na Bahia tinham duvidado, a princípio, do potencial do congresso,

pensaram que um congresso de africanologia, para ser levado a efeito com reais proveitos para esses estudos, precisava ter à frente um Gilberto Freyre. Achavam que um grupo de rapazes... não conseguiria reunir um conclave científico igual ou, ao menos, parecido com o realizado no Recife em 1934.¹⁰⁰

Os resultados do congresso, segundo os autores, haviam desmentido os derrotistas de duas formas, ao mostrar que os jovens organizadores tinham certamente provado sua competência e que a Bahia não precisava de Gilberto Freyre para realizar sua própria conferência.

Carneiro e seus colegas organizaram o congresso estratégica e habilidosamente, apropriando-se de espaços da elite para a cultura afro-brasileira. Todas as sessões do congresso, por exemplo, aconteceram no IGHB, a organização acadêmica pioneira do estado. Seu presidente, agradecido entusiasticamente pelos organizadores, deve ter simpatizado com a causa: Teodoro Sampaio, engenheiro e pesquisador de culturas indígenas, era filho de uma escrava com um padre católico.¹⁰¹ O periódico da instituição publicava principalmente estudos sobre genealogias das elites e histórias políticas áridas: as pesquisas sobre cultura popular e afro-brasileira só eram mencionadas de passagem. Apesar dessa tradição, Carneiro e Ferraz conseguiram garantir não só uma sede para o congresso, mas também uma extraordinária colaboração demonstrada pela disposição do instituto

¹⁰⁰ Carneiro e Ferraz, "O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia", p. 7. O ensaio foi escrito depois do congresso, mas não está datado. As diferenças de ideologia entre Freyre e Carneiro podem ser qualificadas de generacionais, mas apenas até um certo limite: Freyre tinha, nessa época, 37 anos de idade, e Carneiro, vinte e seis. O terceiro membro do grupo organizador foi o secretário do congresso, Reginaldo Guimarães.

¹⁰¹ Carneiro e Ferraz, "O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia", p. 9.

de desencavar de sua coleção uma mostra de objetos do Candomblé e abrir uma exposição ao público.¹⁰²

Essa apropriação espacial ultrapassou os limites da sede do congresso, e os organizadores receberam colaboração de todos os cantos da cidade. Um dos privados clubes de regata de Salvador abriu suas quadras de tênis para demonstrações de capoeira.¹⁰³ Professores do Instituto Nina Rodrigues acolheram os participantes mesmo após o fim oficial do evento, e ambos, a Escola de Medicina e o Instituto Nina Rodrigues, patrocinaram os eventos.¹⁰⁴ A estação de rádio da Bahia abriu seus canais para Carneiro anunciar o evento. E as ondas de rádio baianas, mais provavelmente acostumadas a tocar sambas, apresentaram melodias e batuques do Candomblé comandados pela liderança da Goméia, João da Pedra Preta.¹⁰⁵ Finalmente, já que Carneiro era jornalista d'*O Estado da Bahia*, a imprensa mostrou simpatia com o congresso e deu-lhe significativa cobertura.

Na verdade, uma diferença importante entre os dois congressos foi o apoio institucional e o público que o segundo conseguiu angariar. Freyre fez o primeiro congresso com um grande esforço pessoal e dependente de contribuições de membros individuais da comunidade do Recife.¹⁰⁶ Por outro lado, Carneiro conseguiu um vasto espectro de envolvimento de todos os setores da Bahia e provou ser um organizador de impressionante sagacidade. O pequeno financiamento do governo não resultou de uma conexão pessoal com o governador, mas de um apelo à assembleia legislativa, um movimento que deve ter encorajado alguns políticos a comparecerem à conferência e certamente os fez tomarem conhecimento do evento.¹⁰⁷ E o próprio

102 Essa coleção veio em grande parte de confiscos policiais, assim como a maioria das coleções da época.

103 Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 131.

104 *Ibid.*, p. 135,137. Esse patrocínio foi, obviamente, mais uma homenagem a Nina Rodrigues no congresso.

105 *Ibid.*, p. 131. Esta foi a primeira transmissão da música sagrada do Candomblé.

106 Freyre, "O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife", p. 350.

107 Carneiro esclareceu, mais tarde, num ensaio de 1940, que essa concessão não veio do pessoalmente governador, como Freyre tinha alegado. Ver Carneiro, "O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia".

interventor, Juracy Magalhães, inaugurou o evento.¹⁰⁸ Em suma, já pelo final do congresso, um grande número de instituições e de pessoas, da elite e do povo, havia-se envolvido no evento, ou tinha ouvido falar. Uma porcentagem considerável de soteropolitanos passou a ter ciência de que os estudos afro-brasileiros eram um campo legítimo do saber, e que a Bahia era o centro para quem se interessasse pelo tema. Carneiro tinha conduzido uma impressionante e vasta campanha em prol dos estudos afro-brasileiros e da Bahia.

Na introdução aos anais do congresso, Carneiro e Ferraz destacaram dois elementos que acreditavam ser da maior importância para o seu sucesso: a aprovação e a participação de eminentes acadêmicos, especialmente aqueles de fora do Brasil, e o caráter popular do congresso.¹⁰⁹ De certa forma, essa afirmação foi muito parecida à de Freyre sobre o congresso de Recife, mas os organizadores baianos levaram a ideia de participação popular a outro nível. Segundo eles, o aspecto popular era “inimitável”, com mais de 3 mil convidados participando de eventos especiais no mais antigo templo do Candomblé: a Casa Branca, ou Engenho Velho. E os festejos em outros terreiros “francamente deslumbraram os seus visitantes”.¹¹⁰

Em suas avaliações, porém, o que marcou o congresso como verdadeiramente “original” foi a “contribuição direta dos pais de santo e de outros aficionados, como pesquisadores das suas próprias seitas”.¹¹¹ Destacados líderes do Candomblé, dentre eles Aninha, tiveram assento ao lado de grandes acadêmicos, em bases iguais. Carneiro e Ferraz organizaram uma recepção com apresentações de capoeira, samba e batuque, para um eminente musicólogo de São Paulo, bem como para o público em geral. O discurso inaugural do congresso realçava essas ideias de igualdade e informava que as teses de Melville Herskovits, Arthur Ramos e Gilberto Freyre seriam debatidas lado a lado com as de Aninha e da mãe de santo

108 Seria interessante saber por que Magalhães decidiu conceder esse apoio. Conforme observado adiante, houve rumores de que ele tinha uma amizade muito próxima com alguns líderes do Candomblé, mas sua decisão de dar apoio ao evento permanece indefinida.

109 Eles mencionaram, especialmente, a satisfação em atrair um trabalho de Melville Herskovits para os anais. A importância dada à presença de um estrangeiro é, provavelmente, devida ao desenvolvimento ainda incipiente das Ciências Sociais no Brasil. Miceli, *História das ciências sociais no Brasil*. Ver também Thales de Azevedo, *As ciências sociais na Bahia*.

110 Carneiro e Ferraz, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 8.

111 *Ibid.*, p. 9.

Escholastica Nazareth, Mãe Menininha. A ênfase foi dada à colaboração dos acadêmicos e dos afro-brasileiros em todas as atividades. Mais do que separar os especialistas científicos de seus objetos de estudo, o congresso trouxe os afro-baianos para dentro do processo de definição de si próprios e de explicação de sua cultura. Os baianos afrodescendentes foram considerados mais interlocutores e guias para os visitantes eruditos do que simples matéria, anônima e folclórica, de estudo. E, de fato, os afro-baianos foram convidados a ajudar a refutar esse ultrapassado modo de estudo. O congresso, conforme proclamado no discurso inaugural, estampava “uma orientação democrática, todos os presentes podendo entrar nos debates em torno dos *assumptos*, devendo mesmo entrar nesses debates, afim de melhor esclarecer os *assumptos* estudados”.¹¹²

Três anos depois, Carneiro ainda enfatizava a autenticidade cultural do congresso de Salvador. Enquanto o congresso de Freyre havia trazido o Candomblé e sua música para o local do congresso, a Bahia “não caiu nesse erro”. Carneiro acreditava que deslocar a prática religiosa de seus templos sagrados comprometia “a pureza dos ritos africanos”. Ao invés disso, quando os participantes do congresso de Salvador “tomaram contato com as coisas do negro foi no seu próprio meio de origem”.¹¹³ Carneiro queria mostrar, claramente, que o congresso de Salvador acontecia nos termos e no espaço da comunidade negra. Isso não era de todo verdade, já que as apresentações de capoeira e samba aconteceram nas quadras de tênis do clube de Regatas, mas ele buscou acentuar a importância dada às tradições baianas. Anos mais tarde, ele se referiria a esse período como “a estação de espetáculos do negro”, e é bem possível que o que Carneiro tinha em mente fosse as cerimônias no Recife.¹¹⁴

Ao concluir sua apresentação dos anais do congresso, Carneiro e Ferraz expressaram imenso reconhecimento a todos os colaboradores do evento, mencionando particularmente Donald Pierson, Martiniano, o secretário do Instituto Histórico da Bahia, e todos os praticantes do Candomblé, do samba, da capoeira e do batuque. Principalmente Martiniano recebeu menção honrosa. Ele, assim como Pierson, contribuiu com um artigo pu-

112 Carneiro et al., “Palavras inauguraes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, grifo nosso.

113 Carneiro, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 99.

114 Carneiro, “Os estudos brasileiros do negro”, p. 115.

blicado nos anais. Mas sua proeminente participação rendeu-lhe repetidos elogios. Os dois organizadores o descreveram efusivamente no prefácio: “antigo colaborador do Nina Rodrigues, chefe das seitas afro-negras da Bahia, nosso amigo e (porque não dizê-lo?) nosso mestre”.¹¹⁵ Além do mais, Martiniano havia sido nomeado presidente honorário do congresso, sendo apresentado em termos superlativos no discurso inaugural do evento.¹¹⁶ Esses elogios chegaram a atingir um ponto de euforia na homenagem dramática a Martiniano feita pelo romancista Jorge Amado.

Jorge Amado fazia parte de uma vanguarda literária na Bahia e inaugurou inúmeros efêmeros jornais literários, junto com Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, no final dos anos 1920 e início dos anos 1930. Sua reputação ultrapassou a Bahia, porém, quando ele começou a escrever romances em 1931. Sua obra investigou o mundo da classe pobre e negra da Bahia, e em *Jubiabá*, seu romance de 1935, explorou o Candomblé.¹¹⁷ Jorge Amado homenageou euforicamente Martiniano do Bonfim. Repetindo muito da linguagem do discurso inaugural, louvando Martiniano como a figura negra mais estimada do Brasil, Amado também salientou quão importante tinha sido sua participação no congresso. “Inteligência poderosa” e “sustentáculo da pureza das religiões da Bahia”, Martiniano havia avalizado o evento para as “massas negras”, dando ao congresso “uma garantia de honestidade”. Sua colaboração havia conferido ao congresso

um absoluto prestígio entre a massa negra, fazendo com que as festas realizadas nos terreiros dos mais notáveis candomblés da Bahia em honra do Congresso tenham sido não só brilhantíssimos como pureza de rito, entusiasmo e beleza, como porém representaram e bem claro mostraram a solidariedade que a raça negra da Bahia emprestou ao segundo Congresso Afro-Brasileiro numa absoluta compreensão dos seus intuítos e dos seus fins.¹¹⁸

115 Carneiro e Ferraz, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 10.

116 Carneiro et al., “Palavras inauguraes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 16. Esse discurso foi muito provavelmente escrito por Carneiro e Ferraz, mas Martiniano do Bonfim também se encontra na lista ao final do discurso, como membro do comitê executivo do congresso, bem como Azevedo Marques e o secretário Reginaldo Guimarães.

117 O romance provocou significativa controvérsia e polêmica com o verdadeiro Jubiabá, segundo Braga em *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*.

118 Amado, “Elogio de um chefe de seita”, p. 327.

Desse modo, a participação de Martiniano foi um aval de grande importância, que não somente permitiu que rituais do Candomblé fossem praticados na sua mais pura forma, mas também garantiu que a “massa negra” apoiasse o congresso como um todo. Respeitável líder na comunidade negra, e especialmente na do Candomblé, Martiniano havia garantido a participação de um público mais amplo. De fato, Ruth Landes, outra observadora dos Estados Unidos, que havia chegado pouco tempo depois do final do congresso, notou que o evento continuava a ser falado na comunidade candomblecista ainda algum tempo depois.¹¹⁹

Aninha também ocupou um lugar privilegiado no congresso, garantindo o seu sucesso na esfera religiosa, bem como na popular. Foi citada na apresentação, como qualquer outro acadêmico seria, por cunhar a expressão “Bahia, Roma negra”.¹²⁰ O discurso inaugural enfatizou sua contribuição ao evento e destacou sua erudição e autoridade nos debates sobre o Candomblé.¹²¹ Quando Aninha faleceu no início do ano seguinte, Carneiro publicou uma nota de falecimento na imprensa baiana e enalteceu tanto seu cumprimento com a tradição no Candomblé, quanto o apoio crucial que ela deu ao congresso. Lembrou-se de tê-la abordado uma semana antes do evento, quando “a recepção excedeu a expectativa, pois, em vez de uma simples mãe de santo que se mostrava favorável ao Congresso, encontramos uma mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra”.¹²² Avisada somente dias antes, essa liderança, das mais tradicionais, organizou uma celebração especial aberta ao público e fora do calendário dos rituais religiosos. Mais tarde, em 1937, Aninha fundou, com Carneiro, a União das Seitas Afro-Brasileiras. Neste caso, também, Carneiro acreditava que seu apoio tinha sido essencial, muito além de mera anuência.¹²³

Carneiro pediu a Aninha que reunisse receitas de comidas africanas usadas nas oferendas aos deuses do Candomblé e as apresentasse no congresso. Conforme aponta o antropólogo Vivaldo da Costa, tais receitas teriam

119 Landes, *City of women*, p. 78-79.

120 Carneiro e Ferraz, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 7.

121 Carneiro et al., “Palavras inauguraes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 15.

122 Carneiro, “Aninha”, p. 208.

123 Ibid.

exposto as oferendas sagradas há muito mantidas em segredo, e Aninha teria revelado muito do seu próprio poder espiritual ao compartilhá-las.¹²⁴ Para todos os efeitos, atender ao pedido de Carneiro era, então, impossível. No entanto, Aninha apresentou uma lista de pratos, publicados como uma “Nota sobre comestíveis africanos”, sem referência a ingredientes ou instruções – uma solução algo difícil, mas que Carneiro podia publicar.¹²⁵ Embora não pudesse cumprir o que lhe foi solicitado, ela enxergou claramente a importância do seu empenho e tentou participar ao máximo, dentro dos limites de sua fé.

A AGENDA BAIANA: RAÍZES AFRICANAS E LIBERDADE DE CULTO

As contribuições intelectuais ao congresso foram diversas e merecem maior atenção, mas, pelo menos um terço dos trabalhos publicados focou na vida religiosa. Essa atenção aos líderes do Candomblé e à liberdade de culto pode não ter recebido apoio de toda a comunidade negra. Donald Pierson, que participou do congresso e apresentou um trabalho sobre relações raciais, observou a crítica de um negro baiano que sugeria que o congresso deveria ressaltar a situação “deplorável” dos negros no Brasil e “dizer ao negro que ele está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidades, e de desgosto”. O congresso, na visão desse homem, devia “quebrar os grilhões da opressão”, e “perguntar ao negro até quando ele quer ser escravo”.¹²⁶

A partir das declarações de Carneiro no primeiro congresso, dá-se a entender que esse enfoque nas realidades e desigualdades cotidianas definiria qualquer fórum que ele organizasse. Porém, o congresso foi mais centrado na opressão religiosa do que nas condições econômicas. E o trabalho

124 Lima, “O candomblé da Bahia na década de 30”, p. 60.

125 Foi incluído como “Nota sobre comestíveis africanos” no apêndice do Congresso Afro-Brasileiro (Bahia), *Negro no Brasil*.

126 Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 286. No entanto, tal visão pode ter sido de uma minoria, quando se considera o fraco apoio dado à Frente Negra, criada na Bahia em 1932. O movimento negro dos anos 1930 atraiu pouca adesão e dissolveu-se logo depois, deixando pouco registro histórico. Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*; Butler, *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*.

de Carneiro também refletia essa tendência. Ele submeteu três trabalhos, uma homenagem a Nina Rodrigues e dois sobre Candomblé. Um de seus ensaios, “O médico dos pobres”, revelava que a pobreza e a desconfiança levavam muitos negros baianos a entregar sua saúde ao orixá Omolú. Assim, a atenção à situação econômica da classe pobre continuava a ser uma parte de suas análises, como tinha sido no primeiro congresso, mas o tom foi, claramente, menos conflitivo e radical. Em vez de apelar para reformas sociais ou maior intervenção governamental, ele apontou para o papel positivo que o Candomblé poderia desempenhar na vida da população mais pobre. Ao tempo em que deplorava a pobreza que os negros baianos enfrentavam, também apontava as soluções que eles criavam. Essa era uma nova maneira de retratar a vida religiosa do negro, diferente daquela, às vezes negativa, do congresso de 1934.

Carneiro marcou um novo caminho também em seus artigos sobre Candomblé que se voltaram não para a inovação religiosa no território baiano, conforme havia salientado no trabalho do primeiro congresso, mas para a fidelidade às tradições africanas. Sua obra “Uma revisão da etnografia religiosa afro-brasileira” argumentava pela existência de mais continuidade nas crenças africanas do que fora reconhecido previamente, particularmente no caso do orixá Olorum. Embora Olorum fosse, originalmente, o deus da criação no sistema de crenças africanas, durante muito tempo ele esteve ausente nas práticas brasileiras. Contudo, Carneiro argumentou que a atenção às religiões bantu da Bahia, durante um longo tempo negligenciadas, demonstrava que o orixá permanecia na memória, talvez então eclipsado por Oxalá. Quanto a este, a conexão com a África ainda era bem vívida. Novamente Carneiro voltou-se para a geografia das crenças, mas desta vez enfatizou as similaridades, mais do que as diferenças. Na Bahia, Oxalá “‘mora’ no alto de um monte – a colina do Bomfim, – como outrora, na África”. Em suas palavras, “o culto de Oxalá existiu, portanto, no seu estado puro na Bahia... [e] volta a ter a mesma representação que tinha para os negros da Costa d’África”.¹²⁷

Além disso, Carneiro enfatizava as raízes africanas muito mais claramente, discriminando as contribuições das diferentes etnias à comuni-

127 Carneiro, “Uma revisão na ethnographia religiosa afro-brasileira”, p. 64.

dade do Candomblé da Bahia. Observou que o legado bantu para a Bahia havia sido ignorado durante muito tempo pelos estudiosos focados no iorubá da costa oeste africana. Essa falta de atenção significava que os “vestígios dos negros bantu” na vida social da Bahia haviam sido subestimados; a conclusão de Carneiro exigia maior atenção a essas diversas origens africanas. Sua ênfase na primazia do ambiente brasileiro, tão evidente no seu trabalho do primeiro congresso, estava completamente esquecida. A linhagem africana e as ideias de pureza, naquele momento, assumiam papel central no seu trabalho. O mais provável é que essa ênfase tenha vindo da própria comunidade negra, e o ensaio de Carneiro refletisse não uma simples maturação dessas ideias, mas uma maior exposição da visão de mundo de seus informantes.

De fato, essa ênfase na herança africana é evidente nas contribuições dos líderes do Candomblé ao congresso. O ensaio de Martiniano contava as origens da deificação de Xangô, relatando sua vida como um guerreiro heroico entre os iorubás. Nessa narrativa, depois do desaparecimento de Xangô da terra, seus ministros de estado formaram um corpo de doze representantes para manter sua devoção. Eles “não deixaram que a lembrança do herói se apagasse na memória das gerações”. Isso, concluiu Martiniano, foi o que fez com que o fato de Aninha ter criado um ministério de 12 representantes fosse tão importante. Seu Candomblé era “o único na Bahia – e talvez no Brasil, a realizar essa festa que tanta recordação boa traz para os filhos espirituais do continente africano”.¹²⁸ Martiniano baseava suas análises do Candomblé na própria África e tecia elogios a quem seguia fielmente as tradições africanas. Com isso, firmou o prestígio não só de Aninha, a quem ele havia aconselhado ainda naquele ano, mas também o da Bahia. Na sua visão, era a Bahia que prestava a maior homenagem à terra africana. Martiniano parece ter contribuído para que Carneiro avaliasse as tradições africanas de maneira mais positiva, assim como a importância de Nina Rodrigues.

¹²⁸ Bonfim, “Os ministros de Xangô”, p. 236. Por motivos desconhecidos, esse trabalho não foi apresentado no congresso, mas foi, primeiro, publicado no jornal *Estado da Bahia* e, depois, nos anais. Ver Parés, “Shango in Afro-Brazilian religion: ‘aristocracy’ and ‘syncretic’ interactions”, p. 34.

Para os acadêmicos dos anos de 1930, essa celebração póstuma ao intelectual médico não era isenta de dilemas. Afinal de contas, Nina Rodrigues tinha sido um grande porta-voz das diferenças raciais. No congresso, as homenagens lidavam com esse dilema de diversas maneiras. Para Ramos, esse foi um acidente da época; o verdadeiro legado de Nina Rodrigues estava no papel de “advogado” dos negros e de “seu primeiro ogan” do Candomblé. Conforme Ramos, enquanto o movimento abolicionista perdeu-se em lirismos, Nina Rodrigues abordava diretamente “os verdadeiros problemas do Negro”. Sua incansável busca para desvendar as verdades e a história da experiência negra, “a seriedade, a honestidade, o entusiasmo, [e] o imenso impulso de *sympathia*” dos seus estudos compensavam sua abordagem científica antiquada.¹²⁹

Para Carneiro, esse legado era um pouco mais complicado. Sua homenagem a Nina, menos didático e mais refletido, admitia seu esforço para compreender os diversos lados do legado de Nina Rodrigues. Nina Rodrigues o havia primeiramente inspirado a explorar as vidas dos negros na Bahia; foi em resposta ao seu trabalho que Carneiro iniciaria sua jornada no Candomblé. Foi em um dos mais antigos e “melhores” terreiros, o Engenho Velho, que Carneiro e Guilherme Dias Gomes conheceram Martiniano do Bonfim. Seria

o mais eficiente dos colaboradores de Nina Rodrigues que nos ensinou a querer, ainda mais do que queríamos, o velho mestre de Medicina Legal. E foi então que eu pude ver que Nina Rodrigues, si estivesse vivo, estaria conosco na trincheira, como um camarada, como um dos nossos, sem falsas atitudes na defesa da raça negra.

Carneiro reconhece aqui sua resistência e incompreensão iniciais, e que Nina Rodrigues o “conquistara”.¹³⁰ Isso só teria sido possível por causa de Martiniano do Bonfim, uma autoridade na comunidade negra baiana.

Carneiro elogiou, ainda, a honestidade intelectual e a dedicação de Nina Rodrigues. Ele ecoou Ramos ao dizer que as crenças raciais do mestre foram “um erro do seu tempo”, mas, “as tendências pessoais contrabalançavam

129 Ramos, “Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros”, p. 337-338.

130 Carneiro, “Homenagem a Nina Rodrigues”, p. 331.

os defeitos da teoria”. Por sua amizade e colaboração com a comunidade do Candomblé e sua condenação à violenta repressão da vida independente dos negros, Nina Rodrigues tinha contribuído para a “sua obra democrática de redescobrimento do Brasil”. Salientou que Nina, tal como Ramos e Freyre, era um intelectual “ligado à massa popular”. E, na notável reinterpretação de sua obra, Carneiro afirmou acreditar que não desejava nada além de “servir à causa dos negros”. E continuava, insistia Carneiro, a servir a essa causa 30 anos após sua morte. Encerrando com uma nota populista, Carneiro proclamou que Nina Rodrigues pertencia “ao povo. E o povo não pode morrer”.¹³¹

De fato, o povo, os líderes do Candomblé e os acadêmicos juntaram-se no congresso e decidiram lutar por liberdade religiosa. Um dos mais importantes resultados do Congresso da Bahia foi a resolução de criar um órgão de autogestão para o Candomblé.¹³² Carneiro havia imaginado a tal união durante as semanas que antecederam o congresso¹³³ e assumiu um papel de liderança na sua formação. Assim escreveu para Arthur Ramos em julho de 1937: “Estou organizando um Conselho africano da Bahia que estará encarregado de supervisionar a religião negra, removendo a polícia de tal tarefa”. Estabelecido com representantes dos Candomblés, e com Martiniano como presidente, o grupo planejava enviar uma petição ao governo clamando por liberdade de culto. A solicitação seria apoiada pela comissão executiva do congresso e um recém-formado Instituto Afro-Brasileiro da Bahia.¹³⁴ O Instituto não chegou a ser criado, em seu lugar surgiu a União das Seitas Afro-Brasileiras.

Segundo Carneiro e Ferraz, esse foi o motivo principal para organizar o congresso. Conforme escreveram nos anais, o congresso havia buscado que “melhor se compreendesse a necessidade da liberdade dos cultos afro-negro-ameríndios, como a necessidade da reabilitação social do negro brasileiro”.¹³⁵ Os objetivos do congresso eram, portanto, expressamente

131 Carneiro, “Homenagem a Nina Rodrigues”, p. 333-334

132 Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 132.

133 Carneiro para Ramos, 12 de dezembro de 1936, *ibid.*, p. 131.

134 Carneiro para Ramos, 15 de julho de 1937, *ibid.*, p. 150.

135 Carneiro e Ferraz, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 11.

ativistas, almejando tanto avanços sociais, mas também aquisição de conhecimento. Embora ainda não seja claro o que Carneiro e Ferraz imaginavam como “a reabilitação social”, o objetivo de angariar apoio à liberdade religiosa foi alcançado. Desse modo, a importância de Nina Rodrigues no congresso ficou ainda mais evidente, pois ele é que estabeleceu as bases para a primazia da Bahia e para o apoio à liberdade de culto desde o início de século. Esse foi um dos motivos para Carneiro reescrevê-lo como ativista e utilizá-lo para convencer as autoridades baianas da legitimidade da ideia de tolerância religiosa.

A petição formal por liberdade religiosa foi entregue ao governador da Bahia em julho de 1937. A primeira proposta era uma abordagem geral para a compreensão do candomblé na diversidade das práticas religiosas:

Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus - e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos negros escravos, que lhe deixaram, como herança intelectual, as varias seitas africanas.

A segunda justificava essa herança a partir da autoridade acadêmica: Nina Rodrigues, Arthur Ramos e todos os intelectuais que colaboraram com os congressos afro-brasileiros tinham protestado contra a repressão dessas religiões, repressão essa que não era apenas fundamentalmente errada, mas também violava a constituição brasileira. Esses intelectuais enxergavam “a liberdade religiosa dos Negros como uma das condições essenciais para o estabelecimento da justiça entre os homens”. A terceira observava que somente as religiões negras eram submetidas ao controle policial, criando uma desigualdade que acrescia ainda mais violação à constituição. Fechava a petição um apelo final ao reconhecimento e ao direito dos praticantes do candomblé de supervisionar a si próprios.¹³⁶

O segundo congresso como um todo combinou ativismo e produção acadêmica. Por exemplo, um trabalho apresentado por Dario de Bittencourt, vindo do sul do Brasil para o congresso, analisava a história legal da liberdade religiosa no Brasil. Embora o candomblé tivesse sido frequentemente reprimido pela polícia, Bittencourt, seguindo as ideias de Nina

¹³⁶ Citado em Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*, p. 166.

Rodrigues, apontou a violação que isso representava à constituição brasileira que garantia proteção à religiosidade.¹³⁷ Se alguém prestar uma queixa contra algum Candomblé em particular, dizia Bittencourt, isso deveria ser julgado pelo tribunal, não pela polícia. E seu ensaio tornou-se um modelo de defesa legal, documentando minuciosamente o texto de lei. De fato, os ouvintes na plateia podem ter levado consigo preciosa munição para proteger seus próprios direitos. Porém, Carneiro jamais se referiu diretamente ao trabalho de Bittencourt, e fica a parecer que a inspiração para a defesa da liberdade de culto tem raízes locais.

Na verdade, os líderes baianos do Candomblé já eram ativos nessa luta havia muito tempo. Uma entrevista com o pai de santo Joãozinho da Gomeia, vários meses antes do congresso, já havia levantado a questão de maneira veemente. Os terreiros eram obrigados a solicitar à polícia autorização para celebrar cada festa religiosa. A autoridade policial cobrava uma taxa pela permissão que, aparentemente, podia variar de valor. Conforme Joãozinho contou à imprensa local, “a minha opinião final é a de que não deve haver pagamento nenhum. O candomblé deve ter a liberdade de funcionar quando quiser [...] Penso que o Congresso deve estudar muito um meio de resolver esta questão. Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?”¹³⁸ Claramente, o apoio da comunidade do axé foi crucial para a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras, mas esses comentários públicos demonstram que membros individuais também desempenhavam um papel essencial na pressão por liberdade de culto, antes, durante e depois do congresso.

Carneiro tentou angariar mais apoio para esse ativismo popular com o aval de figuras do governo e autoridades acadêmicas. Apelou a Ramos, numa carta datada de 19 de julho de 1937, que solicitasse pessoalmente ao governador da Bahia, “reforçando o pedido dos negros”.¹³⁹ Segundo o acadêmico Vivaldo da Costa Lima, corriam boatos de que o governador Juracy Magalhães tinha grande proximidade com o Candomblé, seja como ogã, ou

137 Bittencourt, “A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batúque em face da lei”, p.169-199.

138 Entrevista de 7 de agosto de 1936, Braga, op. cit., p. 82.

139 Carneiro para Ramos, 19 de julho de 1937, Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 152.

simplesmente como amigo de certos líderes do axé.¹⁴⁰ Conforme Carneiro observou, Magalhães já havia provado sua boa vontade ao endossar o congresso e, ao que parecia, tendia a aprovar a medida. Carneiro decidiu não arriscar. Resolveu “atacar por todos os lados” convocando o apoio dos intelectuais mais prestigiosos com quem pudesse contar. Acreditando que “o governador tem uma bruta admiração por você [Ramos] e por Nina”, Carneiro evidenciou os dois nomes na petição.¹⁴¹ Ele sugeriu, ainda, que Ramos mandasse um telegrama de parabéns pelo dia da inauguração da União das Seitas Afro-Brasileiras e providenciou para que este fosse nomeado membro honorário.¹⁴² Apelando estrategicamente para o governador e reunindo todas as credenciais acadêmicas à sua disposição, Carneiro trabalhou duro pela legitimidade da União.

A União atraiu uma base ainda mais ampla de apoio. A divulgação de sua inauguração na imprensa local (acompanhada de uma fotografia do evento) mostrava a sessão sendo presidida por um juiz federal e um representante do próprio governador na reunião. Mas ainda mais impressionante foram as outras organizações que prestaram apoio: a União Democrática dos Estudantes, várias associações universitárias, a Liga de Combate ao Racismo e ao Antissemitismo, a União dos Intelectuais Baianos e sindicatos de “comerciantes, ou funcionários de hotéis, etc.”¹⁴³ Tendo Martiniano do Bonfim na presidência e um grande número de líderes do axé como membros associados, a união alcançou uma aprovação popular realmente notável.¹⁴⁴

A União não existiu sem suas tensões, é claro. Para defender a legitimidade do Candomblé, a organização fez uma distinção entre o que via como formas organizadas de religião e o que considerava bruxaria e feitiçaria. A hierarquia estava presente no trabalho de Dario de Bittencourt, e as ideias de autenticidade eram essenciais também para os líderes de Candomblé. Desse modo, intelectuais e vários líderes religiosos ainda endossariam o

140 Vide nota editorial, Carneiro para Ramos, 19 de julho de 1937, Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 153.

141 Carneiro para Ramos, 19 de julho de 1937, *ibid.*, p.152.

142 Carneiro para Ramos, 22 de setembro de 1937, e 27 de setembro de 1937, *ibid.*, p. 160-161.

143 Reeditado, *ibid.*, p. 165.

144 A indicação de Martiniano demonstrava o seu prestígio na Bahia, onde era bastante conhecido por ser um adivinho, mas na verdade não era líder e nem membro regular de nenhum terreiro de Candomblé.

“policimento” religioso, mais do que uma verdadeira liberdade de culto. Tais hierarquias entre as práticas religiosas consideradas “autênticas” e as que eram achincalhadas como “magias” causavam conflitos na luta de afirmação da legitimidade. Vivaldo da Costa Lima aponta que os esforços de Carneiro não eram totalmente apoiados por todos os líderes da comunidade do Candomblé; de um lado, a União conferiu à alguns líderes maior prestígio e, de outro, comprometeu o *status* dos considerados menos tradicionais.¹⁴⁵ Aninha e Martiniano estavam entre os que tiveram a posição consolidada; vale a pena considerar que a ênfase da União na autenticidade viera tanto de Aninha e Martiniano quanto de Carneiro e os outros intelectuais.

CONCLUSÃO

Carneiro observou alguns anos mais tarde, em 1940, que a reunião de acadêmicos com a comunidade negra foi “a glória maior” do congresso de Salvador. Mordaz, concluiu que isso realmente “deu ao certame ‘um colorido único’ como já previra Gilberto Freyre”.¹⁴⁶ Continuando, notou que

Este ‘colorido único’ teve, pelo menos, uma vantagem: acabou com o espantinho que ainda eram, para as classes chamadas superiores da Bahia, os candomblés. Muita gente... ficou sabendo que os negros não comiam gente nem praticavam indecências durante as cerimônias religiosas. A publicidade do Congresso, nos jornais e pelo rádio, contribuiu para criar um ambiente de maior tolerância em torno dessas caluniadas religiões do homem de cor.¹⁴⁷

A avaliação de Carneiro é importante, mas, sem dúvida o congresso teve suas limitações. Embora as ideias e a aceitação do afro-baiano tivessem mudado, suas condições de vida permaneceram as mesmas. A maioria da população de Salvador, preta e pobre, continuava a viver em áreas da cidade sem pavimentação ou água encanada. Conforme Pierson relatou, a

¹⁴⁵ Carneiro não menciona isso claramente, mas os editores de suas cartas sim. Ver Carneiro, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, p. 132-133, 151.

¹⁴⁶ Carneiro, “O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia”, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

maior parte da população afrodescendente podia ser encontrada nos vales “menos confortáveis, menos saudáveis, menos convenientes” da cidade, habitando simples cabanas de barro com chão de terra. A maioria analfabeta, tinha pouco contato com jornais, livros ou telefones. As vias do centro da cidade eram pavimentadas, mas “com condições próximas às de favelas” para centenas de residentes pobres.¹⁴⁸

Esse cenário desigual e muitas vezes preconceituoso faz com que pareça ainda mais impressionante que o congresso afro-brasileiro de Salvador tenha se realizado e angariado tanto apoio. E pela hostilidade à África mostrada no primeiro congresso, é também notável que o de Salvador enxergasse a adesão às tradições como dignas de respeito. De fato, ao apresentar suas conclusões para uma plateia de negros bem informados sobre as tradições do candomblé, pode ter levado alguns intelectuais a reformular suas opiniões. Cabe se perguntar se o fato de apresentar suas conclusões às populações que “estudavam” pressionou alguns intelectuais a descartar as abordagens racistas ou biológicas e a rejeitar as posições depreciativas da cultura africana. Se Arthur Ramos tivesse participado, teria sido tão rápido em rotular o candomblé como um resquício psicológico de um passado remoto? Certamente, Carneiro modificou suas próprias visões sobre a África e começava a privilegiar as ortodoxias africanas. Talvez essa mudança possa ser o resultado de um contato mais prolongado com a comunidade negra e de uma relutância em colocar suas percepções do que considerava exageros e desintegração social dos negros diante dos próprios negros. O congresso de Salvador pode mesmo ter deixado vários intelectuais desconfortáveis com seu próprio desprezo pela cultura africana como bárbara ou irrelevante.

De fato, os membros da comunidade do axé conheciam esses intelectuais o suficiente para lançar seus ataques e correções se assim o quisessem. Embora o ambiente de uma conferência possa ser bastante amedrontador, esses líderes do Candomblé, há muito, já se enxergavam como autoridades em suas tradições e como tal foram tratados pelos acadêmicos. Conforme lembrou Pierson, Aninha não se intimidou ao defender sua religião, bem como a África. Quando contestada por um padre católico de que não tinha “autoridade espiritual”, porque não fora ordenada pelo papa, “ela pronta-

148 Landes, *City of women*, p. 74; Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 70, 72. A edição em português modificou um pouco o original.

mente perguntou se Moisés, ‘o grande profeta e chefe de seu povo’ tinha sido ordenado pelo papa”. Aninha insistiu que o próprio Jesus deve ter tido herança africana ou pele muito escura porque, segundo argumentou, “se Jesus não fosse escuro, como teria sido possível escondê-lo entre o povo da África?”.¹⁴⁹ Essa capacidade intelectual de argumentação não era rara em meio aos líderes do candomblé e certamente serviria para testar, ou até intimidar, intelectuais que quisessem discutir o passado africano de maneira pejorativa.

As complexidades da Era Vargas desempenharam algum papel em possibilitar os dois congressos. Ela trouxe prioridade e legitimidade às maneiras de pensar nacionalistas e às reflexões sobre as origens. Sua ênfase na cultura popular e na integração das massas fomentou novas iniciativas culturais e marcou uma transição importante a uma maior aceitação das festividades religiosas populares, muitas das quais com conexões explícitas com a cultura afro-baiana e com o candomblé.¹⁵⁰ Desse modo, Carneiro aproveitou, não apenas nas mudanças nacionais mais amplas, e as correntes intelectuais iniciadas com Freyre, mas um momento mais aberto, particularmente na Bahia. A visão positiva da África que emergiu em Salvador, no entanto, deveu-se a um momento único de cooperação entre intelectuais, apoio oficial do estado, e líderes religiosos negros. A comunidade negra havia criado um mundo cultural alternativo dentro de um ambiente muitas vezes hostil. Com o congresso, e o apoio dos intelectuais, fizeram do reconhecimento às ideias da autenticidade africana um legado duradouro. Conforme o próximo capítulo revelará, esse novo espírito, no pós-congresso, provou ter forte influência na reformulação do Museu do Estado da Bahia no início dos anos 1940. Os debates que surgiram sobre o foco multiétnico e popular do museu mostram, porém, que esse legado estava longe de ser completamente consolidado.

149 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 357.

150 Ickes identifica o ano de 1936 como decisivo na Bahia e argumenta que intelectuais como Carneiro desempenhavam um papel preponderante nesses eventos. Ickes, “Adorned with the mix of faith and profanity that intoxicates the people: the Festival of the Senhor do Bonfim in Salvador, Bahia, Brazil, 1930-1954”.

PRESERVANDO O PASSADO

E em museus e bibliotecas, públicos e privados, e em coleções individuais, Salvador preserva provavelmente mais de sua herança colonial e imperial contra a chamada 'selvageria da civilização' do que qualquer outra cidade do Brasil, excetuando Ouro Preto. (Vera Kelsey, 1940)

Nosso maior problema é o de proteger nossos tesouros da modernização. Resguardamos prédios, pinturas e estátuas das pessoas que pensam apenas no progresso e esquecem o passado brilhante [...]. Tudo o que diz respeito à história e à vida artística da Bahia é estudado e catalogado, e em conjunto com o Dr. Valladares, aqui tentamos colocar tudo o que pode ser movido debaixo do teto do Museu do Estado [...]. Temos muito com o que trabalhar – a Bahia é o mais rico estado em relíquias artísticas e históricas. (Godofredo Filho apud Jack Harding, 1941)

PRESERVANDO O PASSADO

O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia havia começado a modificar o ambiente de Salvador, mas Edison Carneiro não ficou tempo suficiente para saborear seus resultados. Em 1939 mudou-se para o Rio de Janeiro, retornando à Bahia apenas em curtas expedições para realizar pesquisa sobre a “etnografia regional negra e indígena” para o Museu Nacional. A diretora do museu, Heloísa Torres, deu a ele uma carta oficial, apresentando-o a autoridades locais de Salvador e pedindo que estas cooperassem com ele.¹

¹ Carta assinada por Heloísa Torres em 22 de setembro de 1939, BR MN MN DRCO RA106/144, AMN. Ela especifica que Carneiro iria aos estados da Bahia, Sergipe e Alagoas a serviço do Museu Nacional, porém não está claro se ele era funcionário ou se ela o protegia.

Essas apresentações tornaram-se cada vez mais necessárias. A ditadura semi-autoritária do Estado Novo (1937-1945) monitorava e reprimia dissidências políticas, sobretudo por pessoas suspeitas de serem comunistas.²

Carneiro era comunista, uma afiliação perigosa num momento perigoso, e foi isso que o forçou a deixar a Bahia, seu estado natal. Ruth Landes, antropóloga estadunidense que chegara à Bahia em 1938, e trabalhava frequentemente com Carneiro, ressaltou o clima de repressão na Bahia:

Havia olhos em todo lugar, línguas em todo lugar, medo - sim, medo em todo lugar. Pois, de vez em quando, ouviam-se rumores de que um conhecido da universidade havia sido preso numa cadeia próxima, ou que um candomblé havia sido invadido por ser suspeito de ocultar algum inimigo político e, finalmente, chamadas telefônicas misteriosas até mesmo para mim.

Carneiro recebeu guarida no terreiro de Aninha, mas isso lhe rendeu apenas uma breve trégua. Conforme relatado por Landes, quando ela chegou, Carneiro “já havia estado escondido e preso por sua oposição a Vargas e seria encarcerado novamente durante a minha estada”.³ Ele confirmou sua orientação política numa carta a Landes, mas somente depois da queda do regime Vargas, quando se sentiu seguro. “Acho que você adivinhou que na Bahia somos todos comunistas”, escreveu, “sim, éramos, somos”.⁴

Surpreendentemente, Carneiro concordou em retornar à Bahia logo após seu exílio político autoimposto, e numa missão das mais inusitadas. Foi encarregado por Heloísa Torres de se encontrar com o chefe de polícia da Bahia para garantir que as doações ao museu nacional chegassem seguramente. Ela já havia escrito para a polícia baiana, no final de 1939, observando que ouvira sobre a política de confiscar itens de casas de candomblé sem licença, com “o elevado intuito de moralizar costumes”. Apelando

2 Ver Oliveira, Velloso e Gomes, *Estado Novo: ideologia e poder*; Pandolfi, *Repensando o Estado Novo*. Sobre a Bahia, ver Paulo Silva, *Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia, 1930-1949*; e Tavares, *História da Bahia*.

3 Landes, *City of women*, p. 13. Landes observou que a maioria dos membros das instituições acadêmicas baianas havia sido exilada ou presa por opor-se a Vargas, embora ela não explique de que natureza era essa oposição.

4 Original em inglês: “I suppose you guessed in Bahia that we are all communists. Well, we were, we are”. Edison Carneiro para Landes, 28 de maio de 1946, RSLP.

para o chefe de polícia e seus “elevados sentimentos de patriotismo e de interesse pelo progresso da ciência”, argumentou que o acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro seria “grandemente enriquecido” com esses itens e “em ocasião excepcionalmente oportuna, devido aos estudos etnológicos a que se vem dedicando com relação a religiões negras na África e no Brasil”.⁵ Esse apelo mostrou-se, ao menos em parte, exitoso, pois menos de duas semanas depois ela respondeu a esse mesmo policial, agradecendo-lhe por qualquer coisa que ele fosse capaz de fazer por sua coleção. A correspondência também serviu como carta de apresentação para Carneiro, que a levou de volta à Bahia com a responsabilidade de alcançar algum entendimento com a polícia, a pedido de Torres.⁶

É provável que tenha sido Carneiro a sugerir essa solicitação à polícia baiana, mas havia alguma ironia em mandar esse antigo prisioneiro político de volta a seus carcereiros para efetuar delicadas negociações. Segundo Landes, os templos de candomblé da Bahia haviam ganhado a reputação de abrigar comunistas e fugitivos da polícia e, dessa forma, as conexões de Carneiro com o comunismo e o candomblé o condenavam duplamente. Apesar do apoio oficial do Museu, ele poderia ser bem recebido ou poderia ser rechaçado ou até mesmo ser preso pelo chefe de polícia. Certamente, foi com algum prazer que Carneiro retornou com o aval de uma das instituições culturais mais poderosas do Brasil. Embora não saibamos o que aconteceu naquela reunião, Carneiro obteve êxito, em parte, pois retornou com uma carga especialmente preciosa, uma série de bonecas baianas vestidas com trajes de candomblé. Com alguns itens prejudicados, supostamente durante a viagem, Torres decidiu que a empreitada merecia sua intervenção direta; dois meses mais tarde, no final de janeiro de 1940, ela partia para a Bahia para uma viagem de duas semanas e meia.⁷

Essas aquisições na Bahia iriam acender uma das muitas controvérsias da carreira de Heloísa Torres. Ela incluiu as bonecas numa coleção enviada à Lisboa, mais tarde naquele ano, para uma exposição sobre o mundo

5 Ofício 566, 24 de novembro de 1939, BR MN MN DR CO RA 107/131, AMN.

6 Ofício 583, 2 de dezembro de 1939, BR MN MN DR CO RA 107/131, AMN.

7 Carneiro escreveu para Landes sobre a falha do envio, afirmando na mesma carta sentir que ele nada tinha em comum com Torres. Edison Carneiro para Ruth Landes, 24 de outubro de 1940, RSLP.

lusófono, mas foi severamente julgada por isso. Críticos brasileiros preocupavam-se que as figuras do candomblé, em meio a outros itens que demonstravam a herança africana, provocassem uma impressão negativa do Brasil. Embora Torres refutasse tais críticas,⁸ elas acabaram deixando seu rastro: a exposição de Antropologia realizada por ela, em 1947 no Museu Nacional, aparentemente nada incorporou da cultura afro-brasileira, nem as bonecas foram mencionadas nos detalhes sobre a exposição.⁹ Apesar de suas afirmações à polícia sobre o crescente interesse nas “religiões negras”, o papel da cultura afro-brasileira continuava a causar polêmica.

No Rio de Janeiro, apesar dos esforços ocasionais de intelectuais como Heloísa Torres, os museus nos anos de 1930 e 1940 continuavam a oferecer visões conservadoras do passado brasileiro, aparentemente isoladas dos debates intelectuais sobre o assunto. Esse foi o caso do Museu Histórico Nacional (MHN), ao longo dos anos de 1930. Conforme revela o historiador Daryle Williams, a instituição organizava suas exposições históricas em torno de retratos do passado elitista do Brasil, e abstinha-se de incorporar itens que provocassem considerações sobre escravidão ou raça: “o que os visitantes do MHN viam, ao contrário, era uma perspectiva nobre do passado brasileiro, em que a produção e o trabalho estavam em grande parte ausentes e os rostos eram majoritariamente brancos”. Embora o próprio diretor Gustavo Barroso tivesse interesse no folclore e na cultura popular, ele achava que tais temas eram inadequados a um museu de história nacional, e sugeriu, em 1942, que outro museu fosse construído para tratar dessas questões.¹⁰ Como Torres, ele recusou-se a integrar elementos de representação negra num repositório de memória nacional.

8 Corrêa, *Antropólogas e antropologia*, p. 151,179.

9 Certamente há evidências de tentativas iniciais da parte de Torres de levar representações da cultura afro-brasileira para o museu. Uma possível explicação para o fato de a exposição de 1947 centrar-se na cultura indígena pode ser devido a sua inauguração ser organizada em torno da “Semana do Índio.” Embora Torres voltasse a atenção do museu prioritariamente para as culturas indígenas em anos futuros, ela permaneceu interessada na afro-brasileira, conforme revela sua pesquisa sobre a indumentária das Baianas. Aliás, o fato de candidatar-se à posição acadêmica deixada vaga por Arthur Ramos em 1950, fez com que desenvolvesse mais sua pesquisa sobre Baianas, em parte graças a uma nova viagem para pesquisar no Museu do Estado da Bahia. Sobre essa viagem, ver RA 143, Ofício 464, 17 de julho de 1951, Relatório, 1950, AMN. Para descrições detalhadas da exposição de 1947, ver Faria, *As exposições de antropologia e arqueologia do Museu Nacional*.

10 Williams, *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*, p. 146. Sobre museus no Brasil, ver Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-*

Sabe-se menos como esses debates sobre identidade desenrolaram-se fora do Rio de Janeiro. Ainda assim, o papel da Bahia em particular merece mais atenção. Pois, na Bahia, no final dos anos 1930 e início dos 1940, uma nova cultura de museu estava se desenvolvendo, fomentada pelo excepcional curador José do Prado Valladares. Junto com o secretário de Educação e Saúde da Bahia, Isaías Alves, Valladares trouxe as culturas popular e afro-brasileira para o Museu do Estado da Bahia e para a identidade oficial baiana. Este capítulo demonstra como a política de estado baiana durante o regime do Estado Novo promoveu uma nova inclusão de cultura afro-brasileira, inclusão esta que se torna ainda mais notável ao se observar o papel central que essa passou a receber no Museu do Estado da Bahia, local de preservação oficial da memória e identidade do estado. Oferecendo uma visão da cultura brasileira diametralmente oposta àquela favorecida no Rio de Janeiro, ele destacava a cultura popular ao invés de grandes figuras militares e políticas. Também em contraste com o Museu Nacional, incluía a cultura afro-brasileira, e não somente a indígena, como parte da história baiana.

Todavia, esse período não consolidou os afro-brasileiros como parte crucial da identidade do estado. Na verdade, a reviravolta radical nas temáticas do museu, apenas alguns anos mais tarde, mostra que a Bahia estava bem dividida sobre como retratar seu passado. A remodelação cultural que prosperou nos anos iniciais do Estado Novo findou depois que o interventor Landulfo Alves foi forçado a deixar o cargo em 1942. O museu, rápida e dramaticamente, mudou de rumo, abandonando o embrionário enfoque popular e tornando-se um repositório congelado da elite açucareira baiana. Conforme revelado neste capítulo, grande parte das elites da época mostrou descontentamento e incômodo com essa brasilidade popular e mais inclusiva. E a baianidade, que começava a enfatizar a cultura popular e afro-brasileira como elemento central, confrontou uma elite que, ao contrário, priorizava a visão da cultura açucareira colonial suntuosa na qual índios e negros estavam ausentes.

1930. Para maiores informações sobre o tema, ver Bennett, *The birth of the museum: history, theory, politics*; e Stocking, *Objects and others: essays on museums and material culture*.

PRESERVANDO AS TRADIÇÕES BAIANAS: UM NOVO PAPEL PARA O ESTADO

O Museu do Estado da Bahia ganhou renovada importância e atenção no Estado Novo com o novo interventor baiano Landulfo Alves (1938-1942). Com a alta prioridade dada ao patrocínio oficial do estado à cultura, Alves não perdeu tempo em formar uma Diretoria de Cultura e Divulgação para a Bahia, cuja direção foi delegada a seu irmão Isaías Alves. Também secretário da Educação e Saúde, Isaías acreditava firmemente nos ideais do Estado Novo e deu início a uma campanha cultural de grande escala para a Bahia, financiando programas escolares, conferências e palestras, exposições artísticas, e cursos de Jornalismo.¹¹ Ademais, a Diretoria de Cultura e Divulgação assumiu a ambiciosa missão de “dirigir a documentação histórica e social e preservar o patrimônio cultural do Estado”.¹² Essa significava um programa de tombamento, ou seja, o registro de locais e objetos históricos, um processo que replicava o programa federal em curso em todo o país naquela época.¹³ Contudo, a proteção da herança baiana deu-se em cores mais locais, preconizando um levantamento das condições sociais e econômicas da Bahia, e renovada atenção à “preservação dos aspectos e das sãs tradições baianas”.¹⁴

A promoção das tradições deveria ocorrer em simultâneo com a modernização, o que era certamente uma tensão incômoda. Em 1939, a Diretoria de Cultura lançou um jornal ilustrado, *Bahia tradicional e moderna*. A capa do artista Luis Jardim trazia uma baiana em trajes típicos contra o moderno horizonte do porto de Salvador. Era precisamente esse contraste que a publicação queria destacar. Conforme a introdução, o artista havia captado a essência da iniciativa. O objetivo do jornal, que o escritor admitia ser “difícil de ser executada fielmente”, era o de proporcionar “uma documentação sobretudo fotográfica da Bahia, sob todos os aspectos, da Bahia de ontem, tradicional e histórica, tanto quanto da Bahia de hoje, moderna, progres-

11 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landulfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 125-126.

12 *Ibid.*, p. 125.

13 Sobre a preservação histórica em nível federal, ver esp. Williams, *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*, cap. 4; e Gonçalves, *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*.

14 *EDUCAÇÃO e saúde na Bahia na interventoria Landulfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 125-126, p. 124.

sista”.¹⁵ Apesar dessa retórica confusa, o programa cultural do estado descartou, em grande parte, o ideal moderno. A tradição ganhou cada vez mais preponderância na agenda cultural baiana.

O governo do estado organizou uma força de trabalho especialmente voltada à preservação das tradições populares. A Diretoria da Cultura projetou uma exposição de arte popular em 1939 e a definiu em linhas gerais. Isaías Alves observou que, embora a exposição fosse apenas uma iniciativa modesta, ela ostentava um “certo interesse sociológico, quiçá econômico” e motivaria “a capacidade de invenção e a habilidade de nossa gente”.¹⁶ Na sua visão, o evento iria expor e inspirar-se nos “aspetos mais variados de vida do povo. Nas feiras livres, nas fazendas, nos Candomblés, na pequena indústria, em escolas, e também entre colecionadores particulares e entre coleções oficiais já existentes são coligidos os objetos que devem figurar na original exposição etnográfica... Todo o material recolhido, e mais a documentação fotográfica fixada do material deverá figurar depois no Museu do Estado”.¹⁷

Não se sabe se essa exposição chegou a ser montada, mas os motivos para organizá-la são notáveis. O estado, que apenas alguns anos antes reprimia o Candomblé,¹⁸ propunha agora celebrá-lo, além de lhe dar espaço no Museu do Estado. A Bahia, que durante muito tempo centrou-se na cultura elitista de sua escola de medicina, seus poetas e políticos, voltava-se para a cultura popular e, particularmente, para a cultura afro-brasileira, como um elemento fundamental da identidade do estado. Além disso, o patrocínio do estado para a cultura (apesar das reivindicações de uma *Bahia tradicional e moderna*) priorizou a tradição ao invés da modernização.

Essa política representou uma mudança radical dos esforços baianos na virada do século até os anos de 1920, quando as elites lutaram para acabar com as celebrações da cultura popular e para “desafricanizar” suas manifestações públicas. Conforme demonstra a historiadora Wlamyra Albuquerque, o debate da elite dos anos de 1920 dividia os que acreditavam que medidas fortes eram necessárias para extinguir as manifestações popula-

15 Bahia, “A nossa capa”, p. 16.

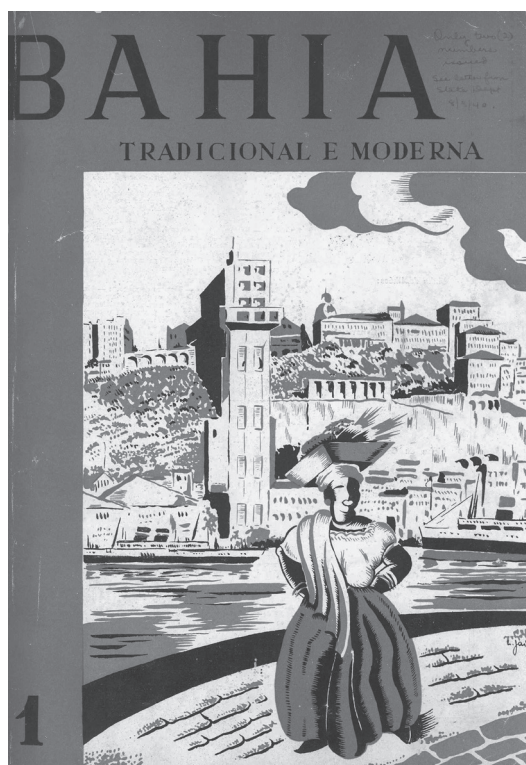
16 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landolfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 128.

17 *Ibid.*, p. 127-128.

18 Luhning, “Acabe com este santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao Candomblé entre 1920 e 1941”; Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*.

res nas celebrações locais daqueles que esperavam que tais manifestações morressem naturalmente numa marcha em direção ao progresso. O debate, muitas vezes com insinuações raciais, evidenciava o dilema da cultura popular para a classe dominante (e especialmente para os membros do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB)) que desejava privilegiar os costumes elitistas, e as raízes europeias ao invés das africanas.¹⁹ Os debates dessa época revelavam um esforço precoce, ainda que limitado, para valorizar a tradição em vez da modernização, mas a elite baiana provou-se incapaz de conceber a tradição de outra maneira que não um reflexo de sua própria cultura idealizada.

Imagem 1 Capa do livro *Bahia tradicional e moderna* (arte de Luís Jardim)



Fonte: imagem disponibilizada pela autora.

19 Albuquerque, "Santos, deuses, e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República". Ver também Albuquerque, *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*; Fry, Carrara, e Martins-Costa, "Negros e brancos no carnaval da Velha República".

Os movimentos do estado baiano de promoção da cultura popular e africana nos anos de 1930 refletiram tendências nacionais em favor de uma fusão cultural, mas representaram também um esforço local significativo. A atitude oficial em favor da cultura afro-brasileira havia mudado radicalmente, influenciada pelo recente Congresso Afro-Brasileiro de 1937 e a simpatia que ele havia criado. Nesse momento, a Bahia começou a utilizar-se das imagens popularizadas e africanizadas de si mesma na sua divulgação para o resto do Brasil e para o mundo. *Bahia tradicional e moderna*, por exemplo, foi distribuída para os quatro cantos do país e enviada para o exterior como parte da campanha do Touring Clube do Brasil. O clube também colaborou com o estado em outras iniciativas, promovendo a Bahia para visitantes potenciais e preparando panfletos para a propaganda turística.²⁰ Dentro do contexto de inventar uma nova identidade, o Museu do Estado da Bahia ganhou novo fôlego.

JOSÉ VALLADARES E O MUSEU DO ESTADO DA BAHIA: DEFININDO TRADIÇÕES

O Museu tomou forma sob a direção de José Antônio do Prado Valladares, nascido numa importante família em 1917. Seu pai, Antônio do Prado Valladares, foi um médico associado à escola tropicalista baiana e membro do conselho editorial da *Gazeta Médica da Bahia*. José se formou no Ginásio Pernambucano em Recife, em 1932, e graduou-se pela Escola de Direito do Recife, em 1937. Durante esse período, aventurou-se como repórter para o *Diário de Pernambuco*.²¹ Muito provavelmente, foi aí que conheceu Gilberto Freyre, que havia colaborado regularmente com esse mesmo jornal desde o início dos anos de 1920. Quando Freyre organizou o primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife em 1934, Valladares, com apenas 17 anos, trabalhou como secretário e correspondeu-se com intelectuais de

20 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landolfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 127-128.

21 Informações biográficas esparsas sobre Valladares podem ser encontradas em José do Prado Valladares cards, record group 10, series: "Fellowship Recorder Cards," collection RF, Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, N.Y.; e nas notas de falecimento pelo crítico de arte Robert C. Smith e pelo IGHB. Ver Smith, "José Antônio do Prado Valladares, 1917-1959," p. 435; e "José do Prado Valladares."

toda a América para convidá-los ao evento. Devido à visão de Freyre do congresso como uma mostra interdisciplinar da cultura afro-brasileira, a posição que Valladares ocupava como secretário o teria levado igualmente a um contato formativo com o mundo das artes; o congresso montou uma pequena “exposição de pinturas e desenhos da vida do negro brasileiro”, com curadoria do seu irmão mais novo, Clarival (de apenas 16 anos), e do artista Cícero Dias.²² Alguns anos mais tarde, em 1939, Valladares retornou à Bahia para assumir a direção do Museu do Estado, tarefa à qual ele dedicaria o resto de sua vida.

Valladares não foi a primeira opção para o cargo de diretor: anteriormente, o posto fora oferecido a um professor do Instituto Normal, que mostrou-se incapaz de assumi-lo.²³ Contudo, embora talvez lhe faltassem qualificações formais, ele dispunha de uma vantagem crucial para a função: suas raízes na elite intelectual baiana. Educado nas mais prestigiosas escolas particulares de Salvador e do Recife, e depois na venerável Escola de Direito do Recife, Valladares ostentava um *pedigree* impecável, aparentemente suficiente para superar sua limitada experiência.²⁴ Na verdade, considerando-se as poucas oportunidades de ensino superior no Brasil naquele tempo, não se sabe ao certo que qualificações o estado poderia buscar para um diretor de museu: não havia nenhum curso de formação museológica, e as graduações em humanidades e ciências sociais só começaram a ser oferecidas no início dos anos de 1930 no Sul do país, e somente a partir dos anos de 1940 na Bahia. Quaisquer que tenham sido suas limitações, está claro que a breve participação de Valladares no Congresso Afro-Brasi-

22 Original em inglês: “exhibition of pictures and drawings of Brazilian black life”. O convite ao antropólogo norte-americano Melville Herskovits especificava que entre os artistas estariam Cícero Dias, Luis Jardim, Santa Rosa, Noemia, Di Cavalcanti, Manuel Bandeira e o fotógrafo Francisco Rebelle. José Valladares para Melville J. Herskovits, 20 de setembro de 1934, MJHP, série 35/36. Gilberto Freyre observa o papel de Clarival Valladares em Freyre, “O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife”, p. 350. Após uma primeira carreira em Medicina, Clarival do Prado Valladares iria se tornar um dos principais críticos de arte nordestina, embora tenha seguido essa trajetória profissional somente após a morte de José num acidente de avião em 1959.

23 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landulfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 124.

24 É também provável que sua falta de experiência política e burocrática tenha sido vista em termos positivos. O Estado Novo na Bahia, encabeçado nessa época pelo também inexperiente e forasteiro Landulfo Alves, buscava romper com a política oligárquica tradicional recrutando novatos idealistas para o serviço público.

leiro demonstrou ter sido formativa para a sua missão de dar vida nova ao museu baiano.

O Museu do Estado da Bahia foi estabelecido legalmente por decreto em 1918, mas nos seus primeiros anos foi subfinanciado, além de não ter uma missão definida.²⁵ Embora tenha recebido um estatuto mais detalhado em 1922, reorganizações administrativas o transferiram de uma divisão a outra do estado. Foi somente em 1931 que a instituição teve uma galeria formal e abriu suas portas para o público.²⁶ O estatuto dividia o Museu em três seções: numismática, história e etnografia – e destacava a identidade local junto com questões nacionais; o Museu iria “classificar cientificamente, conservar e expor ao público, com as necessárias indicações, todos os objetos que interessam à História da Bahia e do Brasil”.²⁷ A seção de numismática, como era de se esperar, exibiria cédulas e moedas. A seção de história revelava um ideal igualmente formal e elitista, centrado nos grandes homens do passado, exibindo medalhas, patentes, diplomas e cartas, bem como as “indumentárias de pessoas civilizadas” e retratos e esculturas de figuras importantes.²⁸ A seção de etnografia, no entanto, abria a possibilidade para uma visão radicalmente inclusiva da história da Bahia, iria abranger “classificados objectos e artefactos indígenas, objectos de uso dos sertanistas, de africanos, e quaesquer outros cabíveis nesta classificação”. A sociedade baiana, tal como representada no Museu, incluiria contribuições de todos os seus membros, uma ideia bastante inovadora para 1922 e para uma elite que tentava frequentemente reforçar sua herança europeia. Ao mesmo tempo, essa inclusão possuía limites definidos: o contraste era bem claro entre história – e as correspondentes lembranças de “pessoas civilizadas” – e etnografia – definida como particularmente étnica.²⁹

25 Embora a lei de 1918 fosse excepcionalmente imprecisa quanto à forma da própria instituição, era de uma minúcia admirável em ditar a epígrafe para a inauguração do museu, com um destaque para o então governador da Bahia, Antônio Ferrão Moniz de Aragão. Essa deve ter sido uma das únicas ações possíveis nesses anos iniciais, quando a lei declarava ser o Museu uma nova entidade, mas sem nenhum funcionário, ou financiamento, tudo devendo vir ostensivamente de sua associação com os arquivos do estado. *Anais...*

26 Valladares, “Resumo histórico e organização actual do Museu da Bahia”.

27 Arquivo Público e do Museu Histórico do Estado da Bahia, *Regulamento*. Tradução nossa.

28 *Ibid.*, arts. 3-5. Tradução nossa.

29 Tal divisão não era incomum em museus; a criação na França do Musée de L’Homme em 1938 postulava a igualdade entre todos os humanos, mas de forma tipicamente etnográfica exibia

Em 1938, um ano depois da instauração do Estado Novo, Isaías Alves, secretário de Educação e Saúde, assumiu a supervisão direta do funcionamento do Museu.³⁰ A transição administrativa marcou uma transformação da missão do Museu ao ganhar protagonismo na agenda cultural do governo do estado. Alves ressaltou que o Museu oferecia uma ferramenta para educar um público mais abrangente. Havia uma tremenda carência de oportunidades de formação para adultos, e Alves reclamava de que o “rudimentar” curso noturno de alfabetização pouco fizera para a construção civil e moral. Já que o estado não tinha como educar seus cidadãos ao terminar o 2º grau, os adultos eram completamente privados do “emprego inteligente e útil do tempo de lazer” e incapacitados de desenvolver a apreciação artística e a espiritualidade.³¹

Alves poderia ter proposto uma série de medidas capazes de remediar a situação da formação para adultos. São Paulo, por exemplo, estava naquele mesmo momento instituindo um programa de capacitação industrial para adultos, que buscava transmitir moralidade e patriotismo paralelamente a técnicas fabris.³² Contudo, Alves optou por centrar os esforços da Bahia nessa missão civilizatória para adultos em apenas um programa: o Museu do Estado, reformulando seu enfoque educacional na cultura e identidade baianas. Conforme José Valladares afirmara, Alves havia lutado para “orientar o Museu no sentido verdadeiro; órgão vivo de educação popular, centro de estudos históricos e ethnograficos, onde se tenha a mão abundante material sobre a formação social da Bahia”.³³

O Museu do Estado era o único museu oficialmente financiado pelo estado e também único a defender uma missão educativa para o público. Houve poucos similares no estado ou mesmo na capital: Salvador na década de 1930 abrigava uns poucos museus privados com coleções um tanto ecléticas. Quem esperasse ver uma carta assinada por Arthur Conan Doy-

apenas culturas e povos estrangeiros à França. Ver Conklin, “Civil society, science, and empire in late Republican France: The foundation of Paris’s Museum of Man”.

30 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landolfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 123-124.

31 *Ibid.*, p. 36.

32 Weinstein, *For social peace in Brazil: industrialists and the remaking of the working class in São Paulo, 1920-1964*.

33 Valladares, “Resumo histórico e organização actual do Museu da Bahia”. Tradução nossa.

le ou um santuário budista podia se aventurar a visitar a coleção particular de Nelson de Oliveira, aberta ao público em 1919. Outros poderiam visitar o Instituto Feminino da Bahia, que dispunha de dois museus: o Museu de Arte Popular, fundado em 1929, exibindo objetos do folclore baiano, e o Museu de Arte Antiga, inaugurado em 1933, com uma série de exposições de joias, vestuário, prataria e contribuições de mulheres baianas.³⁴ Enquanto os outros museus de Salvador eram mantidos por instituições privadas, funcionando principalmente como ramificações de organizações maiores, o Museu do Estado seria uma iniciativa voltada essencialmente para o público. Seu novo diretor abraçou esse projeto com grande entusiasmo.

Quando Valladares assumiu a direção, o Museu já experimentava algum sucesso de público. Em 1932, aberto havia apenas um ano, o Museu atraiu 11.500 visitantes. No ano seguinte, esse número dobrou para 23.593 e a visitação alcançou seu número recorde em 1934, com 36.635 pessoas. O ritmo de visitação do Museu aumentou em julho, quando os estudantes entraram em férias de inverno, e no período dos eventos comemorativos da independência da Bahia (2 de julho). Contudo, as visitas ao longo do ano permaneceram impressionantes. Embora muitas visitas possam ter sido um pouco forçadas (de grupos escolares, por exemplo), mesmo assim, elas garantiram uma divulgação bastante ampla do Museu e suas exposições.³⁵

Apesar dessa comprovada popularidade, Valladares experimentou algumas dificuldades para organizar o museu, e acreditava que ainda havia muito a ser feito. Em 1939, ele relatou que havia passado todo o primeiro ano de mandato simplesmente orientando-se no cargo e tornando o Museu operacional; isso incluía reformas no prédio, arrumação e emolduramento de pinturas, divulgação do Museu e classificação das coleções. É bastante certo que as próprias coleções fossem todas ecléticas. Durante o

34 Holanda, *Recursos educativos dos museus brasileiros*, p. 67-77. Esse inventário do acervo do Museu Nelson de Oliveira data de 1958, mas, ao que parece, o caráter eclético do museu não mudou muito ao longo dos anos. A coleção também incluía fragmentos de um meteorito, “souvenires” e afins (ibid., p. 67). A cidade dispunha de dois outros museus: o de antropologia médica organizado pelo Instituto Nina Rodrigues, e a coleção do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Contudo, é incerto se esses museus estavam abertos ao público nos anos de 1930.

35 A visitação em 1935 foi de 18.508 pessoas; as autoridades observaram uma ligeira queda em 1936, com 16.550 visitas. Para os números de 1931-35, ver Bahia, Secretaria do Interior e Justiça do Estado, *Relatório*, 1935, p. 361-368. Para o ano de 1936, ver Bahia, Secretaria do Interior e Justiça do Estado, *Relatório*, 1936, p. 338.

ano de 1938, o estado havia provido verbas para uma curiosa série de aquisições: um álbum de fotografias antigas da Bahia, um pêndulo doado pelo secretário da Educação (que pertencera aos jesuítas), duas pinturas a óleo de artistas baianos, documentos relativos a um conselho de saúde realizado em 1838, e papéis pessoais de um conselheiro imperial.³⁶ O novo diretor do Museu deve ter se assombrado com esse assortimento de materiais acumulados ao longo dos anos, e enfrentou um desafio considerável para ordenar esses objetos e formular exposições inteligíveis.

Um inventário do acervo museológico, realizado em agosto de 1939, nos fornece alguma ideia das dificuldades enfrentadas por Valladares.³⁷ Nesse ponto, o Museu representava um arranjo sortido de objetos em justaposições surpreendentes. Suas 13 salas eram numeradas e as primeiras duas tinham temática religiosa geral: a primeira começava com uma coleção de objetos religiosos que incluíam a gravura de um santo, um oratório, algumas peças de porcelana, uma mesa entalhada e um crucifixo. A segunda seguia com esse conteúdo religioso, exibindo missais e fotografias de igrejas, mas também um garfo de ferro fabricado por um deficiente visual em 1736. A terceira sala abrigava o conjunto mais coerente de todos, com cerca de 40 objetos relacionados ao Candomblé e incluía vários itens de vestuário de um pai de santo e colares de filha de santo.³⁸ Ali havia também uns poucos objetos presumivelmente indígenas, como flechas e outros artigos associados ao sertão e à Revolta de Canudos dos anos de 1890. Com certeza, o item mais pungente dessa sala era o crânio de um membro do bando de Lampião que aterrorizava o sertão com ataques e assaltos ao longo do final da década de 1920 e início dos anos 1930.³⁹ Embora o Museu parecesse estar cumprindo sua missão etnográfica, amontoou a maior parte dos elementos étnicos em uma única pequena seção.

36 *Educação e saúde na Bahia na interventoria Landolfo Alves: abril 1938-junho 1939*, p. 124.

37 Museu do Estado da Bahia, "Relatório do acervo para 1939". Intitulei esse relatório provisoriamente; trata-se de um mimeógrafo sem título, disponível apenas nos arquivos do IPHAN.

38 A proveniência desses itens não está disponível, mas provavelmente foram confiscados pela polícia nas ações de repressão ao Candomblé. Essas confiscações levantaram debates posteriores nos museus da Bahia; ver Sansi-Roca, "The hidden life of stones: historicity, materiality, and the value of Candomblé objects in Bahia". Os títulos referem-se aos líderes e iniciados do Candomblé.

39 Para análises históricas desses episódios, ver Chandler, *The bandit king: Lampião of Brazil*; e Levine, *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*.

Outra sala de exposição apresentava uma série de objetos históricos, incluindo um recibo de venda de um escravo, de 1886, e o telegrama proclamando a instauração da República, de 1889. A sala de número 6 continha antigas fotografias da Bahia e algumas peças de porcelana; a 10 agrupava vários itens indígenas, bem como a porta da casa do padre Antônio Vieira. As salas 11 e 12 exibiam coleções de fósseis, ossos de animais, pássaros e animais empalhados, amostras agrícolas de borracha e madeira, uma mão dissecada e a cabeça mumificada de um nativo da Nova Zelândia. E entre-meada nesses esses objetos, estava uma estátua de Vênus, em mármore.⁴⁰ Preciosas relíquias misturadas a *souvenires*, há muito esquecidos e de valor duvidoso, e restos mortais preservados que beiravam o macabro.

No período de alguns meses, Valladares havia dividido arrojadamente o Museu em cinco novas seções: história, etnografia, arqueologia, história natural e artes plásticas. Manteve o enfoque na história e na etnografia, mas aboliu a numismática e deu destaque à história natural e à arte. Embora possa ter tentado dar algum semblante de ordem ao curioso assortimento de objetos dispostos à sua frente, Valladares almejava claramente uma abordagem intelectual mais ampla e mais coerente para as exposições. Numa coluna de jornal, em 1939, ele insistia que o Museu havia sido demasiadamente criticado por sua pobreza. Acreditava que as coleções tinham potencial para se tornar um dos melhores locais para se entender a “formação social” da Bahia. No entanto, para alcançar esse potencial, o Museu precisava focar no que tinha para oferecer

[...] de característico como cultura diferente das outras, resultante que é de uma miscegenação practicada em larga escala, deixando sua marca por toda parte onde há uma manifestação palpável da vida, na religião e na arte, na literatura e na culinária, na indumentária nos métodos de produção.⁴¹

Valladares notou que o Museu incluía seções de história, numismática, etnografia e arte, mas ofereceu um expressivo conselho aos futuros visitantes:

40 Museu do Estado da Bahia, “Relatório do acervo para 1939”. Arquivo de SPHAN, Rio de Janeiro. Mimeo.

41 Valladares, “Resumo histórico e organização actual do Museu da Bahia”. Tradução nossa.

[...] mas não se esquecerá de procurar a parte que, embora não estando em trajes de gala, é tão representativa quanto a outra. E então se deterá nas reproduções de nossa velha architectura, de azulejos e obras de entalhamento, nas vestimentas e estandartes de festas da região, nos objectos de culto afro-brasileiro e de uso domestico.⁴²

É possível que tenham sido Freyre e o Congresso Afro-Brasileiro do Recife a despertar o interesse de Valladares pelas relações étnicas do Brasil. Porém, ele foi claramente além desse interesse, insistindo que a mestiçagem havia deixado sua marca especialmente na cultura baiana. Como diretor de museu voltado para a educação da população adulta baiana, Valladares detinha um poder considerável na formulação das concepções públicas sobre a cultura local. E exerceu esse poder montando exposições inclusivas, ressaltando a importância e o significado da contribuição afro-brasileira e da cultura popular.

O apelo atraiu visitantes estrangeiros e locais. Jack Harding, um viajante dos Estados Unidos que escrevera sobre sua visita ao Museu em 1940, reagiu, sobretudo, às exposições e amostras étnicas. Sua narrativa de viagem, intitulada de maneira entusiasta *I like Brazil*, relatava suas aventuras pelo país afora, enriquecida por uma visita no Recife guiada por Gilberto Freyre. Ao solicitar indicações de um contato na Bahia que falasse inglês, o próprio Freyre deu-lhe uma carta de apresentação a Valladares. Temendo um “velho e embolorado curador de relíquias esquecidas” e um passeio “pedante” por um “museu deprimente”, Harding viu-se agradavelmente surpreendido por um guia jovem e encantador que se empenhou em mostrar-lhe a cidade de Salvador durante alguns dias.⁴³ Os destaques de sua visita pelo museu, segundo ele, incluíram “armas e artigos domésticos indígenas; as indumentárias de Baianas, as mais coloridas do Brasil – fora uma vestimenta de Baiana o que Carmen Miranda havia usado em sua viagem pelos Estados Unidos; os balanganas [sic], esses braceletes africanos muito pesados, alguns feitos de metais preciosos,” juntamente com pinturas de

42 Valladares, “Resumo histórico e organização actual do Museu da Bahia”. Tradução nossa.

43 Harding, *I like Brazil: a close-up of a good neighbor*, p. 192. O livro na verdade tem um tom pouco pedante: propunha melhorar a política da boa vizinhança e aumentar a cooperação nas Américas. Baseada no ano de publicação do livro (1941), supomos que a visita tenha sido efetuada em 1940.

artistas baianos, uma cadeira de juiz feita em madeira e um sino de bronze usado durante a ocupação dos holandeses na Bahia no século XVII.⁴⁴ Valladares chegou a expressar algum constrangimento pelo número limitado de artigos, explicando que o Museu havia sido aberto apenas recentemente, e que ele ainda estava coletando material por toda parte do estado.⁴⁵ Não está muito claro se as cinco divisões planejadas já estavam representadas, mas certamente Valladares agiu de maneira criativa ao reunir todas as exposições e em selecionar os objetos expostos dentre o conjunto disperso do patrimônio do Museu.

Vale a pena considerar alguns desses itens detalhadamente. A veste de baiana, por exemplo, levanta uma série de questões. Parece improvável que esse artigo tenha sido uma doação; a indumentária era uma roupa de uso cotidiano para muitas negras baianas e, certamente, poucas delas pensavam em sua roupa como itens válidos para doação a um museu, principalmente considerando as orientações elitistas da maioria dos museus da época. A mostra de um traje num Museu era, então, inesperada por dois motivos: primeiro porque, sendo um artigo de uso diário, era considerado quase como rotina por quem se vestia assim, e para a população de Salvador; em segundo lugar, representava a cultura afro-baiana. Colocar tais vestimentas num museu servia, é claro, para exotizá-las – como um objeto de curiosidade dentro de uma vitrine –, mas também para reiterar seu valor enquanto elemento da cultura baiana, digno de ser colocado lado a lado com objetos da elite. Juntos no museu, esses elementos compunham uma ousada justaposição de representações populares e elitistas da Bahia, mas também um cuidadoso retrato de uma cultura com influências tanto africanas quanto portuguesas.

É também possível que a exposição tenha sido formulada com base em concepções nacionais e populares sobre a Bahia. A presença do balançandã, por exemplo, remete a um samba popular da época, interpretado por Carmen Miranda, que mencionava esses itens com destaque. A canção, composta e escrita pelo baiano Dorival Caymmi, intitula-se “O que é

44 Harding, *I like Brazil: a close-up of a good neighbor*, p. 209. Para um estudo mais aprofundado sobre sua utilização e origem, ver os ensaios de Simone Trindade e Solange de Sampaio Godoy, “O que é que a Bahia tem: ourivesaria do Museu Carlos Costa Pinto – Salvador”.

45 Harding, *op. cit.*, p. 209.

que a baiana tem?”.⁴⁶ A letra detalha os muitos atributos da baiana, desde o gingado dos quadris a turbante, saia rodada e colares. Incluídos na litania dos artigos da baiana estavam os balangandãs, que o autor aparentemente incluiu na letra por conta do efeito lírico, já que as baianas não os usavam mais, e deles tomou conhecimento apenas através de um parente seu, dono de uma loja de joias antigas.⁴⁷ Em 1939, Carmen Miranda interpretou a música num filme brasileiro, *Banana da Terra*, customizando seu traje para ilustrar a canção. Com essa performance, nascia o ícone Carmen Miranda; ela usaria sua versão do traje de baiana ao longo de toda a sua carreira. A canção, talvez já conhecida dos ouvintes baianos, tornou-se um sucesso nacional e, juntamente com a própria cantora, seria exportada como um símbolo do Brasil.

O sociólogo norte-americano Donald Pierson, que visitou a Bahia de 1935 a 1937, fornece outras descrições do traje da Baiana daquele tempo. Enfatizou, também, que o balangandã, um “instrumento antes importante, havia desaparecido”, e que muitas famílias o haviam trocado por dinheiro em tempos de dificuldades econômicas.⁴⁸ É possível que Valladares tenha exposto esse item como uma antiguidade de evidente beleza, mas sua presença junto com o traje da Baiana ainda tem outra explicação possível: a de que Valladares tenha montado uma pequena exposição baseada no samba de Caymmi. Isso atrairia tanto os turistas de fora da Bahia – que chegavam ao Museu querendo saber mais sobre a “Baiana” ou sobre a inspiração de Carmen Miranda – quanto os admiradores do samba de Salvador, seduzidos por uma homenagem feita por um poeta e músico da terra. Qualquer que tenha sido o cenário, com muita criatividade, Valladares esforçou-se para incorporar elementos populares e afro-brasileiros no espaço do Museu e para fazer da cultura negra um tema educativo. Por mais que fosse revelador saber em qual dos setores (se é que existiu algum) a amostra foi categorizada, o intento da exposição foi enfatizar as múltiplas contri-

46 Sobre o papel da Bahia na obra de Caymmi, ver Risério, *Caymmi: uma utopia de lugar*.

47 Conforme o próprio Caymmi reconhecia, a palavra era “pouco conhecida no sul e quase nunca empregada”, mas o sucesso da canção trouxe-a de volta, junto com o objeto. Ele relata que ficou difícil de conseguir balangandãs após o lançamento da canção, devido ao grande interesse em adquiri-los. Caymmi, *Cancioneiro da Bahia*, p. 150.

48 Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 310.

buições para a história e a identidade baianas. Ademais, um visitante no Museu da Bahia ficaria não somente impressionado com o retrato rico e variado da cultura baiana, mas também estimulado a comprovar, como no caso do samba, que a cultura baiana era a cultura brasileira.⁴⁹ Essa nova concepção da identidade cultural baiana foi usada para deslocar a Bahia de uma periferia e inseri-la de volta na identidade nacional.

Essa ousada iniciativa de trazer a cultura popular para dentro do Museu não encontrou aprovação unânime. Um artigo num jornal baiano de 1941 expressou uma franca decepção com os objetivos do museu. Elysio de Carvalho Lisboa, membro do IGHB e da Sociedade de Numismática, queixou-se de que o Museu era eclético demais e não conseguia atingir o seu potencial. Enquanto exemplo local do que poderia ser feito, ele mencionou o Instituto Feminino, cujas exposições permanentes exibiam coleções de vestuário, arte e antiguidades. Em contrapartida, escreveu, “um Museu eclectico, como a pinacoteca, onde se juntam telas e velhos documentos, moveis e armas antigas, petrochos de uso dos índios, instrumentos e fetiches dos africanos, e collecoes zoológicas e mineralógicas, não nos parece constitua um conjuncto agradável”.⁵⁰ Continuava ele, “o museu ideal para a Bahia deveria [...] traduzir fielmente o apurado gosto de suas elites desde os tempos coloniaes até os nossos dias” e, documentar as habilidades dos nossos artistas. Lisboa enfatizava que o objetivo dos “círculos representativos da cidade” havia sido dar a Salvador um museu que espelhasse “a grandeza da Bahia de hontem e o bom gosto dos nossos ante-passados”. Entretanto, o Museu do Estado não estava ainda “perfeitamente definido” em seu caráter ou quanto aos tipos de objetos que deveriam ser exibidos.⁵¹ Para remediar a situação, Lisboa, paradoxalmente, recomendava ainda outros tipos de objetos, e sugeria a incorporação de exibições numismáticas, de arte militar e de religião.

Suas críticas demonstram que os esforços de Valladares e Isaías Alves não eram sem controvérsia. Nem todos se sentiam à vontade com um mu-

49 Barbara Weinstein demonstra que a raça, principalmente a “branquitude”, provou ser importante para a autoimagem na São Paulo dos anos 1930. Ver Weinstein, “Racializing regional difference: São Paulo versus Brazil, 1932”.

50 Lisboa, “O museu da Bahia”. Tradução nossa.

51 Ibid. Tradução nossa.

seu que priorizava a cultura popular acima da “grandeza” de um passado de elite – de acordo com as palavras de Lisboa, o legado de “*nostros ancestrais*”. Lisboa considerava inaceitável o enfoque do museu, “definido de maneira imperfeita”, mas a solução sugerida revela que o ofensivo realmente era a diversidade da definição, e não o seu ecletismo. Sua satisfação com um museu de honras militares, moedas e ícones religiosos deixava claro que ele não contestaria uma coleção eclética de objetos de *elite*. Uma coleção que expressasse o espectro dos modos de vida da classe alta era bastante apropriada, e até desejável, mas rejeitava a incorporação de elementos populares, indígenas ou africanos. Essa abordagem estava sendo promovida não apenas no museu, mas também numa série de publicações editadas e organizadas por José Valladares.

MODELANDO A CENA INTELECTUAL: A REVISTA DO MUSEU DO ESTADO DA BAHIA

A visão de Valladares quanto ao Museu foi mais amplamente elaborada numa revista inaugurada em 1941. Se o Museu era a representação concreta de seus ideais, as coleções existentes e a falta de recursos financeiros dificultavam a sua formalização. Valladares visualizava a revista como sendo complementar à missão do Museu e insistia que não se limitasse ao escopo do seu conteúdo. O propósito da revista era promover publicações de “história local”, mas, enquanto alguns desses estudos podiam corresponder às próprias coleções, os temas não ficariam restritos apenas aos objetos físicos do museu.⁵² A revista representava um campo aberto para Valladares, uma arena que dependia menos de finanças e aquisições, do que de energia criativa e intelectual. Ele visava um grupo de autores e textos altamente seletos e, na sua revista, mais claramente do que no seu museu, foi capaz de inventar a imagem de uma Bahia multiétnica, de cultura e tradições populares.

Segundo Harding, o intrépido turista norte-americano, Valladares havia descrito o Museu como uma coleção de pedaços da história baiana. Valladares afinou um pouco mais essa visão na primeira edição da revista:

52 Valladares, “Introdução”, p. v.

“É a Bahia tradicional objeto por excelência do Museu do Estado... senão do corpo do seu patrimônio, pelo menos da alma de seu patrimônio”.⁵³ Seu objetivo era a preservação e “a divulgação do que a velha Bahia tem de precioso e único”.⁵⁴ A primeira publicação da série em 1941, “Procissões tradicionais da Bahia”, escrita pelo folclorista afro-baiano João da Silva Campos, encaixou-se bem nesses objetivos. Na verdade, Valladares escreveu que a primeira das publicações do Museu deveria, justamente, ter sido um catálogo do acervo, mas a natureza excepcional do trabalho de Silva Campos – sua dedicação à “Bahia tradicional” e a tudo que era “precioso e único” – o fez mudar de planos.⁵⁵ Embora o artigo sobre as procissões estivesse agendado para sair em outra revista do estado, ele acreditava ser tão pertinente começar, assim, a série do museu, que solicitou a permissão de publicá-lo também. Na sua visão, o Museu e a causa de Silva Campos estavam intimamente ligados; o autor ficaria orgulhoso, acreditava ele, “iniciando um ramo das atividades de uma instituição ligada ao estudo do que lhe era mais caro”.⁵⁶

Silva Campos já havia estabelecido sua reputação com uma publicação sobre folclore em 1928, e seu nome já era bem reconhecido no estado da Bahia.⁵⁷ “Procissões tradicionais” documentava os inúmeros festejos religiosos da Bahia, além de realizar uma pesquisa histórica sobre suas origens e trajetórias. O autor lembrava ao leitor que dificilmente as procissões seriam eventos de elite: “Boa parte das festas de igreja celebradas antigamente nesta capital, talvez mesmo sua maioria, era promovida pela gente humilde, negros e mulatos, livres ou escravos, artífices, jornaleiros, e o mais”.⁵⁸ O enfoque aqui não era nas representações religiosas ortodoxas: muitas das procissões descritas foram reprimidas ou proibidas por religiosos católicos. Ao invés disso, as classes populares eram os heróis dessa história; a rua, em vez da igreja, era o cenário desses eventos.

53 Valladares, “Introdução”, p. vi.

54 Ibid.

55 Ibid., p. v-vi.

56 Ibid.

57 Magalhães, *O folclore no Brasil*.

58 Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, p. 240.

O foco inicial da revista do Museu tinha um viés ativista: embora as coleções se centrassem no passado, os autores e Valladares conclamavam os leitores a preservar as tradições ameaçadas de escorregar para o esquecimento. A primeira edição, de Silva Campos, abria com um prefácio reconhecendo que, se as procissões tinham uma característica em comum, era a aparente desordem e falta de reverência dos participantes, o que levava à repressão pelas forças da autoridade. Observadores baianos do século XIX haviam marcado sua desaprovação, e Silva Campos notou que um artigo de jornal, datado de 1926, recomendava que as paradas e procissões fossem banidas por causa da falta de respeito e de solenidade demonstrada pelos participantes. Ele se contrapôs a essa recomendação ao incluir no texto um relatório sobre procissões tradicionais da França e da Bélgica, concluindo de maneira direta: “Veja o leitor como os povos das referidas terras, num testemunho indiscutível de solidez de caráter, mantêm a tradição”.⁵⁹ A Europa, considerada aqui como um ideal cultural universal, celebrava suas tradições, então Silva Campos acreditava que a Bahia podia aprender com esse exemplo.

O Museu demonstrou um claro interesse nesse assunto, que era decididamente não elitista, ao publicar outra coleção de Silva Campos que apresentava contos populares e histórias tradicionais dos arredores de Salvador. A mesma edição também dedicou um espaço considerável à transcrição do memorial do seu funeral, que acabara de acontecer. Em reconhecimento à sua obra – mencionada por Valladares como expressiva para a missão do Museu – uma galeria foi renomeada em sua homenagem e foi inaugurado no Museu um retrato seu recém-encomendado.⁶⁰ Essas ações marcaram um contraste emblemático com as do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro, onde as galerias portavam nomes não de folcloristas e contadores de histórias, mas de heróis de guerra, presidentes e gentes da elite. O contraste é ainda mais marcante quando se leva em conta que Silva Campos era negro.⁶¹

59 Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, p. 5.

60 Campos, *Tempo antigo: crônicas d'antanho, marcos do passado, histórias do Recôncavo*.

61 Para uma lista completa de galerias, ver Williams, *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*, p. 144. Donald Pierson descreveu Silva Campos como preto ver Pierson, *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, p. 221).

As edições seguintes da revista do Museu iriam enfatizar não apenas as tradições populares, mas também as raízes multiétnicas da Bahia. O ilustre antropólogo norte-americano Melville Herskovits detalhou a contribuição africana para a cultura baiana na terceira edição da revista, num trabalho intitulado “Pesquisas etnológicas na Bahia”.⁶² Herskovits, um dos mais eminentes etnólogos da época, concentrou-se nos africanos e na diáspora africana no Novo Mundo. Ele já havia publicado um livro controverso sobre influências africanas nos Estados Unidos, *The Myth of the Negro Past*, encontrando continuidades significativas entre as práticas africanas e os hábitos e modos de viver do afro-americano.⁶³ Herskovits submeteu trabalhos sobre a cultura africana em ambos os congressos afro-brasileiros, e o seu ensaio publicado na revista do Museu foi baseado numa apresentação, em 1942, na inauguração da Faculdade de Filosofia, que oferecia o primeiro curso universitário avançado na área de ciências humanas na Bahia. Tendo escolhido a Bahia como local ideal para o estudo da sobrevivência das formas culturais africanas, Herskovits delineou no seu ensaio sua perspectiva geral, depois se voltou para o impacto da cultura africana na vida do negro baiano, e sobretudo na prática do Candomblé.

Valladares estava ansioso para incluir sua própria contribuição, e seu prefácio dava uma ideia do impacto que ele esperava ter na vida intelectual baiana. Começou apresentando Herskovits em termos superlativos, repetindo os elogios feitos pelo mais famoso antropólogo brasileiro, Arthur Ramos. Valladares o retratava como um dos principais especialistas dos “problemas afro-americanos”, ressaltando que tinha sido uma grande oportunidade para a revista publicar um trabalho de um acadêmico tão distinto. Após essa entusiástica apresentação, Valladares expressou certa decepção pelos baianos não darem aos temas afro-brasileiros a atenção tão merecida:

Os leitores das publicações do Museu da Bahia, entretanto, nem todos sentem pelo estudo das questões afro-americanas o interesse que seria de desejar em todo homem de ciência, de história ou de letras brasileiro. Se alguns desses leitores ignoram a importância da obra do professor Herskovits, isso nada oferece de surpre-

62 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*.

63 Herskovits, *The myth of the negro past*.

endente. E a presente publicação terá cumprido a mais satisfatória das missões, caso leve uma pequena porção desses leitores a procurar os livros nacionais que tratam da vinda, acomodação e assimilação do estado atual dos africanos neste lado do Atlântico.⁶⁴

Ao ressaltar a excelência acadêmica irretocável de Herskovits, Valladares visou não apenas demonstrar a importância da questão, mas consolidar esse tema como um todo. Ele visualizava um papel ambicioso para a revista do Museu: seu objetivo não era simplesmente o de preservar o conhecimento acadêmico, mas também remodelar a Bahia e sua elite intelectual.

Herskovits e Valladares iriam desenvolver uma amizade e uma correspondência que se estenderiam por décadas. Valladares o havia contatado inicialmente em 1934; como secretário do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, era encarregado de enviar os convites aos acadêmicos do exterior. A posterior troca de cartas, após o retorno de Herskovits para os Estados Unidos, revela que o último tinha o primeiro como principal conexão com o mundo do Candomblé na Bahia, contando com ele para atualizações sobre os líderes religiosos, até para autorizações de direitos autorais das gravações de áudio das cerimônias que Herskovits desejava publicar nos Estados Unidos.⁶⁵ De fato, Valladares havia servido como tradutor para as extensas entrevistas que Melville Herskovits e sua esposa Frances conduziram em Salvador. No capítulo 4, analisarei de maneira mais completa Herskovits, seu estudo da etnologia baiana, e como ele desempenhou um papel crítico, mesmo polarizador, num grupo mais amplo de acadêmicos norte-americanos que vieram pesquisar a vida afro-brasileira na Bahia. Embora ele e Valladares tenham alcançado um consenso sobre a importância da cultura afro-brasileira, particularmente para a Bahia, as visões que eles compartilhavam eram ainda mais abrangentes: o ensaio de Herskovits, apesar de

64 Valladares, “Nota do tradutor”, p. i-iii. José Valladares traduziu do inglês o ensaio de Herskovits, o que pode explicar o motivo de ter usado o termo “afro-americano”, quando termos como “negro” e “afro-brasileiro” eram mais comuns na época.

65 Sobre os direitos autorais, ver Melville J. Herskovits para José Valladares, 12 de junho de 1944, MJHP. Valladares representava um contato importante para Melville e Francis Herskovits enquanto conduziam um ano de pesquisa na Bahia, muitas vezes ciceroneando-os em vários terreiros de Candomblé. Para mais informações sobre esse relacionamento, ver a coleção Melville e Frances Herskovits no centro de pesquisa sobre cultura negra de Schomburg, Nova York.

focar na vida da população baiana de então, refletia também o interesse de Valladares no passado histórico e na tradição.

A cultura indígena também exigia atenção da revista do Museu, conforme mostra a publicação de uma edição de Carlos Ott em 1945, intitulada “Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia”.⁶⁶ Valladares salientou que esse ensaio cumpriu simultaneamente “duas coisas de importância”. Em primeiro lugar, ele satisfaz a necessidade de mostrar a arqueologia local evidenciada dois anos antes pela diretora do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Heloísa Torres. Em segundo, declarou Valladares com orgulho, “está provada de forma concreta – e bastará ler a monografia para se verificar – que presentemente ao contrário do que muitos se animam a pensar e dizer imprudentemente, talvez melhor do que nunca, a cultura na Bahia dá provas de sadia vitalidade”.⁶⁷ Ao exibir a extensa lista de publicações de Ott, Valladares observou que o autor já se havia dedicado admiravelmente às questões baianas com “uma apaixonada dedicação”.⁶⁸ Frederico Edelweiss deu prosseguimento ao estudo das culturas indígenas em 1947 e, no ano seguinte, equilibrou-o com um estudo afro-brasileiro.⁶⁹ O trabalho de Edison Carneiro sobre o Candomblé baiano em 1948 marcaria uma das publicações mais influentes da série e um dos trabalhos mais importantes de sua carreira.⁷⁰

Através de suas escolhas temáticas e de seus prefácios apaixonados, Valladares deixou claro o objetivo da revista do Museu: fomentar um sentimento de orgulho baiano, consolidar um senso de identidade e abraçar as diversas contribuições à sua cultura, sejam elas populares, africanas ou indígenas. Ele acreditava que tão logo seus leitores descobrissem o verdadeiro valor da Bahia, o resto da nação também entenderia a centralidade baiana, tanto no seu papel de produtor de cultura, como na sua própria

66 Ott, *Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia*. Ott nasceu na Alemanha em 1908, onde se formou antes de tornar-se membro docente de Etnologia na Faculdade de Filosofia da Bahia. Começou a publicar pesquisas sobre uma variedade de temas baianos em 1941, e posteriormente continuaria a escrever sobre arte, etnografia e história da Bahia.

67 Valladares, “Nota da direção do Museu”, p. v-vi.

68 *Ibid.*, p. vi.

69 Edelweiss, *Tupis e guaraní: estudos de ethnonímia e linguística*.

70 Carneiro, “Candomblés da Bahia”. Embora tenha sido reeditado posteriormente, foi primeiro publicado na revista do Museu.

cultura. No entanto, embora a revista do Museu continuasse a destacar a cultura popular e étnica ao longo dos anos de 1940, algumas mudanças estavam em curso no Museu desde o início da década. Começou uma dramática reviravolta, que correspondeu com uma longa viagem de Valladares ao exterior e uma mudança na localização do Museu.

VIAGEM DE VALLADARES AOS ESTADOS UNIDOS EM 1943

No meio de um frenesi que deve ter inevitavelmente acompanhado a reorganização do Museu e o início de uma nova série de publicações, Valladares solicitou e conseguiu uma bolsa da Fundação Rockefeller em 1943, para passar um ano estudando nas Américas, com uma estadia mais prolongada nos Estados Unidos. Seu requerimento propunha “um programa ampliado” para o Museu da Bahia. Na verdade, parece que esse novo programa pretendia que o Museu se voltasse mais para as ciências sociais do que para as artes plásticas, visto que seu plano de estudos tratava-se não somente de “técnicas de museu”, mas também de arqueologia e antropologia.⁷¹ No entanto, essa abordagem mudou ao longo de seus estudos, provavelmente por influência de seus orientadores, Robert C. Smith e Melville Herskovits.

No seu relatório final, Valladares dedicou pouco tempo aos seus interesses iniciais, a antropologia e a arqueologia e, ao invés disso, empenhou-se em explicar seus mais novos pensamentos sobre teoria e organização museológica. Falava de maneira enfática sobre uma variedade de temas cruciais para a gestão de museus: iluminação, exposição e a necessidade de atrair um público mais amplo. Conforme indicou no título de seu relatório final, “Museus para o povo”, publicado numa das edições da revista do Museu, ele mostrava-se particularmente preocupado com as questões de como atrair um público amplo já mencionadas. O relatório foi dividido em três seções: “O museu e educação popular”, “Condições para trabalho educacional” e “O museu para serviço da comunidade”. O Museu destinava-se claramente a ser uma ferramenta educacional e um elo entre o governo e seus cidadãos. Valladares preparou seu relatório para a Fundação Rocke-

71 Jose do Prado Valladares cards, record group 10, series: “Fellowship Recorder Cards,” Collection RF, Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, N.Y.

feller, apresentou-o um grupo na nova faculdade de Filosofia da Bahia e, depois, publicou-o na revista do Museu.

O relatório demonstrava uma ambivalência considerável quanto ao papel das coleções regionais, a exemplo da sua. Esforçou-se repetidamente para definir o museu ideal e hesitou quanto à função das coleções menores ou mais novas. Ao desconsiderar de maneira impressionante seus próprios esforços anteriores, pôs de lado os assuntos locais como irrelevantes, ou pior:

organizados com o critério de só dar realce ao local, quer o local arqueológico, quer o local etnográfico, o artístico das belas artes ou o histórico, os museus se condenam a instituições destinadas apenas a estudos especializados ou a lugares para turistas em busca do exótico. A primeira finalidade não é toda a finalidade de um museu, o qual se vai tornando, cada dia mais, lugar de aprendizagem para o povo em geral. A segunda, antes de mais nada, é impatriótica.⁷²

Desse modo, o público ideal para um museu era um público geral, e centrar-se em exposições locais ameaçava bajular turistas e desviar do seu verdadeiro propósito. Ser impatrióta era coisa séria, sobretudo naquele período de extremo nacionalismo. No entanto, essa era uma atitude confusa de alguém que, apenas alguns anos antes, havia declarado que o seu propósito era a preservação da “história local”. Ou Valladares tinha experimentado alguma frustração com essa abordagem, ou estava marcando uma mudança no seu modo de pensar e na orientação desejada para o Museu.

Prosseguia, afirmando que o objetivo de um museu moderno não era atrair aqueles já interessados em artes ou história, mas conquistar novos espectadores, e seduzi-los a aprender com mostras atraentes e exposições cuidadosamente montadas. Essa aprendizagem deveria ser do tipo mais abrangente a fim de cativar os setores mais vastos da sociedade, ou seja, o “povo”. A história local ficava muito além desse objetivo educativo e deixou os cidadãos num doloroso estado de atraso. Sem um contexto mais amplo que situasse seu conhecimento, eles permaneceriam ignorantes das tendências mais gerais e de seu próprio lugar dentro delas. Os museus deveriam evitar a todo custo o “endeusamento da obra local” e valer-se mais de uma perspectiva comparativa.⁷³

72 Valladares, *Museus para o povo: um estudo sobre museus americanos*, p. 27.

73 *Ibid.*, p. 29.

Porém, Valladares parecia se contradizer no mesmo quesito, argumentando que dar atenção ao universal de maneira alguma significaria hostilidade à tradição local. Citando um artigo sobre museus regionais do brasileiro Herman Lima, ele alegava que as tradições locais deveriam ser favorecidas ao máximo e que os museus representavam um dos melhores locais para cultivar essas tradições. A chave seria garantir que o museu não se limitasse a “tradições locais e cruzar os braços a respeito do que se passou e se passa no resto do mundo”.⁷⁴ Valladares não se afastou muito de sua ideia de um museu local celebrando o legado regional, mas, naquele momento, defendia um entendimento mais abrangente dos contextos nacional e internacional.

Embora o texto “Museus para o povo” levante muitas questões sobre Valladares e sua ambivalência com relação à história local, tudo indica que o Museu deu uma guinada depois do seu retorno à Bahia. Em parte, essa transformação correspondeu a uma mudança de endereço e a um aumento substancial das coleções do Museu. Em 1943, o governo da Bahia tinha decidido comprar a casa e os bens da família Góes Calmon, um antigo clã político baiano. Embora não fique claro se as aquisições foram um esforço estratégico para trazer nova atenção ao nome Calmon, parece certo que José Valladares não esteve envolvido nas negociações: a compra da coleção foi finalizada no início de 1944 e coincidiu com seus estudos em museologia nos Estados Unidos.

As negociações para a aquisição da coleção permanecem misteriosas, mas podem ter recebido auxílio do então prefeito Elysio de Carvalho Lisboa. Afinal de contas, Lisboa tinha sido um crítico ferrenho da abordagem inicial de Valladares em relação ao museu, e as aquisições dos bens da família Góes Calmon certamente levaram as coleções do Museu em direção à visão elitista da Bahia que Lisboa havia esperado valorizar e exibir.⁷⁵ Contudo, Valladares pareceu satisfeito com os resultados, escrevendo para seu amigo Melville Herskovits em 1944: “Estou quase convencido que vou

74 Valladares, *Museus para o povo: um estudo sobre museus americanos*, p. 28.

75 Ver o relato de Valladares sobre a finalização da compra: José Valladares para Melville J. Herskovits, 9 de março de 1944, MJHP, caixa 31, classificador 7. Os prefeitos de Salvador têm sido tradicionalmente bastante ativos no domínio da cultura.

me tornar um homem de utilidade para a Bahia.”⁷⁶ “Depois de comprar a coleção Calmon” escreveu ele, “o Governo parece empenhado em dotar a cidade com um museu condigno.”⁷⁷

O que é certo sobre a aquisição da coleção é que se almejava em parte preparar Salvador para o aniversário de 400 anos de sua fundação em 1949. Imediatamente após seu retorno à Bahia em 1944, Valladares escreveu para os seus amigos do Museu do Brooklyn que seu trabalho para o evento já estava sendo planejado. “As pessoas na Bahia têm sido muito agradáveis comigo”, escreveu. “Eles creem que eu tenha sugestões importantes a fazer, e em relato a como o museu está conceptualizada, o Governo quer instalar um bom exemplo para o Centenario”. Sua proposta era de o museu se organizasse a semelhança do Museu do Brooklyn onde tinha conduzido seu estágio de três meses.⁷⁸ A mudança para o novo local, porém, levou mais tempo do que o previsto, e o Museu reabriu suas portas somente no início de 1946.⁷⁹ Apesar desses atrasos, Valladares permaneceu otimista quanto ao seu potencial. Conforme escreveu para Herskovits em 1947, o Museu aproveitaria uma tremenda oportunidade com a chegada das celebrações do aniversário da Bahia.⁸⁰ De fato, ele parecia contente com as comemorações e com a ocasião de ostentar a arte da coleção Góes Calmon.⁸¹

Outras fontes, porém, indicam que Valladares pode ter tido sérias dúvidas quanto à nova localização do museu. Sua correspondência com Rodrigo Melo de Andrade, diretor do recém-criado Serviço do Patrimônio Históri-

76 José Valladares para Melville J. Herskovits, 9 de março de 1944, MJHP, caixa 31, classificador 7. Embora a influência mútua seja indubitavelmente profunda, com uma correspondência prolongada entre Valladares e Herskovits, este parece curiosamente desinteressado na evolução do Museu, conforme se vê nas cartas, e jamais dava sugestões e nem mesmo resposta aos relatos de Valladares sobre o seu trabalho. Talvez Herskovits o encorajasse pessoalmente, já que Valladares reservara para ele os maiores elogios pelo prefácio de *Museus para o povo: um estudo sobre museus americanos*.

77 José Valladares para Melville J. Herskovits, 13 de outubro de 1944, MJHP, caixa 36, classificador 7.

78 José Valladares para Nathalie H. Zimmern, 13 de outubro de 1944, Brooklyn Museum Archives, Records of the Department of the Arts of Africa, the Pacific Islands, and the Americas: Departmental Administration, Employment [01] (file #18), 2/1933-11/1947, Brooklyn, N.Y. Nathalie Zimmern era curadora assistente do Departamento de arte indígena e de culturas primitivas.

79 Sua correspondência revela que a mudança do museu já estava próxima do fim em abril daquele ano. José Valladares para Melville J. Herskovits, 22 de abril de 1946, MJHP, caixa 36, classificador 7.

80 José Valladares para Melville J. Herskovits, 18 de março de 1947, MJHP, caixa 42, classificador 1.

81 José Valladares para Melville J. Herskovits, 6 de junho de 1947, MJHP, caixa 42, classificador 1.

co e Artístico Nacional (SPHAN), revela sua esperança de que a mudança do Museu fosse apenas temporária. Valladares consultava-se com autoridades culturais federais desde o início do seu mandato; a primeira carta dirigida a Andrade data de 10 de outubro de 1939, desde então, permaneceu em contato semanal com o representante regional do SPHAN, Godofredo Filho. Sua correspondência com Andrade, que indicava uma amizade estreita e afinidade intelectual, sugeria que ambos acreditavam que a mudança para a casa Góes Calmon fosse temporária. Conforme Valladares escreveu em 1945, em plena mudança, a futura mudança do Museu para o Forte de São Pedro parecia garantida. Ele apenas esperava que nenhum político estragasse esses belos planos.⁸²

INAUGURAÇÃO DO NOVO MUSEU, 1946

Valladares reorganizou completamente o Museu para a mudança, finalizando um guia de visitas para a reinauguração em algum momento de 1946. Esse guia servia para orientar o espectador através do museu, agora prioritariamente composto de itens da coleção Góes Calmon. Significativamente, Valladares reservou agradecimentos especiais no guia para o seu antigo crítico jornalístico, o ex-prefeito Elysio de Carvalho Lisboa. Este, citado como um dedicado amigo do Museu, havia ajudado a configurá-lo com sugestões de classificações e nomenclaturas, além de contribuir com o aporte de itens de sua própria família.⁸³

Via-se que Lisboa havia alcançado o que um dia desejou: um eclético repositório elitista do passado. O Museu conservou uma organização que refletia o cotidiano doméstico original de uma classe alta endinheirada. O *hall* de entrada exibia alguns dos itens mais antigos da história da Bahia, com um emblema do conselho municipal da Bahia fabricado na Holanda em 1615 e uma pintura a óleo de um dos mais prestigiosos jesuítas da épo-

82 José Valladares para Rodrigo Andrade, 7 de março de 1945, Arquivo Técnico e Administrativo, IPHAN, Rio.

83 Valladares, *Guia do visitante: valido julho de 1946 a junho de 1947*, p. 1. Mimeo, em arquivo de IPHAN, Rio.

ca colonial, Padre Antônio Vieira.⁸⁴ A sala de jantar continha porcelanas importadas da China, enviadas para o uso das famílias baianas mais privilegiadas, além de uma parede repleta de medalhões.⁸⁵ O *fumoir* avançava um pouco mais no tempo exibindo mobílias estilo Chippendale e Luis XV, além de mais porcelanas e um assortmento de chaleiras.⁸⁶ O primeiro vestibulo abrigava mobílias do século XVIII, duas cópias de pinturas holandesas de Franz Hals e uma série de camafeus e broches.⁸⁷ Os outros aposentos dos andares inferiores prosseguiam com padrão similar, com mais mobília antiga, mais artigos de luxo importados, mais cópias de arte europeia, e cortinas e luminárias trazidas de engenhos de açúcar e igrejas. Havia também uma sala de música com um piano, e uma série de retratos de notáveis baianos decorando a escadaria. No segundo andar, dois recintos exibiam mobília do século XVIII, e outros continham mobília do XIX. Finalmente, uma sala dedicava-se a pinturas religiosas. Não havia nenhuma menção a objetos africanos, indígenas ou de cultura popular. Nos aposentos, retratando uma residência da alta sociedade, havia mobílias pomposas de eras passadas, com ênfase nos artigos de luxo importados do mundo inteiro. Poucos artigos podiam ser vinculados particularmente a uma produção baiana.

Essa organização parece ser a mesma detalhada num artigo de Valladares para o *Bulletin of the Pan American Union* dois anos depois, em 1948, no qual ele ressaltava os vínculos internacionais da sociedade baiana. Além das obras de arte criadas por artesãos baianos, escreveu, “de cedo veio acrescentar-se o importado de diferentes regiões do globo, graças à expansão do comércio marítimo português e também ao fato de ser a Bahia um porto estrategicamente colocado para aguada e mantimentos, na rota das Índias Orientais. A sociedade baiana desde o início foi uma sociedade mestiça”.⁸⁸ Valladares prestou acrescidas homenagens à ideia de uma Bahia multiétnica mencionando as uniões, desde os primórdios, entre portugueses e

84 Valladares, *Guia do visitante: valido julho de 1946 a junho de 1947*, p. 3. Mimeo, em arquivo de IPHAN, Rio. Esse guia pode ser considerado como uma representação fiel das exposições. Segundo Valladares, destinava-se a ser lido diante dos itens expostos, e teria pouca utilidade fora do museu.

85 *Ibid.*, p. 4.

86 *Ibid.*, p. 7.

87 *Ibid.*, p. 8-9.

88 Valladares, “Bahia e seu museu”, p. 335-337

índios; mais tarde foi também acrescentado à mistura “ao sangue dos escravos africanos”.⁸⁹ Até na arte barroca elitista, esse “contacto de culturas” havia alterado visivelmente o modelo europeu: artistas indígenas e africanos acrescentaram sua própria estética e, muitas vezes, seu próprio imaginário aos prédios e decorações, e essa mestiçagem cultural foi ainda mais enriquecida pela influência internacional jesuítica e seu intercâmbio com o oriente.⁹⁰ Essa abordagem parecia encaixar bem com os objetivos declarados no artigo “Museu para o povo” – tratava-se de uma coleção local, situada num contexto nacional e internacional. Embora Valladares tentasse conceber a história da Bahia ressaltando suas origens multirraciais, mesmo assim, essa noção não se refletia na coleção ou na configuração do museu.

Segundo Valladares, as salas do Museu “foram organizadas de acordo com períodos artísticos”. A antiga divisão das cinco disciplinas fora eliminada; o espaço estava agora organizado segundo uma cronologia que parecia estacar no século XIX. Uma série de fotografias acompanhava o artigo, aparentemente correspondendo aos pontos fortes da coleção. Uma, por exemplo, mostrava o sino jesuíta apresentado no guia de 1946; Valladares descreveu o sino como uma das peças mais preciosas da coleção. E, correspondendo à força do Museu, descrita por ele, muitas imagens exibiam mobílias e uma pequena seleção de arte religiosa. Porém, em meio a essas ilustrações tão previsíveis, estavam duas grandes imagens de alta qualidade mostrando balangandãs de ouro e prata, identificados como “colar e pulseiras antigamente usadas pelas pretas Baianas”, ambos do século XIX.⁹¹ Embora essas duas imagens juntas ocupassem uma página inteira, não havia referência a elas no texto do artigo. Valladares mencionava

89 Valladares, “Bahia e seu museu”, p. 337.

90 Ibid., p. 338.

91 Ibid., p. 339-340. O catálogo museológico de 1970, o seguinte depois do guia de 1946, mostra um balangandã exposto numa exibição mais ampla sobre prataria colonial, etiquetado como uma peça colonial. Decerto, a peça já havia perdido sua identidade popular e situava-se como parte de uma trajetória maior de prataria (primariamente elitista). Embora seja difícil saber com certeza, essa pode ser também uma forma de explicar como fotografias de balangandãs podiam estar imersas num artigo de 1948, porém sem enquadramento algum na cultura afro-brasileira. Para maiores informações sobre o catálogo, ver Bahia, *Museu de Arte da Bahia: guia dos visitantes*.

apenas de passagem o fato de que o Museu também possuía uma “pequena coleção etnológica”.⁹²

A desconcertante presença dos balangandãs, sem nenhuma menção à sua localização no Museu ou uma descrição do seu significado, parece indicar um último esforço de Valladares: embora tivessem pouco espaço no novo repositório elitista da memória baiana, ele relutava em omitir sua existência por completo. Além disso, as ferramentas e artefatos indígenas, exibidos tão orgulhosamente ao turista norte-americano no início do seu mandato, não receberam qualquer referência, nem tampouco a coleção de indumentárias das baianas que tanto havia impressionado Jack Harding. Concluiu seu artigo com a esperança de que o Museu “pode esperar suas transformação rápida no estabelecimento que a cidade mais tradicional do Brasil precisa ter”, mas evitou fazer qualquer referência às tradições populares, tão alardeadas nas primeiras encarnações do museu.⁹³ Enquanto as primeiras edições da revista haviam realçado a importância do folclore e enaltecido as procissões tradicionais, o artigo de Valladares para a *Pan American Union*, em 1948, enfatizava, ao contrário, a herança elitista e institucional da Bahia, com “os templos e conventos mais ricos do Brasil; os mais amplos e belos solares urbanos e casas de campo; as fortalezas mais robustas”.⁹⁴

Em 1947, Valladares já havia alterado significativamente a descrição da instituição, definindo-a na revista do museu como “museu regional, com ênfase na arte colonial de procedência Baiana”. Naquela mesma edição foi publicada uma pesquisa sobre cultura indígena por Frederico Edelweiss, e Valladares sentia-se obrigado a explicar a inclusão de tal trabalho de etnografia, “assunto [que] não está propriamente dentro de sua esfera”, um contraste à sua opinião anterior, quando ele havia assumido o tópico como de importância crucial para o museu.⁹⁵ Sua orientação havia mudado da etnografia e antropologia para a história, e de uma visão popular do passado para uma perspectiva elitista. Os elementos ilustrativos usados por Valladares, como a coleção de trajes de baiana e os itens evocados nos sambas

92 Valladares, “Bahia e seu museu”, p. 454.

93 Valladares, “Bahia e seu museu”, p. 458.

94 Ibid., p. 335.

95 Valladares, “Nota da direção do Museu”.

populares, haviam sido substituídos por sóbrios agrupamentos de mobília do século XVIII. As representações haviam se deslocado do povo e da vida cotidiana da Bahia para a sua opulência material em recintos enclausurados. A cultura popular, outrora exibida em exposições inovadoras com o samba e a vida afro-baiana, fora aniquilada.

A transformação do Museu do Estado da Bahia revela que grande parte da elite não se convencera da necessidade de uma visão mais inclusiva do passado. Na sua versão final, o Museu, importante repositório da identidade e história baianas, combinava o pior de todos os mundos possíveis: tanto lembrava nostalgicamente um tempo em que muitos negros haviam sido escravizados, quanto eliminava qualquer referência material à sua contribuição à sociedade como um todo. Aqui jazia toda a grandeza dos engenhos de açúcar e da elite branca, sem qualquer indício dos trabalhadores negros e pardos que promoveram a riqueza da elite e a própria espinha dorsal da Bahia. Uma transformação no Museu acontecera, mas por quê? Havia José Valladares estabelecido que a etnologia, a arqueologia e a história locais não podiam desenvolver-se de maneira adequada e, desse modo, ajustara o foco do Museu para suas coleções recém-adquiridas? Ele havia mudado seu pensamento sobre o propósito do museu? As pressões políticas tinham perturbado suas paixões? O que justificava essa reorientação da história popular e local para a preservação da elite colonial?

Embora não possamos saber ao certo, é provável que mudanças políticas tenham desempenhado o papel mais importante na reorientação do museu. A demissão, em 1942, do secretário de Educação e Saúde, Isaías Alves, grande defensor da cultura popular e do Estado Novo, coincidia mais ou menos com a aquisição da coleção Góes Calmon e da virada mais elitista do museu. Ademais, o iminente aniversário de 400 anos de Salvador gerara pressões políticas que reformularam definitivamente as exposições. O próprio Valladares parece ter alertado para tais perigos numa carta a Rodrigo Andrade, já em 1939, durante a primeira reorganização do Museu. Andrade sugerira que a Bahia criasse um conselho executivo para o Museu, em parte a fim de estimular doações dos seus membros. Valladares respondera que tal ideia não funcionaria na Bahia. “Devo confessar”, escreveu, “que a minha intenção era a de resguardar o Museu dos caprichos dos poderosos, hoje muito bem-intencionados, mas amanhã possivelmente

menos judiciosos e bem capazes de fazer aquisições, determinar publicações e promover celebrações, tudo isso que apenas custaria muito dinheiro e desvalorizaria o renome que o Museu poderia ter... Eu gostaria que você pensasse, se possível, novamente sobre nossas dificuldades provinciais aqui”.⁹⁶ Parece que a classe dirigente da Bahia acabara por efetivar exatamente o que Valladares temia: negociar aquisições e determinar comemorações que tinham mais a ver com imperativos políticos, e menos com o fomento de perspectivas inovadoras para a sociedade baiana.

De fato, parece improvável que Valladares tenha perdido sua energia ou entusiasmo pela cultura popular: suas constantes publicações na revista do Museu e seus próprios escritos refletiam um interesse permanente nas questões da cultura afro-brasileira e das tradições populares.⁹⁷ E vale notar que seu catálogo para o Museu em 1946 afirmava que este iria organizar exposições rotativas no futuro. Embora tal esperança possa ter se espelhado nos seus estudos museológicos nos Estados Unidos, que preveniam contra a exibição de demasiados itens de uma vez, pode ter sido também uma voz de resistência contra a concessão de um lar permanente para um passado cuja visão era orientada de maneira elitista. Quixotesicamente, Valladares ainda insistia que o Museu seria maleável. Por qualquer motivo, verifica-se que a alternância de exposições e uma nova relocação do Museu não foram cumpridas durante o seu mandato; ele não produziu mais nenhum catálogo e o Museu permaneceu no mesmo lugar até 1982.

Parece, na verdade, que o Museu pouco mudou sob sua direção na década seguinte. Relatórios anuais apresentados por ele durante os anos de 1950 tinham poucas alterações a cada ano, e descreviam o Museu como centrado na “arte colonial baiana e objetos de arte estrangeiros trazidos durante o período colonial”.⁹⁸ Boa parte da coleção etnográfica, senão toda ela, per-

96 José Valladares para Rodrigo Andrade, 5 de janeiro de 1939, IPHAN. Tradução nossa.

97 Ver, por exemplo: Valladares, *Bêabá da Bahia: guia turístico*; e Valladares, *O torço da bahiana*. Ele também cobriu um conjunto diverso de temas enquanto colunista de arte para o jornal soteropolitano *Diário de Notícias*. Para trechos dessas colunas, ver Valladares, *Dominicais: seleção de crônicas de arte, 1945-1950*; e Valladares, *Artes maiores e menores: seleção de crônicas de arte, 1951-1956*. Há que se notar, no entanto, que ele não iria mais ressaltar a cultura popular com a mesma determinação de outrora; suas colunas posteriores trataram de diversos assuntos no campo da arte, porém não se centravam mais nas contribuições afro-brasileiras ou populares.

98 Relatório datado de 22 de março de 1950, pasta “Biblioteca. Projetos, informações”, Arquivo do Museu de Arte da Bahia, Salvador, Bahia. Tradução nossa. Trata-se de um resumo que parece

manecera inacessível ao público. E as visitas diminuíram drasticamente no novo local, provavelmente devido à natureza das exposições, elitistas e estáticas, e talvez porque o bairro de Nazaré fosse menos frequentado do que a praça do Campo Grande, mais central, onde o Museu abria suas portas pela primeira vez.⁹⁹ A visão do passado baiano havia sido reduzida, bem como seus espectadores. O Museu não mais poderia ser imaginado como o grande transmissor da cultura e valores para um vasto público; agora, era um santuário elitista, protegido das massas, ou ignorado por elas.

A revista do Museu deu uma virada equivalente no final de 1940, apesar de mais gradual. O estudo realizado por Valladares, sobre museus, ocupa toda a edição de 1946, e nos anos seguintes foram produzidos alguns dos trabalhos mais importantes da série – o estudo da cultura indígena por Edelweiss em 1947 e o de Carneiro sobre o Candomblé baiano em 1948.¹⁰⁰ No entanto, as contribuições de Valladares na revista voltaram-se cada vez mais para as artes plásticas e o período colonial, afastando-se da cultura popular. Sua edição de 1950 esboçava a história de uma série de retratos a óleo, doados por um membro britânico da faculdade de medicina no século XIX. E os outros trabalhos produzidos naquele ano, estimulados pelo aniversário de Salvador, incluíam a história da fundação colonial da Bahia, conforme detalha o historiador Pedro Calmon, bem como uma pesquisa sobre arquitetura colonial conduzida pelo historiador de arte Robert C. Smith.

Enquanto o Museu e sua revista haviam se tornado mais conservadores, certo interesse pela cultura afro-brasileira ainda persistia. Outra publicação do museu lançada nos anos 1950, mas que não tinha nenhuma ligação formal com Valladares, apresentou o trabalho do artista Carybé. Uma série intitulada “Coleção Recôncavo” surgiu em dez volumes, cada um centrado num aspecto diferente da cultura popular, com representações da lavagem

ter sido retirado, sem muita alteração, de um guia para museus brasileiros, finalizado por Heloísa Torres na mesma época. Ver Torres, *Museums of Brazil*, p. 26.

99 O solar Góes Calmon está localizado no nº 198 da Avenida Joana Angélica. Atualmente, funciona como sede da Academia Baiana de Letras. O primeiro local onde funcionou o museu foi no Campo Grande, no terreno hoje ocupado pelo Teatro Castro Alves. Na época do Campo Grande, no início dos anos 1930, a visita correspondia geralmente pelo menos ao dobro do que fora nos anos 1950, quando permaneceu relativamente constante, com aproximadamente 5.500 visitantes anuais. O arquivo do museu inclui números relativos à visita dos anos 1950, 1951, 1952 e 1958.

100 Carneiro, “Candomblés da Bahia”.

do Bonfim, Candomblé e capoeira. Esta seria reeditada, primeiro em 1962 e, depois, em 1994, pelo sucessor de Valladares, para marcar a reforma do centro histórico.¹⁰¹ Em 1959, quando Valladares morreu num acidente de avião, as orientações divergentes quanto ao Museu provaram ser insustentáveis. O acervo do Museu foi desmantelado, dividido em doações para outros empreendimentos locais, incluindo o Museu de Arte da Bahia, recém-inaugurado. O momento inovador de estimular tanto a cultura popular quanto a de elite havia passado, para ser ressuscitada numa campanha turística de uma época posterior. O Museu do Estado da Bahia foi renomeado Museu de Arte da Bahia, uma instituição hoje dedicada prioritariamente às artes visuais.

CONCLUSÃO

O Estado Novo e o interventor Landolfo Alves deram alguns passos adiante na tentativa de forjar planos para a modernização econômica da Bahia, mas um consenso estava sendo criado ditando que, em termos de cultura, e em termos de sua identidade mais geral, a tradição seria seu maior talismã. Muitos brasileiros começaram a afirmar com maior convicção que a Bahia abrigava as tradições nacionais mais autênticas, evocando a ideia da Bahia como berço da identidade brasileira. Essa ideia enquadrou-se bem com a realidade baiana. Os emissários culturais de Getúlio Vargas salientavam a brasilidade tanto em termos modernos quanto tradicionais, porém estava claro que São Paulo iria vencer qualquer concurso na construção da modernidade, enquanto a economia baiana permanecesse agrária e orientada para a exportação.

Enquanto as celebrações do passado tornavam-se um ideal aceitável e mesmo louvável, os debates surgiam quanto ao tipo de tradição que a Bahia melhor representava. A era Vargas e, principalmente, o período do Estado Novo demonstram que a Bahia ainda lutava para definir sua identidade, e que os clãs aristocráticos do açúcar continuavam a exercer um poder decisivo sobre o debate. Contudo, conforme vimos, a Bahia movia-se len-

¹⁰¹ Ver, por exemplo, Carybé, *Temas de candomblé: 27 desenhos de Carybé*. A coleção foi reeditada em Carybé, *As sete portas da Bahia*; e Rocha, *Roteiro de Pelourinho*.

tamente, hesitante, em direção a uma identidade que concedia um papel às contribuições multiétnicas e populares, apesar das oposições elitistas ocasionais. O movimento ganhou tração com o segundo Congresso Afro-Brasileiro de 1937, sendo elevado pelas ações dos funcionários do estado no Museu do Estado da Bahia, no início da década de 1940. Foi mais bem consolidado com a chegada dos pesquisadores dos Estados Unidos durante o mesmo período, conforme revela o próximo capítulo.

DEBATE SOBRE AS RAÍZES AFRICANAS

Si quiséssemos encontrar, no Brasil, uma porta pela qual pudéssemos, por assim dizer, entrar e examinar in loco a situação racial brasileira, nenhuma seria mais bem indicada que o velho e pitoresco porto da Bahia, conhecida afetuosamente no Brasil como 'a mulata velha'. (Donald Pierson, 1942)

Para tais pesquisas [etnológicas] a importância do material a ser encontrado na Bahia de há muito que fôra reconhecida pelos especialistas como de primeira ordem. [...] Aqui se acha uma das maiores concentrações de descendentes de africanos no Novo Mundo; aqui [...] conservam-se numerosas instituições e modos de conduta africanos. (Melville Herskovits, 1943b)

RAÍZES AFRICANAS EM DEBATE

No final dos anos de 1930, o sociólogo norte-americano Donald Pierson definiu memoravelmente a cidade do Salvador como “uma cidade medieval cercada por aldeias africanas”. O orientador de Pierson empregou muito da mesma linguagem quando escreveu a introdução à sua obra. Segundo ele, a justaposição espacial de Salvador permitia que se percorresse a “Europa situada nas elevações”, nos morros da cidade, ouvindo “o insistente rufar dos tambores africanos [...] da África situada nos vales”.¹ Paradoxalmente, essas descrições destacavam a segregação racial que o livro de Pierson tentou minimizar, mas foram importantes também para a sua percepção de Salvador como uma cidade do passado. Essa imagem de uma cidade eu-

¹ Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 46-47, 72.

ropeia medieval e uma vila africana, coexistindo lado a lado, dá claramente a ideia de um lugar perdido no tempo e no espaço, fora do mundo atual. Em última análise, Pierson encontrou nessa preservação do passado a chave para a estabilidade da Bahia e para o que ele considerava como relações raciais excepcionalmente harmoniosas.

O próprio Pierson foi consideravelmente afetado pela cena cultural baiana, e não por acaso inclinou-se a enfatizar a tradição e a preservação do passado como a chave para uma forma particularmente baiana de relações raciais. Sendo o primeiro cientista social dos Estados Unidos a realizar uma extensa pesquisa na Bahia, Pierson validou as interpretações culturais engendradas pelos baianos e as ampliou para uma nova audiência internacional. O fato de que no mesmo período, esses mesmos temas tenham ecoado em grande parte dos trabalhos acadêmicos nos Estados Unidos revela não apenas a lente com que o antropólogo ocidental via um outro exótico, mas também, como o exemplo de Pierson, bem como a cena intelectual baiana encorajou e apoiou tais concepções.²

Como vimos, um culto à tradição e ao passado ganhava impulso na Bahia. A revista do Museu de José Valladares, que estreou no final da estada de Pierson, também defendeu que Salvador era uma cultura preservada no passado. Mas, assim como Valladares selecionou autores para atender a seus objetivos e interesses, um processo de seleção semelhante estava acontecendo em uma arena maior. Intelectuais baianos começaram a se unir a pesquisadores estrangeiros com variadas abordagens sobre raça: estudiosos dos Estados Unidos começaram a chegar à Bahia no final da década de 1930 e início dos anos de 1940, atraídos por sua crescente reputação de centro da cultura afro-brasileira. Esses estrangeiros foram aceitos ou rejeitados dependendo de seu alinhamento com as ideias já dominantes na Bahia, ideias que enfatizavam a harmonia racial e que tinham um foco nas linhagens e “sobrevivências” africanas. Embora tenham chegado com sua própria bagagem cultural e teórica, foram profundamente influenciados por seus guias locais – como Arthur Ramos, José Valladares e Edison

2 Eu lido aqui especificamente com a influência dos estudos acadêmicos dos Estados Unidos na Bahia, mas também houve significativa influência francesa na ciência social brasileira, representada na Bahia principalmente por Pierre Verger. Embora ele tenha sido importante por estabelecer conexões africanas na Bahia, não tratarei dele aqui, especialmente, porque sua influência é posterior.

Carneiro – que serviram como filtros culturais e autoridades nativas de uma realidade particularmente baiana. Este capítulo apresenta uma rápida visão do domínio das ideias baianas de tradição, não só na Bahia, mas também entre os observadores estrangeiros que foram influenciados pela cena baiana. Ideias de tradição estavam largamente presentes em concepções de identidade baiana no final da década de 1940 e na de 1950, e observadores estrangeiros desempenharam um papel significativo no reforço dessas tendências intelectuais.

Este capítulo começa com Donald Pierson – o primeiro cientista social dos Estados Unidos na Bahia (e no Brasil) a estudar as relações raciais – e examina sua influência e legado. Vira-se, então, para dois pesquisadores que receberam pouco apoio no círculo baiano – E. Franklin Frazier e Ruth Landes – e examina as controvérsias que suas abordagens geraram. Finalmente, retoma a figura de Melville Herskovits, antropólogo norte-americano, que por sua atuação acadêmica foi muito procurado nos congressos afro-brasileiros. Na Bahia, Herskovits encontrou receptividade para suas ideias porque tocou em temas já caros aos baianos. Reverenciado entre os intelectuais baianos, foi mais tarde adotado como o pai da antropologia baiana e fez o discurso inaugural da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA). O capítulo termina examinando esse discurso, publicado na revista do Museu do Estado da Bahia, e revela porque as ideias de Herskovits sobre sobrevivências africanas caíram como uma luva na visão peculiar que a Bahia tinha sobre seu passado.

A SALVADOR DE DONALD PIERSON: UMA CIDADE CONGELADA NO TEMPO

Donald Pierson era estudante de sociologia na Universidade de Chicago e seu orientador foi o famoso Robert Park, líder na escola de sociologia de Chicago. Park e a escola de Chicago advertiam sobre a importância do trabalho de campo e da observação etnográfica em primeira mão. Pierson teve uma relação particularmente estreita com Park e sua mulher, a quem

se referia como “mãe”.³ A influência de Park sobre Pierson e estudiosos posteriores da Bahia não pode ser subestimada: seu incentivo foi fundamental para Pierson estudar o Brasil, assim como foi seu aconselhamento a Ruth Landes nos preparativos para a viagem à Bahia em 1937. E. Franklin Frazier – ex-aluno de Park que se tornou sociólogo proeminente – chegou à Bahia em 1940. Cada um desses visitantes veio moldado pela orientação de Park, mas, ainda mais importante foi o acesso aos contatos de Pierson, seus conselhos e seu estudo sobre a formação das relações raciais na Bahia. Pierson proveu seus colegas norte-americanos com cartas de apresentação à intelectuais locais, tais como Arthur Ramos e Edison Carneiro, bem como a muitos outros amigos baianos. Além disso, seu *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia* (1942) tornou-se leitura obrigatória para todos os pesquisadores estadunidenses posteriores. E após ser traduzido para o português, em 1945, sua influência foi profunda também no Brasil. As conclusões de Pierson, particularmente as que salientaram a excepcional harmonia racial da Bahia, ecoaram em estudos posteriores e foram a pedra angular para a percepção internacional sobre a Bahia.⁴

Pierson conduziu a pesquisa sobre os negros brasileiros na Bahia entre 1935 e 1937 e concluiu que essa era uma sociedade extremamente bem ajustada em termos de relações raciais. Em dezembro de 1934, quase um ano antes de chegar ao Brasil, ele descreveu em seu projeto: “Meu trabalho é o centro da Bahia, o antigo porto para a imigração forçada de africanos e o *locus* do primeiro contato do português com os indígenas. Minha principal preocupação é com o contato, a adaptação e a integração entre brancos e negros, com particular interesse na presente conformação racial”.⁵ Essa ideia de adaptação e integração, presente ao longo de sua obra, foi, sem dúvida,

3 Ver, por exemplo, Donald Pierson para Mrs. Robert Clark, 22 de julho de 1939, DPP, pasta 62.

4 Depois de completar sua pesquisa na Bahia, Pierson aceitou um cargo de professor em São Paulo e foi correspondente ativo e conselheiro no desenvolvimento de campo brasileiro da Sociologia. Embora tenha sido tremendamente influente na formação de concepções sobre a Bahia e no posterior incentivo a pesquisas de norte-americanos no Brasil, seu legado permanece, em grande parte, não examinado. Para exceções importantes a essa tendência, ver especialmente Guimarães, “Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”; Guimarães, “Classes sociais”; Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*, cap. 3; e Corrêa, *História da antropologia no Brasil (1930-1960): testemunhos Emílio Willems, Donald Pierson..*

5 Donald Pierson para Mary Wilhemine Williams, 10 de dezembro de 1934, DPP, pasta 61.

moldada por sua consternação com o que via como o modelo mais antagônico das relações raciais nos Estados Unidos, e pela experiência formativa no sul daquele país. Por recomendação de Park, Pierson preparou-se para a pesquisa com uma estada na Universidade Fisk, a HBCU⁶ sediada em Nashville, uma experiência que Park também sugeriria a Ruth Landes. Pierson passou a acreditar que essa passagem por uma faculdade negra do Sul tinha-lhe despertado para a discriminação enfrentada por negros nos Estados Unidos. A comparação implícita com o sistema de segregação nos Estados Unidos iria moldar, em grande parte, sua obra no Brasil.⁷

Chegando ao Rio de Janeiro em meados de 1935, Pierson rapidamente fez contato com Arthur Ramos, que lhe forneceu outras cartas de recomendação para a Bahia, em que o apresentava como estudioso dos “elementos étnicos de origem africana”.⁸ É possível que Ramos compreendesse mal o projeto ou que Pierson o tivesse desvirtuado (talvez em decorrência de problemas de tradução), mas o fato é que quaisquer tendências a estudar as origens africanas haviam sido desaconselhadas por seus orientadores, e não só Park, também os outros membros de sua banca examinadora, os antropólogos Robert Redfield e Louis Wirth. Como Park lembrou-lhe insistentemente no início de 1936, “este é, como observou Redfield, um estudo das relações raciais e não das origens de restos de cultura africana como ainda existem no Brasil”.⁹

Pierson estabeleceu-se na Bahia e em fevereiro de 1936 começou a enviar relatos periódicos à sua banca. Embora suas declarações iniciais indiquem a existência de problemas raciais, estas concepções parecem ter sido modificadas ao longo do tempo. Num dos primeiros relatórios, inquietava-se que seus amigos baianos, que haviam insistido na ausência de pre-

6 HBCU ou Universidades e Faculdades Historicamente Negras, grupo do qual faz parte a Universidade Fisk, são instituições que foram criadas nos EUA depois da guerra civil e têm como foco a inclusão de negros no ensino superior.

7 Donald Pierson para Robert Redfield, 15 de maio de 1935, DPP, pasta 61. Para o impacto dessas comparações sobre estudos de raça no Brasil, ver especialmente Seigel, *Uneven encounters: making race and nation in Brazil and the United States*; e Seigel, “Beyond compare: comparative method after the transnational turn”.

8 Pierson contou com numerosos apoios para reunir um número substancial de cartas de apresentação, incluindo várias de Anísio Teixeira e Gilberto Freyre. Veja a correspondência selecionada em DPP, pasta 62.

9 Robert Park para Donald Pierson, 11 de fevereiro de 1936, DPP, pasta 62.

conceitos, começassem “a reconhecer que tal descrição é somente teórica, que, na realidade eles não aceitam o negro em um plano de igualdade social completo”.¹⁰ Surpreendentemente, no entanto, Pierson relegou essa informação a uma nota de rodapé, o mesmo tratamento que daria também em seu livro. No final, o preconceito que ele percebeu na Bahia, frequentemente relatado em seu detalhe etnológico, seria abandonado por outro enfoque teórico sobre classe, *status* e cor.

A ideia da Bahia como sociedade “culturalmente passiva” era central para a abordagem de Pierson. Essa visão era herdada de Park, que defendia que a vida nessas sociedades se mantinha “na mesma rotina tradicional e ininterrupta... [onde mudanças se operam] num movimento imperceptível”.¹¹ Já no início de seu livro, Pierson enfatizou que a Bahia não havia sofrido quaisquer mudanças históricas e sociais significativas no passado recente. O modo de vida baiano, segundo ele, continuava a ser moldado por estruturas coloniais. Como descreveu,

a ordem social ainda é relativamente estável. Pouca mudança tem havido. Salvador, como vimos, é uma cidade relativamente velha, bem consciente e orgulhosa de suas antigas tradições. O comportamento costumeiro, originalmente, desenvolvido em resposta às necessidades da vida colonial, ainda persiste e orienta a vida, quase pelos mesmos velhos e familiares caminhos [...] A Bahia é, pois, uma área ‘culturalmente passiva’, possuidora de uma estabilidade e uma ordem que relembram a Europa da Idade Média. É, de fato, em certos aspectos, uma cidade medieval.¹²

Na Bahia, Pierson encontrou relações sociais favoráveis, em comparação com cidades do mesmo tamanho nas “sociedades industriais”. A Bahia não tinha as tensões do mundo industrial, ao contrário, assemelhava-se mais a “uma aldeia cheia de mato”. Longe de considerar a modernização necessária, Pierson observou que essa sociedade estática havia produzido uma “ausência da maioria das formas de conflito”. Seus comentários introdutórios alertavam os leitores que “em toda esta exposição, aparecerá

10 Relatório no. 3, 19 de junho de 1936, DPP, pasta 62.

11 Park, citado em Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 61-62.

12 *Ibid.*, p. 61-62.

um mínimo de conflito racial”.¹³ Em sua visão, Salvador, embora fosse uma cidade profundamente dividida, conseguia evitar tensões raciais devido à tenacidade com que mantinha a tradição e evitava as mudanças. Sua posição estática, medieval, no meio do mundo moderno e industrializado, guardava o segredo daquela harmonia.

Apesar destas repetidas afirmações de harmonia, indícios de gritantes desigualdades raciais existem no relato de Pierson. Ele ressaltou que a classe baixa era principalmente, nos termos dele, “preta” e “mulato escura”, e que os brancos dominavam a elite. Observou que a elite vivia nos cumes da cidade, e que

circulam principalmente nessas áreas os cinco jornais... Ali se encontram os donos de quase todos os 3855 telefones, 1028 automóveis, e dos rádios e bibliotecas particulares da cidade. Ali o apego ao candomblé, ou culto afro-brasileiro, é mínimo, e a crença católica é menos modificada por outras tradições religiosas. Ali vive a parte da população a que o ‘povo’ chama de ‘ricos’.

Havia, segundo ele, uma grande “barreira social” entre ricos e pobres, difícil de superar. Um visitante na cidade notaria que “esta segregação, de acordo com as classes econômicas e educacionais, obedece de maneira geral – embora com algumas exceções importantes – às diferenças de cor da população”. Pierson acreditava que “essa segregação é em grande parte devida à circunstância de que a cor e as classes tendem a coincidir”. De acordo com esse autor, isso era compreensível dada a recente experiência da escravidão, mas afirmava que uma “consideração importante é a de que não existe, na Bahia, ao que parece, esforço proposital de segregar as raças a fim de manter distinções de casta”.¹⁴ Pierson, familiarizado com discriminação racial explícita que conhecera nos Estados Unidos, sofreu para compreender uma sociedade na qual o racismo não resultou em segregação legal, mas afetou a população de outras formas. No entanto, como ele mesmo observou, ainda não havia uma aceitação plena da cultura africana, nem igualdade social entre as pessoas que ele rotulou como não brancas e a elite.

13 Park, citado em Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 62-63.

14 Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 66, 70, 73.

Pierson pisava em ovos. Relatava o que observava, o que incluía atitudes de natureza inegavelmente racista. Atitudes essas, no entanto, que foram sempre rejeitadas como de pouca importância real. No seu anexo, por exemplo, no qual registrou “ditos comuns relativos aos negros”, amenizou o choque das declarações racistas e insistiu que eram principalmente uma coisa do passado e, de todo modo, “sempre enunciados com um sorriso”.¹⁵ Os argumentos de Pierson minimizavam a importância das barreiras raciais na sociedade baiana, levantando a hipótese de que a divisão dominante era de *status*. Suas conclusões afastavam o racismo e insistiam na importância das hierarquias de cor, mas enfatizavam a permeabilidade dessas categorias e o potencial de mobilidade ascendente. Este argumento reforçou muitas das sedutoras teorias de harmonia racial de Freyre e, como mostrarei no capítulo 5, recebeu ampla atenção do projeto da Unesco sobre raça na década de 1950.

No entanto, Pierson foi notavelmente o primeiro a estudar as relações raciais, em vez de sobrevivências africanas, na Bahia. Isto foi explicitado por Arthur Ramos, em 1945, na tradução de *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia* para o português; Ramos observou o abandono do foco antropológico da escola de Nina Rodrigues. O estudo sobre “contato racial” de Pierson percorreu um caminho delicado; embora, sem dúvida, assimilacionista, discutia também o papel da cultura africana, e particularmente do Candomblé, na Bahia. “Se ele agora estuda também [como a escola baiana] os africanismos, é mais como ponto de referência para a avaliação de quanto o fenômeno pode influir nas relações de raças”, observou Ramos.¹⁶ Embora Pierson afirmasse examinar um processo dinâmico de “contato racial”, seu trabalho pagou um tributo maior às tradições estáveis do que à mudança social: seu foco na passividade cultural, combinado com a atenção à cultura africana, deu ao seu trabalho um tom de africanismo maior do que ele gostaria de admitir. Talvez tenha sido essa atenção às raízes africanas e às tradições da Bahia que permitiu a Pierson manter seu relacionamento com acadêmicos da escola baiana, cuja ênfase era nas continuidades africanas. Pierson esgueirou-se entre um comentá-

15 Ibid., p. 433.

16 Ramos e Park, “Introdução a edição brasileira”, p. 23.

rio elogioso de Freyre a seu trabalho e um longo prefácio de Ramos. Apesar de seu mencionado afastamento da escola baiana – cuja metodologia residia principalmente na exploração de africanismos e origens –, Pierson não provocou sua ira.

Ruth Landes e E. Franklin Frazier, os dois pesquisadores mais enfaticamente afastados da ideia de sobrevivências africanas na Bahia, não teriam a mesma sorte. Frazier também observou preconceito de cor na Bahia, e por isso recebeu críticas no prefácio de Ramos ao livro de Pierson, como exemplo de um visitante dos Estados Unidos cujas conclusões sobre raça não mereciam tanto crédito.¹⁷ Frazier, por ter negado à África um papel na estrutura familiar baiana, também atraiu para si a ira de Herskovits. Mas para Ruth Landes, a reação foi ainda pior. Ramos atacaria Landes de modo mais vil, lançando persistentes dúvidas sobre a sua reputação pessoal e acadêmica. Ambos, Frazier e Landes, foram amplamente criticados pelos baianos perturbados pela negligência com a estrutura baiana da tradição. E ambos enfrentaram ataques públicos e diretos de Herskovits, o mais radical adepto da escola baiana e de seu foco em um passado inalterado.

A CONTROVÉRSIA SOBRE MUDANÇA CULTURAL: RUTH LANDES

E E. FRANKLIN FRAZIER

Ruth Landes formou-se em antropologia pela Universidade de Columbia, sob a orientação de Franz Boas e Ruth Benedict, em 1935. Benedict guiou grande parte das primeiras pesquisas e da dissertação de Landes, focada na estrutura da vida do nativo americano no Canadá e nos Estados Unidos.¹⁸ Ainda que diversos pesquisadores de Columbia tenham focado seus estu-

¹⁷ Ibid., p. 24.

¹⁸ Landes reflete sobre sua experiência e a difamação de Herskovits em Landes, “A woman anthropologist in Brazil”. Sobre o ataque de Ramos, ver Carneiro, “Uma falseta de Artur Ramos”. O melhor tratamento intelectual de Landes no Brasil é encontrado em Healey, “Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”; e Healey, “The sweet matriarchy of Bahia: Ruth Landes ethnography of race and gender”. Matory nos dá uma visão alternativa e, em grande medida, crítica em *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, cap. 5. Para uma rica biografia de Landes e como gênero moldou sua posição no campo da antropologia, ver Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*; e Corrêa, *Antropólogas e antropologia*, cap. 5.

dos na cultura indígena do Brasil (incluindo Charles Wagley, sobre quem discuto no capítulo 5), Landes, por sua vez, voltou sua atenção para os negros no Brasil.¹⁹ Na preparação para a pesquisa, ela recebeu conselhos de Robert Park, mentor de Pierson, que sugeriu, assim como fizera a Pierson, que ela passasse um período estudando e ensinando na Universidade de Fisk. A vantagem de Fisk era ter uma das melhores bibliotecas sobre raça no Brasil e, de acordo com as memórias de Landes, ela foi alertada para o fato de que a mesma seria ideal “para se acostumar com os negros” antes de partir em viagem. Mais tarde ela escreveu: “Eu me acostumei com os pretos como era esperado, mas as relações eram tensas”. A chegada de Landes, bem como a de vários outros estudiosos de Columbia, parecia apenas aumentar as tensões raciais no campus, e Landes relatou que estudantes negros sentiam uma raiva considerável sobre a posição deles na sociedade norte-americana.²⁰

Landes chegou ao Brasil no início de maio 1938 e percebeu logo os contrastes explícitos entre a posição dos negros no Brasil e nos Estados Unidos. Embora tenha passado os primeiros meses no Rio de Janeiro, estava convencida de que o centro da sua investigação seria a Bahia, havendo consultado Donald Pierson a esse respeito enquanto estava nos Estados Unidos. Seu contato com Arthur Ramos, no Rio, reforçou ainda mais a escolha de estudar a Bahia. Landes desejava fazer um projeto que olhasse não só para Salvador, mas para cidades vizinhas, como Santo Amaro; Ramos convenceu-a do contrário. Argumentou que ela deveria restringir seu foco a Salvador, “conhecida como padrão de referência” e porque, lá, a “vida negra é muito mais vigorosa e intensa, e mais variada”.²¹ Embora Landes tenha seguido esse conselho mais tarde, sua análise resultante do matriarcado e da homossexualidade no Candomblé baiano contradisse as conclusões de Ramos e mereceu uma represália feroz.

19 Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*, p. 145.

20 Landes, *City of women*, p. 3. Landes usou a palavra “negro” em inglês, que nós traduzimos aqui como “preto” para indicar melhor o sentido e o tempo original.

21 Citado em Cole, *op. cit.*, p. 161.

Pierson também lhe forneceu contatos na Bahia e escreveu aos amigos, em 1937, para informá-los de sua chegada, assim como faria por Frazier.²² Landes de fato ecoou alguns dos temas já estabelecidos por Pierson. Sua introdução a *Cidade das Mulheres*, livro resultante de sua pesquisa, especificou que “este livro sobre o Brasil não discute problemas raciais, porque nenhum havia ali”.²³ Ela não só reforçou as conclusões de Pierson sobre raça, como se baseou em semelhantes noções de uma cultura perdida no tempo. Escreveu num estilo pessoal, fundindo observações antropológicas com experiência, e abriu o livro com as memórias dos primeiros passos desde que aportou em Salvador: “Me sentia completamente suspensa no espaço, em pensamentos, e no tempo”.²⁴ Embora seu livro tenha mostrado uma cultura baiana vibrante, chegaria à mesma percepção de uma Bahia imutável. Na página final, ela lembrou, “Não há solene conclusão que eu possa tirar das minhas observações na Bahia. Em retrospecto, a vida lá parece remota e atemporal”.²⁵

Na verdade, Landes apresentou extensas conclusões em seu livro, mas além disso, também se refletia sobre suas experiências na Bahia, de maneira bastante íntima. Landes inseriu-se na narrativa em vez de usar a onisciente autoridade acadêmica, à qual os acadêmicos daquele tempo estavam acostumados. Embora suas conclusões, que salientavam a adaptação criativa do Candomblé à vida baiana, tenham sido depois validadas, naquele momento receberam críticas ácidas. O Candomblé não era, para ela, simplesmente a continuação de um passado africano. Pierson havia insinuado a mesma coisa, e Edison Carneiro sublinhara a adaptação como parte do Candomblé, mas Landes teve menos habilidade para se integrar aos círculos baianos e brasileiros e, por isso, se tornou alvo de censuras. Nos Estados Unidos e além de suas fronteiras ela sofreu com a contundente refutação de suas conclusões publicada por Herskovits, a maior autoridade internacional sobre sobrevivências africanas.

22 DPP, pasta 59. Pierson estava em Fisk finalizando seu manuscrito quando Ruth Landes chegou para sua estada.

23 Landes, *City of women*, p. xxxvi.

24 *Ibid.*, p. 10.

25 *Ibid.*, p. 248.

Landes inovou não apenas na escolha do seu objeto, uma observação do caráter de gênero das lideranças do Candomblé, mas também em sua abordagem. Como defende a antropóloga Sally Cole, Landes rejeitou uma

oposição rígida entre ‘tradição’ e ‘modernidade’. Ela não inventariou ‘sobrevivências africanas’ e elementos ‘católicos’. Descreveu o Candomblé como práticas imaginativas e inovadoras... Landes entendia que o Candomblé representava uma nova religião num universo sociocultural dinâmico.²⁶

Ao chegar a Salvador, Landes lembrou: “Eu sabia que não podia estudar a Bahia como faria numa galeria de arte”.²⁷ Este foco no dinamismo cultural, em vez de rastrear sobrevivências estáticas, rompeu com a abordagem de Ramos e Herskovits. No entanto, o historiador Mark Healey argumenta que, apesar desses esforços, Landes permaneceu imersa numa abordagem antropológica que via a sociedade baiana como pré-moderna e exótica. Na verdade, Landes alternava entre duas abordagens: o seu primeiro trabalho acadêmico sobre homossexualidade acentuava a adaptação cultural no Candomblé de caboclo, conhecido como menos tradicional; mas seu livro, produzido quase uma década após a pesquisa de campo, parece ter sido escrito com nostalgia, reservando maior elogio à preservação dos “tradicionais” Candomblés iorubá e vendo a cultura de origem africana, e a cultura baiana de forma mais ampla, como paradas no tempo. Como Pierson, ela lamentou o que percebeu como corrupções modernas de uma forma de vida mais idílica fundamentada no passado.²⁸

Embora *City of women* não tenha sido publicado até 1947, seus artigos iniciais já divulgavam alguns de seus pontos de vista mais controversos. Num artigo de 1940, ela apresentou em detalhes suas conclusões mais notáveis: que homens homossexuais tinham tomado novas posições de poder em algumas casas de Candomblé. Por meio disto, ressaltou o dinamismo cultural, concluindo que “o Candomblé tem sido radicalmente modificado

26 Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*, p. 215.

27 Landes, *City of women*, p. 16.

28 De fato, Healey limita sua análise a *City of women*. Healey, “Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”; Healey, “The sweet patriarchy of Bahia: Ruth Landes’ ethnography of race and gender”.

pela ascensão [por homossexuais] a liderança”.²⁹ Landes reforçou seus retratos exotizados da Bahia com descrições de pessoas que surgiam nas ruas balançando-se ao som da música.³⁰ Mas suas descobertas foram além desse romantismo: ela propôs que os homossexuais, apesar de aceitos no mundo do Candomblé por suas qualidades femininas, vinham principalmente dos mais baixos escalões da sociedade. Eram, na maioria das vezes, ela escreveu, “párias e vagabundos”. Os que ela conheceu, comentou, vinham “das fileiras das prostitutas de rua, garotos delinquentes e de bandidos da cidade”.³¹ Neste artigo inicial, Landes mostrou pouca simpatia por esses homens e pelos Candomblés de caboclo aos quais estes aderiram, retratando um mundo de degenerados que usavam a religião para seus propósitos degradantes. Embora tenha louvado as casas mais tradicionais, reparou mudanças nos Candomblés considerados menos prestigiados, mudanças que rompiam com uma perspectiva de continuidades africanas que dominava muitos dos estudos do Candomblé.³² Com essas conclusões e, mais tarde, com o *City of women*, Landes mudou fundamentalmente o estudo sobre essa religião.

A afirmação mais controversa de Landes, no entanto, foi sobre o papel das mulheres na comunidade candomblecista. Ali, cercadas pelas relações patriarcais da Bahia moderna, as mulheres que eram chefes de terreiros tinham construído para si independência e prestígio, invertendo muitas das hierarquias de gênero da vida cotidiana. Em seu livro, ela narrou uma conversa sobre isso com Carneiro: “‘agora eu sei que as mulheres são o sexo escolhido’, eu disse ao Edison. ‘Tenho tanta certeza disso quanto de que em nosso mundo os homens são o sexo escolhido’”.³³

29 Landes, “A cult matriarchate and male homosexuality”, p. 397.

30 Ibid., p. 387.

31 Ibid., p. 396.

32 Stefania Capone chama atenção para o fato de que os acadêmicos têm privilegiado somente uns poucos Candomblés iorubá; o desinteresse e desdém de Landes com os Candomblés “menos tradicionais” foi um tema bastante consistente no trabalho da maioria dos outros estudiosos contemporâneos e também posteriores. Capone, *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*.

33 Landes, *City of women*, p. 202. Ela já havia tratado deste assunto em Landes, “Fetish worship in Brazil”.

Landes sentiu vividamente essas hierarquias de gênero no seu trabalho de pesquisa: por ser uma mulher solteira, ela foi sempre aconselhada a que um homem a acompanhasse em Salvador. Sua parceria com Carneiro foi construída com respeito mútuo, mas resultou de restrições significativas a sua capacidade de mover-se pela cidade e conduzir sozinha sua pesquisa.³⁴ Certamente, seus pontos de vista sobre a liberdade das mulheres no Candomblé ressoaram sobre ela própria, ao ponto de elevar a Bahia a modelo de poder feminino a ser usado em todo o Ocidente. Na última linha de seu livro, prometeu ao anfitrião brasileiro dissuadir o Ocidente de seus estereótipos sobre o Brasil. Seu anfitrião gracejou que ela poderia finalmente mostrar que o Brasil não era um deserto tropical, com tigres nas ruas, mas ela percebeu sua fala de modo diferente e respondeu, “Vou lhes falar também sobre as mulheres. Acho que elas ajudam a tornar o Brasil melhor. Acreditarão os americanos que há um país onde as mulheres, como os homens, sentem-se seguras e à vontade com eles, sem temê-los?”³⁵

Na verdade, Landes ecoou muitas das descobertas de Carneiro. Também ele havia anotado que o Candomblé era, há muito tempo, ofício de mulheres, e que nos últimos tempos havia surgido um novo papel para os homens. Em sua opinião, no entanto, esses homens “adotaram” a homossexualidade, aparentemente, como resultado de sua nova posição.³⁶ Carneiro compartilhava o desdém de Landes, afirmando que tais homens eram todos “célebres bêbados, homossexuais e magos da Bahia”.³⁷ Embora a ideia do matriarcado de Landes tenha ido muito mais longe do que a de Carneiro, descrições paralelas em seus trabalhos são explicadas pelo fato de Landes ter sido guiada por Carneiro em sua pesquisa de campo. Suas concordâncias acadêmicas podem ter se desenvolvido nas traduções que fizeram das publicações um do outro. Mas, também, podem ter tido raízes

34 Landes, “A woman anthropologist in Brazil”.

35 Landes, *City of women*, p. 248.

36 Carneiro, “The structure of African cults in Bahia”, p. 273.

37 Carneiro, “The structure of African cults in Bahia”, p. 277. J. Lorand Matory propõe que a influência foi principalmente de Landes sobre Carneiro, fazendo-o mudar suas conclusões, que antes não enfatizavam o papel das mulheres ou homossexuais no Candomblé. Em ambos os casos, Matory argumenta que os resultados foram distorcidos pela “agenda feminista de” Landes. Ver Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, cap. 5.

no romance que viveram na Bahia. Foi esse relacionamento que daria ainda mais combustível à dramática controvérsia envolvendo Landes, Ramos e Herskovits.

A atenção de Landes ao sexo feminino foi revolucionária para seu tempo. Mas, os estudiosos, como Ramos, rejeitaram seu foco em mulheres e sexualidade, possivelmente porque consideraram essas questões irrelevantes para pesquisas sérias. De acordo com o antropólogo J. Lorand Matory, Landes atraiu a ira de Ramos por ter “embaraçado” o Brasil com sua discussão pública sobre a homossexualidade diante de uma audiência internacional. Se, em alguns aspectos, ela abriu novos caminhos, em outros, no entanto, andou por trilhas bem desgastadas, particularmente nos seus pontos de vista sobre o Candomblé baiano como um mundo pré-moderno, imerso na tradição. Em uma festa onde os homens e mulheres de um terreiro de Candomblé se reuniram para dançar o profano foxtrote do mundo externo, Landes sentiu desconforto e reprovou a ação. Escreveu:

Descobri que me tornara africana em meus preconceitos, tão africana como Martiniano, como Menininha, como Luzia [chefes de candomblés tradicionais]. Senti que as pessoas afastavam-se de si mesmas quando colocavam saltos altos para o salão de baile e abandonavam seus padrões, em geral de pés descalços no chão de terra.³⁸

Embora Landes admitisse que a própria religião podia ser dinâmica, ainda imaginava seu funcionamento fora dos limites de uma sociedade moderna, e expressou consternação quando viu o contrário.³⁹ Ela esperava, em suas palavras, que as mulheres do Candomblé continuariam a “guardar a suas comunidades para que não se acercasse do mundo moderno”.⁴⁰ Como Healey argumenta, a inovação acadêmica de Landes veio de sua análise de gênero, mas ela permanecera assentada em ideias de primitivismo, há muito marcantes na antropologia ocidental.⁴¹ Como Pierson, Landes viu a be-

38 Landes, *City of women*, p. 200-201.

39 Healey, “Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”, p. 191-194.

40 Landes, *City of women*, p. 247.

41 Healey, “The sweet matriarchy of Bahia: Ruth Landes’ ethnography of race and gender”.

leza do mundo da Bahia em sua atemporalidade e na preservação de uma forma mais antiga de vida. Pierson considerava as relações raciais na Bahia como medievais; Landes vinculava o poder das matriarcas baianas a uma imagem de um passado primitivo, um mundo que já estava desaparecendo. Em ambos os pontos de vista, a modernidade era uma ameaça.

E. Franklin Frazier foi o próximo estudioso dos Estados Unidos a chegar à Bahia, tendo Park e Pierson como referências. Na época de sua viagem ao Brasil, ele chefiava o departamento de Sociologia da Universidade de Howard e, em 1948, tornou-se o primeiro presidente negro da Associação Americana de Sociologia (ou American Sociological Association). Um pesquisador de grande prestígio, Frazier já tinha seu nome estabelecido, ainda que de modo controverso, nos estudos sobre raça nos Estados Unidos. Embora se dedicasse a denunciar as relações raciais naquele país, ele direcionou muito de sua crítica à própria comunidade negra, que, segundo ele, se debatia na cultura “patológica” criada pelos “males da segregação”.⁴² Vívida e pessoalmente sensível às lutas pela igualdade dos negros nos Estados Unidos, Frazier juntou-se a muitos outros afro-americanos no louvor à relativa harmonia racial no Brasil, e especialmente na Bahia, intitulado um artigo de 1942 como “O Brasil não tem problema de raça”.⁴³

David Hellwig observa, no entanto, que Frazier fez um retrato muito mais positivo da situação em seus trabalhos para a imprensa popular do que em suas análises acadêmicas.⁴⁴ Um exame mais detalhado de seu trabalho acadêmico publicado no mesmo ano revela que, apesar de Frazier concordar com Pierson que não havia preconceito racial no Brasil, ele também insistiu que “quando a situação é estudada de perto, verifica-se que existem distinções baseadas na cor”.⁴⁵ A análise sutil de Frazier captou todas as ambiguidades das relações raciais brasileiras, realçando pontos que seriam

42 Frazier, “Brazil has no race problem”, p. 125.

43 Hellwig, “E. Franklin Frazier’s Brazil”; Hellwig, *African-American reflections on Brazil’s racial paradise*.

44 Hellwig, *African-American reflections on Brazil’s racial paradise*, p. 88.

45 Frazier, “Some aspects of race relations in Brazil”, p. 292. Hellwig afirma que as várias revisões acadêmicas do trabalho de Pierson por Frazier mostraram seu endosso a Pierson, mas deve ser notado que Frazier insistiu, mesmo com comentários de um modo geral positivos, que a negação do preconceito de cor de Pierson foi uma “simplificação excessiva”. Ver Frazier, “Review of *Negroes in Brazil*”, p. 189.

trilhados por gerações posteriores de pesquisadores. Contudo, sua análise sobre preconceito de cor foi apenas parte do que tornou seu trabalho sobre o Brasil e a Bahia controverso. Ainda mais importante foi sua análise sobre a formação da família negra em Salvador. Em sua pesquisa sobre cultura negra nos Estados Unidos, ele encontrou pouca ou nenhuma relevância das continuidades africanas, e essas conclusões foram amplamente replicadas em seus escritos sobre a Bahia.⁴⁶

Frazier chegou ao Rio de Janeiro em setembro de 1940 e logo fez contato com Pierson, que lhe forneceu cartas de apresentação para estudiosos na Bahia, bem como a Gilberto Freyre e Arthur Ramos.⁴⁷ Ele permaneceu na Bahia no final de 1940 e, ao todo, conduziria cinco meses e meio de trabalho de campo em Salvador, muitas vezes em conjunto com outro pesquisador afro-americano, Lorenzo Turner. Essa viagem de Frazier foi parte de um programa de pesquisa maior: ele pretendia viajar ao Haiti, Jamaica e Brasil “para reunir dados originais em pesquisa de campo sobre a família nessas áreas”.⁴⁸ Seu esforço para estudar as culturas do Novo Mundo num contexto comparativo foi semelhante à proposta de Herskovits de rastrear os níveis de influência africana nas Américas, mas sua análise das estruturas familiares baianas encontrou pouca influência da cultura africana sobre a vida contemporânea dos negros.

Frazier apresentou suas descobertas brasileiras num artigo de 1942, citando a conclusão de Ramos “que a cultura africana sobreviveu apenas como folclore”. E ainda concordando com Ramos, ele concluiu: “Que isso tem sido verdade, especialmente em relação à família negra, é confirmado nos dados coletados nas famílias que estudei”. Frazier foi surpreendido pela desorganização da vida familiar afro-baiana, e considerou aquela desordem evidência de que nenhum sistema de cultura havia prevalecido: “padrões africanos de vida familiar tenderam a desaparecer - no que toca a relações familiares, não há padrões rígidos, consistentes, de comportamento que possam ser atribuídos à cultura africana”.⁴⁹ Frazier enfatizou

46 Frazier, *The negro family in the United States*.

47 Hellwig, “E. Franklin Frazier’s Brazil”, p. 88.

48 Citado em *ibid.*, p. 87. Hellwig observa Turner ajudou Frazier a se estabelecer na Bahia e que os dois trabalharam juntos muitas vezes.

49 Frazier, “The negro family in Bahia, Brazil”, p. 470, 478.

que os afro-baianos se mostravam flexíveis ao contexto social em vez de ser fortemente ligados ao seu passado. Acreditou que seu testemunho revelava uma adaptação cultural eclética, moldada pelo ambiente local “não encontramos nenhum padrão consistente de cultura, mas sim uma acomodação às condições brasileiras”.⁵⁰

Uma das conclusões que se mostraria controversa foi a análise feita por Frazier sobre os baixos índices de casamentos entre os afro-baianos. Frazier acreditava que fatores sociais como as taxas cobradas para casamentos no religioso explicavam em parte essa relutância, mas ele acreditava que a maioria dos casais estavam comprometidos em alguma forma de união estável. Quando ocorria alguma forma de infidelidade masculina, Frazier observava esse fato como parte do privilégio masculino do sistema patriarcal. As famílias afro-baianas eram moldadas pela pobreza e pelas estruturas de gênero da sociedade brasileira, permaneciam, no entanto, formando uniões duradouras. Herskovits, que por sua vez afirmava que os homens da Bahia seguiam um sistema africano de poligamia, iria discordar de Frazier publicamente. Sua pesquisa na Bahia começou um ano depois.

MELVILLE J. HERSKOVITS: SEGUINDO A TRILHA DAS SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS

Melville J. Herskovits chegou ao Brasil, em agosto de 1941, acompanhado de sua esposa e pesquisadora, Frances Herskovits, para um ano de pesquisa de campo, que incluía seis meses de dedicação exclusiva à Bahia.⁵¹ É provável que Arthur Ramos tenha tido algum papel nesta decisão; ele e Herskovits corresponderam-se por quase uma década e ficaram mais próximos durante a estada de Ramos em Chicago, num programa de intercâmbio acadêmico na primavera de 1941. Na verdade, Ramos serviu como um orien-

⁵⁰ Ibid., 475.

⁵¹ Os estudos acadêmicos sobre Herskovits dão pouca atenção à sua pesquisa no Brasil. Para uma pesquisa sobre sua carreira como um todo, ver Jackson, “Melville Herskovits and the search for Afro-American culture”; e Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the racial politics of knowledge*. Para os estudos sobre sua carreira e influência na América Latina, ver Yelvington, “The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940” e Yelvington, “The anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: diasporic dimensions”.

tador informal para a maioria dos pesquisadores de cultura afro-brasileira deste período e ganhar seu apoio era crucial. Para muitos pesquisadores dos Estados Unidos, a visita a Ramos, no Rio de Janeiro, era o primeiro ponto crítico em seu programa de pesquisa; a partir de sua rede extensa de contatos, ele escreveu inúmeras cartas de apresentação para os pesquisadores que viajavam à Bahia.⁵²

Quando chegou ao Brasil, Herskovits tinha acabado de publicar *The Myth of the Negro Past*, um livro que levantaria considerável controvérsia nos Estados Unidos.⁵³ O debate envolvia a principal divisão nos estudos afro-americanos naquele momento. Herskovits argumentava que significativas continuidades africanas podiam ser vistas em comunidades afro-americanas, e delineou uma metodologia que visava particularmente “mapear a intensidade dos africanismos em diversas áreas do Novo Mundo”, e no Brasil.⁵⁴ O prefácio, escrito por membros da Carnegie Foundation, chamou atenção para a discussão que inflamaria no livro, advertindo que “as diferenças culturais são tão importantes no ajuste da vida social de povos diferentes entre si, que a retenção até mesmo de fragmentos culturais da África pode introduzir graves problemas nas relações entre negros e brancos. No lado positivo, a origem das distintas contribuições culturais

52 Melville J. Herskovits para Gilberto Freyre, 4 de outubro de 1940, MJHP. As pesquisadoras Mariza Correa e Sally Cole têm notado o papel crítico desempenhado por Ramos nos estudos afro-brasileiros nesta época. O relacionamento de Ramos e Herskovits é estudado em detalhes por Antonio Sergio Guimaraes, “Africanism and racial democracy: the correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949)”.

53 O livro era parte de um famoso estudo mais amplo adjudicado pela Carnegie Foundation. Ver Myrdal, *An American dilemma: the negro problem and modern democracy*. Myrdal angariou uma ampla gama de estudos para a obra monumental, que incluiu contribuições.

54 Herskovits, *Myth of the negro past*, p. 16. Esta metodologia foi detalhada pela primeira vez em Herskovits, “The negro in the New World: the statement of a problem”. Walter Jackson argumenta que este ensaio de 1930 moldou a agenda de pesquisa de Herskovits pelos próximos quinze anos; ver Jackson, “Melville Herskovits and the search for Afro-American culture”, p. 109. É interessante notar que Herskovits recuou um pouco de seu enfoque no “traçar africanismos” num prefácio escrito para a edição Beacon, de 1958, do *Myth of the negro past*. Ali, escreveu que o trabalho de Ramos, especialmente a sua ideia de sincretismo, tinha sido de grande importância para reorientar e “aguçar” a sua análise: “Ele continuou, é claro, a ser de importância primordial... utilizar a pesquisa de campo etnográfica para determinar que africanismos que estavam presentes – [contudo uma nova pesquisa] não apontou para a questão de que africanismos foram transportados de forma inalterada, mas como, no contato dos africanos com os europeus e indígenas americanos, acomodação cultural e integração cultural tinham sido alcançadas”, p. xxxvi-xxxvii.

do negro para a vida americana não deveria ser negligenciada”.⁵⁵ Herskovits argumentou que o livro atendia a essa preocupação e que sentia estar trabalhando para valorizar uma cultura que tinha sido difamada durante muito tempo. Suas conclusões apontaram para o fato de que “a cultura africana, em vez de ser fraca ao contato, é forte, mas resiliente”.⁵⁶

Como W.E.B. du Bois corretamente predisse na sua resenha, no ano seguinte, o trabalho estava “marcando época no sentido de que, daqui por diante, nenhum escrito sobre realizações culturais do negro americano pode dar-se ao luxo de ignorar seu conteúdo e suas conclusões”.⁵⁷ Embora aprovasse a valorização da cultura africana, Du Bois antecipou que as reivindicações de Herskovits sobre continuidades culturais africanas fomentaria grande desacordo entre os leitores. Expressou reservas significativas sobre a metodologia de Herskovits:

Claro que há pouco aqui que é realmente avaliável. Vê-se um traço entre os negros americanos e identifica-se uma característica similar entre os africanos. Se é herança cultural real ou acidente, é difícil dizer. Herskovits provavelmente erra em relação à crença; mas se o estudo e a comparação cuidadosos que ele estabelece forem seguidos, estudo futuro vai tornar o dado mais compreensível.⁵⁸

Para outros estudiosos afro-americanos, não só a metodologia era deficiente, mas também a abordagem de Herskovits ameaçava minar, em vez de melhorar, a posição dos negros nos Estados Unidos. E. Franklin Frazier preocupou-se que a ênfase na cultura africana viesse a alienar ainda mais os afro-americanos da sociedade dos Estados Unidos, e que as diferenças entre negros e brancos logo viessem a ser consideradas inalteráveis e enraizadas na cultura, em vez de estabelecidas pela discriminação ou por diferentes oportunidades econômicas e sociais. A disputa entre Frazier e Herskovits estava bem estabelecida na década de 1930, e os dois tiveram

55 Harrison; Ogburn e Young, “Foreward”. p. ix-xi.

56 Herskovits, *Myth of the negro past*, p. 19.

57 Du Bois, Resenha de: Herskovits, “The myth of the negro past”.

58 *Ibid.*, p. 227.

uma longa história de troca de farpas sobre o trabalho um do outro.⁵⁹ Em 1928, Frazier fez uma resenha mordaz do livro de Herskovits, *The American negro: a study in racial crossing*, concluindo que este não lançava “luz sobre os aspectos sociológicos da população negra... [Esses dados] não têm significado”.⁶⁰ O fato de os dois terem pesquisado na Bahia só tornaria essas tensões mais acentuadas, levando a uma discordância pública sobre a natureza da influência africana em terras baianas.

Os intelectuais baianos podem não ter se familiarizado com o trabalho de Herskovits nos Estados Unidos, mas muitos, certamente, tiveram conhecimento do seu foco na África. Sua reputação seria consolidada por seu trabalho publicado pelo Museu do Estado da Bahia em 1943. Como observado por José Valladares na introdução, “aos que se interessam no Brasil pelo estudo das questões relativas ao papel desempenhado pelo africano no Novo Mundo, não será preciso dizer quem seja o Melville Herskovits”. Valladares enfatizou que ninguém menos que Arthur Ramos havia se referido, na segunda edição de *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e psychanalyse*, a Herskovits como “o maior estudioso norte-americano dos problemas do Negro” e “o grande africanista da Northwestern University” no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia.⁶¹ Herskovits já havia submetido trabalhos a ambos os congressos afro-brasileiros e assim, provavelmente, já ficou bem conhecido entre os estudiosos da cultura africana no Brasil. No congresso de 1934, do Recife, Herskovits apresentou uma breve pesquisa sobre arte no Daomé (hoje, República do Benin), bem como um estudo das origens africanas dos negros no Novo Mundo.⁶² Para o congresso

59 A diferença entre os dois é parte de uma divisão maior nas ciências sociais nos Estados Unidos, como observado por Lee Baker, que distingue os acadêmicos interessados nas ideias de Boas (como Herskovits) dos interessados no enfoque de Robert Park (como Frazier); ver Baker, *From savage to negro: anthropology and the construction of race, 1896-1954*. Para a continuada relevância deste debate nos estudos sobre a América Latina, ver Yelvington, “The anthropology of afro-latin America and the Caribbean: diasporic dimensions”.

60 Frazier, Resenha de: Herskovits, “The American negro: a study in racial crossing”.

61 Valladares, “Nota do tradutor”, p. i.

62 Herskovits, “A arte do bronze e do panno em Dahomé”; Herskovits, “Procedência dos negros do Novo Mundo”.

de Salvador, Herskovits enviou um estudo sobre a influência africana e católica nas crenças religiosas dos negros nas Américas.⁶³

A estada de Herskovits na Bahia, em 1941, aconteceu num momento decisivo para seu ponto de vista sobre a cultura africana. Por um lado, ele estava começando a defender o abandono de uma abordagem rigorosa das “sobrevivências” africanas, e uma reorientação do estudo da cultura afro-americana para o âmbito do conceito de aculturação. Por outro lado, o próprio Herskovits ainda não aceitava totalmente essa mudança. Sua pesquisa na Bahia representou um período de transição de ideias. Herskovits preconizou a teoria da aculturação como um ideal, mas sua própria pesquisa ainda buscava práticas africanas intocadas.⁶⁴

Um olhar mais atento ao trabalho de Herskovits publicado no jornal do Museu do Estado da Bahia demonstra essa contradição metodológica, uma contradição que fica bem irônica na medida em que ele mesmo tentava introduzir princípios da “nova” etnologia.⁶⁵ A publicação não foi um artigo formal, mas uma palestra proferida na inauguração da nova Faculdade de Filosofia da Bahia, em maio de 1942, um convite que dá alguma noção do prestígio que Herskovits desfrutava na Bahia.⁶⁶ O tom, então, era informal, mas, muitas vezes, pedante. Herskovits começou dando uma visão geral das recentes evoluções no campo da etnologia, enfatizando que os etnólogos haviam abandonado o foco em culturas “primitivas” e reconhecido que todas as culturas têm estruturas similares. O relativismo cultural ganhara terreno, assim como o reconhecimento de que as culturas não eram

63 Herskovits, “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo”. Publicado em inglês como Herskovits, *African Gods and Catholic saints in New World negro belief*.

64 Eu ainda não posso apresentar conclusões acerca do trabalho posterior de Herskovits ou se ele cumpriu esta agenda metodológica. Suas declarações indicam que, pelo menos até 1958, não. Embora ele tenha observado que havia, desde então, se tornado menos interessado em traçar rigorosas linhagens africanas, ele considerou que o grau de aculturação poderia ser visto num “contínuo”, uma afirmação muito próxima de sua ideia prévia de “mapear intensidade de africanismos”.

65 A viagem de Herskovits fora financiada pela Fundação Rockefeller e destinava-se a avaliar a situação das ciências sociais no Brasil e ampliar a cooperação para pesquisa entre Brasil e Estados Unidos. Por isso, é possível ler o texto da palestra como o seu modelo para futuras pesquisas baianas. O objetivo declarado da palestra, no entanto, foi simplesmente o de fornecer ideias preliminares sobre sua pesquisa na Bahia naquele momento.

66 De acordo com Thales de Azevedo, Isaias Alves estava particularmente determinado a ter Herskovits como o orador da inauguração.

inferiores ou superiores; como Herskovits enfatizou, a ciência da etnologia “trata de compreender culturas, e não de levá-las a julgamento”.⁶⁷ Ele teve o cuidado de salientar que não estava na Bahia para estudar o “primitivo” e não acreditava que as culturas africanas deveriam ser tratadas como tal.

Depois de afirmar a igualdade de todas as sociedades, Herskovits voltou-se à ênfase central do seu discurso: a descrição do estudo da aculturação, ou dos “contatos culturais”. A noção de contato cultural foi indiretamente contraposta a uma abordagem mais antiga, que, como insistia Herskovits, havia perdido a utilidade: o estudo das sobrevivências africanas. Embora Herskovits tenha utilizado e elogiado trabalhos anteriores de estudiosos brasileiros sobre os afro-baianos, criticou-os pela busca do exótico com foco no Candomblé: “os que se dedicaram aos problemas de sobrevivências africanas na Bahia naturalmente voltaram-se para os costumes que mais diferiam dos seus próprios”. Além disso, classificou a pesquisa existente principalmente como descritiva e mais útil como base para estudos posteriores, mais sofisticados e científicos. “No que concerne ao problema de descrição”, disse ele,

a cultura dos afro-baianos recebeu uma atenção considerável de todos que, desde a publicação da muito citada censura de Sílvio Romero a respeito da negligência deste importante assunto, trabalharam para fornecer as informações que se precisavam. Os nomes dos pioneiros, Nina Rodrigues e Manuel Querino, são por demais bem conhecidos para necessitarem mais do que a simples menção. Aqueles que vieram depois – Artur Ramos... Edison Carneiro e Donald Pierson e outros que contribuíram para os trabalhos dos dois Congresso Afro-Brasileiros -realizaram uma obra de mérito, levando adiante esse trabalho inicial.⁶⁸

Sua crítica foi sutil, mas, com certeza, Herskovits revelou um contraste inconfundível entre o seu próprio estudo científico de “contatos e mudança”, e os anteriores, retratos mais simplistas da vida afro-baiana, particularmente aqueles que procuravam o exótico no Candomblé.

67 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, p. 7.

68 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, p. 11-12; ênfase no original.

Em vez de mera descrição, o conceito de aculturação prometia uma visão mais dinâmica de uma sociedade com uma aplicação universal, já que “não importa onde ou em que circunstâncias, povos com tradições diferentes [...] se tenham encontrado, trocaram ideias e modos de procedimento”.⁶⁹ Herskovits claramente imaginou-se como embaixador desta metodologia, e meticulosamente explicou seu processo de investigação. O primeiro passo consistia em reunir descrições de uma sociedade ou cultura; a partir daí, tentar compreender o seu desenvolvimento histórico e os seus contatos com outras culturas; e, finalmente, procurar compreender como os indivíduos interagiram com esses padrões.⁷⁰ Essa foi a abordagem, alegou Herskovits, que ele e sua esposa, Frances, tinham usado em suas pesquisas na Bahia.⁷¹ Para estudos desse tipo, “o material a ser encontrado na Bahia de há muito que fora reconhecido pelos especialistas como de primeira ordem”.⁷²

No mesmo parágrafo, no entanto, e à medida que entrava em sua própria análise, Herskovits mesmo adotou o paradigma das sobrevivências africanas, dizendo que na Bahia “conservam-se numerosas instituições e modos de conduta africanos” e notou o fato de a marcenaria artística, assim como as tradições da metalurgia africanas, “haver-se preservado”.⁷³ Foi esse quadro de conservação, mais do que o de dinamismo e contato, que Herskovits usou para suas observações, o que, embora justificado como estudo preliminar, pode ser visto como surpreendentemente sem sintonia com sua própria nova metodologia. Por exemplo, o primeiro achado que

69 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, p. 8. Essas ideias não eram certamente estranhas aos baianos na plateia – Gilberto Freyre, afinal, havia proposto semelhantes teorias de contato e intercâmbio cultural em suas obras ao longo da década de 1930, destacando as mútuas influências de culturas indígena, africana e portuguesa na invenção do Brasil. Na verdade, a influência mútua dos dois pensadores é intrigante e merece maior exploração. Como mencionei anteriormente, no entanto, foi de Ramos, e não de Freyre, a influência que Herskovits reconhecia sobre suas ideias.

70 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, p. 6.

71 *Ibid.*, p. 9. De fato, o estudo de aculturação era uma espécie de fundamento acadêmico para Herskovits, que, em 1935, havia publicado com outros destacados antropólogos uma série de exposições de seus estudos e, em 1938, publicou seu próprio volume sobre o assunto. Ver Redfield, Linton e Herskovits, “Memorandum for the study of acculturation”; e Herskovits, *Acculturation: the study of culture contact*. Para uma análise de como a ênfase de Herskovits na aculturação revelou-se essencial para afastar ideias de superioridade ocidental, ver Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the racial politics of knowledge*.

72 Herskovits, *op. cit.*, p. 9.

73 *Ibid.*, p. 9-10.

salienta refere-se às baianas que vendiam alimentos, às vezes com ajudantes. Isso, proclamou, “é facilmente reconhecível como uma sobrevivência de hábitos de economia africana”. Sem maior elaboração, ele avançou para a sua segunda constatação: “Certas atitudes de cooperação no trabalho de pescadores e de outros, e a tradição de que todo grupo de trabalho deve ter um cabeça, refletem tradições africanas bem definidas e que foram assimiladas à rotina dos dias atuais”.⁷⁴ Finalmente, num tópico em que discorda de Frazier, Herskovits argumentou que as frequentes uniões informais entre homens e mulheres da sociedade afro-baiana faziam lembrar práticas africanas de poligamia.⁷⁵

Todos esses exemplos foram amplas oportunidades para discutir questões de aculturação, e como os contatos com portugueses e a cultura brasileira podem ter moldado essas práticas. Em vez disso, Herskovits envolveu-se numa análise abrangente que reuniu todo e qualquer tipo de prática econômica informal ou de esforço comunal na categoria de africano e classificou os desvios de uniões monogâmicas não como adultério, mas como poligamia.⁷⁶ Herskovits revela aqui que seu verdadeiro interesse estava mais focado nas origens culturais do que em um processo mais dinâmico de contatos culturais. Apesar de seu professado interesse metodológico em aculturação, Herskovits envolveu-se numa exame da cultura baiana em termos estáticos e com interesse quase exclusivo na autêntica e pura cultura africana. Esse foco na atemporalidade, e não na mudança social, se encaixou bem no Museu do Estado baiano.

Essa abordagem e, em particular, as conclusões de Herskovits sobre a natureza da vida familiar, diferiam consideravelmente das de Frazier, cujos métodos e conclusões seriam minuciosamente dissecados e refutados por Herskovits num artigo de 1943. Em uma tréplica publicada na mesma revista, no entanto, Frazier permaneceu firme em suas conclusões originais, afirmando que, “no caso de Candomblé é fácil observar e registrar sobre-

74 Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, p. 13.

75 Além disso, Herskovits, embora fosse um pouco crítico ao que acreditava ter sido um foco excessivo no Candomblé, dedica o resto de seu ensaio a esse mesmo tema.

76 Embora eu não conteste que essas práticas possam ter sido influenciadas pela cultura africana, meu ponto aqui é tanto enfatizar a natureza impressionista dos argumentos de Herskovits, quanto notar que esses assuntos teriam se prestado bem a um estudo sobre aculturação; o fato de eles não serem analisados dessa maneira revela o verdadeiro foco de Herskovits.

vivências africanas, ao passo que as afirmações do professor Herskovits quanto às sobrevivências familiares africanas são principalmente inferências baseadas na especulação”.⁷⁷

Landes enfrentaria semelhante oposição de Herskovits, que foi particularmente cruel ao escrever sobre seu trabalho. Numa resenha, de 1948, do livro *City of Women*, ele zombou dela, que era “mal preparada” para a pesquisa e que “sabia tão pouco do patrimônio africano da matéria que foi estudar, que não tinha perspectiva”.⁷⁸ A resenha não foi apenas crítica, mas às vezes mesquinha; Herskovits ridicularizou, por exemplo, suas queixas do calor. Adotou um tom particularmente condescendente quando a usou como contraexemplo de como “nós” devemos preparar “nossos estudantes” para ir a campo; ainda que Landes estivesse nos estágios iniciais de sua carreira, era suficientemente qualificada para ser tratada como colega, e não como uma aluna. Herskovits foi mais longe, no entanto, escrevendo a seu aliado José Valladares, encorajando-o a escrever sobre *City of women* e, então, recomendou seu nome a um jornal dos Estados Unidos que procurava um especialista baiano para resenhar o livro.⁷⁹

Valladares começou a sua resenha no *Journal of American Folklore* dizendo que os baianos, “orgulhosos de sua cidade”, podiam agradecer a Landes por atrair ainda mais atenção para a Bahia. Nas palavras dele: “Beleza natural, arte colonial, pessoas coloridas e tradições africanas bem preservadas, lado a lado na vida moderna, merecem atenção”. Valladares ressaltou que embora muito tivesse mudado desde a pesquisa original de Landes, dez anos antes, algumas de suas observações ainda eram válidas. O Candomblé havia conservado suas “surpreendentes danças rituais e percussão ritual”. Criticou Landes, no entanto, pela romantização mais geral,

77 Frazier, “Rejoinder”; Herskovits, “The negro in Bahia, Brazil: a problem in method”, p. 402-404.

78 Herskovits, Resenha de: Landes, “City of women”. Cole observa que Landes deixou Herskovits ciente de suas descobertas sobre matrilinearidade em uma carta datada de 30 de setembro de 1939 (*Ruth Landes: a life in anthropology*, p. 189). Seus artigos sobre a Bahia começaram a ser publicados no ano seguinte; para uma lista completa de suas obras e uma discussão do papel de Herskovits em denunciar a contribuição de Landes com o relatório Myrdal, ver a bibliografia escrita por Cole.

79 Ver Melville J. Herskovits para José Valladares, 17 de junho de 1947, MJHP, para a sugestão inicial de Herskovits. Ver a resposta do Valladares datada de 26 de agosto 1947, em que ele nota que sua esposa, Gizella Valladares, acredita que a resenha está por demais negativa e encoraja Herskovits a fazer as revisões necessárias.

pelo exagero sobre o número de igrejas na cidade, e por descrever bandos cantando pelas ruas a caminho do trabalho. Ele objetou sarcasticamente à noção de que a Bahia tinha um “Museu do Candomblé”, e acometeu contra suas descrições de pulseiras com imagens de divindades africanas, que ele nunca tinha encontrado em seus oito anos de experiência de museu. Talvez alguns itens do Candomblé pudessem ser encontrados no Museu do Instituto Nina Rodrigues, admitiu, e talvez Landes estivesse pensando em outras pulseiras brasileiras. Valladares, no entanto, acusou Landes de ter muitos erros como este no seu trabalho. Embora alguns possam perdoar tais aparentes “erros históricos sem importância”, Valladares viu neles um padrão de “absurdos” evitáveis. Ele temia, disse, que os turistas na Bahia tivessem uma impressão completamente errada. Em suas sugestivas palavras, embora não pudesse comentar o elemento antropológico do trabalho, “quando se vê tantos erros, do tipo mencionado acima, não podemos deixar de questionar a precisão de grande parte de sua informação etnográfica”.⁸⁰

Sua acusação mais feroz ainda estava por vir: “Além disso, é difícil acreditar que ela tenha sido levada a sério por seus informantes”. Valladares concluiu que Landes não oferecia “nenhuma imagem clara da vida das pessoas de cor da Bahia” e que sua narrativa, em vez disso, prestava mais atenção aos dramas amorosos da pequena comunidade de expatriados norte-americanos e ao “choque que foi testemunhar costumes diferentes dos seus”. Desprezando todo o significado acadêmico de seu trabalho, Valladares sugeriu, com uma condescendência mordaz, que sua tentativa caberia melhor nos gêneros “não ficção popular, livro de viagens ou ensaio autobiográfico”. Quanto ao título, *City of women*, referente às principais conclusões sobre padrões matriarcais no Candomblé, ele não encontrou qualquer razão para tal. De todo modo, escreveu: “pintores, escultores e poetas sempre encontram alguma justificação para os títulos de seus trabalhos [ficcionais]”.⁸¹

A difamação de Landes na Bahia estava completa, mas o processo já havia começado há algum tempo. Ramos e Herskovits juntos tinham feito, antes, esforços ainda mais destrutivos para censurar e punir Landes. O mais

80 Valladares, Review of: Landes, “City of women”.

81 Ibid., p. 445.

chocante entre esses foi a acusação que Ramos divulgou no campo de estudos afro-brasileiros de que Landes pagara a seus informantes com serviços sexuais. Como Landes lembrou mais tarde, um antropólogo na África escrevera a um amigo sobre a “história engraçada de ‘Landes administrando um bordel no Brasil’. Eu não acho engraçada. E essa estória correu o mundo letrado”.⁸² Numa última exposição do papel de Herskovits na história, na década de 1980, Landes também se perguntou o que Robert Park teria dito, já que “seu aluno Pierson foi quem juntou os dois pecadores [Ramos e Herskovits]”.⁸³ Solicitada, em 1986, pela antropóloga Mariza Correa a meditar sobre as razões para tais ataques, Landes lembrou que Pierson tinha começado a “calúnia” antes mesmo dos “dois pecadores”, enquanto sua pesquisa estava em andamento, um gesto que ela atribuiu a rivalidade acadêmica e insegurança.⁸⁴ Ramos, ela acreditava, sentia-se ameaçado por Landes pesquisar no campo de trabalho, uma vez que ele “nunca entrou em campo para observar ou falar, em vez disso chamava os informantes ao seu escritório”. E seu aluno Luiz Costa Pinto havia-lhe dito que Ramos “estava furioso porque eu tinha escrito sobre pais de santo homossexuais”. Quanto a Herskovits, Landes acreditava que ele também estava com raiva por ela ter adentrado nos estudos do Candomblé, porque queria ter sido escolhido como seu orientador e também porque reivindicava o tema para si.⁸⁵

Que Frazier e Landes divergiam da abordagem de Herskovits à cultura afro-baiana era evidente. Além disso, eles ocupavam posições sociais – um afro-americano e uma mulher judia – que comprometiam seu trânsito nos círculos acadêmicos brasileiros. Em parte por causa disso, ambos não conseguiram se estabelecer academicamente no Brasil.⁸⁶ E a hostilidade dos

82 Ruth Landes to George and Alice Park, 13 August 1985, RSLP.

83 Ibid.

84 Nesse sentido, é válido considerar se Pierson teria encorajado o debate, mas isto ainda não é claro.

85 Original em inglês: “never went into the field to observe or talk but called informants into his office”; e “was furious that I had written about the male homosexual priests”. Ruth Landes para Mariza Correa, 6 de abril de 1986, RSLP. A correspondência continha anotações escritas à mão: “descobertas”, em vez de “escritos”.

86 Para fazer justiça, Herskovits também era judeu, e isso, obviamente, teve pouco efeito negativo sobre a sua reputação no Brasil. Na biografia de Landes, Cole argumenta que muitas das complicações enfrentadas por ela resultaram de ela ser uma mulher no masculino campo da antropologia. Além disso, seu relacionamento com Edison Carneiro deu-lhe, injustamente, uma reputação de não profissional. Ver Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*.

poderosos “padrinhos”, como Ramos e Herskovits, certamente afetou a reputação de ambos os estudiosos no Brasil.⁸⁷ Lívio Sansone tem questionado se a relativa falta de prestígio de estudiosos como Frazier e Landes, no Brasil, pode ser vista como “um resultado de uma luta de poder no campo dos estudos afro-brasileiros”, e eu defendo que isso era, de fato, o cerne do problema.⁸⁸ É importante, portanto, salientar que os próprios brasileiros desempenharam um papel considerável na determinação desses sucessos e fracassos, particularmente no caso da Bahia; intelectuais baianos tiveram amplas oportunidades de se relacionar com Landes e Frazier e, certamente, sabiam de suas pesquisas e descobertas, mas escolheram descartá-los, optando por aceitar Herskovits como a autoridade estrangeira em cultura afro-baiana.⁸⁹ E não é mero acaso que Herskovits tenha sido o estudioso que mais claramente concordou com seus colegas baianos sobre a importância do passado africano.

Ramos, por exemplo, era certamente familiarizado com o trabalho de Frazier, mas teve pouco ou nenhum contato com ele e pareceu desinteressado em encontrá-lo quando soube de sua iminente chegada ao Brasil. Pierson escreveu repetidamente a Ramos sobre a chegada de Frazier ao Brasil, elogiando sua metodologia e enviando trechos de seu trabalho sobre família nos Estados Unidos. Como Correa observa, Pierson foi crítico a Herskovits e deve ter ficado desapontado quando soube que Ramos não encontrou com Frazier no Brasil porque havia aceitado o convite de Herskovits para a Universidade de Northwestern. Seria uma vergonha, Pierson escreveu, uma vez que o interesse de Frazier “não está limitado, como no caso de outros de nossos conterrâneos, a uma mera catalogação de

87 Mariza Correa ressalta que Ramos começou a publicar comentários negativos a seu trabalho antes mesmo de seu livro ser publicado, e que Landes relata ter visto uma carta escrita por ambos, Ramos e Herskovits, denunciando seu trabalho. Corrêa, *Antropólogos e antropologia*, p. 168.

88 Lívio Sansone postula que Frazier foi relativamente esquecido no Brasil por causa de luta pelo poder; Herskovits dominava em parte porque se encaixava bem no enfoque do Estado Novo, e ele continua a ser considerado com um respeito e “relativamente reverenciado”. Ver Sansone, “Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil”, p. 8.

89 Carneiro era uma exceção, pelo menos no caso de Landes, desde que traduziu e divulgou seu trabalho. A depreciação de Landes por Ramos era, aparentemente, uma fonte de ressentimentos e causou uma tensão considerável na amizade dele com Carneiro. Este, no entanto, nada falou sobre isso até a morte de Ramos. Ver Carneiro, “Uma falseta de Artur Ramos”.

sobrevivências culturais africanas e à procura de sua origem e difusão”.⁹⁰ Ramos e os outros estavam cientes das divisões metodológicas no campo, e escolheram valorizar o trabalho de Herskovits e consagrar trabalhos que evidenciavam as continuidades africanas. A influência de Herskovits na Bahia adveio não só da sua grandeza intelectual, mas principalmente de sua concordância com as tendências locais. E essa influência foi duradoura: um intelectual baiano, até mais de uma década depois de sua partida, insistiu que “o ensino da Antropologia começou na Bahia com a aula magna do Prof. Melville J. Herskovits por ocasião da solene inauguração da Faculdade de Filosofia da Bahia” em 1942.⁹¹ A unção de Herskovits a decano da antropologia baiana foi uma vitória particular na luta maior sobre a importância das linhagens africanas.

CONCLUSÃO

Na realidade, a atitude do povo brasileiro em relação ao problema racial, no que diz respeito ao negro, parece ser, no seu todo, mais acadêmica que pragmática e real. Há certo interesse etnológico pelas sobrevivências dos cultos afro-brasileiros, os chamados *candomblés* [...] Uma vez que a maior parte destes *candomblés* representam formas em pleno funcionamento de práticas religiosas africanas (embora evidentemente em processo de assimilação ao ritual e mitologia do catolicismo local), talvez não devam ser classificados como sobrevivências.⁹²

O antropólogo Robert Park, em introduzir o livro deu seu aluno Donald Pierson, observou que o estudo da cultura afro-brasileira, particularmen-

90 Citado em Corrêa, *Antropólogas e antropologia*, p. 246. Ela relata que nem respondeu aos comentários de Herskovits feitos em outras cartas. A carta de Pierson foi datada de 11 de setembro de 1940.

91 Universidade Federal da Bahia, *O ensino da antropologia na Bahia*, p. 3.

92 Ramos e Park, “Introdução a edição brasileira”, p. 46. Quero clarificar que, por erro meu, este trecho foi citado no meu livro *Brazil's Living Museum* como se fosse de Pierson. Ao mudar todos os trechos para o original português (ou, neste caso, para mudar para a tradução de Pierson que fica mais acessível para brasileiros) por esta edição, percebi o problema e já foi corrigido. Mudei o texto um pouco para acomodar isso. Mesmo que altere este exemplo, acho que não muda, substancialmente, a análise de Pierson como um todo.

te das instituições do Candomblé, tinha uma longa história em Salvador, mas que as relações raciais tinham escapado de semelhante escrutínio.⁹³ Os antropólogos estavam mais interessados no negro do passado, representado pelas tradições africanas consideradas “primitivas”, e pelas tradições coloniais, do que pelo negro do “presente” e sua dinâmica cultura contemporânea. Nesses círculos, o Candomblé na Bahia foi visto principalmente como uma instituição estática, que preservou a integridade das tradições africanas. Pierson pôde incluir esse julgamento sem, aparentemente, incorrer na censura de Arthur Ramos, que havia revisado o manuscrito,⁹⁴ mas Ruth Landes não teve tanta sorte. Embora engajada na mesma retórica de preservação, como muitos baianos, a sua atenção para as ações inovadoras de Candomblés menos “tradicionais” colocou em relevo a questão central, conflituosa: era a Bahia um produto inalterado do passado, ou o local de uma mudança em curso? Como argumentei neste capítulo, os estudiosos que viam a Bahia em termos estáticos e afirmavam as continuidades africanas receberam mais atenção e simpatia. Aqueles que acentuaram dinamismo e mudança social foram censurados ou difamados. No final, Pierson ganhou a aprovação de intelectuais baianos e do mundo acadêmico no Brasil, sendo capaz de andar numa corda bamba entre esses dois pontos de vista. Embora estivesse mais interessado no presente baiano do que no passado africano, ele destacou a natureza estática da sociedade baiana; a tradição e o passado detinham o segredo da estabilidade da Bahia, e de sua excepcional harmonia racial. Tais pontos de vista ecoaram em todos os trabalhos posteriores de pesquisadores norte-americanos na Bahia, e foram dominantes nos estudos da Unesco da década de 1950, como mostrarei no próximo capítulo.

93 Pierson também observou que o Candomblé, mais do que as relações raciais contemporâneas, formou a base dos estudos produzidos pelos congressos afro-brasileiros.

94 Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, p. 36.

UMA MODERNIZAÇÃO CONTURBADA E O FORTALECIMENTO DA TRADIÇÃO

*Ouço constantemente insistir-se na obediência às nossas tradições,
e sou, devo declarar, profundamente sensível às legítimas
e boas tradições brasileiras.
Mas, distingo entre estas tradições brasileiras,
algumas tradições que me parecem
profundamente más e perniciosas, embora vivas e vivazes.*
(TEIXEIRA, 1947)

O ATAQUE À MODERNIZAÇÃO E A MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO

A renúncia forçada de Getúlio Vargas, em 1945, marcou o início da redemocratização e suscitou um sentido de renovação e esperança nacional. O Brasil recomeçaria a construir seu futuro, e as políticas do final da década de 1940 e dos anos 1950 estavam impregnadas de um impulso otimista de modernização.¹ O presidente Juscelino Kubitschek, eleito em 1956, refletia a euforia do período, prometendo um progresso de “cinquenta anos em cinco”. Os baianos viram seu mundo mudar rapidamente no pós-guerra. A descoberta de petróleo na Bahia (durante o Estado Novo) trouxe esperança de um renascimento, e o Nordeste registrou os mais altos níveis de crescimento econômico no país entre 1955 e 1960.² Migrantes do

1 Para histórias políticas do Brasil neste período, ver Skidmore, *Politics in Brazil 1930-1964: an experiment in democracy*. Para a política baiana deste tempo, ver Paulo Silva, *A força da tradição: a luta pela redemocratização na Bahia em 1945*; Silva, *Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia, 1930-1949*; e Sampaio, “Meio século de política baiana”.

2 Robock, *Brazil's developing Northeast: a study of regional planning and foreign aid*, p. 7.

campo transformaram Salvador, que passou de uma sonolenta capital com 290.433 pessoas, em 1940, para uma metrópole de 649.453 habitantes em 1960.³ A Bahia testemunhou uma intensa transformação social e econômica durante esse tempo. As mudanças ecoavam no cenário nacional, uma vez que a modernização e o progresso tornaram-se um mantra nacional, e Brasília nascia como um profundo símbolo no interior do país.

No entanto, muitos baianos tiveram a sensação de que sua cultura estava sendo atacada, e que uma mudança tão rápida corria o risco de ficar fora de controle. Preocupados de que a modernização ameaçava corroer a essência da Bahia, propuseram que a chave para o futuro da Bahia seria encontrada no passado.⁴ Membros seletos da elite e do governo começaram a, agressivamente, celebrar as tradições baianas e insistir no retorno a uma época mais simples, mais harmoniosa. O prefeito de Salvador expressou esses sentimentos em termos dramáticos, em 1955, prefaciando uma premiada história das origens da cidade:

A nossa Bahia, a Bahia dos dias de hoje, não poderia, serenamente, encarar o futuro se não se dispusesse a examinar as suas raízes sólidas, que são as próprias raízes da Pátria Brasileira... [os homens de boa vontade] devem voltar suas vistas para os tempos que se foram na história dos séculos, e neles buscar os ensinamentos que contêm, e a confiança de que necessitam para, seguros de sua própria força, se sentirem capazes de debelar a crise que nos aflige no presente, forjando, no cadinho da história, as ferramentas que constroem o futuro da Pátria!⁵

Essa orientação histórica para o futuro foi uma das muitas escritas por volta de 1949, ano do quarto centenário da fundação de Salvador. Como observei no capítulo 3, o quarto centenário pode ter contribuído para a

3 A população de Salvador em 1900 era de 205.813; a taxa média anual de crescimento permaneceu baixa até depois de 1940. Mais de 50% do crescimento demográfico da cidade de 1940 a 1960 foi provocado pela migração do campo. Ver Souza, “Urbanização e fluxos migratórios para Salvador”, p. 106, e Faria, “Divisão inter-regional do trabalho e pobreza urbana: o caso de Salvador”.

4 Esse esforço, é claro, tinha precedente. O Centro de Estudos Baianos, por exemplo, foi criado em 1941 com a missão de “promover os estudos relativos ao desenvolvimento cultural e material da Bahia, [e] produzir um trabalho elucidativo sobre o passado baiano”. Com José Valladares como membro fundador, o centro manteve ligações explícitas entre o estudo da história e a configuração da política. Ver Amorim, *A Bahia nos gabinetes ministeriais da monarquia*.

5 Machado, “Prefácio”, p. xv-xvi.

alteração da missão do Museu do Estado da Bahia. O IV Centenário não só mereceu todo tipo de celebração oficial em toda a cidade, mas também inspirou o primeiro Congresso de História da Bahia. Os anais do Congresso, publicados em cinco volumes, dão indicações do interesse e entusiasmo com que os estudiosos baianos abraçaram o estudo de seu passado. E o mesmo entusiasmo permanece nos cinco volumes dos anais do segundo Congresso, três anos mais tarde. Durante esse período, o interesse pela história da Bahia e a exaltação de seu passado beirava a euforia.⁶

O renascimento cultural da Bahia não estava completamente imune a movimentos culturais modernos. De fato, José Valladares, um defensor crítico da tradição, foi crucial para a organização da primeira grande exposição de arte moderna na Bahia em 1949.⁷ Apesar da nova aceitação da arte moderna, os artistas modernos mais famosos na Bahia, como Mário Cravo e Carybé, inspiraram-se nas tradições africanas. Carybé explicou seu trabalho para uma exposição de arte moderna em 1957, em São Paulo, nos seguintes termos: “Estamos aqui para mostrar aos paulistas nossa arte, que expressa a tradição e o povo”.⁸ E, embora o então governador da Bahia, Octavio Mangabeira (1947-1951), defendesse muitos projetos de modernização, sua família era um dos pilares da política baiana, minimizando assim a ameaça à elite tradicional. Além disso, Mangabeira nomeou José Wanderley Pinho para prefeito de Salvador, membro de uma das mais proeminentes famílias açucareiras da Bahia. Pinho, ele próprio um historiador da economia açucareira, desempenhou um papel significativo na promoção do entusiasmo pelo glorioso passado da Bahia e na orquestração das extensas comemorações do aniversário de Salvador.⁹

6 Congresso de História da Bahia, 1, *Anais...*; Congresso de História da Bahia, 2, *Anais...*

7 Salão Bahiano de Belas-Artes, 1, p. 53. Essa afirmação do primado vem do próprio Valladares; Sansi-Roca identifica uma exposição moderna anterior, em 1944, no lançamento do guia turístico de Jorge Amado. Sansi-Roca, *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*, p. 127. Sobre o movimento modernista nos círculos intelectuais da Bahia, e em particular na sua universidade, consulte Risério, *Avant-garde na Bahia*.

8 Citado em Sansi-Roca, *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*, p. 134.

9 Pinho vangloriava-se de ter ligações com alguns dos políticos mais proeminentes da história da Bahia. Como Paulo Silva criticamente aponta, “a temática historiográfica de Wanderley Pinho confunde-se com a história de sua própria família”. (*Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia, 1930-1949*, p. 118).

Assim, enquanto o otimismo da época animava a maioria dos brasileiros a fantasiar projetos futuristas, os baianos sonhavam em recuperar o seu *status* nacional pela celebração de seu passado. Cada vez mais, essa reivindicação era feita em termos culturais. A Bahia já não esperava competir para ser o estado mais poderoso politicamente ou economicamente, mas seus promotores adotaram a ideia de que a Bahia preservava o que era autêntico no Brasil e mantinha tradições que tinham se perdido em outros lugares. Essa ideia ganhou impulso na cultura patrocinada pelo Estado Novo, como se pode notar ao estudar a revista do museu, de José Valladares, e foi legitimada pelos participantes do Congresso Afro-brasileiro da Bahia, assim como pelas narrativas dos antropólogos estrangeiros. A literatura para turistas, um gênero em crescimento no final da década de 1940 e nos anos de 1950, marcou o entrada dessa concepção no senso comum.

Os intelectuais nativos eram figuras centrais nesta lufada de valorização: Jorge Amado e José Valladares convidavam pessoas de fora a experimentar quão esplendidamente a Bahia havia se preservado.¹⁰ Mas ideias semelhantes de autenticidade e tradição ecoaram também nos textos de observadores estrangeiros. Como um guia dinamarquês explicou em 1948:

Quando Walt Disney quis música e tema brasileiros para um filme, foi buscá-los na Bahia; quando um compositor brasileiro quer palavras para o seu mais recente samba, pede ao seu letrista para tentar mais uma vez colocar a palavra 'Bahia' no título e no refrão [...] Meu amigo brasileiro no Rio de Janeiro avisou-me que] na Bahia, e só aí, eu encontraria o verdadeiro, não falsificado, intocado Brasil. Se eu não tivesse conhecido a Bahia, não teria tido nenhuma qualificação para escrever sobre o resto do país, uma vez que ela foi o berço de tudo, e lá o verdadeiro espírito brasileiro ainda existe.¹¹

10 Amado, *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*; Valladares, *Bêabá da Bahia: guia turístico*; Valladares, *O torço da bahiana*. *O torço da bahiana* teve uma publicação bilíngue, alemão português, e desenhos de Carybé. Um guia turístico oficial, da mesma época, da Prefeitura Municipal de Salvador mostra uma justaposição muito interessante e direta de tradição e modernidade na narrativa. Veja Salvador, *Bahia de ontem e de hoje*.

11 Mielche, *From Santos to Bahia*, p. 313. O capítulo é intitulado "'Você já fué [sic] a Bahia?'" que é o título de uma canção do sambista baiano Dorival Caymmi.

A animação da Disney para *The three caballeros* levou a cultura baiana ao estrelato em 1944. Zé Carioca, um lépido papagaio do Rio de Janeiro, abre a seção brasileira insistindo para que o Pato Donald visitasse a Bahia. Ironicamente, no entanto, Zé Carioca, pressionado, finalmente admite que, embora cantasse exaustivamente louvores à Bahia, ele mesmo nunca tinha estado lá. Essa ironia foi abordada no guia turístico: os brasileiros estavam convencidos, nessa época, que a Bahia representava o “verdadeiro Brasil”, mas eles próprios, muitas vezes, tinham pouco conhecimento da região. Na verdade, a alfinetada em Zé Carioca pode ter sido uma irônica referência a Ary Barroso, o compositor das canções do filme: “Bahia” e “Os quindins de Iaiá”. Barroso, como já observei no capítulo 2, escreveu alguns sambas em efusiva homenagem lírica à Bahia, mas, ele mesmo pouco a conhecia. A alegação de autenticidade e tradição foi tão aceita durante esse tempo que a Bahia se tornou um arquétipo, não só para os escritores da Disney, mas também para os próprios brasileiros.

Na verdade, era precisamente para isso que muitos divulgadores da Bahia estavam trabalhando. Ainda que existisse uma batalha entre os ideais de modernização e tradição no início dos anos 1950, a tradição finalmente triunfou nas representações oficiais da Bahia. O golpe final foi dado por pesquisadores da Unesco que estudaram o estado no início da década. Esses estudiosos, muitos deles estrangeiros, vieram em busca da lendária democracia racial do Brasil, convencidos de que a Bahia era onde melhor se mantinha esse legado. Eles abraçaram a dicotomia entre modernidade e tradição, mas inclinaram-se firmemente para o lado da última. Este capítulo começa por examinar o contexto local em que esses estudos se desenvolveram e os situa na agenda mais ampla de modernização do secretário de Educação da Bahia, Anísio Teixeira. Então, volta-se para a construção da tradição nos estudos e conclui mostrando a diferença dramática dos resultados para a Bahia e outros estados. Os observadores da Unesco reforçaram ainda mais a ideia de que as relações raciais na Bahia eram excepcionais, mesmo no Brasil, e retratou o estado como um tesouro cultural que não deveria ser alterado. Como o guia de viagem, os antropólogos da Unesco enfatizaram que a Bahia era o “Brasil verdadeiro, não falsificado, intocado”.

ESTUDOS DE COMUNIDADES NA BAHIA PRÉ-MODERNA

Os estudos da Unesco no Brasil tiveram suas origens em um plano de modernização inicialmente desenvolvido pelo secretário de Educação da Bahia, Anísio Teixeira, em 1948. Mesmo os estudos foram bastante moldados por um contexto político e social baiano, essa história local tem sido largamente negligenciado pelos acadêmicos analisando os estudos na cena nacional.¹² Entretanto, compreender as primeiras ideias de Anísio e sua relação com este momento turbulento na sociedade baiana é essencial. Algumas das controvérsias e o espírito da época podem ser vistos no primeiro esboço do projeto de modernização de Anísio publicado numa mídia um pouco surpreendente: o jornal do Museu da Bahia.

A revista do Museu publicou duas edições em 1950, que parecem contradizer uma a outra em seus propósitos. Ambas foram populares e atraíram atenção, todas vendidas no decorrer de um ano. Uma delas, a escrita por Antônio Vianna, era uma coleção de crônicas e meditações sobre sua infância na Bahia nos anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial. Valladares apontou incisivamente na introdução que a época era aparentemente despreocupada, “um dos capítulos alegres de nossa história... [quando] o baiano vivia interessado na continuação de suas tradições e costumes”.¹³ A outra, concebida pelo modernizador Anísio Teixeira, teve uma abordagem do passado decididamente diferente. O tema, “Uma pesquisa sobre a vida social, no estado da Bahia” detalhava uma nova colaboração entre antropólogos norte-americanos e baianos.¹⁴

12 Antônio Sérgio Guimarães é a exceção mais importante a essa tendência, questionando o porquê de os estudos da Bahia e do Sul (São Paulo e Rio de Janeiro) terem chegado a conclusões divergentes sobre raça. Sua pesquisa sobre os fundamentos intelectuais dos estudos é essencial, mas seu foco não inclui a dinâmica particularmente baiana do processo. Ver Guimarães, “Baianos e paulistas: duas ‘escolas’ de relações raciais?”. Marcos Chor Maio observa que a Bahia foi inicialmente vista como um local excepcional de relações raciais, mas, uma vez que seu foco principal é o projeto maior da Unesco, ele não se envolve em como ou por que essa visão do excepcionalismo da Bahia se desenvolveu. Maio, “UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?”. Edward Telles perspicazmente argumenta que diferentes estruturas intelectuais são responsáveis por grande parte das diferenças regionais nos resultados.

13 Valladares, “Nota”.

14 Wagley, Azevedo e Pinto, *Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia*.

Anísio, como secretário da educação, havia apontado a necessidade de um estudo sobre as diferenças regionais da Bahia a fim de ajustar as escolas a seus variados ambientes. Para isso, recrutou importantes cientistas sociais para seu projeto de reforma e modernização. Ele havia consultado Gizella Valladares, esposa de José Valladares, sobre a oportunidade de uma série de estudos de comunidades baianas, em 1948, e ela, por sua vez, escreveu a Donald Pierson, em São Paulo, sondando seu interesse.¹⁵ É possível que a própria Gizella tenha tido algum papel na concepção do projeto; ela havia feito um mestrado em antropologia na Universidade de Columbia, e sua pesquisa examinou o folclore baiano, com muitos conselhos do amigo de seu marido, Melville Herskovits.¹⁶ Gizella, trabalhou como antropóloga no Museu do Estado da Bahia, e já que Pierson não pôde iniciar imediatamente a organização do trabalho, ela contatou o antropólogo estadunidense Charles Wagley, professor na Universidade de Columbia.¹⁷ Wagley concordou com a ideia, e o projeto começou em 1949. Anísio convidou Wagley a trazer seus alunos de doutorado para contribuir numa série de estudos de comunidades na Bahia, prometendo financiamento parcial e todo o apoio e cooperação do estado que ele pudesse oferecer. A Bahia ganharia com informações sobre regiões pouco conhecidas, além de sua capital, e os alunos ganhariam com a pesquisa de campo, necessária para sua graduação.

Vale a pena dar alguma atenção ao programa de reforma da educação de Anísio, para entender as tensões que ocupavam a Bahia naquele momento e as ideias que moldaram os estudos das comunidades. Anísio Teixeira não era novo na política baiana: baiano de nascimento, serviu como secretário da educação na década de 1920, no governo modernizador de Francisco Marques de Góes Calmon. Depois de um exílio político autimposto, durante o Estado Novo, Anísio voltou a desempenhar um papel decisivo na elaboração da constituição do estado da Bahia, de 1947. No mesmo ano, o governador recém-eleito, Octavio Mangabeira, convidou-

15 Maio, *A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, p. 79. Gizella Valladares escreveu a Pierson em setembro de 1948.

16 Gizella Valladares (nascida Roth) tinha cidadania estadunidense e conheceu José Valladares quando ele fazia sua pesquisa no Brooklyn Museum of Art.

17 Maio, *op. cit.*, p. 79.

-o para, mais uma vez, superintender o sistema educacional do estado. Anísio tornou-se um dos educadores mais famosos do Brasil, lembrado por seus escritos sobre educação e democracia e por trazer as teorias de John Dewey para o Brasil.¹⁸ Ele atraiu a atenção nacional com uma série de reformas abrangentes que buscavam modernizar a sociedade baiana. No entanto, suas ideias de modernização continham um subjacente viés racial pouco examinado. Tais ideias de raça foram relevantes para o contexto dos estudos da Unesco e para o exame das tensões que eclodiram entre os baianos interessados na modernização e aqueles que tentavam manter ligações com a tradição e o passado.

MODERNIZAR O “PRIMITIVO”

Anísio Teixeira iniciou uma revisão do sistema de educação do estado, a quinta desde o fim do Império em 1889.¹⁹ O seu relatório de 1949, para o governador, delineou o contexto que moldava suas reformas. Deplorando a situação que encontrou na Bahia, no início de seu mandato, ele sugeriu que o estado era prejudicado por sua situação histórica e geográfica. Em seu prólogo, intitulado “Considerações gerais”, Anísio escreveu:

Precisamos não esquecer que a civilização significa um esforço contra o meio e um esforço tanto mais vigoroso quanto este meio é menos afeiçoado aos padrões e medidas da civilização. Se a este meio hostil, como é o de nossa geografia tropical, juntamos as populações indígenas que aqui encontramos e as africanas que importamos e, a tudo isto, somamos a tendência portuguesa à adaptação mais passiva que criadora, é de se ver a massa de esforço necessário para a implantação de padrões modernos entre nós.²⁰

18 Seu livro mais importante continua a ser *Educação não é privilégio*. Seu trabalho é criticamente avaliado de forma mais eficaz em Monarcha, *Anísio Teixeira: a obra de uma vida*; e Smolka e Menezes, *Anísio Teixeira 1900-2000: provações em educação*.

19 Reformas anteriores aconteceram em: Vitorino (1889), Dias (1889-1895), Teixeira (1924-1929) e Alves (1938-1942).

20 Teixeira, *Educação, saúde e assistência no Estado da Bahia em 1948*.

A ideia de como trazer “padrões modernos” para esse ambiente racializado era o que Anísio via como a questão central para a educação na Bahia. Anísio voltou a esse contraste entre o moderno e o primitivo inúmeras vezes em seu relatório: a educação, para ele, era uma força de modernização cujo maior impacto não era a alfabetização em si, mas uma melhoria para a sociedade em geral e um nível elevado de “civilização”. Esta ideia de socialização permeava as estratégias de Anísio para o sistema de educação da Bahia; ele queria se afastar de uma visão humanista da aprendizagem como um fim em si mesma, e, “acima de tudo, [a] substituir a escola das letras por uma escola de trabalho e ajustamento social”.²¹

Anísio concentrou suas energias em um novo modelo espetacularmente ambicioso de escola, a Escola Parque (um termo de sua própria invenção). Significativamente, a primeira escola moderna de Anísio teria como alvo um dos mais densos bairros de afro-brasileiros, a Liberdade, em Salvador. A primeira escola parque foi inaugurada em 1950 com um discurso que revelava sua visão da escola e de seus estudantes negros:

E desejamos dar-lhe seu programa completo de leitura, aritmética e escrita, e mais ciências físicas e sociais, e mais artes industriais, desenho, música, dança e educação física. Além disso, desejamos que a escola eduque, forme hábitos, forme atitudes, cultive aspirações, prepare, realmente, a criança para a sua civilização – esta civilização tão difícil por ser uma civilização técnica e industrial e ainda mais difícil e complexa por estar em mutação permanente. E, além disso, desejamos que a escola dê saúde e alimento à criança, visto não ser possível educá-la no grau de desnutrição e abandono em que vive [...] Queiramos, ou não queiramos, vamos-nos transformar de uma sociedade primitiva em uma sociedade moderna e técnica. Os habitantes deste bairro da Liberdade deixam um estágio anterior aos tempos bíblicos de agricultura e vida primitiva para imergirem em pleno báratro do século vinte. Ou organizamos para eles instituições capazes de lhes preparar os filhos para o nosso tempo, ou a sua intrusão na ordem atual terá o caráter das intrusões geológicas que subvertem e desagregam a ordem existente.²²

21 Teixeira, *Educação, saúde e assistência no Estado da Bahia em 1948*.

22 Teixeira, “Centro Educacional Carneiro Ribeiro”, p. 79, 84.

A fundamentação para a escola era concebida aqui com o fim de neutralizar a ameaça de ruptura social — descrita em termos geológicos que lembravam o ensaísta da virada do século, Euclides da Cunha. As crianças aprenderiam leitura, escrita e matemática, mas sua transmissão estava longe de ser a única prioridade do programa, que também tinha como objetivo cultivar uma grande variedade de conhecimentos práticos e sociais. Os objetivos da escola cabiam em três categorias: aprendizagem, socialização e saúde física — ou seja, a educação da mente, da alma e do corpo. O propósito central da escola, no entanto, era social, e Anísio deixou esse ponto excepcionalmente claro quando considerou as alternativas à escola: ondas imensas e reverberantes de ruptura social que ameaçavam a base da própria sociedade. Anísio fundamentou seu apelo à educação na influência modernizante e civilizadora desta, e pressagiou o conflito social caso seu projeto moderno fosse adiado ainda mais.

Embora Anísio não tenha se referido à raça no discurso inaugural, a localização da escola e seus objetivos sugeriam que este programa “urbano” fosse planejado não para a cidade como um todo, mas para aquilo que era considerado seu problema urbano: os afro-baianos pobres. Anísio destacou o abandono das crianças e classificou o bairro como primitivo. O bairro da Liberdade, apesar de localizado numa cidade supostamente “civilizada”, apresentava muitos dos mesmos problemas que Anísio iria diagnosticar no sertão da Bahia: a sua população era abandonada, primitiva e até mesmo pré-bíblica em seu nível de desenvolvimento. As preocupações raciais do programa eram claras. Os afro-brasileiros eram vistos como representantes da tradição, mas uma tradição cultural que ameaçava o futuro.

Em 1928, Anísio escreveu a um amigo expressando sua frustração, lamentando que o fato de que a Bahia lhe parecia “um dos lugares mais atrasados que presentemente existem na face da Terra”.²³ É notável perceber o quanto pouco havia mudado, para Anísio, na década de 1950, quando ele ainda tinha que lutar pelo progresso e defender uma ruptura radical com o passado. Como afirmou na Assembleia Constituinte de 1947, a Bahia, em particular, tinha uma tendência perigosa para se agarrar ao passado e à tradição:

23 Anísio Teixeira para Archimedes Pereira Guimarães, 20 de dezembro de 1928, em Guimarães, *Dois sertanejos baianos do século XX*, p. 43.

Ouço constantemente insistir-se na obediência às nossas tradições, e sou, devo declarar, profundamente sensível às legítimas e boas tradições brasileiras. Mas, distingo entre estas tradições brasileiras, algumas tradições que me parecem profundamente más e perniciosas, embora vivas e vivazes.²⁴

Anísio via as tradições num sentido amplo, e alvo de críticas em seus programas era a tradição cultural afro-baiana, que ele considerava inferior. No entanto, enquanto um dos primeiros pensadores sociais baianos desenvolvia críticas às tradições da Bahia, outros desenvolveram a ideia de uma Bahia que celebrava sua tradição e se deleitava com seu passado, acreditando que a singularidade repousava na capacidade de manter uma forma mais antiga de vida. O antropólogo francês Roger Bastide, estudioso das religiões afro-brasileiras, foi um dos que dirigiram sua pesquisa para a Bahia quando ela ampliava sua reputação de preservação das tradições afro-brasileiras. Bastide escreveu em 1953:

Lembro-me que Anísio Teixeira, com a inteligência lúcida que o caracteriza, um dia censurou-me, bem como a Ramos, Herskovits, Pierson e Edison Carneiro, por ter fortalecido o Candomblé e, assim, impedido ou retardado o trabalho de assimilação dos negros do Nordeste à cultura ocidental. Ele estava, em parte, correto. Os ‘pais de santo’ usaram o nosso trabalho para se reapropriar da África. Aceito esta responsabilidade com a mente tranquila, no entanto.²⁵

Que Anísio visse esses pesquisadores – que tiveram na cultura afro-brasileira na Bahia o núcleo de suas pesquisas – como prejudiciais à sua causa só revela o quão conflituosa a Bahia se tornou na década de 1950. A tensão entre antropólogos e modernizadores tornou-se cada vez mais evidente. O discurso de Anísio sobre modernidade não só insultava e difamava a população que pretendia educar, mas eventualmente a alienava do clima intelectual baiano do momento. No fim, o programa de educação modernizante de Anísio tornou-se insustentável, no momento em que salientavam os antropólogos que as populações “pré-modernas” neces-

24 Teixeira, *Educação e cultura no projeto de constituição da Bahia*, p. 6.

25 Bastide, “Carta aberta a Guerreiro Ramos”, p. 525. Tradução nossa.

sitavam ser estudadas e protegidas e não transformadas.²⁶ Anísio certamente desconhecia essas conclusões quando convidou antropólogos dos Estados Unidos para estudar a dinâmica das populações do estado e analisar como demolir tradições e forjar uma identidade nova e moderna.

ESTUDOS DE COMUNIDADES NA BAHIA: UM CONTRASTE ENTRE PROGRESSO E TRADIÇÃO

O projeto de estudos de comunidade de Anísio, desenvolvido em 1950, reuniu não só antropólogos norte-americanos, mas também vários consultores brasileiros. No lado norte-americano, Charles Wagley escolheu três de seus alunos de pós-graduação em antropologia: Benjamin Zimmerman, Marvin Harris e Harry Hutchinson. O projeto também contou com especialistas da emergente ciência social brasileira: Eduardo Galvão, etnólogo no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, que ajudou no planejamento, e Luiz Costa Pinto, professor de sociologia, também do Rio, que ajudou a reunir dados preliminares. Localmente, Gizella Valladares teve um papel ativo no projeto, e Thales de Azevedo, antropólogo recém-formado pela Universidade da Bahia, completou a equipe baiana.

No momento da publicação do jornal do Museu do Estado de 1950, a pesquisa já estava em curso. A promessa foi que administradores e cientistas iriam trabalhar em conjunto para resolver problemas sociais: o objetivo era examinar o processo de mudança social que ocorria no interior baiano. Como explanado no relatório de 1950, novas estradas, escolas e a propagação do rádio e da televisão estavam começando a impactar o interior da Bahia, e “as sociedades rurais de ‘folk’ dessa área estão experimentando mudanças esporádicas, porém rápidas e profundas”.²⁷ O sertão da Bahia era a escolha ideal, segundo eles, porque “até muito recentemente as modernas influências culturais do Rio de Janeiro e do estrangeiro” tiveram

26 As taxas de alfabetização realmente cresceram ao longo da década de 1950, mas esse crescimento parece ter sido, em grande parte, devido a um programa federal iniciado pelo ministro da Educação (e baiano) Clemente Mariani. O programa financiou a construção de pequenas escolas de nível básico em áreas rurais da Bahia, fornecendo infraestrutura, ao invés de de socialização. Ainda são necessárias novas pesquisas para avaliar o impacto dos programas de Teixeira.

27 Wagley, Azevedo, e Pinto, *Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia*, p. 10.

uma difusão limitada fora da região costeira da Bahia, e particularmente fora de Salvador.²⁸ O projeto previa uma série de estudos de comunidades “folk” em três diferentes regiões do estado, cada uma com diferentes histórias e ambientes físicos diversos.²⁹ O plano era, como contraponto a uma comunidade “tradicional”, compará-la com uma comunidade “progressista” na mesma área. Embora essas áreas progressistas não fossem receber o mesmo nível de análise, a sua inclusão ajudou na abordagem das questões centrais do estudo:

compreender em que as mesmas [localidades progressistas] diferem das ‘tradicionalis’, que novos fatores atuaram para introduzir desenvolvimentos ‘progressistas’, que formas de desequilíbrio social resultaram... [e] a linha de mudança da adaptação ‘tradicional’ do homem para adaptações mais ‘modernas’ e mais ‘progressista’ ao mesmo meio.³⁰

Como Thales de Azevedo lembrou, a ideia de escolher uma comunidade tradicional e uma progressista tinha se originado com Wagley, que a recomendou a Anísio. Azevedo explicou, em uma entrevista posterior, que tanto Wagley quanto Anísio eram fundamentalmente interessado na natureza da mudança:

A antropologia estava muito preocupada com a mudança social. Anísio era uma pessoa progressista, então queria trazer algum elemento que contribuísse para que esse progresso se fizesse na direção realmente do novo, do adiantamento... Ele queria modernizar as instituições [...] Ele era um homem contrário a rotina tradicional.³¹

Wagley e Anísio concordavam não só sobre a importância de estudar a mudança, mas também sobre as classificações dos povos numa escala de modernidade. As noções antropológicas de tradição e modernidade adota-

28 Wagley, Azevedo, e Pinto, *Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia*, p. 10.

29 A palavra “folk”, que não foi traduzida para o português, era usado por antropólogos da época para se referir a comunidades isoladas da vida moderna.

30 *Ibid.*, p. 31.

31 Azevedo, “Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica”, p. 161.

das por Wagley e seu grupo de pesquisadores combinaram muito bem com a abordagem idealizada por Anísio Teixeira para os estudos de comunidade; ambos concebiam as regiões tradicionais como intocadas pelo tempo, ainda que muito representativas de um estado “pré-moderno” de vida. Na verdade, o próprio gênero de estudos de comunidades – a abordagem teórica utilizada por Wagley – parte da premissa de amplas divisões ideológicas entre o urbano e o rural, o tradicional e o moderno.³² Embora a transição entre essas categorias tenha sido problemática, o relatório apresentava esse movimento como uma “linha evolutiva”, sugerindo uma visão linear do progresso. No entanto, apesar desse acordo sobre o ponto de partida para o estudo dessas comunidades, Anísio e os antropólogos chegariam a conclusões fundamentalmente opostas sobre o caminho para o futuro. As áreas que as políticas de educação de Anísio rotulavam como inferiores e carentes de modernização, os antropólogos valorizavam como relíquias do passado e defendiam sua preservação como costumes preciosos. O estado reformador, que expressara a necessidade de romper com a tradição, esbarrou na autoridade dos cientistas sociais que propunham que essas tradições representavam um modo de vida mais autêntico e harmonioso. Ambos clamavam o potencial de instabilidade e perturbação social que viria com a modernização: Anísio Teixeira defendia que era por essa razão que a intervenção estatal era necessária. Os antropólogos defendiam evitar perturbações, limitando o contato com o mundo exterior que poderia corromper a sociedade baiana.

Pouco antes do início, o projeto tomou um rumo um pouco diferente devido à estreita relação entre Charles Wagley e Alfred Métraux, antropólogo e chefe da nova comissão da Unesco sobre raça. Wagley escreveu ao escritório da Unesco, em junho de 1950, depois de ler uma proposta do projeto Unesco sobre tensões raciais em um jornal de Nova York. Ele sugeriu que a Bahia seria ideal para um projeto como esse, e que seria fácil iniciá-lo, uma vez que seus pesquisadores já estavam no local.³³

32 Wagley analisou a metodologia de estudos de comunidades em Wagley e Azevedo, “Sobre métodos de campo no estudo de comunidade”.

33 Charles Wagley para Alfred Métraux, 18 de junho de 1950, Race Questions and Protection of Minorities, part 1 ,30/VI/50, UNESCO Archives, Paris.

**DO ESTUDO DO “FOLK” RURAL AOS ESTUDOS SOBRE
RELAÇÕES RACIAIS: OS ANTROPÓLOGOS E O PROJETO
UNESCO NA BAHIA**

Os estudos da Unesco e seu papel na formação do pensamento racial no Brasil têm atraído muita atenção de pesquisadores; são creditadas a eles a provocação de alguns dos primeiros desafios à ideologia da democracia racial no país, bem como a centelha para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil.³⁴ No entanto, a própria natureza regional desses projetos de pesquisa por vezes, tem sido encoberta por estudiosos que os têm visto como estudos nacionais.³⁵ Na verdade, a Unesco, no início, centrou a sua atenção exclusivamente na Bahia; uma comparação com o Rio de Janeiro e São Paulo surgiu apenas com o projeto já em desenvolvimento. Além disso, os próprios resultados refletem uma significativa variação regional. As ideias de democracia racial não foram abaladas na Bahia, só ganharam força e autoridade acadêmica. Embora estudiosos, como Florestan Fernandes e Roger Bastide, tenham amplamente documentado discriminação racial em São Paulo, as imagens da Bahia como um local de harmonia racial única, no entanto, permaneceram, em grande parte, incontestadas e ainda mais consolidadas. Os estudos da Unesco na Bahia reforçaram a ideia da excepcionalidade baiana e a ideia de que de alguma forma a Bahia havia preservado um passado mais idílico, com menos tensões sociais. Essa foi uma ideia constantemente desenvolvida por diversos setores em toda a Bahia, bem como por observadores estrangeiros. Embora as implicações desta diferença sejam, muitas vezes, consideradas como nota de rodapé nos es-

34 Marcos Chor Maio, habilmente, traça as origens e trajetória desses estudos. Ver Maio, *A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*; e Maio, “UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?”. Para críticas perspicazes dos legados da Unesco no Brasil, ver especialmente Guimarães, “Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”; e Hasenbalg, “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”.

35 Para exceções, ver Guimarães, “Baianos e paulistas: duas ‘escolas’ de relações raciais?”; Hasenbalg, “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”; e Maio, “UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?”.

tudos atuais, essa corrente de pensamento teve impacto significativo na Bahia e pode ser vista nos primeiros esforços do projeto.³⁶

O antropólogo e diretor da Unesco, Alfred Métraux, anunciou, em 1950, que o Brasil havia sido escolhido para um grande projeto de pesquisa que veio a ser chamado o “problema racial”. Chocada com as atrocidades do Holocausto e determinada a “liderar a campanha contra o preconceito racial e extirpar a mais perigosa das doutrinas”, a organização havia decidido que documentar alternativas seria um importante caminho para a mudança.³⁷ Métraux enfatizava que a América Latina poderia ser um importante modelo para o resto do mundo: “Que melhor argumento pode servir de oposição ao preconceito racial do que uma demonstração de que as relações raciais harmoniosas são possíveis?”³⁸ Mesmo antes da pesquisa de campo começar, Métraux, entusiasticamente, proclamou que a Bahia representava um ideal, um local excepcional, mesmo dentro do Brasil. Na verdade, foi a natureza excepcional da Bahia que o levou a propor uma comparação: “A região da Bahia presta-se admiravelmente ao estudo da questão racial no Brasil, porque o percentual de negros é alto. No entanto, a consulta poderia muito bem ser conduzida em outras partes do Brasil, que, do nosso ponto de vista, mostram diferenças apreciáveis”.³⁹

Aqui, Métraux expressou suas opiniões, bem como ecoou as recomendações de outros estudiosos do Brasil. Ele pode muito bem ter sido influenciado por Arthur Ramos, que foi nomeado chefe do departamento de ciências sociais da Unesco em 1949. Ou pode ter sido influenciado por E. Franklin Frazier, convidado por Ramos para fazer parte da elaboração

36 Eu acompanho, aqui, especialmente, Antônio Sergio Guimarães, para quem as diferenças de interpretações que surgiram a partir de estudos em São Paulo e Bahia são, talvez, devidas mais aos próprios estudiosos do que a qualquer realidade observável. Ver Guimarães, “Baianos e paulistas: duas ‘escolas’ de relações raciais?”, p. 89. Aqui, as ideias de relações raciais baianas têm uma possível relação com a realidade (o que eu não examino aqui), mas as uso como especialmente reveladoras das construções da própria Bahia.

37 Métraux, “Unesco and the racial problem”, p. 384. Para uma avaliação do esforço da Unesco como um todo, ver Brattain, “Race, racism and anti-racism: UNESCO and the politics of presenting science to the postwar public”.

38 *Ibid.*, p. 388.

39 *Ibid.*, p. 389.

de uma declaração da Unesco sobre raça.⁴⁰ Otto Klineberg, um estudioso dos Estados Unidos que ocupou o cargo antes de Ramos, também sentiu que a situação de São Paulo parecia significativamente diferente; ele pediu, em 1950, “fortemente, mais uma vez, que o estudo não se restringisse à situação da Bahia e seu entorno”.⁴¹ Poucos meses depois, o próprio Charles Wagley admitiu que a Bahia pudesse ser um caso excepcional, escrevendo uma carta a Unesco, “Eu me pergunto se Salvador é meio especial e se estudos em São Paulo ou no Rio de Janeiro mostrariam diferentes aspectos do quadro mais geral brasileiro de relações raciais”.⁴² A ideia de que a Bahia era única na preservação da harmonia racial, mesmo dentro do Brasil, apareceu desde o início do projeto Unesco.

Até 1952, Métraux estava plenamente convencido de que a Bahia ocupava um espaço excepcional nas relações raciais brasileiras. Repreendendo um autor encarregado de resumir o estado das relações raciais para outra publicação da Unesco, ele escreveu:

As páginas que você dedica ao Brasil são baseadas principalmente no bom, mas maçante, livro de Pierson [*Negroes in Brazil*, publicado em 1942]. Toda a nossa investigação teria sido infrutífera se fôssemos repetir o que Pierson já havia dito e que é verdade apenas para a Bahia. As relações raciais no Brasil inteiro não são tão harmoniosas como Pierson as apresentou. A edição em português específica no título que o livro trata exclusivamente da Bahia.⁴³

A ideia da excepcionalidade baiana continuou à medida que a pesquisa se desenrolava, e de fato as conclusões do grupo de pesquisa na Bahia não contestaram essas afirmações. No entanto, seu trabalho, em geral, revelou

40 Maio observa o papel de Ramos na nomeação de Frazier; ver Maio, “UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?”, p. 123.

41 “Comments on Memorandum Regarding Research on Race Relations in Brazil”, 1 de agosto de 1950, Race Questions and Protection of Minorities, part 2 up to 31/VII/50, UNESCO Archives, Paris.

42 Original em inglês: “I wonder if Salvador is not rather special and if studies in Sao Paulo or Rio de Janeiro would not show different aspects of the general Brazilian picture of race relations”. Charles Wagley para Ruy Coelho, 6 de setembro de 1950, Race Questions and Protection of Minorities, part 2 até 31/VII/50, UNESCO Archives, Paris. Wagley observou que foi, em parte, uma conferência sobre raça no Rio de Janeiro, que motivou a ideia da diferença.

43 Alfred Métraux para Kenneth L. Little, 21 de janeiro de 1952, Statement on Race, part 4 de 1/I/1952 to 31/II/1953, UNESCO Archives, Paris.

contradições significativas. Como um grupo, os pesquisadores norte-americanos apegaram-se à afirmação de Pierson de que a Bahia era predominantemente uma sociedade dividida por classe; no entanto, o detalhe etnográfico nos seus trabalhos documentou repetidos casos de discriminação e preconceitos em relação aos afro-baianos.⁴⁴ Apesar desta realidade encoberta nos trabalhos, as conclusões mais amplas dos estudos continuavam a reforçar a ideia da Bahia como excepcionalmente harmoniosa. Os autores da Unesco admitiam que em outras regiões, como São Paulo, havia preconceito, e até mesmo problemas raciais, mas a culpa disso foi colocada diretamente nas forças da modernização e industrialização. Em contraste, os retratos de Bahia enfatizavam que, pela resistência à modernização (ou por ter sido por esta preterida), a Bahia também evitou a corrupção que veio com a sociedade moderna.⁴⁵

Essa visão de corrupção decorrente da modernidade teria divertido muitos baianos, que estavam bem acostumados a uma longa trajetória de fraude eleitoral e coronelismo personalista que devia mais à política tradicional e ao isolamento rural do que a intrusões modernas.⁴⁶ O exemplo mais extremo desse retrato idealizado do passado pode ser visto no estudo de Harry Hutchinson sobre uma cidade de produção açucareira.⁴⁷ Apesar da descrição de relações altamente hierárquicas e racializadas na cidade e nas plantações de açúcar do entorno, a análise de Hutchinson sintetizou as relações sociais como livres de tensão, guiadas mais por laços familiares e

44 O Brasil como um todo foi coberto em uma série de relatórios publicados, em 1952, pela Unesco, *Courier*, vol. 5, no. 8-9. Uma amostragem dos trabalhos baianos pode ser encontrada em Wagley, *Race and class in rural Brazil*, que teve sua primeira edição no mesmo ano, 1952.

45 Por causa da diferença entre o detalhe etnográfico e as conclusões, as opiniões têm divergido sobre o quanto os estudos desacreditaram a ideia de democracia racial. Antonio Sergio Guimarães primorosamente conclui que os pesquisadores da Unesco foram unânimes em encontrar preconceito racial no Brasil (a posição adotada por Maio), e que os estudos sobre o Norte e o Nordeste foram hesitantes ao interpretar a discriminação que testemunharam (a posição de Hasenbalg em “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”). Guimarães, “Baianos e paulistas: duas ‘escolas’ de relações raciais?”, p. 77.

46 Bahia, de fato, tinha uma reputação nacional por suas formas extremas de coronelismo, especialmente no início do século XX. Ver, por exemplo, Pang, *Bahia in the First Brazilian Republic: coronelismo and oligarchies, 1889-1934*.

47 Hutchinson, *Village and plantation life in northeastern Brazil*. O livro desenvolve também as ideias primeiro colocadas em *UNESCO Courier*, em 1952, bem como na coleção *Race and class in rural Brazil*, publicadas no mesmo ano e citadas abaixo.

de afeição do que por razões de lucro. A imagem que projetou de um engenho enfatizava, acima de tudo, a benevolência do proprietário:

o antigo senhor agora é o patrão. É ele quem arbitra as eventuais diferenças entre os trabalhadores, ou entre um trabalhador e ‘seu’ Paulo [o supervisor]. É sua tarefa proteger o trabalhador das injustiças, prestar assistência médica, ajudar em casamentos e batismos, em suma, fazer todas as coisas que o trabalhador é incapaz de fazer por ignorância, medo ou pobreza.⁴⁸

No entanto, um olhar mais atento revela que essa “preservação” também manteve os negros em posições muito próximas àquelas da escravidão. Seu relatório revelou que uma elite branca aristocrática ainda controlava todos os engenhos, casando-se apenas entre si e ocupando o topo da escala social. Os trabalhadores negros, “considerados servis e alegres”, ocupavam os degraus inferiores da sociedade.⁴⁹ Como Hutchinson reconheceu, “a classificação de raça é um dos aspectos mais importantes da cultura local” e “critérios raciais depreciativos são usados para escarnecer os adversários que gostariam de sair da classe baixa”.⁵⁰ Essas classificações e o preconceito combinam-se de forma que “tradicionalmente, o preto está ligado a ignorância e superstição”.⁵¹

É um pouco destoante, depois de tais descrições, que as conclusões de Hutchinson digam que “não há problema racial”. Em sua opinião, isso se deve ao fato de que “a hierarquia essencial mudou pouco desde os tempos coloniais; e as relações entre os brancos aristocráticos e seus operários negros e mestiços ainda são altamente pessoais e carentes de tensões sociais, uma vez que cada um conhece o seu lugar e os direitos, deveres e obrigações para com o outro”. Como Hutchinson observou, a ausência de tensões sociais é resultante do entendimento de que todos sabiam o seu lugar. Ele também observou, com tristeza, que outras comunidades na área tinham perdido o “elemento pessoal” e por isso estavam expostos a uma socie-

48 Hutchinson, *Village and plantation life in northeastern Brazil*, p. 57. Hutchinson se esquece de considerar que a própria situação de trabalho é em grande parte responsável por essas condições.

49 Hutchinson, “Race relations in a rural community of the Bahian Recôncavo”, p. 32.

50 *Ibid.*, p. 27,45.

51 *Ibid.*, p. 41.

dade de classes baseada, em parte, no “tipo racial”. Contrastando a área com contextos mais “despersonalizados”, onde havia irrompido conflitos trabalhistas, Hutchinson guardou o maior elogio à estabilidade social em lugar da mudança social. Como ele escreveu, com aprovação, a região dos engenhos permaneceu “suficientemente isolada de modo a preservar grande parte da tradição, as flexíveis relações entre pessoas de todas as classes e tipos raciais”.⁵² Retornando à cidade cinco anos mais tarde, e encontrando-a mudada, lamentou que houvesse passado o modo de vida tradicional e lamentou a intrusão de um capitalismo frio e estrangeiro. “O que antes era uma área pacífica, ‘tudo em família’, quase preservada”, escreveu ele melancolicamente, “tornou-se uma área de tensões e de pobres relações sociais e de trabalho”.⁵³ Nessa descrição, a erosão do sistema paternalista do engenho foi uma tragédia para todos os envolvidos.

Essa dificuldade em conciliar descrições inquietantes e conclusões otimistas pode ainda ser vista na contribuição de Marvin Harris, talvez o mais crítico dos observadores da Bahia. Harris, que examinou uma antiga cidade mineira no interior da Bahia, documentou inúmeros estereótipos de afro-baianos, bem como um consenso entre os seis professores da cidade de que a superioridade branca era um fato científico. Harris, no entanto, nunca viu raça como o principal fator na formação de relações e hierarquias sociais e imputou a discriminação a diferenças de classe.⁵⁴ Essas discrepâncias certamente representaram um desafio para Charles Wagley, encarregado de resumir a situação racial descoberta por seus estudantes. Wagley expressou algumas reservas significativas, mas destacou que as descobertas de Pierson sobre Salvador reproduziram-se, em grande parte, nas áreas circundantes.⁵⁵ Esse foi, de fato, um modo sucinto de colocar a questão, já que seus estudos exibiam o mesmo inquietante equilíbrio entre descrições

52 Hutchinson, *Race relations in a rural community of the Bahian Recôncavo*, p. 45-46.

53 Hutchinson, *Village and plantation life in northeastern Brazil*, p. 183. Aqui ele está comentando sobre as diferenças que encontrou na cidade entre seu trabalho de campo, em 1950 e 1951 e uma visita em 1956.

54 Harris, “Race relations in Minas Valhas, a community in the mountain region of central Brazil”, p. 114-118. Suas conclusões estão entre p. 126-127. Foram posteriormente ampliadas em Harris, *Town and country in Brazil*.

55 Wagley, “From caste to class in north Brazil”, p. 152. Wagley observa repetidamente, no entanto, que “uma forma moderada de preconceito racial existe em todos os níveis da sociedade do Brasil rural”.

de preconceito e avaliações curiosamente otimistas das relações raciais de que Pierson havia sido o primeiro observador.

Thales de Azevedo, o único colaborador baiano no projeto Unesco, também lutou para conciliar evidências aparentemente irrefutáveis de racismo com suas conclusões de que “preconceitos raciais ativos realmente não existem no Brasil”, e que a Bahia era, “sem dúvida, o mais típico” local de relações raciais harmoniosas no Brasil. Azevedo defendeu a existência de um alto grau de mobilidade social para não brancos em Salvador, embora tenha admitido que “a grande maioria das pessoas de cor de pele mais escura e de mulatos estão concentrados nos níveis mais baixos da sociedade, e em ocupações das mais baixas e mais humildes”. Embora o detalhe etnográfico inserido em seu relato apontasse para altos níveis de discriminação e disparidades raciais, suas conclusões para a Unesco *Courier* sublinhou que “o povo da Bahia, definitivamente, é muito orgulhoso de suas tradições de tolerância e de ausência entre eles de qualquer ‘racialismo’”.⁵⁶

Azevedo construiu em sua análise uma ideia da excepcionalidade baiana que delimitava as práticas “autênticas” da Bahia e as “estrangeiras”, que se originaram fora da região. Desta forma, Azevedo explicava a presença de práticas racistas sem pôr em causa a sua idealização da Bahia; o racismo podia existir, mas foi atribuído a outra fonte:

De acordo com o costume local, mostrado por Pierson, os baianos reúnem-se e distanciam-se muito mais em função de sua condição que de cor ou raça. A mestiçagem não é proibida por lei, nem é socialmente desaprovada, exceto na medida em que afeta a estrutura de classe firmemente posta no país, em que as camadas superiores são compostas quase exclusivamente de brancos.⁵⁷ As benevolentes

56 Azevedo, “Bahia: the negro metropolis”, p. 14-15. Essa ambivalência aparece ainda mais claramente em sua publicação para a UNESCO, em que ele concluiu: “É somente em parte verdadeira a ideia de que na Bahia não existem preconceitos e discriminações por motivo de cor”. Azevedo, *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio*, p. 163. Antônio Sergio Guimarães argumenta que Azevedo foi o primeiro brasileiro a realmente pensar em desigualdades sociais em termos de desigualdades de cor, após este trabalho em meados dos anos 1950. Ver Guimarães, “Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, p. 155. Guimarães, “As elites de cor e os estudos de relações raciais”. Ver também a reveladora entrevista feita por Marcos Chor Maio, “Thales de Azevedo”; e as homenagens em *Universitas*, n. 6/7 (1970).

57 Azevedo, *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio*, p. 49.

tradições locais da Bahia sofreram com a exposição ao ambiente estratificado do país, mas mesmo assim mantiveram-se preservadas relações mais harmoniosas.

Num trabalho posterior, Azevedo retificou suas conclusões para admitir a existência de preconceito racial, mas manteve a ideia da excepcionalidade baiana em suas conclusões. Num estudo de 1955, ele entrevistou os baianos sobre a natureza dos estereótipos raciais em Salvador. Surpreendentemente, dadas as suas negações de preconceito na Bahia, nenhuma característica positiva dos negros foi indicada. Os seis melhores adjetivos escolhidos foram (por ordem de frequência): “supersticioso”, “pouco inteligente”, “submisso”, “triste”, “desconfiado” e “preguiçoso”.⁵⁸ Azevedo fez alguns contorcionismos para resgatar a ideia de uma Bahia mais moderada. Admitiu que estereótipos de negros existissem como parte de um legado universal da escravidão, mas afirmou que sua importância relativa na sociedade podia variar. Em sua opinião, para a Bahia, imagens negativas de negros deveriam ser vistas como um fenômeno, em grande parte, verbal com poucas repercussões na vida baiana. Embora estereótipos, historicamente inevitáveis, existissem, o ambiente baiano havia mediado seu efeito: eles eram uma aberração racista universal em uma sociedade local que era, ao contrário, tolerante.

Antes mesmo dos estudos da Unesco, Thales de Azevedo já sublinhara que a tradição baiana era fundamental para sua harmonia racial. Sua história de Salvador, de 1949, já demonstrava a preocupação de que a perda da tradição e o início da industrialização poderiam integrar os afro-baianos mais rapidamente na sociedade, mas também exacerbar as tensões raciais.⁵⁹ Como Marcos Chor Maio argumenta, essa advertência expressa a crença de que

a modernização capitalista e a estruturação de uma sociedade de classes poderia suscitar uma competição entre brancos e não brancos, traduzindo-se pelo aumento da visibilidade do preconceito de cor e ameaçando, com isso, o tradicional etos baiano. Não é sem

58 Azevedo, “Comportamento verbal e efetivo para com os pretos”.

59 Azevedo, *O povoamento da cidade de Salvador*. Maio destaca este trabalho como um esboço inicial do pensamento de Azevedo sobre raça. Maio, “História”, 239.

sentido que Thales retomará adiante sua preocupação em preservar a identidade baiano-brasileira, face a um mundo em mudanças, por meio das palavras de Roger Bastide.⁶⁰

Voltemo-nos agora a Bastide, que estudou São Paulo, como parte do projeto Unesco, e que chegou a conclusões muito diferentes sobre o papel a ser desempenhado pela tradição na amenização das divisões raciais.

SÃO PAULO: A PROMESSA E O PERIGO DA MODERNIZAÇÃO

Em contraste com os achados na Bahia, os pesquisadores em São Paulo viam a tradição como uma força negativa a ser superada. O sociólogo francês Roger Bastide, por exemplo, viu a tradição em termos que, quase diretamente, contradiziam aos apresentados por Harry Hutchinson. Ele escreveu em tom desaprovador para a *Unesco Courier* em 1952: “Nas velhas famílias tradicionais, que estão acostumadas à afeição submissa dos negros sob sua proteção, há uma reação... um desejo de manter o antigo controle patriarcal e obrigar o negro ‘a manter-se no seu lugar’”. Como ele concluiu, São Paulo era uma “sociedade em transição” num difícil processo de convulsão, mas, mesmo assim, a industrialização estava trabalhando para eliminar essas formas patriarcais mais velhas e “ajudando a melhorar a posição das pessoas de cor como um todo”.⁶¹ Florestan Fernandes, sociólogo brasileiro que também pesquisava em São Paulo, foi ainda mais longe em sua glorificação da indústria, insistindo que o capitalismo e a industrialização acabariam por eliminar todos os conflitos e diferença raciais, e o Brasil se transformaria numa sociedade marcada apenas por classe.⁶² Notavelmente, embora esses pesquisadores reconhecessem a existência de racismo num grau muito maior e, assim, desmontassem a ideia do Brasil como uma “democracia

60 Maio, *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, p. 239.

61 Bastide, “Race Relations in Brazil: São Paulo”, p. 9.

62 Bastide e Florestan, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. Ver também Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, p. 190.

racial”, eles tinham uma visão esperançosa de que os problemas raciais de São Paulo seriam resolvidos pelo desenvolvimento da indústria.⁶³

Embora os pesquisadores de São Paulo tenham documentado níveis significativos de discriminação racial no Sul, eles frequentemente os contrastaram com a natureza excepcional das relações raciais na Bahia. Bastide, por exemplo, recordou as conclusões anteriores de Pierson na Bahia e afirmou que

se a frase de Pierson ainda se aplica a muitas regiões do Brasil, já não se aplica a São Paulo, onde a facilidade de instrução, as oportunidades de industrialização, o enfraquecimento do controle dos brancos devido a dispersão das famílias tradicionais numa imensa cidade, permitiram uma ascensão dos negros já não como indivíduos, isolados, mas como grupo social.⁶⁴

Havia crescido em São Paulo as oportunidades para os negros melhorarem de condição numa economia de modernização, e a “dispersão de famílias tradicionais” significava uma diminuição do controle dos brancos. No entanto, o processo de industrialização e de perda da tradição também resultou em conflitos raciais. A conclusão a ser tirada era clara: a Bahia teria de enfrentar conflitos raciais semelhantes na medida em que se tornasse industrializada e perdesse sua ênfase na tradição.

Era a tradição – e a ausência de mudança social – responsável pela harmonia racial da Bahia? Charles Wagley, encarregado de resumir as conclusões de seus três pesquisadores doutorandos na Bahia, achou necessário concluir:

Tanto os brasileiros quanto os observadores estrangeiros têm a impressão de que as atitudes e conceitos de racismo ocidentais estão entrando no Brasil junto com melhorias tecnológicas e industriais. Mas não há nenhuma relação intrínseca entre industrialização e tecnologia ocidentais e racismo Ocidental, nenhuma

63 Vale notar que, apesar seu revisionismo e crítica social, essa postura também endossou o *status quo* regional. São Paulo era industrializado, e essa era a chave dos seus problemas atuais e suas soluções futuras. É uma comparação interessante com a Bahia, onde o *status quo* era endossado, mas num quadro completamente oposto: a Bahia não era industrializada, e esse era o segredo da sua harmonia presente e futura.

64 Em Azevedo, *Ensaio de antropologia social* p.141.

conexão necessária entre a melhoria generalizada das condições sociais e de desenvolvimento, através da competição, das tensões e a discriminação entre os grupos raciais e minorias.⁶⁵

No entanto, a conclusão de Wagley ficou perdida no abrangente e repetido enfoque nas tradições idílicas retratadas nos estudos da Unesco sobre a Bahia.⁶⁶ O clima intelectual da Bahia permitiu uma visão privilegiada do passado, na década de 1950, e os pesquisadores da Unesco viram-se imersos em uma cultura em que muitos viam com apreensão a modernização e a industrialização, uma percepção que certamente influenciou em suas conclusões, e que coincidia com seu foco na preservação das autênticas tradições populares frente à ameaça da vida moderna.

Uma avaliação da crescente indústria do petróleo da Bahia, alguns anos mais tarde, por Thales de Azevedo, abrange grande parte dessa ambivalência em relação a modernização e mudança. Numa mesa redonda, em 1959, ele cautelosamente reconheceu para sua audiência baiana que o desenvolvimento econômico e a introdução da indústria tinham o potencial de criar muitos benefícios. Isso foi atenuado, no entanto, por repetida documentação da “crise” introduzida na Bahia pelo “choque entre a economia e a sociedade tradicionais, secularmente estabelecidas, e a exploração petrolífera”. Do crescimento de níveis de prostituição à “tensão social e psicológica”, Azevedo acreditava que a situação precisava de monitoramento e intervenção significativa para evitar mais turbulência.⁶⁷ Provavelmente Azevedo estava certo sobre a mudança rápida, e às vezes negativa, introduzida pela expansão do petróleo. O que marcou seu trabalho, no entanto, assim como o de muitos outros que falaram sobre Bahia, foi uma visão maniqueísta entre caos moderno de um lado, e tradições estáveis de outro. Esse modo de ver tinha uma longa história, mas ganhou ainda mais poder com o projeto Unesco no início da década.

65 Wagley, “From caste to class in north Brazil”, p. 155.

66 Wagley teve uma visão ativista de modernização promovida pelo trabalho de cientistas sociais, e pode ter sido esse entendimento compartilhado que lhe permitiu colaborar com Anísio Teixeira.

67 Azevedo, *Problemas sociais da exploração do petróleo na Bahia*, p. 14, 11.

CONCLUSÃO

Os baianos tinham, nas décadas de 1950 e 1960, razão para sentir um novo orgulho. Seu estado ainda não podia competir com o crescimento econômico e o desenvolvimento industrial do Sul, mas essa condição, anteriormente considerada “atrasada” por aqueles ansiosos pela modernização, tornou-se então o núcleo de uma nova visão elogiosa da região como um santuário da modernidade. Os pesquisadores da Unesco ajudaram a promover a ideia de que a Bahia preservava uma excepcional harmonia racial precisamente por suas tradições e sua distância dos problemas do mundo moderno. Essas ideias vinham sendo construídas na Bahia há algum tempo, e eram familiares a intelectuais baianos de outros contextos. Essa abordagem oferecia um lugar privilegiado à comunidade negra da Bahia, que se tornou mais valorizada como repositório de costumes tradicionais. Complicada, no entanto, foi a tendência a ver essas mesmas populações como representantes de um modo de vida primitivo e ultrapassado. E foi também marcada por uma tendência de minimizar a discriminação contemporânea na dinâmica da sociedade baiana. Esse apreço pelo “popular” da Bahia, em muitos aspectos, considerava a preservação mais importante do que as reformas sociais. Infelizmente, aqueles que priorizavam a reforma, como Anísio Teixeira, embora desejassem expandir os serviços sociais, viam essas mesmas qualidades “tradicionais” como problemas a serem resolvidos pela modernização. Para eles, a cultura popular dos pobres da Bahia era uma ameaça ao progresso. Baianos achavam dificuldade em priorizar, no mesmo tempo, a valorização da cultura popular e expansão de direitos sociais como educação e o direito ao voto.

Naquele momento, os pesquisadores da Unesco fizeram muito para influenciar tanto a política social quanto a esfera intelectual na Bahia: o seu trabalho ajudou a consolidar um consenso de que as tradições baianas deveriam ser protegidas, e que a mudança social poderia ser prejudicial e perigosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A folclorização dos cultos religiosos afro-brasileiros ainda faz parte das estratégias do aparelho de dominação. Aqueles que insistem nesta prática, a fim de favorecer o faturamento do turismo, insistem em apresentar-nos como seguidores de uma religião enlatada, ultrapassada [...] Os negros têm sido marginalizados do processo político e produtivo. (FRANÇA, 1993)

Em 1950, o recém-construído Hotel da Bahia inaugurou um mural no seu “restaurante típico”. Como descrito por José Valladares no jornal *A Tarde*, o mural apresentava cenas da “chamada Bahia histórica e pitoresca”, com Iemanjá junto às baianas na lavagem ritual da igreja do Bomfim. Contudo, a narrativa de Valladares revelou uma das tensões centrais em Salvador e na Bahia: as tradições descritas como históricas ainda estavam vivas e ocupavam espaço na dinâmica da cidade.¹ Dois anos antes, ele havia misturado o presente e o passado para promover Salvador diante do público do Pan American Union Bulletin. Aí, ele detalhou o que o Museu do Estado tinha a oferecer:

O visitante na Bahia, depois de ver a parte antiga da cidade, um verdadeiro museu arquitetônico – igrejas conventos, mansões, ruas estreitas e íngremes ao longo das quais caminham as famosas baianas em suas pitorescas vestes – vai encontrar no Museu do Estado igual representação da riqueza do passado da cidade.²

1 Valladares, *Dominicais: seleção de crônicas de arte, 1945-1950*, p. 189-192.

2 Valladares, “Bahia and its museum”, p. 454

A cidade era um museu de arquitetura, mas Valladares desenvoltamente inseriu as pessoas que ali viviam nesse passado. Enquanto isso, os habitantes da Bahia sofriam a continuada negligência das autoridades do estado com o bem-estar, a mobilidade social e o acesso democrático básico à educação e ao voto.³ Hoje, a cultura afro-baiana, vista como “enlatada” ou estática, ainda recebe atenção de dirigentes baianos, mas a incorporação política e econômica dos negros permanece negligenciada. Enquanto o passado tem sido privilegiado, o mesmo não acontece com as oportunidades modernas. Embora Valladares certamente fosse simpático à imagem de uma Bahia multicultural, seus comentários revelam as primeiras tensões que surgiram quando os promotores do turismo começaram a pintar a Bahia como tradicional, pitoresca e estática. Para concluir nosso passeio pelo “museu vivo” da Bahia, vamos voltar à forma como essas disputas têm sido travadas desde os anos de 1950.

ITINERÁRIO DA TRADIÇÃO: O MUSEU VIVO DA BAHIA

A primeira iniciativa turística estatal data do final dos anos de 1930, patrocinada pelo Estado Novo e pelo interventor Landulfo Alves.⁴ Guiado pelo desejo de preservar as tradições baianas, o programa estabelecia o tom dos esforços subsequentes. Embora os planos liderados pelo estado tenham sido descartados em 1942, o município de Salvador retomou o projeto no início de 1950, estabelecendo um imposto municipal para apoiar o turismo para a capital, em 1951, e criando um conselho de turismo em 1953.

3 As condições de vida permaneciam difíceis na década de 1980, quando a taxa de mortalidade infantil no estado era de 83 para cada 1.000 nascimentos. A Bahia tem feito avanços importantes, e recentemente (2005) essas taxas caíram para 36. Da mesma forma, a expectativa de vida aumentou sensivelmente, de 60 anos em 1980 para 71 em 2005. Os dados de analfabetismo funcional para aqueles de 15 anos de idade ou mais são menos animadores: 54% dos baianos eram analfabetos funcionais, em 1995 e isso diminuiu apenas para 37%. Essas estatísticas e outras podem ser encontradas na Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, *Bahia em números: indicadores demográficos*.

4 Ver Capítulo 3 - Preservando o passado. O senso comum de que o turismo baiano começou muito mais tarde resultou de estudos que, em grande parte, negligenciam essas raízes críticas na década de 1940 e, especialmente, na década de 1950.

Em 1954, uma empresa de publicidade elaborou o programa para a promoção de Salvador, que foi posto em prática no ano seguinte.⁵

A prioridade dada ao turismo continuou até a década de 1960 como parte de um ambicioso plano de desenvolvimento econômico conduzido pelo governador Juracy Magalhães (1959-1963). A nova comissão de planejamento econômico criou uma divisão para o turismo e consolidou a ligação entre a promoção da cultura afro-brasileira e a promoção da própria Bahia. A comissão promoveu explicitamente a cultura afro-brasileira e popular como parte das atrações do estado.⁶ Um relatório de planejamento estatal, em 1966, registrou com satisfação que as autoridades municipais de Salvador haviam liderado o caminho ao privilegiar “as artes primitivas e ornamentais do povo [e a]... recuperação das festas populares e tradicionais da cidade”.⁷ Esse foi o foco também dos elevados esforços de todo o estado.

A “recuperação” da tradição tornou-se um mantra no governo paternalista de Antônio Carlos Magalhães, que fora prefeito de Salvador (1967-1970) e ocupou o governo do estado três vezes (1971-1975, 1979-1983, 1991-1994). Antônio Carlos estabeleceu escritórios de promoção do turismo no Rio de Janeiro e em São Paulo que propagandeavam as atrações culturais como a principal atração da Bahia.⁸ Numa retrospectiva da empresa oficial de turismo, criada em 1968, está escrito que Antônio Carlos Magalhães havia apoiado festas “que estavam decadentes e caminhavam para a extinção”.⁹ Essa retórica de revitalização do passado culminou no que seria um dos maiores e mais controversos esforços de Antônio Carlos: a restauração do Pelourinho, no centro histórico de Salvador. O nome de Pelourinho indicou, no passado, o lugar onde escravizados eram açoitados. Em meados do século XX, a área era caracterizada pela degradação de mo-

5 Empresa de Turismo da Bahia, *Bahiatursa 30 anos: 1968-1998*, p. 22.

6 Essa foi a primeira iniciativa de turismo dirigida a todo o estado. *Ibid.*, p. 70

7 Fundação Comissão de Planejamento Econômico (Bahia), *Cidade do Salvador: informações sócio-econômicas*, p. 36.

8 Empresa de Turismo da Bahia, *Bahiatursa 30 anos: 1968-1998*, p. 29. As publicações oficiais creditam a Antônio Carlos Magalhães o crescimento do número de acomodações em hotéis de 400 para 2400 no seu primeiro mandato; dado o tom excessivamente laudatório da fonte, esse número pode ser exagerado. Mello e Batalha, *Cartilha histórica da Bahia: a República e seus governadores*, p. 131.

9 Empresa de Turismo da Bahia, *Bahiatursa 30 anos: 1968-1998*, p. 9

radias coloniais, abandonadas por seus proprietários, transformadas em cortiços ocupados por quem não tinha melhores opções.

Apesar de pouco auspicioso no início, o projeto avançou após o Pelourinho ser declarado Patrimônio Mundial pela Unesco em 1985.¹⁰ Liderada por Antônio Carlos Magalhães, nos anos de 1990, a reforma contou com um orçamento de 40 milhões de dólares, dos quais apenas uma parte ínfima foi aplicada na relocação dos moradores. O esforço de revitalização cristalizou, simultaneamente, a valorização oficial da cultura afro-baiana e o desrespeito às condições e às vidas dos afro-baianos, enquanto a cidade empreendia um esforço massivo e, muitas vezes, violento de reorganização urbana. Os moradores do Pelourinho que se recusaram a vender seu imóvel pelo preço estipulado foram expulsos de suas casas sob a mira de arma de fogo: habitantes negros foram removidos para que a história do negro pudesse ser transformada em mercadoria.¹¹ Valorizados como parte do passado da Bahia, os afro-baianos na vida moderna foram vistos como um obstáculo inconveniente para o desenvolvimento.

10 O projeto de revitalização recebeu o incentivo, em 1967, de Michael Parent consultor da Unesco responsável pela avaliação do potencial do turismo no Brasil. Parent também ajudou a conceber o Museu Afro-Brasileiro em 1967 (Oliveira, “As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros”, p. 134). Assim, as ideias do museu de cultura afro-brasileira e das reformas do Pelourinho foram ambas impelidas por uma iniciativa de turismo imaginada por este novo representante da Unesco ao chegar à Bahia, certamente familiarizado com os estudos da Organização sobre raça na Bahia publicado menos de uma década antes. Sem financiamento externo, prestes a parecer, mesmo assim, a Bahia começou com recursos do estado na década de 1960. Para esses primeiros esforços e o papel do Parent, ver esp. Instituto Do Patrimônio Artístico e Cultural Da Bahia. *Levantamento sócio-econômico do Pelourinho*, p. 8.

11 Em contraste com o grande orçamento para reformas da região, o orçamento para realocação foi de apenas 500 mil dólares. Bahia, Fundação Cultural do Estado da Bahia, *Pelourinho: centro histórico do Salvador-Bahia: a grandeza restaurada*, p. 44. Sobre a violência utilizada no processo de remoção, consulte Butler, “Afterword: ginga baiana: the politics of race, class, culture and power in Salvador, Bahia”, p. 170. Para a resistência a esse processo, ver Perry, “The roots of black resistance: race, gender and the struggle for urban land rights in Salvador, Bahia, Brazil”. A dinâmica racial do Pelourinho é estudada em Osmundo Pinho, *Espaço, poder e relações raciais: o caso de centro histórico de Salvador*. O lustroso retrato da revitalização do Pelourinho feito pelo próprio governo pode ser encontrado na Bahia, Fundação Cultural do Estado da Bahia, *Pelourinho: centro histórico do Salvador-Bahia: a grandeza restaurada*. Caetano Veloso, entrevistado na mesma compilação, p. 82-108, observa que Magalhães estava trabalhando, nesta fase, com um Pelourinho já revitalizado pelas atividades de Olodum, organização negra que reunia multidões em seus ensaios. O presidente do Olodum insiste que a organização exerceu forte pressão para a concretização do projeto. Rodrigues, “Olodum and the black struggle in Brazil”. p. 49.

É um pouco irônico que o Pelourinho seja hoje o destino principal do turismo de “raíz” para descendentes de africanos de todo o mundo e, especialmente, dos Estados Unidos.¹² Este mercado começou a ser cultivado pelo governo do Estado da Bahia na década de 1970 e foi retomado como prioridade desde os anos de 1990. Como documenta a estudiosa Patrícia Pinho, o esforço para criar uma experiência turística autêntica para os visitantes levou a uma lei municipal, de 1998, que obrigava as baianas de acarajé a usarem traje típico ou pagar uma multa. Essa Lei impôs significativo encargo financeiro: para assegurar seu cumprimento, o município recorreu ao financiamento do traje para as baianas que não podiam se dar ao luxo de parecer “autênticas”.¹³ O contraste entre a valorização cultural e a privação econômica dos negros baianos não poderia ser mais gritante. No, talvez, exemplo mais bizarro de bufê para turistas, um hotel resort na costa baiana oferece aos seus hóspedes um contato com as baianas dentro da segurança de seus portões. O ambiente do hotel bem cuidado, decorado para evocar o cenário de ruas históricas de Salvador, proporciona um ambiente privado aos turistas para que observem empregadas negras vestidas com trajes de baiana. Os turistas são, portanto, capazes de experimentar uma versão higienizada da cultura negra, mas sem qualquer exposição desconfortável à pobreza dos negros e à realidade de Salvador.

TRADIÇÕES AFRICANAS E MOVIMENTO NEGRO DA BAHIA

Ainda no início de 1950, Edison Carneiro previra algumas dessas dinâmicas. Num contundente artigo, ele criticou o foco dos estudiosos no “africano”, alegando que eles mostravam os negros como estrangeiros exóticos em seus próprios países, e não como cidadãos iguais.¹⁴ Críticos radicais, como o soci-

12 Obviamente, muitos na Bahia foram beneficiados por este processo, mas as oportunidades para a maioria permanecem no setor de serviço de baixa remuneração, com poucas oportunidades de crescimento. Dados recentes sobre a indústria de turismo do Bahia são difíceis de obter, mas para um levantamento do seu impacto econômico e cultural no estado, ver “Cultura, turismo e entretenimento”.

13 Santos, “A mixed race nation: Afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990”; Patrícia Pinho, “African-American roots tourism in Brazil”, p. 82.

14 Carneiro já havia feito essa sugestão num trabalho apresentado na primeira reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Suas ideias podem ter circulado pouco no início, parece que

ólogo Guerreiro Ramos e o ativista Abdias do Nascimento, uniram-se a ele para mostrar que uma abordagem que analisasse apenas a cultura de matriz africana não conseguia captar as realidades políticas de exclusão e discriminação.¹⁵ Carneiro identificou os congressos afro-brasileiros como principais culpados pelo processo de alienação dos negros no Brasil. Culpou também intelectuais brasileiros, de forma mais ampla, por nunca tentarem “ver o *negro* na sua realidade *presente*, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida da nossa gente, mas o *africano*, um elemento estranho, com ideias, aparência e hábitos estranhos [...] A busca da África redundou em algo mais pernicioso e prejudicial, a longo prazo”.¹⁶

A crítica de Carneiro, no entanto, encobre seu papel na organização do Congresso Afro-Brasileiro de Salvador e ignora os esforços do povo negro para combater a discriminação através da centralidade da África numa identidade negra empoderada. De fato, a comunidade negra na Bahia muitas vezes conseguiu conciliar a vantagem da herança africana com a luta pela mudança do presente. Isso era, certamente, claro para o povo de santo da Bahia que protestou de modo tão apaixonado contra a opressão religiosa, mas aceitou o privilégio (por vezes inventado) das tradições africanas. Ainda que Carneiro tenha escrito sua crítica numa era bem nacionalista, quando as raízes africanas ainda pareciam exóticas demais para serem incorporadas na identidade nacional, essa dinâmica mudaria durante as lutas

o ensaio foi publicado apenas em 1964 em coletâneas de seus primeiros escritos. Ver Carneiro, “Os estudos brasileiros do negro”.

- 15 Em 1950 Carneiro colaborou com Abdias do Nascimento na organização do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro. As relações entre os dois, depois, azedou, e Nascimento considerou o trabalho de Carneiro pitoresco e irrelevante (Nascimento, *O negro revoltado*, p. 48). Notavelmente, Nascimento iria reivindicar um papel central para a África em sua visão do Movimento Negro do Brasil. Ver, por exemplo, Nascimento, *Brazil, mixture or massacre?: essays in the genocide of a black people*.
- 16 Carneiro, “Os estudos brasileiros do negro”, p. 103; ênfase no original. Os antropólogos norte-americanos Sidney Mintz e Richard Price, em 1990, deploraram o que consideraram um perturbador “desejo de polarizar os estudos afro-americanistas com bandeiras contra ou a favor da preservação de formas culturais africanas”. Mintz e Price, *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*, p. viii. Sobre este mesmo debate na América Latina, ver Yelvington, “The anthropology of afro-latin America and the caribbean: diasporic dimensions”. Sobre seu papel na apresentação no primeiro congresso e organização do segundo, Carneiro permanece um tanto vago, embora escreva: “Eu mesmo não pude fugir a correnteza nos primeiros tempos, mas creio ter destruído o esoterismo dos estudos do negro com o meu *Candomblés da Bahia*, escrito com a intenção declarada de servir a compreensão e à fraternidade entre os brasileiros”. Carneiro, “Os estudos brasileiros do negro”, p. 108.

pela independência na África nos anos de 1960 e 1970, quando os negros brasileiros passaram a ter um novo interesse na cultura africana e em suas próprias conexões com o continente.

A política externa da ditadura militar brasileira favoreceu um aprofundamento das ligações com a África. O regime militar trabalhou energeticamente para estabelecer relações diplomáticas e acordos comerciais com o continente, sempre usando a harmonia racial do Brasil para se aproximar de líderes africanos.¹⁷ A Bahia, em particular, saudou a proximidade com a África com uma variedade de iniciativas culturais.¹⁸ Em 1959, o Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO) foi fundado para apoiar os estudos acadêmicos sobre África e encorajar o interesse pelas culturas africanas.¹⁹ Em 1982, um novo museu baiano, o Museu Afro-Brasileiro, foi inaugurado com exposição de peças majoritariamente africanas.²⁰

Embora a comunidade afro-baiana tenha sido certamente beneficiada com os empreendimentos de celebração da herança africana, ela teve pouco controle dessas arenas. A autonomia veio por outro lado, no reino do carnaval, onde os afro-baianos manifestam orgulho pela África e pela negritude do seu próprio jeito. Os afoxés batucam os ritmos do Candomblé no carnaval, enquanto os blocos-afro tiram sua inspiração de temas africanos. A formação do afoxé Filhos de Ghandi, em 1949, e dos blocos Ilê

17 Dzidzienyo, "Africa-Brazil: ex Africa semper aliquid novi?".

18 Paulina Alberto rastreia as políticas externas brasileiras com a África com particular atenção em como os baianos influenciaram o processo com sua visão de conexões africanas. Alberto, "Para africano ver: African-Bahian exchanges in the reinvention of Brazil's racial democracy, 1961-63".

19 Esses esforços, no entanto, podem, por vezes, parecer estranhamente distantes dos interesses da comunidade negra. Ver, por exemplo, Oliveira, "As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros", em que o primeiro diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais expressa sua frustração com os líderes do Candomblé que faziam cursos de línguas africanas, aparentemente violando as "verdadeiras" finalidades do programa e levando-o a cancelar os cursos.

20 O museu foi originalmente concebido no final dos anos 60. A iniciativa não deixou de ser controversa e o crescente movimento de consciência negra, que ganhava força na Bahia na década de 1970, pressionou para mudar o nome da instituição para "Museu do Negro". O movimento negro iria perder essa luta, e o museu desenvolveu um foco que privilegiava as raízes africanas, em vez de a trajetória contemporânea dos negros na Bahia. Para a controvérsia, ver *ibid.*; e Jocélio Telles dos Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*.

Aiyê (1974) e Olodum (1979) revelam o carnaval como um novo espaço de articulação da identidade negra baiana.²¹

Nesse processo, a comunidade negra da Bahia inspirou-se não só nas lutas por liberdade na Índia, mas também nos protestos do Reggae na Jamaica e no movimento Black Power nos Estados Unidos. Essas diversas influências internacionais combinaram-se com o orgulho africano que aflorou com a descolonização e os movimentos da negritude na própria África. E, nacionalmente, o Brasil testemunhou seu próprio movimento Black Power, assim como o crescimento de uma contracultura que foi o pano de fundo da Tropicália na Bahia no final dos anos de 1960.²² Essa rica cena cultural, talvez inevitavelmente, produziu muitas e diferentes vertentes e revelou uma divisão no movimento negro baiano. O Ilê Aiyê manteve o foco na etnicidade africana e limitou sua afiliação a população negra, trabalhando especialmente no cultivo de um novo sentimento de orgulho negro. O Olodum recebeu inspiração da África e do Reggae jamaicano e convidava à cooperação entre todas as raças para a mudança social.²³ Embora o Olodum tenha tido maior reconhecimento internacional do que o Ilê Aiyê (tocando com celebridades como Paul Simon e Michael Jackson), ambos tiveram um impacto marcante na “reafricanização da cultura baiana”.²⁴

Além do reino do carnaval, no entanto, os esforços para construir um movimento político negro ativo recebeu pouco apoio na Bahia. A breve experiência da Frente Negra nos anos de 1930 atraiu poucos apoiadores e rapidamente murchou, nunca alcançando o dinamismo que a organização teve no Sul. Outro esforço por um Movimento Negro Unificado no Brasil em 1978 não foi melhor sucedido. Embora Salvador acompanhasse outras cidades no apoio à fundação da organização, a afiliação se manteve limitada

21 Para algumas dinâmicas do carnaval afro-baiano e sua reafirmação, ver Risério, *Carnaval Ijexá*; Dunn, “Afro-Bahian Carnival: a stage for protest”; e Rodrigues, “Olodum and the black struggle in Brazil”.

22 Dunn, *Brutality garden: Tropicália and the emergence of a Brazilian counterculture*.

23 O presidente do Olodum na década de 1990 expôs a política de filiações como uma resposta aos erros do Ilê Aiyê, do qual ele havia feito parte. Rodrigues, “Olodum and the black struggle in Brazil”, p. 47-48.

24 O Olodum tocou com Paul Simon no álbum *Rhythm of the Saints*, em 1990, e apareceu no vídeo clip de Michael Jackson, “They Don’t Care about Us” em 1995.

à elite intelectual negra.²⁵ Mais recentemente, líderes que recebem apoio popular no carnaval têm sido incapazes de manter esses apoios a uma plataforma política. O presidente do Ilê Aiyê disputou uma cadeira na Câmara de Vereadores em 1988 e recebeu apenas 781 votos: número que representa somente um quarto dos que ele lidera pelas ruas durante o carnaval, ou um quarto dos componentes do próprio Ilê Aiyê.²⁶ E a Bahia, o estado mais negro do Brasil, jamais tinha eleito um governante negro, de nenhum partido. Mesmo a cidade do Salvador, com uma população afro-baiana de cerca 80%, nunca elegeu um prefeito negro.²⁷ Em 1991, um artigo do *New York Times* gracejou com a Bahia: “Se o Brasil é tão negro, porque a elite é tão branca?”²⁸

Essa combinação de uma cultura negra vibrante com uma elite branca estagnada e paternalista define a Bahia e mantém-se em certa medida inexplicável. Embora seja perceptível em todo o Brasil, a falta de entusiasmo com a política racial continua a ser intrigante na Bahia, onde a maioria negra poderia ser uma grande força política, onde os negros abraçam um forte sentimento de orgulho negro e onde a África é valorizada como uma pátria. Além disso, aprofunda o mistério o fato de que os movimentos políticos negros têm se saído comparativamente pior na Bahia do que no resto do Brasil. Como o jornalista do *New York Times* comentou, um observador encarou uma estranha justaposição de um renascimento cultural negro com um sistema político branco excludente “congelado no passado”, um

25 Sobre a Frente Negra na Bahia, ver Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Para o movimento negro na Bahia, mais tarde, ver especialmente, Agier, “Racism, culture and black identity in Brazil”; Gonzalez, “The unified black movement: a new stage in black political mobilization”; Silva, “História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia”; e Covin, “The role of culture in Brazil’s Unified Black Movement, Bahia in 1992”.

26 Brooke, “Bahia Journal; If it’s ‘black Brazil,’ Why is the elite so white?”. A tensão entre os movimentos negros culturais e políticos em Salvador já tem sido há muito observada. Frustrado com a acusação de que as organizações de carnaval não eram políticas o suficiente, o líder do Ilê Aiyê respondeu, no início de 1980, que o Movimento Negro Unificado (MNU) na Bahia fazia reuniões intermináveis, falava na obtusa linguagem acadêmica e não realizava nada. Em contraste, acreditava ele, os blocos afro haviam mudado fundamentalmente não apenas a celebração de uma semana de carnaval, mas também a identidade negra pelo resto do ano. Citado em Risério, *Carnaval Ijexá*, p. 85.

27 Nas eleições municipais de 2008, quatro negros anunciaram suas pré-candidaturas, mas acabaram concorrendo a vice-prefeitos com candidatos brancos encabeçando as chapas. Um deles, Edvaldo Brito, já tivera um rápido mandato de prefeito de Salvador, mas fora nomeado, não eleito.

28 Brooke, “Bahia Journal; If it’s ‘black Brazil,’ Why is the elite so white?”.

contraste que continua a confundir os observadores de hoje.²⁹ Da mesma forma, diplomatas africanos que chegam à Bahia, autoproclamada paraíso racial do Brasil e coração da cultura africana, muitas vezes manifestaram surpresa com as poucas conquistas da comunidade negra nas áreas da política e na sociedade mais ampla.³⁰ Embora os baianos exaltassem as glórias da África, os africanos lamentavam a posição dos negros na Bahia.

A identidade afrocêntrica apoiada pelas políticas culturais pode ter mudado com o advento do novo milênio. De acordo com o sociólogo Lívio Sansone, a cultura jovem dos anos de 1990 cultivou uma identidade negra baseada numa visão de mundo globalizada, com pouco interesse nas raízes africanas e nas tradições culturais, como o Candomblé.³¹ Tal identidade deve encontrar-se cada vez mais em desacordo com as iniciativas estaduais para o turismo na Bahia, que visam precisamente a destacar a tradição. Esse impulso para ligar a Bahia às tradições africanas para fins de turismo é especialmente dissonante quando contrastado com o desenvolvimento industrial moderno que surgiu no estado desde 1950.

De fato, o petróleo é uma das principais indústrias da Bahia; petroquímicos e derivados, hoje, são a parte fundamental das exportações anuais do estado. A primeira descoberta de petróleo no Brasil foi na Bahia, em 1939, e ali impulsionou a construção da refinaria Landulfo Alves uma década mais tarde. Embora a produção de petróleo no Brasil tenha crescido com a nacionalização da Petrobras em 1953, o maior crescimento industrial na Bahia veio nas décadas de 1970 e 1980. Em Camaçari, na região metropolitana de Salvador, foi inaugurado um complexo industrial em 1978, hoje o maior de toda a América do Sul; o crescimento continuou com a chegada do parque automobilístico da Ford em 2000. Em anos recentes, a indústria automobilística e petroquímica chegou a representar mais de 50% nas exportações anuais.³² Ironicamente, a Bahia faturava como a terra de tradição durante o mesmo período em que se tornou, talvez mais exatamente, a terra das refinarias e das indústrias. A estática vila medieval que Donald Pierson

29 Brooke, "Bahia Journal; If it's 'black Brazil,' Why is the elite so white?".

30 Dzdizienyo, "Africa-Brazil: ex Africa semper aliquid novi?", p. 132.

31 Sansone, *Blackness without ethnicity*.

32 Estes são os dados de 2004. Os dados mais recentes podem ser consultados em Bahia, *Invisita na Bahia*: química e petroquímica

descreveu, na década de 1930, transformou-se numa “tradicional” cidade metropolitana de aproximadamente 3,5 milhões de habitantes em 2009.

Apesar da expansão da indústria e do seu papel na condução do crescimento econômico nas últimas décadas, as taxas de pobreza caíram mais rapidamente para o Brasil do que para a Bahia, onde, em 2003, os negros eram cerca de 80% das pessoas que viviam abaixo da linha de pobreza. A pobreza na Bahia é tão generalizada que este número inclui mais de 6 milhões de afro-baianos. Além disso, embora as taxas de educação, em 2003, tenham melhorado, atingindo uma média de seis anos de escolaridade para negros e sete anos para brancos, mesmo essa escolaridade precária é recente: as taxas médias de negros e brancos, em 1980, na Bahia foram de 2,2 e 3,5 anos, respectivamente.³³ As melhorias educacionais são importantes, certamente, mas as melhorias salariais não têm conseguido acompanhá-las. E essas baixas médias escondem ainda mais as marcantes desigualdades entre uma elite minúscula, rica e educada e a esmagadora maioria da população.

O crescimento econômico acompanhado da persistente desigualdade define o Brasil. Segundo o Banco Mundial, o Brasil era o segundo país mais desigual no mundo em 1989, superado apenas por Serra Leoa. O Brasil fez algumas melhorias em 2004, quando ocupava o décimo lugar no mundo, mas as estatísticas ainda atestam lacunas enormes entre ricos e pobres.³⁴ A Bahia não tem tido mais sucesso do que o país inteiro na solução dos problemas da pobreza e da desigualdade. A questão que permanece é se a Bahia se mostrou pior. Os problemas sociais na Bahia continuam intimamente ligados às ideias de tradição e de raça que tenho mostrado neste livro. O desenvolvimento de uma indústria turística que simultaneamente privilegia a tradição e a negligencia o bem-estar do presente é representativo desta dinâmica. Os dois motores do crescimento econômico na Bahia, o comple-

33 Este valor é calculado a partir de uma população total do estado de 13.815.334 de pessoas em 2005. As taxas de pobreza caíram de 51% para 39% entre 1980 e 2003 no Brasil, enquanto na Bahia caíram de 72% para 62% no mesmo período. As taxas de negros em situação de pobreza, pelo contrário, permaneceram relativamente estáticas: na Bahia, os negros eram 81% dos pobres em 1980 e 83% em 2003 (o nível nacional de pobreza dos negros também se manteve estático, em 59%). Barbosa, Barbosa, e Barbosa, “Pobreza, diferenciais raciais e educação: um estudo para as grandes regiões brasileiras”, p. 771-772.

34 Ferreira, Leite e Litchfield, *The rise and fall of Brazilian inequality: 1981-2004*.

xo industrial e o turismo de base cultural, têm legado aos afro-brasileiros a perturbadora contradição entre fábricas modernas e escolas abandonadas; refinarias substancialmente financiadas e esgotos por fazer. É até cínico dizer que isso ajuda o governo da Bahia a manter os afro-baianos como “tradicionalistas”, privando-os de melhorias materiais e sem encarar a pobreza.³⁵ Contudo, permanece a dissonante coexistência do privilégio das tradições afro-brasileiras com a marginalidade econômica e política dos negros. Este livro começou com esse dilema, vamos voltar a ele mais uma vez, a fim de avaliar a força da tradição na Bahia.

A TRADIÇÃO E SEUS DESCONTENTES

A tradição pode ser definida, ou mesmo inventada, de infinitas maneiras, e até mesmo quando os baianos olharam para o passado, olharam para diferentes passados e diferentes visões romantizadas de como valorizá-lo.³⁶ Vale a pena manter em mente que os descendentes da aristocracia do açúcar da Bahia geralmente privilegiam o passado colonial, quando a Bahia dominava a política brasileira e quando seus antepassados dominaram a economia da Bahia e os escravos. Como observou o antropólogo baiano Thales de Azevedo, em 1996, “quando o comércio do açúcar quebrou, a Bahia não soube se orientar no sentido de uma nova atividade produtiva, ficou naquela saudade do engenho, da fazenda, da plantação de cana. Era preciso alguém ter estudado essa coisa da mentalidade baiana”.³⁷

Essa “mentalidade baiana” era uma nostalgia específica da elite. Muitos afro-baianos, por sua vez, viraram seu próprio olhar nostálgico à África, ou a um tempo antes da escravidão. E assim diferentes visões de diferentes passados permitiram a todos na Bahia falar da necessidade de preservar a tradição. Na verdade, não podemos saber em que medida o interesse dos

35 E, de fato, como no caso do aumento do custo do traje da baiana, a pobreza pode agora impedir que as pessoas procurem o “tradicional”. Para o trabalho fundamental de como “tradições” podem ser alteradas para se adequar às necessidades do presente, ver Hobsbawm e Ranger, *The invention of tradition*.

36 Hobsbawm e Ranger, *The invention of tradition*.

37 Azevedo, “Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica”, p. 143.

afro-baianos na África foi estimulado por uma nostalgia que marcou a sociedade baiana. Certamente, sem importar a origem, as ideias de tradições africanas puras se encaixaram melhor na retórica baiana quando as ideias de inferioridade negra começaram a perder valor.³⁸ Estrategicamente, os negros baianos encontraram uma maneira de falar de sua própria história enquanto ainda mantinham um lugar nas prioridades do estado. No entanto, essa posição também tem sido limitada às mudanças material e política que tem sido capaz de mobilizar. Preservar a tradição tem se revelado uma retórica inadequada para motivar reformas sociais profundas. A crítica de Carneiro à prioridade a um passado africano muitas vezes exotificado, no lugar de um presente para os negros, permanece relevante quando nos lembramos de que o interesse oficial na celebração do patrimônio africano da Bahia não resultou em reformas que beneficiem a população negra baiana.

Se tenho tratado tradição e modernidade como termos opostos é porque este contraste tem sido repetidamente usado na abordagem da identidade baiana e de seu caminho para o futuro. O problema tem sido imaginar uma modernidade que não desvalorize o passado da Bahia e não tenha como meta a assimilação a um futuro europeu ou branco. A modernidade tem sido muitas vezes pretendida, na Bahia, com o objetivo explícito de erradicar a cultura afro-brasileira. No entanto, as conveniências do bem-estar social moderno, como melhorias nas condições de saúde ou alfabetização, não são de forma alguma necessariamente opostas a um respeito pelo patrimônio histórico da Bahia, e sua rica cultura afro-baiana. Esse contraste entre tradição e modernidade tem sido muitas vezes contraposto, mas não há nenhuma razão para que eles não possam andar civilizadamente juntos.

Como este livro tem mostrado, os baianos têm lutado para definir seu estado em seus próprios termos. A Bahia entrou no século XX como um estado politicamente marginal com uma economia que nunca havia realmente se recuperado do colapso colonial do açúcar. Um remanso cultural com uma grande e pobre população afro-brasileira dominando sua capital, a Bahia esforçou-se para se tornar relevante nacionalmente, mas os seus

38 A ideia de um passado puro, imaculado necessário de ser preservado pode ter vindo, em parte, do discurso colonial na África Ocidental, como Matory tem proposto, mas também pode ter sido incentivado e privilegiado pelos próprios baianos. Matory, *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*.

esforços falharam repetidamente durante a maior parte do século XX. Baianos e estrangeiros defenderam que a Bahia tinha um valor cultural a preservar, em vez de desigualdades sociais e raciais a serem resolvidas. A antiga visão tem triunfado no presente. A Bahia conseguiu criar uma identidade central para a nação brasileira e tem se estabelecido como o destino principal para visitantes nacionais e internacionais em busca do Brasil autêntico.³⁹ Mas o governo tem sido perspicaz ao usar o apoio às tradições culturais afro-baianas (e, talvez, a manipulação de medos não declarados da mudança) para fugir das demandas por melhoria na qualidade de vida para a maioria negra da população baiana.

Em última análise, a associação da Bahia com a tradição e as raízes africanas tem sido aceita como natural, e não como um resultado dos esforços conscientes e criativos de um grande elenco de reformadores. Infelizmente, a visão da Bahia como tradicional na sua essência nega um papel ativo aos baianos e estrangeiros na construção dessa identidade e retrata o estado como imune à mudança. No entanto, intelectuais baianos e estrangeiros projetaram uma dramática transformação na imagem da Bahia. A concepção do estado passou de atrasado para autêntico, e a Bahia recebeu elogios nacionais e internacionais por preservar a tradição. De fato, a linguagem da tradição tem sido fundamental para a formação da sociedade baiana, dos conceitos baianos de raça e do bem-estar dos baianos mesmos. Prestar atenção à reinvenção da Bahia durante o século XX, no entanto, nos permite considerar também a construção da natureza das marcantes desigualdades raciais do estado. A imagem da Bahia e suas realidades sociais, longe de serem resultados naturais e inevitáveis, continuam sujeitos à reforma e à mudança.

39 Como Christopher Dunn observa, essa ideia da Bahia como representante das tradições brasileiras coexiste desconfortavelmente com a concepção da excepcionalidade baiana na preservação da cultura afro-brasileira. Ver sua perspicaz comparação entre Salvador e Nova Orleans, em Dunn, "Black Rome and the chocolate city: the place of race".

REFERÊNCIAS

ACERVOS

BROOKLYN, N.Y.

Brooklyn Museum of Art Archive

CAMPINAS, BRASIL

Arquivo Edgard Leuenroth, Universidade Estadual de Campinas

Arquivo de Donald Pierson

EVANSTON, ILLINOIS

Northwestern University Archives

Melville J. Herskovits Papers

NEW YORK, N.Y.

Schomburg Center for Research in Black Culture

Melville and Frances Herskovits Collection

RIO DE JANEIRO, BRASIL

Biblioteca Nacional

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil,

Fundação Getúlio Vargas

Arquivo de Anísio Teixeira

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Arquivo e Biblioteca

Noronha Santos

Museu de Folclore Edison Carneiro, Biblioteca e Arquivo Amadeu Amaral

Museu Nacional, Arquivo

SALVADOR DA BAHIA, BAHIA, BRAZIL

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Biblioteca Pública do Estado da Bahia

Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

Museu de Arte da Bahia

SLEEPY HOLLOW, N.Y.

Rockefeller Archive Center

PARIS, FRANCE

UNESCO Archive

WASHINGTON, D.C.

Library of Congress

National Anthropological Archives, Smithsonian Institution

Ruth Schlossberg Landes Papers

Oliveira Lima Library, The Catholic University of America

LIVROS, ARTIGOS E TESES

ACKERKNECHT, E. H. *Rudolf Virchow: doctor, statesman, anthropologist*. Madison: University of Wisconsin Press, 1953.

AGIER, M. Racism, culture and black identity in Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, Oxford, v. 14, n. 3, p. 245-264, Sep. 1995.

ALBERTO, P. L. Para africano ver: African-Bahian exchanges in the reinvention of Brazil's racial democracy, 1961-63. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 45, n. 1, p. 78-117, 2008.

ALBERTO, P. L. *Terms of inclusion: black activism and the cultural conditions for citizenship in a Multi-Racial Brazil, 1920-1980*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2005.

ALBUQUERQUE, W. R. de. *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Unicamp, 1999.

- ALBUQUERQUE, W. R. de. Esperanças de Boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 214-46, 2002.
- ALBUQUERQUE, W. R. de. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 103-24, 1996.
- AMADO, J. Elogio de um chefe de seita. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DA BAHIA, 2., 1937, Salvador. *Anais...* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 325-328. (Bibliotheca de divulgação científica, 20).
- AMADO, J. *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*. São Paulo: Martins, 1945.
- AMORIM, D. *A Bahia nos gabinetes ministeriais da monarquia*. Salvador: Centro de Estudos Bahianos, 1959.
- ANAIS do Archivo Público e Museu do Estado da Bahia, Salvador, v. 10, p. 3-4, 1923.
- ANDRADE, G. de. Nota anthropologica sobre os mulatos pernambucanos. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1., 1934, Recife. *Anais [...]* Rio de Janeiro: Ariel, 1935. p. 261-263.
- ANDREWS, G. R. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- ANDREWS, G. R. *Blacks and whites in Sao Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- ANDREWS, G. R. Brazilian racial democracy, 1900-90: an American counterpoint. *Journal of Contemporary History*, London, v. 31, n. 3, p. 483-507, Jul. 1996.
- APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A. S.; ROSENBLATT, K. A. (ed.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- ARAÚJO, R. B. de. *Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ARQUIVO PÚBLICO E DO MUSEU HISTÓRICO DO ESTADO DA BAHIA. *Regulamento*. Salvador: Imprensa Oficial, 1922.

AZEVEDO, T. de. Bahia: the negro metropolis. *The Unesco Courier*, Paris, v.5, n. 8-9, p. 14-15, Aug./Set. 1952.

AZEVEDO, F. de. *Brazilian culture: an introduction to the study of culture in Brazil*. Translated by William Rex Crawford. New York: MacMillan, 1950.

AZEVEDO, T. de. *As ciências sociais na Bahia*. 2. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.

AZEVEDO, T. de. Comportamento verbal e efetivo para com os pretos. In: AZEVEDO, T. de. *Ensaio de antropologia social*. Salvador: Universidade da Bahia, 1959a. p. 149-156.

AZEVEDO, T. de. *As elites de côm numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio*. São Paulo: Empresa Gráfica da Bahia: Edufba, 1955. (Coleção Cinquentenário).

AZEVEDO, T. de. *Ensaio de antropologia social*. Salvador: Universidade da Bahia, 1959c.

AZEVEDO, T. de. *O povoamento da cidade de Salvador*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.

AZEVEDO, T. de. *Problemas sociais da exploração do petróleo na Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1959b.

AZEVEDO, T. de. Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 133-171, mar./jun. 1996.

BACELAR, J. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Econômico. *Invista na Bahia: química e petroquímica*. [20--]. Disponível em: <http://www.sde.ba.gov.br/pagina.aspx?pagina=quimicaepetroquimica>. Acesso em: 05 dez. 2018.

BAHIA. Secretaria de Educação e Cultura. *Museu de Arte da Bahia: guia dos visitantes*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1970.

BAHIA. Secretaria de Educação e saúde. *Primeiro salão bahiano de belas-artes: catálogo*. Salvador, 1949.

BAHIA. Secretaria do Interior e Justiça. *Relatório, 1935*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

- BAHIA. Secretaria do Interior e Justiça. *Relatório*, 1936. Salvador: Companhia Editora e Graphica da Bahia, 1937.
- BAKER, L. D. *From savage to negro: anthropology and the construction of race, 1896-1954*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- BARBOSA, C.; BARBOSA, E. R. O.; BARBOSA, C. Pobreza, diferenciais raciais e educação: um estudo para as grandes regiões brasileiras. *Bahia Análise & Dados*, Salvador, v. 17, n. 1, p. 769-775, 2007.
- BARICKMAN, B. J. *A bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- BARROS, L. O. C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: Edufal, 2000.
- BASTIANELLI, L. *Gazeta Médica da Bahia: 1866-1934/1966-1976*. Salvador: Edições Contexto, 2002.
- BASTIDE, R. Carta aberta a Guerreiro Ramos. *Anhembi*, São Paulo, v. 12, no. 36, p. 521-528, 1953.
- BASTIDE, R. The present status of Afro-American research in Latin America. *Daedalus*, Cambridge, v. 103, n. 2, p. 111-124, Spring 1974.
- BASTIDE, R. Race relations in Brazil: São Paulo. *The Unesco Courier*, Paris, v. 5, n. 8-9, p. 9, Aug./Sep. 1952.
- BASTIDE, R.; FLORESTAN, F. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BENNETT, T. *The birth of the museum: history, theory, politics*. London: Routledge, 1995.
- BITTENCOURT, D. de. A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batúque em face da lei. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais [...]* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 169-99.
- BLAKE, S. S. The medicalization of nordestinos: public health and regional identity in Northeastern Brazil, 1889-1930. *The Americas*, Washington, v. 60, n. 2, p. 217-48, Oct. 2003.
- BONFIM, M. do. Os ministros de Xangô. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., Salvador, *O negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 233-238.

- BORGES, D. *The family in Bahia, Brazil, 1870-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- BORGES, D. The recognition of afro-brazilian symbols and ideas, 1890-1940. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 32, n. 2, p. 59-78, Winter 1995.
- BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- BRASIL. Decreto de 18 de janeiro de 1890: que reorganiza o serviço sanitário terrestre da República. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 8, p. 341-349, fev. 1890.
- BRATTAIN, M. Race, racism and anti-racism: UNESCO and the politics of presenting science to the postwar public. *The American Historical Review*, Washington, v. 112, n. 5, p.1386-1414, Dec. 2007.
- BRAZIL. Directoria Geral de Estatística. *Recenseamento geral do Império de 1872: quadros gerais: recenseamento da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1 de agosto de 1872*. Rio de Janeiro, 1872. v. 1.
- BRINTON, D. G. The nomenclature and teaching of anthropology. *American Anthropologist*, Washington, v. 5, n. 3, p. 263-272, July 1892.
- BRITO, J. L. *A abolição na Bahia: uma história política - 1870-1888*. 1996. 265 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- BRONFMAN, A. *Measures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940*. Durham: The University of North Carolina Press, 2004.
- BROOKE, J. Bahia Journal; If it's 'black Brazil,' Why is the elite so white? *New York Times*, New York, 24 Sept. 1991.
- BURKE, P.; PALLARES-BURKE, M. L. *Gilberto Freyre: social theory in the tropics*. Oxford: Peter Lang, 2008.
- BURNS, E. B. Bibliographical essay: Manuel Querino's interpretation of the African contribution to Brazil. *Journal of Negro History*, Washington, v. 59, n. 1, p. 78-86, Jan. 1974.
- BUTLER, K. D. Africa in the reinvention of nineteenth-century Afro-Bahian identity. In: BAY, E. G.; MANN, K. *Rethinking the African Diaspora: the making of a black Atlantic world in the bight of Benin and Brazil*. London: Routledge, 2001. p. 135-154.

- BUTLER, K. D. Afterword: ginga baiana: the politics of race, class, culture, and power in Salvador, Bahia. In: KRAAY, H. *Afro-Brazilian culture and politics: Bahia 1790s to 1990s*. London: M. E. Sharpe, 1998a. p. 158-176.
- BUTLER, K. D. *Freedoms given, freedoms won: afro-brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998b.
- CAMPOS, J. da S. *Procissões tradicionais da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1941. (Publicações do Museu do Estado, n. 1).
- CAMPOS, J. da S. *Tempo antigo: crônicas d'antanho, marcos do passado, histórias do Recôncavo*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1942. (Publicações do Museu do Estado, n. 2).
- CAMPOS, M. J. *Arthur Ramos, luz e sombra na antropologia brasileira: uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004.
- CAPONE, S. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- CARNEIRO, E. Aninha. In: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964a. p. 207-208.
- CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia. In: VALLADARES, J. *Publicações do Museu do Estado*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.
- CARNEIRO, E. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- CARNEIRO, E. O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. In: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964b.
- CARNEIRO, E. Os estudos brasileiros do negro. In: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos: estudo sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964c. p.113-120.
- CARNEIRO, E. Uma falseta de Artur Ramos. In: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964d. p. 223-227.
- CARNEIRO, E. Homenagem a Nina Rodrigues. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais [...]* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940a. p. 331-334.

- CARNEIRO, E. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CARNEIRO, E. Uma revisão na ethnographia religiosa Afro-Brasileira. In: O NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro. Salvador. 1937, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940b. p. 61-70.
- CARNEIRO, E. Situação do negro no Brasil. In: FREYRE, Gilberto (org.). Estudos Afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro. Recife. 1934, Rio de Janeiro: Ariel, 1935. p. 237-241.
- CARNEIRO, E. The structure of African cults in Bahia. *Journal of American Folklore*, Boston, v. 53, n. 210, p. 271-278, Oct./Dec. 1940c.
- CARNEIRO, E. Xangô. In: NOVOS estudos Afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro. Recife. 1934, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 141-147.
- CARNEIRO, E. et al. Palavras inauguraes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. In: O NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro. Salvador. 1937, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940d. p. 15-16.
- CARNEIRO, E.; FERRAZ, A. do C. O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. In: O NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro. Salvador. 1937, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 7-11.
- CARYBÉ. *As sete portas da Bahia*. São Paulo: Martins, 1962.
- CARYBÉ. *Temas de candomblé: 27 desenhos de Carybé*. Salvador: Livraria Progresso, 1955. (Coleção Recôncavo, n. 6).
- CASTRO SANTOS, L. A. de. As origins da reforma sanitária e da modernização conservadora na Bahia durante a Primeira República. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 593-633, 1998.
- CASTRO SANTOS, L. A. de. *Power, ideology, and public health in Brazil, 1889-1930*. 1987. 358 f. Ph.D Thesis – Harvard University, Cambridge, 1987.
- CAYMMI, D. *Cancioneiro da Bahia*. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1967.
- CELEBRATION of Virchow's birthday in Brazil. *The Lancet*, Oxford, v. 158, n. 4085, p. 1689, 14 Dec. 1901.

- CHALHOUB, S. The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth century Rio de Janeiro. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 25, n. 3, p. 441-463, Oct. 1993.
- CHANDLER, B. J. *The bandit king: Lampião of Brazil*. Texas: Texas A&M University Press, 1978.
- CHATEAU, O. O beijo nas imagens. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, v. XXXVII, n. 8, p. 337-342, fev. 1906.
- COLE, S. C. *Ruth Landes: a life in anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.
- CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO. *In: O NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro*. Salvador. 1937, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 15-16.
- CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA, 1., 1949, Salvador. *Anais [...]* Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1949. 5 v.
- CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA, 2., 1952, Salvador. *Anais [...]* Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1955. 5v.
- CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 7., 1935, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Educação, 1935.
- CONI, A. C. *A Escola Tropicalista Baiana: Paterson, Wücherer, Silva Lima*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1952.
- CONKLIN, A. L. Civil society, science, and empire in late Republican France: The Foundation of Paris's Museum of Man. *Osiris*, Deerfield, v. 17, p. 255-290, 2002.
- COOPER, D. B. Brazil's long fight against epidemic disease 1849-1957, with special emphasis on yellow fever. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, Lancaster, v. 51, n. 5, p. 672-96, May 1975.
- CORRÊA, M. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- CORRÊA, M. *História da antropologia no Brasil (1930-1960): testemunhos: Emilio Willems, Donald Pierson (formação do Brasil)*. São Paulo: Vertice, 1987.
- CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

- COSTA, E. V. da. *The brazilian empire: myths and histories*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.
- COVIN, D. The role of culture in Brazil's Unified Black Movement, Bahia in 1992. *Journal of Black Studies*, v. 27, n. 1, p. 39-55, Sep. 1996.
- CULTURA, turismo e entretenimento. *Bahia Análise & Dados*, Salvador, v. 11, n. 2, p. 56-145, set. 2001.
- CUNHA, E. da. *Rebellion in the backlands*. Tradução de Samuel Putnam. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- CUNHA, O. M. G. da. *Intenção e gesto: pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro: 1927-1942*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.
- CUNHA, O. M. G. da. Sua alma em sua palma: identificando a 'raça' e inventando a nação. In: PANDOLFI, D. (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 257-288.
- [DAMÁSIO, V.]. Introdução. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno I, n. 1, p. 1-3, jul. 1866.
- DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos de África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DÁVILA, J. *Diploma of Whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press, 2003.
- DEAN, W. *Rio Claro: a brazilian plantation system, 1820-1920*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- DU BOIS, W. E. B. Resenha de: HERSKOVITS, M. J. The myth of the negro past. New York: Harper & Brothers, 1941. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Thousand, v. 222, n. 1, p. 226-227, Jul. 1942.
- DUNN, C. Afro-bahian carnival: a stage for protest. *Afro-Hispanic Review*, Nashville, v.11, n. 1-3, p. 11-20, 1992.
- DUNN, C. Black Rome and the chocolate city: the place of race. *Callaloo*, Baltimore, v. 30, n. 3, p. 847-861, summer 2007.
- DUNN, C. *Brutality garden: Tropicália and the emergence of a brazilian counterculture*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001.

- DZIDZIENYO, A. Africa-Brazil: ex Africa semper aliquid novi? In: CROOK, L.; JOHNSON, R. (ed.). *Black Brazil*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1999. p. 105-142.
- EDELWEISS, F. G. *Tupís e Guaranís: estudos de ethnonímia e linguística*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1947. (Publicações do Museu da Bahia, n. 7).
- EDUCAÇÃO e saúde na Bahia na interventoria Landolfo Alves: abril 1938-junho 1939. Salvador: Gráfica e Editora, 1939.
- EMPRESA DE TURISMO DA BAHIA. *Bahiatursa 30 anos: 1968-1998*. Salvador, 1998.
- FARIA, L. de C. *As exposições de antropologia e arqueologia do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949. (Publicações avulsas, n. 4).
- FARIA, V. Divisão inter-regional do trabalho e pobreza urbana: o caso de Salvador. In: SOUZA, G. A. A. de; VILMAR, F. (org.). *Bahia de todos os pobres*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 23-40.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
- FERREIRA, F. H. G.; LEITE, P. G.; LITCHFIELD, J. A. *The rise and fall of brazilian inequality: 1981-2004*. Disponível em: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/8336/wps3867.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- FERREIRA FILHO, A. H. *Quem pariu e bateu, que balance: mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador 1890-1940*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2003.
- FRANÇA, M. J. do E. S. Candomblé and community. In: CROOK, L.; JOHNSON, R. *Black Brazil: culture, identity, and social mobilization*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1999. p. 53-60.
- FRAZIER, E. F. Brazil has no race problem. In: HELLWIG, D. J. (ed.). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992. p. 121-130.
- FRAZIER, E. F. The negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, New York, v. 7, n. 4, p. 465-478, Aug. 1942b.

- FRAZIER, E. F. *The negro family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- FRAZIER, E. F. Rejoinder. *American Sociological Review*, New York, v. 8, n. 4, p. 402-404, 1943.
- FRAZIER, E. F. Resenha de: PIERSON, D. Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia. Chicago: The University of Chicago Press, 1942. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Thousand Oaks, v. 227, p. 188-189, 1943.
- FRAZIER, E. F. Some aspects of race relations in Brazil. *Phylon*, Atlanta, v. 3, p. 287-295, 1942a.
- FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- FREYRE, G. Deformações de corpo dos negros fugidos. In: FREYRE, G. et al. *Novos estudos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937a. p. 245-250.
- FREYRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Recife: Companhia Editora Nacional: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.
- FREYRE, G. Nina Rodrigues recordado por um discípulo. In: FREYRE, G. *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: Record, 1987. p. 191-196.
- FREYRE, G. O que foi o 1. Congresso afro-brasileiro do Recife. In: FREYRE, G. *Novos estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937b. p. 348-352.
- FRY, P. Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: FRY, P. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 47-53.
- FRY, P. Politics, nationality, and the meanings of 'race' in Brazil. *Daedalus*, Cambridge, v. 129, n. 2, p. 83-118, 2000.
- FRY, P.; CARRARA, S.; MARTINS-COSTA, A. L. Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, J. J. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 232-263.
- FUNDAÇÃO COMISSÃO DE PLANEJAMENTO ECONÔMICO (Bahia). *Cidade do Salvador: informações sócio-econômicas*. Salvador, 1966.
- FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DA BAHIA. *Pelourinho: centro histórico do Salvador-Bahia: a grandeza restaurada*. 3. ed. Salvador, 1995.

- GERSHENHORN, J. *Melville J. Herskovits and the racial politics of knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.
- GOLDSTEIN, D. M. *Laughter out of place: race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- GOMES, T. de M. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29/30, p. 175-198, 2003.
- GONÇALVES, J. R. S. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ: IPHAN, 1996.
- GONZALEZ, L. The unified black movement: a new stage in black political mobilization. In: FONTAINE, P.-M. (ed.). *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, 1986. p. 120-134.
- GOULD, S. J. *The mismeasure of man*. New York: W. W. Norton and Company, 1996.
- GRADEN, D. T. *From slavery to freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.
- GRAHAM, R. (Ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- GUIMARÃES, A. P. *Dois sertanejos baianos do século XX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1982.
- GUIMARÃES, A. S. A. Africanism and racial democracy: the correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Warrington, v. 19, n. 1, p. 53-79, 2008.
- GUIMARÃES, A. S. A. Baianos e paulistas: duas 'escolas' de relações raciais? *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 75-95, maio 1999a.
- GUIMARÃES, A. S. A. Classes sociais. In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, 1999b. p. 13-57.
- GUIMARÃES, A. S. A. Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996a. p. 143-158.

- GUIMARÃES, A. S. A. As elites de cor e os estudos de relações raciais. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 67-82, 1996b.
- GUIMARÃES, A. S. A. The misadventures of nonracialism in Brazil. In: HAMILTON, C. V. et al. (Ed.). *Beyond racism: race and inequality in Brazil, South Africa, and the United States*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2001. p. 157-186.
- HARDING, J. *I like Brazil: a close-up of a good neighbor*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1941.
- HARDING, R. E. *A refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- HARRIS, M. Race relations in Minas Valhas, a community in the mountain region of central Brazil. In: WAGLEY, C. (ed.). *Race and class in rural Brazil: a UNESCO study*. New York: UNESCO; Columbia University Press, 1963. p. 47-81.
- HARRIS, M. *Town and country in Brazil*. New York: Columbia University Press, 1956.
- HARRISON, S. M.; OGBURN, W. F.; YOUNG, D. Foreward. In: HERSKOVITS, M. J. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990. p. ix-xi.
- HASENBALG, C. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. p. 235-249.
- HASENBALG, C.; SILVA, N. do V. Notes on racial and political inequality in Brazil. In: HANCHARD, M. *Racial politics in contemporary Brazil*. Durham: Duke University Press, 1999. p. 154-169.
- HEALEY, M. Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 6/7, p. 153-200, 1996.
- HEALEY, M. The sweet matriarchy of Bahia: Ruth Landes' ethnography of race and gender. *Dispositio*, Ann Arbor, v. 23, n. 50, p. 87-116, 1998.
- HELLWIG, D. J. *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- HELLWIG, D. J. E. Franklin Frazier's Brazil. *Western Journal of Black Studies*, Pullman, v. 15, n. 2, p. 87-94, 1991.

HERSKOVITS, M. J. *Acculturation: the study of culture contact*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1938.

HERSKOVITS, M. J. African gods and catholic saints in New World Negro belief. *American Anthropologist*, Washington, v. 39, n. 4, Part 1, p. 635-643, Oct./Dec. 1937.

FRAZIER, E. F. Resenha de: HERSKOVITS, M. J. The american negro: a study in racial crossing. [New York: A. A. Knopf, 1928]. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 33, n. 6, p. p. 1010-1012, 1928.

HERSKOVITS, M. J. A arte do bronze e do panno em Dahomé. In: FREYRE, G. *Novos estudos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Ariel, 1935a. p. 227-235.

HERSKOVITS, M. J. Deuses africanos e santos catholicos nas crenças do negro do Novo Mundo. In: O NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso afro-Brasileiro. Salvador. 1937, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 19-32.

HERSKOVITS, M. J. Resenha de: LANDES, R. City of women. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1947. *American Sociological Review*, Menasha, v. 50, n. 1, p. 123-125, 1948.

HERSKOVITS, M. J. *The myth of the negro past*. New York: Harper & Brothers, 1941.

HERSKOVITS, M. J. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, New York, v. 8, n. 4, p. 394-404, Aug. 1943a.

HERSKOVITS, M. J. The negro in the New World: the statement of a problem. *American Anthropologist*, Washington, v. 32, n. 1, p. 145-155, Jan./Mar. 1930.

HERSKOVITS, M. J. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1943b. (Publicações do Museu da Bahia, n. 3).

HERSKOVITS, M. J. Procedência dos negros do Novo Mundo. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1., 1934, Recife. *Anais...* Rio de Janeiro: Ariel, 1935b. p. 195-198.

HOBSBAWN, E.; TERENCE, R. (ed.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOCHMAN, G. *A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil*. São Paulo: Hucitec: ANPOCS, 1998.

HOLANDA, G. de. *Recursos educativos dos museus brasileiros*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais: Organização Nacional do International Council of Museums, 1958.

HOLLOWAY, T. *Immigrants on the land: coffee and society in São Paulo, 1886-1934*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

HUTCHINSON, H. W. Race relations in a rural community of the Bahian Recôncavo. In: WAGLEY, C. *Race and class in rural Brazil: a UNESCO study*. New York: UNESCO; Columbia University Press, 1963. p. 16-46.

HUTCHINSON, H. W. *Village and plantation life in northeastern Brazil*. Seattle: University of Washington Press, 1957.

ICKES, S. A. Adorned with the mix of faith and profanity that intoxicates the people: the Festival of the Senhor do Bonfim in Salvador, Bahia, Brazil, 1930-1954. *Bulletin of Latin American Research*, Oxford, v. 24, n. 2, p. 181-200, 2005.

ICKES, S. A. *African-brasilian culture and regional identity in Bahia, Brazil*. Florida: University Press of Florida, 2015.

ICKES, S. A. Salvador's Transformist Hegemony: popular festivals, cultural politics and afro-bahian culture in Salvador, Bahia, Brazil, 1930-1952. Ph.D thesis – Maryland: University of Maryland, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

Censo demográfico: 1991: características gerais da população e instrução: resultados de amostra. Rio de Janeiro, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Indicadores sociais municipais: uma análise dos resultados do universo do censo demográfico*:

Tabela 5: pessoas de 15 anos ou mais de idade que não sabem ler e escrever, total e respectivas taxas de analfabetismo, por cor ou raça e grupos de idade, segundo as Grandes Regiões e as classes de tamanho da população dos municípios: 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/indicadores_sociais_municipais/indicadores_sociais_municipais_tab_pdf.shtm. Acesso em: 3 nov. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio 2001-2011: população residente, por cor ou raça*. Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.asp?vcodigo=PD336>. Acesso em: 3 nov. 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA.
Levantamento sócio-econômico do Pelourinho. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1969.

JACKSON, W. Melville Herskovits and the search for Afro-American culture. In: STOCKING, G. W. (ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986. p. 95-126.

JOSÉ do Prado Valladares. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, v. 82, p. 270-271, 1958-1960).

KELSEY, V. *Seven keys to Brazil*. New York: Funk and Wagnalls, 1940.

KLEIN, H. S. *The Atlantic slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KRAAY, H. (Ed.). *Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s*. London: M.E. Sharpe, 1998.

LANDES, R. *City of women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

LANDES, R. A cult matriarchate and male homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, Boston, v. 53, n. 3, p. 386-397, 1940.

LANDES, R. Fetish worship in Brazil. *Journal of American Folklore*, Boston, v. 53, n. 210, p. 261-70, 1940.

LANDES, R. A woman anthropologist in Brazil. In: GOLDE, P. (ed.). *Women in the field: anthropological experiences*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 119-143.

LARA, C. de. *Nova Cruzada: contribuição para o estudo do pré-modernismo*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1971.

LEAL, M. das G. de A. *A arte de ter um ofício: Liceu de Artes e Ofícios da Bahia 1872-1996*. Salvador: Fundação Odebrecht, 1996.

LEAL, M. das G. de A. Manuel Querino entre letras e lutas-Bahia: 1851-1923. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. 3., 2006, Caetité, *Anais [...]* São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

LEVINE, R. M. The first Afro-Brazilian Congress: opportunities for the study of race in the Brazilian Northeast. *Race*, London, v. 15, n. 2, p. 185-95, 1973.

- LEVINE, R. M. *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- LIMA, A. Blacks as study objects and intellectuals in Brazilian Academia. *Latin American Perspectives*, Newbury Park, v. 33, n. 4, p. 82-105, 2006.
- LIMA, N. T.; HOCHMAN, G. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República. *In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. p. 23-40.
- LIMA, S. Terceiro Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia: discurso inaugural do presidente, Dr. Silva Lima. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXII, n. 4, p. 145-159, out. 1890.
- LIMA, V. da C. O candomblé da Bahia na década de 30. *In: CARNEIRO, E. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 37-73.
- LIMA, V. da C. Os obás de Xangô. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 2-3, p. 5-36, 1966.
- LISBOA, E. de C. O Museu da Bahia. *O Estado da Bahia*, [S.l.], 22 mar. 1941.
- LÜHNING, A. Acabe com este santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição ao candomblé entre 1920 e 1941. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 194-220, dez./fev. 1995/1996.
- (A) LUTA anti-tuberculosa e a profilaxia individual. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno 50, n. 4, p. I-XIII, 1918.
- MACHADO, H. Prefácio. *In: OTT, C. B. Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1955. p. xv-xvi. (Evolução histórica da cidade do Salvador, v. 5).
- MAGALHÃES, B. de. *O folclore no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939.
- MAGALHÃES, J. *Minhas memórias provisórias: depoimento prestado ao CPDOC*. Entrevistadores: Eduardo Raposo e Paulo César Farah. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. (Retratos do Brasil, v. 157)
- MAHONEY, M. A. *The world cacao made: society, politics, and history in southern Bahia, Brazil, 1822-1919*. Ph.D thesis – Yale University: New Haven, 1996.

- MAIO, M. C. *A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. 1997. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- MAIO, M. C. A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 226-237, 1995.
- MAIO, M. C. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-58, Out. 1999a.
- MAIO, M. C. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, 1999b.
- MAIO, M. C. UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue? *Latin American Research Review*, Pittsburgh, v. 36, n. 2, p. 118-36, 2001.
- MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- MARTINS, W. *The modernist idea: a critical survey of brazilian writing in the twentieth century*. Translated by Jack E. Tomlins. Westport: Greenwood Press, 1979.
- MATORY, J. L. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATORY, J. L. The english professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorubá Nation. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 41, n. 1, p. 72-103, Jan. 1999.
- MATTOSO, K. M. de Q. *Bahia século XIX: uma província no império*. Tradução de Yedda de Macedo Soares. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MCCANN, B. *Hello, hello Brazil: popular music in the making of modern Brazil*. Durham: Duke University Press, 2004.
- McNeely, I. F. *Medicine on a Grand Scale: Rudolf Virchow, liberalism, and the public health*. London: Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, 2002.
- MEADE, T. A. *“Civilizing” Rio: reform and resistance in a brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.

MELLO, A. B. de; BATALHA, S. (ed.). *Cartilha histórica da Bahia: a República e seus governadores*. 5. ed. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1990.

MENSAGEM apresentada à Assembléia Geral Legislativa. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1897.

MERRICK, T. W.; GRAHAM, D. H. *Population and economic development in Brazil: 1800 to the present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

MÉTRAUX, A. UNESCO and the racial problem. *International Social Science Bulletin*, Paris, v. 2, n. 3, p. 384-390, 1950.

MICELI, S. (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1989. v. 1.

MIELCHE, H. *From Santos to Bahia*. Translated by M.A. Michael. London: William Hodge, 1948.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon Press, 1992.

MONARCHA, C. (org.). *Anísio Teixeira: a obra de uma vida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MOREIRA, J. Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DA BAHIA, 2., 1937, Salvador. *Anais* [...] Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 146-150.

MOREIRA, J. Rudolf Virchow (traços geraes de sua vida). *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, v. XXXIII, n. 4, p. 149-167, out. 1901.

MOREIRA, J.; AUTRAN, H. Silva Lima e a Gazeta Médica da Bahia (1866-1916). *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, v. XLIX, n. 8-9, p. 384-397, fev./mar. 1918.

MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena Africa no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

MUSEU CARLOS COSTA PINTO. *O que é que a Bahia tem: ourivesaria do Museu Carlos Costa Pinto – Salvador*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2006. Exposição realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo, 3 de junho a 23 de julho de 2006.

MYRDAL, G. *An American dilemma: the negro problem and modern democracy*. New York: Harper, 1944.

- NASCIMENTO, A. do. *Brazil, mixture or massacre?: essays in the genocide of a black people*. Dover: The Majority Press, 1989.
- NASCIMENTO, A. do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NAVA, C.; LAUERHASS, L. (ed.). *Brazil in the making: facets of national identity*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2006.
- NEEDELL, J. D. The Revolta Contra Vacina of 1904: the revolt against 'modernization' in belle-époque Rio de Janeiro. *Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 67, n. 2, p. 233-269, May 1987.
- (A) NOSSA capa. *Bahia tradicional e moderna*, Salvador, ano 1, n. 1, abr. 1939.
- NOVAES, T. Bahia Azul enterrou US\$30 mi em Salvador. *A Tarde*, Salvador, 23 mar. 2007. Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/cidades/noticia.jsf?id=739048>>. Acesso em: 30 jun. 2009.
- NUNES, A. de A. Política educacional na Bahia por ocasião da implantação da República: dois projetos em conflito, 1889-1895. *Revista Estudos Acadêmicos da Faculdade Ruy Barbosa*, Salvador, v. 2, n. 1, p. 31-38, 2000.
- NUNES, A. de A. A reforma da educação baiana em 1881: o Regulamento Bulcão. *Gestão em Ação*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 71-84, 1999.
- OLIVEIRA, L. L.; VELLOSO, M. P.; GOMES, A. M. C. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (Política e Sociedade).
- OLIVEIRA, W. F. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. In: CARNEIRO, É. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 21-37.
- OLIVEIRA, W. F. As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 127-134, jan./abr. 2004. Entrevista concedida aos Estudos Avançados.
- OTT, C. F. *Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1945. (Publicações do Museu do Estado, n. 5).
- PALLARES-BURKE, M. L. G. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- PANDOLFI, D. (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999.

- PANG, E.-S. *Bahia in the First Brazilian Republic: coronelismo and oligarchies, 1889-1934*. Gainesville: University Presses of Florida, 1979.
- PARÉS, L. N. The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition candomblé. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 91, n. 1, p. 139-59, 2005.
- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006a.
- PARÉS, L. N. The ‘Nagôization’ process in Bahian candomblé. In: FALOLA, T.; CHILDS, M. D. (ed.) *The Yoruba diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004. p. 185-208.
- PARÉS, L. N. Shango in Afro-Brazilian Religion: ‘Aristocracy’ and ‘Syncretic’ Interactions. *Religioni e Società*, [S. l.], v. 54, p. 20-39, 2006b.
- PEARL, J. G. *Race, place, and medicine: the idea of the tropics in nineteenth-century brazilian medicine*. Durham: Duke University Press, 1999.
- PEREIRA, A. P. Hygiene das escolas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno X, n. 5, p. 193-201, maio 1878a.
- PEREIRA, A. P. Hygiene das escolas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno X, n. 6, p. 241-252, jun.1878b.
- PEREIRA, A. P. Hygiene das escolas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno X, n. 7, p. 289-295, jul. 1878c.
- PEREIRA, A. P. Hygiene das escolas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno X, n. 8, p. 337-347, ago. 1878d.
- PEREIRA, A. P. Hygiene das escolas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno X, n. 10, p. 433-449, out. 1878e.
- PEREIRA, M. V. Ato de 10 de janeiro de 1890, criando o serviço de saúde escolar. In: VITORINO, M. *Ideias políticas de Manoel Vitorino*. Brasília, DF: Senado Federal, 1981a. p. 85-99.
- PEREIRA, M. V. Ato de 31 de dezembro de 1889, reformando a instrução primária e secundária. In: VITORINO, M. *Ideias políticas de Manoel Vitorino*. Brasília, DF: Senado Federal, 1981b. p. 77-84.
- PEREIRA, M. V. *Ideias políticas de Manoel Vitorino*. Brasília, DF: Senado Federal, 1981c. 2 v.
- PEREIRA, M. V. Regulamento de hygiene escolar. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 7, p. 301-317, jan. 1890.

- PERRY, K-K. The roots of black resistance: race, gender and the struggle for urban land rights in Salvador, Bahia, Brazil. *Social Identities*, Abingdon, v. 10, n. 6, p. 811-831, 2004.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PIERSON, D. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1942.
- PIERSON, D. A raça e a classe na Bahia. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais [...]* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 163-165.
- PINHO, O. S. de A. A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 109-120, fev. 1998a.
- PINHO, O. S. de A. Espaço, poder e relações raciais: o caso de centro histórico de Salvador. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 257-274, 1998b.
- PINHO, P. de S. African-American roots tourism in Brazil. *Latin American Perspectives*, Newbury, v. 35, n. 3, p. 70-86, May 2008.
- PINHO, P. de S. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.
- PINHO, P. de S. Gilberto Freyre e a baianidade. In: LUND, J.; MCNEE, M. *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. 2006. p. 227-254.
- PROFESSOR Dr. Nina Rodrigues. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, v. XXXVIII, n. 2, p. 57-67, ago. 1906.
- QUARTO Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXXI, n. 1, p. 43-46, jul. 1899.
- QUERINO, M. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e pyschanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RAMOS, A. *The negro in Brazil*. Translated by Richard Patee. Philadelphia: Porcupine Press, 1980. Reprint, 1980.

RAMOS, A. Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais* [...] Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940a. p. 337-339.

RAMOS, A. Prefácio. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais*... Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940b. p. 11-14.

RAMOS, A.; PARK, R. E. Introdução a edição brasileira. In: PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945. p. 23-25.

REDFIELD, R.; LINTON, R.; HERSKOVITS, M. J. Memorandum for the study of acculturation. *American anthropologist*, Washington, v. 38, n. 1, p. 149-152, jan.-mar. 1936.

REIS, J. J. Batuque: African drumming and dance between repression and concession, Bahia, 1808-1855. *Bulletin of Latin American Research*, Oxford, v. 24, n. 2, p. 201-214, 2005.

REIS, J. J. Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients. *Slavery & Abolition*, London, v. 22, n. 1, p. 116-134, 2001.

REIS, J. J. Introdução. In: REIS, J. J. (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 9-16.

REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, J. J. *Slave rebellion in Brazil: the muslim uprising of 1835 in Bahia*. Translated by Arthur Brakel. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

RISÉRIO, A. *Avant-garde na Bahia*. São Paulo: Instituto Lina Bo e P.M. Bardi, 1995.

RISÉRIO, A. Bahia com 'H': uma leitura de cultura baiana. In: REIS, J. J. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 143-166.

RISÉRIO, A. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.

RISÉRIO, A. *Caymmi: uma utopia de lugar*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

ROBOCK, S. H. *Brazil's developing Northeast: a study of regional planning and foreign aid*. Washington: Brookings Institution, 1963.

ROCHA, C. E. da. *Roteiro de Pelourinho*. Salvador: Oficina do Livro, 1994.

- RODRIGUES, J. J. S. Olodum and the black struggle in Brazil. In: CROOK, L.; JOHNSON, R. *Black Brazil: culture, identity, and social mobilization*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1999. p. 43-52.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. 8. ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 2004.
- RODRIGUES, R. N. *O alienado no direito civil brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- RODRIGUES, R. N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, R. N. Anthropologia: collecção anthropologica. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXII, n. 4, p. 160-164, out. 1890a.
- RODRIGUES, R. N. Anthropologia pathologica: os mestiços brasileiros. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 11, maio 1890b.
- RODRIGUES, R. N. Assistencia medico-legal aos alienados no Estado da Bahia. *Revista dos Cursos da Faculdade de Medicina da Bahia*, [Salvador], anno III, n. 3, p. 163-470, 1904a.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XX, n. 3, p. 105-113, set. 1888a.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 3, p. 121-132, set. 1889a.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XX, n. 5, p. 205-210, nov. 1888b.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XX, n. 7, p. 301-314, jan. 1889b.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XX, n. 8, p. 358-368, fev. 1889c.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra na Província do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XX, n. 9, p. 404-409, mar. 1889d.

- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 5, p. 225-234, nov. 1889e.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 6, p. 255-265, dez. 1889f.
- RODRIGUES, R. N. Contribuição para o estudo de lepra no Estado do Maranhão. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 10, p. 445-455, abr. 1890c.
- RODRIGUES, R. N. O crânio do salteador Lucas e o de um índio assassino. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, v. 24, n. 9, p. 385-388, 1892.
- RODRIGUES, R. N. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- RODRIGUES, R. N. A reforma dos exames médico-legais no Brasil (appello ao Congresso de Unificação das Leis Processuais). *Revista dos Cursos da Faculdade da Medicina da Bahia*, Salvador, v. 3, n. 3, p. 9-53, 1904b.
- RODRIGUEZ, J. *Civilizing Argentina: science, medicine, and the modern state*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- ROMO, A. A. *Race and reform in Bahia, Brazil: primary education 1888-1964*. 2004. 308f. Tese (Doutorado) – Harvard University, 2004.
- ROMO, A. A. Rethinking race and culture in Brazil's First Afro-Brazilian Congress of 1934. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 39, n. 1, p. 31-54, Feb. 2007.
- RUGGIERO, K. *Modernity in the flesh: medicine, law, and society in turn-of-the-century Argentina*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- SALÃO BAIANO DE BELAS-ARTES, 1., 1949, Salvador. *Catálogo*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1949.
- SALVADOR. Prefeitura do Salvador. *Bahia de ontem e de hoje*. Salvador, 1953.
- SAMPAIO, C. N. *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*. Salvador; Edufba, 1998.
- SAMPAIO, C. N. *Poder e representação: o Legislativo da Bahia na Segunda República, 1930-1937*. Salvador: Assembléia Legislativa da Bahia, 1992.

- SAMPAIO, N. de S. Meio século de política baiana. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 20, p. 105-124, 1966.
- SANSI-ROCA, R. *Fetishes and monuments: afro-brazilian art and culture in the 20th century*. Oxford: Berghahn Books, 2007.
- SANSI-ROCA, R. The hidden life of stones: historicity, materiality, and the value of candomblé objects in Bahia. *Journal of Material Culture*, London, v. 10, n. 2, p. 139-156, Jul. 2005.
- SANSONE, L. *Blackness without ethnicity*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- SANSONE, L. Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 5-14, 2002.
- SANSONE, L. Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no Recôncavo: o caso de S. Francisco do Conde. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 234-251, dez./fev. 2006.
- SANTOS, D. M. dos. *Axé Opô Afonjá: notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.
- SANTOS, J. T. dos. A mixed race nation: Afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990. In: KRAAY, H. (ed.). *afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s*. Armonk: M.E. Sharpe, 1998. p. 117-133.
- SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SANTOS, M. A. da S. *A república do povo: sobrevivência e tensão: Salvador 1890-1930*. Salvador: EDUFBA, 2001.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. M. *The spectacle of the races: scientists, institutions, and the race question in Brazil, 1870-1930*. Translated by Leland Guyer. New York: Hill and Wang, 1999.
- SCHWARTZ, S. B. *Sugar plantations in the formation of brazilian society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SCIENTIFIC notes and news. *Science*, Washington, v. 15, n. 368, p. 115-120, 1902.

- SEIGEL, M. Beyond compare: comparative method after the transnational turn. *Radical History Review*, New York, n. 91, p. 62-90, Winter 2005.
- SEIGEL, M. *Uneven encounters: making race and nation in Brazil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.
- SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 30, p. 81-98, 1985.
- SHAW, L. *The social history of the brazilian samba*. Farnham: Ashgate, 1999.
- SHERIFF, R. E. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- SILVA, J. C. da. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 275-88.
- SILVA, N. do V.; HASENBALG, C. Tendências da desigualdade educacional no Brasil. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 3, p. 423-445, 2000.
- SILVA, P. S. *Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia, 1930-1949*. Salvador: Edufba, 2000.
- SILVA, P. S. *A força da tradição: a luta pela redemocratização na Bahia em 1945*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1991.
- SKIDMORE, T. E. *Black into white: race and nationality in brazilian thought*. 2. ed. Durham: Duke University Press, 1993.
- SKIDMORE, T. E. *Politics in Brazil 1930-1964: an experiment in democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- SKIDMORE, T. E. Raízes de Gilberto Freyre. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 34, n. 1, p. 1-20, Feb. 2002.
- SMITH, R. C. José Antônio do Prado Valladares, 1917-1959. *Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 60, n. 3, p. 435-38, 1960.
- SMOLKA, A. L. B.; MENEZES, M. C. *Anísio Teixeira 1900-2000: provações em educação*. Campinas: Autores Associados, 2000.
- SOUZA, G. A. A. de. Urbanização e fluxos migratórios para Salvador. In: SOUZA, G. A. A. de; FARIA, V. (org.). *Bahia de todos os pobres*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 103-128. (Coleção Cadernos Cebrap, 34).

- STEPAN, N. L. Eugenics in Brazil, 1917-1940. In: ADAMS, M. (ed.). *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, and Brazil*. New York: Oxford University Press, 1990. p. 110-152.
- STEPAN, N. L. *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- STOCKING JR., G. W. (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- STOCKING JR., G. W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- STOCKING JR., G. W. *The shaping of american anthropology 1883-1911: a Franz Boas reader*. New York: Basic Books, 1974.
- SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. *Bahia em números: indicadores demográficos*. Disponível em: <http://www.sei.ba.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2009.
- TAVARES, L. H. D. *Duas reformas da educação na Bahia 1895-1925*. Salvador: MEC/INEP, 1968.
- TAVARES, L. H. D. *História da Bahia*. 10. rev. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- TEIXEIRA, A. Centro Educacional Carneiro Ribeiro. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, DF, v. 31, n. 73, p. 78-84, 1959.
- TEIXEIRA, A. *Educação e cultura no projeto de constituição da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial, 1947.
- TEIXEIRA, A. *Educação não é privilégio*. São Paulo: Editora Nacional, 1957.
- TEIXEIRA, A. *Educação, saúde e assistência no Estado da Bahia em 1948*. 1949. Acesso em: <http://www.bvanisioteixeira.ufba.br/artigos/educacao10.html>. Disponível em: 1 maio 2004.
- TEIXEIRA, L. A. Da raça à doença em Casa grande e senzala. *História, Ciências, Saúde- Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 231-243, 1997.
- TELLES, E. E. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- TERCEIRO Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXI, n. 10, p. 437-445, abr. 1890.

TOPINARD, P. Observations upon the Methods and Processes of Anthropometry. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, v. 10, p. 212-224, 1881.

TORRES, H. A. *Museums of Brazil*. Rio de Janeiro: Ministry of Foreign Affairs, 1953.

TORRES, O. *Esboço histórico dos acontecimentos mais importantes da vida da Faculdade de Medicina da Bahia, 1808-1946*. Salvador: Imprensa Vitória, 1947.

TURNER, L. Some contacts of Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa. *Journal of Negro History*, Washington, v. 27, n. 1, p. 55-67, Jan. 1942.

TWINE, F. W. *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências. *O ensino da antropologia na Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1959.

VALLADARES, J. *Artes maiores e menores: seleção de crônicas de arte, 1951-1956*. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

VALLADARES, J. Bahia and its museum. *Bulletin of the Pan American Union*, Washington, v. 82, n. 8, p. 449-458, 1948a.

VALLADARES, J. Bahia e seu museu. *Boletim da União Pan-Americana*, Washington, v. 50, n. 7, p. 333-342, 1948b.

VALLADARES, J. *Bêabá da Bahia: guia turístico*. Salvador: Livraria Progresso, 1951a.

VALLADARES, J. *Dominicais: seleção de crônicas de arte, 1945-1950*. Salvador: Artes Gráficas, 1951b.

VALLADARES, J. *Guia do visitante: valido julho de 1946 a junho de 1947*. Salvador: Oficinas Tipograficas do Mosteiro de São Bento, 1946a. Mimeo, em arquivo de IPHAN, Rio.

VALLADARES, J. Introdução. In: CAMPOS, J. da S. *Procissões tradicionais da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1941. p. v-vi. (Publicações do Museu do Estado, n. 1).

- VALLADARES, J. *Museus para o povo: um estudo sobre museus americanos*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1946b. (Publicações do Museu do Estado, n. 6).
- VALLADARES, J. Nota. In: VIANNA, A. *Casos e coisas da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1950, p. 11-12. (Publicações do Museu do Estado, n. 10).
- VALLADARES, J. Nota da direção do Museu. In: EDELWEISS, F. *Tupís e Guaranís: estudos de ethnonímia e linguística*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1947. (Publicações do Museu do Estado, n. 7).
- VALLADARES, J. Nota da direção do Museu. In: OTT, C. *Vestígios de cultura indígena no sertão da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1945, p. v-vi. (Publicações do Museu do Estado, n. 5).
- VALLADARES, J. Nota do tradutor. In: HERSKOVITS, M. J. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saude, 1943. p. i-iii. (Publicações do Museu do Estado, n. 3).
- VALLADARES, J. Review de: LANDES, R. *City of women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1947. Review de: *Journal of American Folklore*, Boston, v. 60, n. 238, p. 443-445, Oct./Dec. 1947.
- VALLADARES, J. Resumo histórico e organização actual do Museu da Bahia. *A Notícia*, [S. l.], 14 jul. 1939.
- VALLADARES, J. *O torço da bahiana*. Salvador: K. Paul Hebeisen, 1952.
- VARGAS, G. A instrução profissional e a educação moral, cívica e agrícola. In: VARGAS, G. *A nova política do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938. v. 2, p. 113-124
- VIANNA, H. *The mystery of samba: popular music and national identity in Brazil*. Translated by John Charles Chasteen. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- WAGLEY, C. From caste to class in north Brazil. In: WAGLEY, C. (ed.). *Race and class in rural Brazil*. New York: UNESCO: Columbia University Press, 1963a. p. 142-156
- WAGLEY, C. (ed.). *Race and class in rural Brazil*. 2. ed. New York: UNESCO: Columbia University Press, 1963b.

- WAGLEY, C.; AZEVEDO, T. de. Sobre métodos de campo no estudo de comunidade. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 5, p. 227-238, 1951.
- WAGLEY, C.; AZEVEDO, T. de; PINTO, L. A. C. *Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1950. (Publicações do Museu do Estado, n. 11).
- WEINSTEIN, B. *For social peace in Brazil: industrialists and the remaking of the working class in São Paulo, 1920-1964*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- WEINSTEIN, B. Racializing regional difference: São Paulo versus Brazil, 1932. In: APPELBAUM, N. P.; MACPHERSON, A. S.; ROSENBLATT, K. A. (Ed.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003. p. 237-262.
- WILLIAMS, D. *Culture wars in Brazil: the first Vargas Regime, 1930-1945*. Durham: Duke University Press, 2001.
- WINSLOW, C.-E. A. *The conquest of epidemic disease*. Princeton: Princeton University Press, 1944.
- YELVINGTON, K. A. The anthropology of afro-latin America and the caribbean: diasporic dimensions. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 30, p. 227-260, 2001.
- YELVINGTON, K. A. The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940. In: YELVINGTON, K. A. (ed.). *Afro-atlantic dialogues: anthropology in the diaspora*. Santa Fe: School of American Research Press, 2006. p. 35-82.

	COLOFÃO
FORMATO	17 x 24 cm
TIPOGRAFIAS	Scala Sans Pro DTL Documenta
PAPEL	Alcalino 75g/m ² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m ² (capa)
IMPRESSÃO	EDUFBA
CAPA E ACABAMENTO	Cian
TIRAGEM	400 exemplares



Já é comum tratar nação e região como concepções constantemente inventadas e reinventadas. Durval Muniz de Albuquerque Júnior tem nos mostrado que o Nordeste do Brasil era um projeto, antes de mais nada, imaginário. No caso paulista, Barbara Weinstein ilustra como a raça é uma noção fundamental na construção da identidade no Sudeste. O livro de Anadelia Romo aprofunda o entendimento desses processos de invenção constante, examinando de perto o caso da Bahia. Ainda que a Bahia moderna seja vista como o epicentro da cultura negra no Brasil, Romo demonstra que a elite local adentrou o século XX cultivando o ideal de uma Atenas baiana, esforçando-se por escamotear qualquer referência às origens africanas da maioria da população de Salvador. Este livro examina como ideias de raça e de região, de modernidade e de tradição combinaram-se num processo a um só tempo conflituoso e transformador, durante a primeira metade do século XX, resultando em nada mais, nada menos que uma nova ideia de modernidade baiana – que, embora ainda imaginada, passaria a ser mais orientada por África do que por Atenas.