

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**JULIO CAMPOS SIMÕES**

**O ECO DAS SOBREVIVÊNCIAS:  
A FORMAÇÃO DO OLHAR ANTROPOLÓGICO NOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS**

Salvador  
2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**JULIO CAMPOS SIMÕES**

**O ECO DAS SOBREVIVÊNCIAS:  
A FORMAÇÃO DO OLHAR ANTROPOLÓGICO NOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, sob orientação do professor Dr. Livio Sansone, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador  
2023

Biblioteca CEAO – UFBA

S593 Simões, Júlio Campos.

O eco das sobrevivências: a formação do olhar antropológico nos estudos afro-brasileiros / Júlio Campos Simões. - Salvador, 2023.  
184 f.

Orientador: Prof. Dr. Lívio Sansone.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2023.

1. Teoria antropológica. 2. Estudos afro brasileiros. 3. Cultura. I. Sansone, Lívio. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro-Orientais. III. Título.

CDD – 301

## ATA

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO), realizada em 12/07/2023 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS no. 1, área de concentração Estudos Étnicos e Africanos, do(a) candidato(a) JULIO CAMPOS SIMÕES, de matrícula 2020102351, intitulada “O eco das sobrevivências: a formação do olhar antropológico nos Estudos Afro-brasileiros”. Às 14:00 do citado dia, CEAO-FFCH, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. LIVIO SANSONE, Prof. Dr. LUIS GUSTAVO FREITAS ROSSI, Prof. Dr. RODRIGO RAMASSOTE e Prof. Dr. KEVIN YELVINGTON. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dr. LUIS GUSTAVO FREITAS ROSSI, UNICAMP**



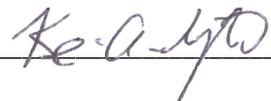
---

**Dr. RODRIGO RAMASSOTE, IPHAN**



---

**Dr. KEVIN YELVINGTON, USF**



---

**Dr. LIVIO SANSONE, UFBA**



---

## AGRADECIMENTOS

A trajetória de pesquisa que resultou neste trabalho começou após o carnaval de 2020, quando mudei para Salvador e passei a integrar o programa de mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, localizado no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Quem poderia imaginar que na nossa primeira semana de convivência os rumos da vida de todos seriam dispersos por uma pandemia mundial? Por essa situação *sui generis*, peço licença para incluir aqui uma reflexão um pouco mais extensa que o esperado. Assim como tudo o que envolveu o período pandêmico, esse trabalho teve que acontecer a partir de uma reinvenção dos modos de se fazer pesquisa, da forma de se comunicar entre colegas, das inúmeras maneiras de se contornar as limitações físicas de acesso ao material e à informação e da intersecção irremediável entre a realidade pessoal e profissional afetando como nunca uma à outra.

Para um recém ingressante na pós-graduação, que pouco pôde se habituar à antiga normalidade acadêmica, foi uma experiência de autonomia radical, incerteza e imprevisto. Por um lado, seria impossível ter realizado esse trabalho fora do nosso tempo: o da valiosa luta pelo acesso livre, digital e democrático da informação que anda na “corda bamba” da nem sempre justa institucionalidade. Por outro, o despreparo das instituições educacionais e das instâncias políticas para lidar com os diversos obstáculos de pesquisa vividos pelos alunos na pandemia nos fez sentir nos tempos do autodidatismo de Silvio Romero e Nina Rodrigues. O primeiro agradecimento cabe ao princípio da “generosidade digital”, emprestando um conceito do meu orientador, Prof. Livio Sansone. Agradeço a todos os fóruns, comunidades e bibliotecas digitais comprometidos com a urgente desterritorialização e livre circulação do conhecimento, que promovem o compartilhamento de artigos científicos, livros e materiais de pesquisa. As fronteiras virtuais são tão imaginárias quanto as territoriais, mas são igualmente excludentes e perpetuadoras de desigualdades em suas consequências. Esse trabalho, que lida com teorias, histórias e memórias transnacionais nunca teria sido concluído, sequer iniciado, sem o auxílio de plataformas como Sci-Hub (Alexandra Elbakyan), Library Genesis, o projeto Open Library do Internet Archive (Aaron Swartz, *in mem.*), o fórum *Scholar* do Reddit, o grupo *Ask for PDFs from People with Institutional Access* do Facebook e o fabuloso guia para encontrar livros e artigos online elaborado por Vishnu Bachani.<sup>1</sup> Todos eles devem muito

---

<sup>1</sup> Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1ZwWs8JOrlkrqiHwkQSwc4\\_NM85Zbzc9t9ifQ1rHZgM](https://docs.google.com/document/d/1ZwWs8JOrlkrqiHwkQSwc4_NM85Zbzc9t9ifQ1rHZgM)

ao pioneiro Project Gutenberg, criado em 1971 para digitalizar e distribuir obras de domínio público. “Navegar é preciso” para o pesquisador do Sul.

Ao meu orientador, Livio Sansone, agradeço a confiança de me apresentar em primeira mão o manuscrito de seu livro *Field Station Bahia*, que tive o prazer de traduzir para a edição brasileira, resultado de um trabalho de duas décadas em arquivos no Brasil e Estados Unidos. A reconstrução feita por ele é um capítulo fundamental, pouco documentado, da construção transnacional das ciências sociais no Brasil. Tornou-se um material indispensável para a minha pesquisa e para a concepção do meu texto. *Field Station* é a segunda parte de um projeto de pesquisa mais amplo sobre “A circulação das ideias de ‘raça’ e antirracismo entre a Europa, América Latina e África”, do qual esta dissertação também faz parte. Agradeço a Kevin Yelvington da University of South Florida, um dos maiores especialistas na obra do antropólogo Melville J. Herskovits, por seu diálogo acessível e horizontal e por me fornecer artigos e *insights* sem os quais as hipóteses desse trabalho dificilmente teriam sido formuladas. À Rodrigo Ramassote e Gustavo Rossi, pelas lúcidas observações na qualificação e defesa que me instigam a desenvolver os problemas aqui apresentados. À FAPESB, agradeço o apoio que me ajudou a desenvolver a pesquisa.

À Oxóssi, agradeço por ter regressado a Bahia. Pude vivenciar a volta do seu caloroso convívio social, das suas festas de “santo”, de onde inegavelmente flui a sua magia, compensando um pouco a ausência de campo de um trabalho exclusivamente teórico. Agradeço a Maria da Guia e Gabriela, amigas, por terem acolhido um “soteropaulistano”. Ao meus amigos-irmãos, Jonis, pela convivência de dias inesquecíveis, e Pedro, pela leitura, sugestão, amizade e palavra de sempre. Ao Mário (*in mem.*) e Mônica, agradeço a generosidade, carinho e amparo na pandemia. Às minhas irmãs, Álana, Erêndira e Bárbara, que foram também minhas primeiras professoras, agradeço por sempre atiçarem minha imaginação e curiosidade — e pelo raríssimo livro de Joan Leopold sobre E. B. Tylor que Bárbara escaneou pacientemente na UC Berkeley. Aos meus pais, Rita e Benedito, pelo alicerce material e pelo exemplo de um espírito corajoso, sempre aberto à mudança e à ventura. Agradeço também ao meu irmão Eduardo e à minha sobrinha Nara, a quem peço desculpas por ter podido ver muito menos do que gostaria nos últimos anos.

À Laura, pluma que flutua ao meu lado no estranhamento da vida, dedico esse trabalho.

Es ist so schwer den *Anfang* zu finden. Oder besser: Es ist schwer am Anfang anzufangen. Und nicht versuchen, weiter zurückzugehen.

[É tão difícil encontrar o *começo*. Ou melhor, é difícil começar no começo. E não tentar recuar ainda mais.]

Ludwig Wittgenstein  
*Über Gewißheit* (1969)  
[*Sobre a certeza*]

## RESUMO

O presente estudo traça a trajetória transnacional do conceito de “sobrevivências” que se tornou, na primeira metade do século XX, a noção predominante entre estudiosos para descrever as evidências da cultura africana encontradas no Brasil e nas Américas. Nesse período, esse conceito foi intensamente empregado no trabalho antropológico, mas seu significado foi pouco discutido. Este trabalho recupera o debate pregresso em torno das “sobrevivências” na teoria antropológica, antes que elas fossem incorporadas no estudo das expressões culturais afro-brasileiras: as suas inflexões teóricas entre as escolas do evolucionismo social, da antropologia cultural e dos primeiros estudos etnológicos sobre as populações negras nas Américas. As obras de Edward B. Tylor (1832–1917), Franz Boas (1858–1942), Raymundo Nina Rodrigues (1862–1906) e Melville Herskovits (1895–1963) são tomadas como ponto de partida para analisar os diferentes sentidos que o conceito adquiriu e as continuidades e descontinuidades entre as linhas teóricas desses autores. Com isso, essa pesquisa espera contribuir para a rediscussão de um tema que foi caro para a formação dos estudos afro-brasileiros e para desnudar sua influência nos “olhares antropológicos que temos inadvertida ou propositalmente herdado” (Yelvington, 2006, p. 40).

**Palavras-chave:** Sobrevivências. Africanismos. Cultura. Estudos afro-brasileiros. Teoria antropológica.

## ABSTRACT

This study traces the transnational history of the idea of “survivals,” which became the prevailing notion among scholars in the first half of the twentieth century to describe the evidence of African culture in Brazil and the Americas. Such idea was intensively used during this time, but its meaning was barely discussed. This work outlines the previous debates around the “survivals” in anthropological theory before it was incorporated into the study of Afro-Brazilian cultural expressions: the theoretical inflexions it underwent between the schools of social evolutionism, cultural anthropology and the first ethnological studies on black populations in the Americas. The works of Edward B. Tylor (1832–1917), Franz Boas (1858–1942), Raymundo Nina Rodrigues (1862–1906) and Melville Herskovits (1895–1963) are taken as a starting point to analyze the different meanings the concept has acquired and the continuities and discontinuities between these authors perspectives. Thus, this research aims to approach a critical topic to the construction of Afro-Brazilian studies and to uncover its influence on the current “anthropological ways of seeing that we have inadvertently or purposively inherited” (Yelvington, 2006, p. 40).

**Keywords:** Survivals. Africanisms. Culture. Afro-Brazilian studies. Anthropological theory.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO — CONTRADIÇÃO NA TRADIÇÃO: UMA BREVE HISTÓRIA SOBRE OS “AFRICANISMOS” NO BRASIL</b>	<b>10</b>
<b>1. A ANTROPOLOGIA E O TEMPO: REFLEXÕES SOBRE O “PRIMITIVO”</b>	<b>24</b>
1.1. “PRECÍPIO NO TEMPO”: O CONTEXTO IDEOLÓGICO DO PENSAMENTO EVOLUCIONISTA	28
1.2. A ARMADILHA DA HISTÓRIA NO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO	42
<b>2. A TEORIA DAS SOBREVIVÊNCIAS: DO EVOLUCIONISMO SOCIAL À ANTROPOLOGIA CULTURAL</b>	<b>54</b>
2.1. EDWARD TYLOR E A DOCTRINA DAS SOBREVIVÊNCIAS	58
2.2. FRANZ BOAS E A CRÍTICA AO EVOLUCIONISMO	73
<b>3. SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS: DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS PARA O “NOVO MUNDO”</b>	<b>91</b>
3.1. NINA RODRIGUES E AS SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS	98
3.2. MELVILLE HERSKOVITS E A ANTROPOLOGIA DA AMÉRICA LATINA E CARIBE	124
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS — O “ECO” DAS SOBREVIVÊNCIAS</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>166</b>

**APRESENTAÇÃO — CONTRADIÇÃO NA TRADIÇÃO:  
UMA BREVE HISTÓRIA SOBRE OS “AFRICANISMOS” NO BRASIL**

A proposta desse trabalho nasceu da percepção de uma lacuna. Não havia um estudo mais detalhado sobre a história de uma das categorias mais importantes para a consolidação da antropologia no Brasil. O conceito de “sobrevivências” africanas — que posteriormente se popularizou em torno da palavra “africanismos”<sup>2</sup> — se tornou, na primeira metade do século XX, o termo mais adequado pelos estudiosos da cultura afro-brasileira para dar conta dos “traços culturais” africanos remanescentes no Brasil.<sup>3</sup> É possível dizer que mais que um conceito, embasado por uma temporalidade característica atribuída a cultura de origem africana, a “busca pelos africanismos” se tornou a principal agenda e a verdadeira obsessão dos estudos sociológicos, antropológicos e literários que, por volta dos anos 30, foram denominados “afro-brasileiros”. Tal busca motivou o interesse científico e artístico de uma geração de intelectuais de diferentes afiliações teóricas, modernistas — brasileiros e estrangeiros — e suas primeiras incursões na explicação de fenômenos da cultura da população de ascendência africana no país. Essa, naturalmente, não é e nem pode ser uma história nacional. Sendo este um conceito que pressupõe a continuidade temporal e espacial de “formas culturais africanas em contextos geopolíticos não-africanos” (Palmié, 2019), seu emprego foi útil em todas as regiões das Américas onde a presença da população negra era relevante e, portanto, mais intensamente estudado nas zonas onde predominou o regime da *plantation* escravista. Seu propósito foi eminentemente comparativo: os estudiosos as utilizaram para desvendar a proveniência e medir a extensão da herança cultural africana,

---

<sup>2</sup> É preciso dizer que os dois termos — sobrevivências africanas e “africanismos” — nem sempre andaram juntos. Para essa pesquisa, que trata das sobrevivências, a ideia de “africanismos” passa a ser objeto de nossa análise quando ela se torna um sinônimo das sobrevivências no uso intercambiável que Melville Herskovits faz dos dois termos a partir dos anos 30. Para uma análise mais detida da história progressiva do termo “africanismos”, ver Palmié (2019).

<sup>3</sup> A ideia de traços culturais (*cultural traits*) apareceu na antropologia do final do século dezenove para designar uma unidade cultural, as mais básicas características de uma cultura passíveis de transmissão. Ainda que fosse definida com pouco rigor e de maneira diversa, tornou-se um conceito muito usado pelos antropólogos comprometidos com estudos de mudança cultural. Pudemos rastrear o aparecimento desta ideia desde Tylor (1871), embora tenha encontrado verdadeira utilidade na teoria difusionista de Fritz Graebner que se preocupava com a transmissão e os empréstimos de traços culturais. Eles serão retomados em Franz Boas, Clark Wissler e Alfred Kroeber, e posteriormente, pela geração posterior, em Malinowski, Ralph Linton e Herskovits (Lyman & O'Brien, 2003).

cotejando frequentemente seus trabalhos com o de colegas de outras regiões do país e de outros países americanos, além de, é claro, comparar com a literatura etnológica mais recente disponível sobre o continente africano. As ambiciosas geografias que estas comparações tentavam alcançar através das sobrevivências refletiam a tendência positivista e empirista de analisar dados etnográficos de maneira demasiadamente fragmentada e descontextualizada de suas diferentes inserções históricas. Ao mesmo tempo, as sobrevivências foram um dos primeiros conceitos a transcender a rigidez do espaço nacional como objeto último de análise da cultura, conectando traços culturais em escalas transnacionais.<sup>4</sup> Em contrapartida, a forte presença dos enquadramentos nacionais e das definições “hifenizadas” das heranças culturais (“afro-brasileira”, “afro-cubana”, “afro-haïtien”, “afro-american”, etc.) atesta como as sobrevivências foram invocadas em primeira instância com o objetivo central de debater o papel que a população negra ocuparia na definição das identidades nacionais desses países. Essas associações demonstram como, nas primeiras décadas do século XX, a reflexão sobre cultura esteve estreitamente associada às noções de “raça”, etnia e nação. Será apresentada nessa seção uma breve história de como as sobrevivências foram discutidas no Brasil e em quais impasses se chegou ao partir de um enquadramento “nacional” para examinar este conceito.

A estreia das sobrevivências no pensamento brasileiro se deu em dois períodos distintos. Primeiro, na última década do século XIX, período marcado pelo positivismo e pela proeminência da ideia de “raças” no meio científico, o médico legista maranhense Raymundo Nina Rodrigues (1862–1906) começou a realizar estudos sobre a população negra na Bahia. Nina tinha se especializado em estudar as implicações das diferenças “raciais” e da miscigenação nas doenças endêmicas e na criminalidade. Suas noções de determinismo variaram com o desenvolvimento desse debate na antropologia criminal europeia e ele passou a se interessar mais em examinar a origem da determinação das características psicológicas que físicas (Corrêa, 2001). Nessa época, os estudos evolucionistas sobre a mentalidade

---

<sup>4</sup> É possível discutir como a amplitude geográfica que as sobrevivências carregam precedeu as preocupações teóricas de autores em transcender as fronteiras nacionais ao lidar com fenômenos culturais, algo que a primeira vista foi uma preocupação da escola antropológica difusionista e seu conceito de “áreas culturais”, mas que adiantou também o alcance de formulações pós-coloniais que davam menos ênfase à fixação geográfica da cultura e mais em sua transformação em virtude do trânsito, da perda e do exílio, como a hoje mais aceita noção de “diáspora” (Gilroy, 1987; Clifford, 1994). Em contrapartida, é válido admitir que havia uma

“primitiva” de Edward B. Tylor (1832–1917) lhe interessaram e Nina emprestou dele o conceito de “sobrevivências” para aplicá-lo em seus primeiros trabalhos etnológicos. Estes foram os artigos “O animismo fetichista dos negros baianos” (1896) e “Ilusões da catequese no Brasil” (1897) que foram republicados num só volume traduzido para o francês como *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia* (1900). Neste livro, Nina Rodrigues faz apenas duas referências diretas ao termo “sobrevivências” — uma razão possível pela qual o conceito não tenha gerado tanta repercussão no meio intelectual da época — mas recupera como eixo central do trabalho os conceitos de “animismo” e “fetichismo”, dois exemplos de sobrevivências religiosas “primitivas” que constam no capítulo que Tylor dedica às sobrevivências em *Primitive Culture* (1871). Nesse período, porém, Nina estava escrevendo um trabalho mais amplo sobre as sobrevivências africanas no Brasil que, devido à sua morte precoce em 1906 e aos diversos azares pelos quais a edição da obra passou, só seria publicada em 1932 com o título *Os Africanos no Brasil*. O conceito está presente no título de quatro dos nove capítulos dessa obra. Por terem sido encontradas somente referências muito esparsas às sobrevivências no pensamento brasileiro antes da publicação deste livro que não resultaram em uma adoção mais geral entre intelectuais, este trabalho se concentrou na sua recepção a partir de 1932.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> No espaço entre essas publicações, outros trabalhos descreveram a influência da cultura africana no Brasil sem, contudo, utilizar o termo “sobrevivências”. Dentre eles, os que foram mais lembrados são os do intelectual baiano Manuel Querino (1851–1923), como “A raça africana e os seus costumes na Bahia” (1916), “O colono preto como fator de civilização brasileira” (1918), “Candomblé do caboclo” (1919), *A Bahia de Outrora* (1922) e *A Arte Culinária na Bahia* (1928). Além destes, outros interessantes trabalhos merecem mais evidência, como *As Religiões do Rio* (1906) de João do Rio, “A revolta dos malês” (1907) e “Le fétichisme des nègres du Brésil” (1908), do padre Etienne Ignace, “As tribos negras importadas: estudo etnográfico, sua distribuição regional no Brasil. Os grandes mercados de escravos” (1914) de Affonso Cláudio e Braz do Amaral. Na década de 20, estudos filológicos sobre a influência das línguas africanas no português falado no Brasil começam a utilizar o termo “africanismos” para descrever as palavras de origem africana, mas não o fazem relacionando-as a ideia de sobrevivências. É o caso dos artigos “Africanismos no Brasil” (1921) e “Os negros (elementos de origem africana e seus descendentes)” (1923), de Nelson de Senna, publicados na *Revista de Língua Portuguesa* e dos trabalhos de João Ribeiro, incluindo o artigo “Os africanos” (1929) e a coletânea de artigos em jornais publicados nos anos 20 e reunidas em *O Elemento Negro* (1933). É possível que o uso do termo “africanismo” tenha sofrido a influência do escritor e etnólogo cubano Fernando Ortiz (1881–1969), que utilizava o termo para os mesmos fins em Cuba. Ortiz utiliza “africanismos” para designar as palavras africanas incorporadas ao vocabulário cubano, como em *Glosario de Afronegrismos* (1924), e, desde muito antes, já havia recuperado a noção de sobrevivências de Tylor no artigo “Las supervivencias africanas en Cuba” (1905), possivelmente porque mantinha correspondência com Nina Rodrigues nos anos que precederam o falecimento deste último. Esses autores brasileiros foram recentemente examinados a luz da influência e/ou da correspondência com Ortiz (Cunha, 2015; 2020; Almeida, 2021; Assis & Santos, 2021). Em contrapartida, alguns intelectuais também mencionaram as sobrevivências fora do estudo das influências africanas, caso de José Veríssimo em alguns artigos da *Revista Brasileira* ou de Ricardo Severo no *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*.

Na década de 30, período que marcou a consolidação dos estudos sobre a população negra no Brasil, o contexto de recepção para a noção de sobrevivências que se desenhava era significativamente diferente do da virada do século. As ideias “raciais” começavam a ser descreditadas e os intelectuais passavam a celebrar ao invés de temer a miscigenação e as contribuições da cultura de origem africana. O impacto de *Os Africanos no Brasil* (1932) foi imediato, a julgar pela crescente aparição das sobrevivências no vocabulário dos estudiosos da cultura afro-brasileira a partir de sua publicação. O jovem alagoano Renato Mendonça (1912–1990) publicou *A Influência Africana no Português do Brasil* (1933), dedicando-se sobre as sobrevivências em seu capítulo sobre folclore e recheando-o de referências à obra de Nina. Jacques Raymundo (?–1960), em *O Elemento Afronegro na Língua Portuguesa* (1933) também aludiu às sobrevivências e aos trabalhos etnológicos de Nina. Gilberto Freyre (1900–1987), em *Casa Grande & Senzala* (1933), apesar de ter uma relação mais reservada com a obra de Nina, mencionou as sobrevivências e citou o manuscrito de Nina, ainda não-publicado, quando redigiu a primeira versão de seu clássico. Contudo, foi a partir de Arthur Ramos (1903–1949) que o conceito ganhou seu lugar definitivo nos estudos afro-brasileiros. Ramos foi o patrono da antropologia no país e se autoproclamou o continuador do legado de Nina Rodrigues, embora pesquisadores já tenham questionado a extensão do engajamento teórico com a obra do seu “mestre” (Corrêa, 2001; Romo, 2010).<sup>6</sup> Porém, se há uma categoria que Ramos definitivamente retoma Nina Rodrigues, esta foi a de sobrevivências. Será possível observar mais adiante como Ramos ressignificou esse conceito aplicado por Nina

---

Normalmente elas estão associadas a heranças portuguesas na cultura brasileira, mas ainda não possuíam a dimensão e a repercussão que teriam nos estudos afro-brasileiros de Nina Rodrigues. Agradeço a Kevin Yelvington por essas indicações.

<sup>6</sup> Estudiosos baseados na Bahia, como Arthur Ramos (1935) e Edison Carneiro (1968), costumavam narrar a história dos estudos afro-brasileiros através de um mesmo “mito de origem”: a crítica de Silvio Romero (1879) à escassez de estudos africanistas, seguido das publicações de AFNB de Nina Rodrigues e um profundo hiato científico interrompido pela continuação dos seus estudos pela “escola baiana”. A obra de Manuel Querino era celebrada nesse ínterim de um ponto de informativo e pouco científico. Os intelectuais do Recife, outra cidade importante para os estudos do negro, contavam outra história. Gilberto Freyre defendia que, nesse hiato, os estudos científicos sobre a população negra foram retomados na Escola de Psiquiatria Social do Recife, fundada em 1918 por seu primo mais velho, Ulysses Pernambucano de Mello. Pernambucano teria apoiado, nas décadas de 20 e 30, estudos de cunho psiquiátrico e socioantropológico sobre as populações negras da cidade, mas sua intenção real era de transferir o controle das manifestações negras de Recife da alçada punitiva da polícia, para vigilância psicopatológica dos psiquiatras. Foi com o seu apoio que Freyre realizou o I Congresso Afro-Brasileiro (1934), convocando estudos de diversas áreas sobre o negro no Brasil, que depois seria replicado pelos baianos numa segunda edição em Salvador (1937), organizada por Edison Carneiro. A história dos congressos afro-brasileiros recapitula uma antiga disputa pelo capital simbólico da herança afro-brasileira entre os estados da Bahia e Pernambuco que foi bem exposta por Romo (2010) e Rossi (2015).

Rodrigues, primeiro por um viés ainda marcadamente evolucionista, sob as recentes teorias da psicanálise e, depois, pela abordagem da antropologia cultural, sob influência do antropólogo Melville J. Herskovits, com quem viria a se corresponder a partir de 1935 por intermédio de Gilberto Freyre (Guimarães, 2008).

Renato Mendonça, Jacques Raymundo, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes, Dante de Laytano, Mário de Andrade, além de, é claro, Arthur Ramos, são alguns dos estudiosos brasileiros que utilizaram a ideia de sobrevivências na década de 30. Além de Nina Rodrigues, eles frequentemente mencionavam outras fontes latino-americanas que também se utilizavam das sobrevivências, como o cubano Fernando Ortiz (1881–1969), o haitiano Jean Price-Mars (1876–1969), o uruguaio Ildefonso Pereda Valdés (1899–1996), o argentino Bernardo Kordon (1915–2022) e o peruano Fernando Romero (1905–1996). As sobrevivências também foram um tema incontornável para os principais intelectuais estrangeiros que vieram ao Brasil estudar a população brasileira, caso de Donald Pierson, Robert E. Park, Ruth Landes, Charles Wagley, Franklin Frazier, Lorenzo Turner, Melville Herskovits e Roger Bastide. Alguns deles, como Park e Frazier, privilegiavam o olhar sociológico funcionalista e discordavam do rigor científico das sobrevivências.<sup>7</sup>

Mesmo que a visão de Frazier não tenha repercutido na academia brasileira, ela se assemelhava muito com as posições divergentes aos estudos afro-brasileiros e avessas à ideia de sobrevivências que começaram a aparecer progressivamente. Sérgio Buarque (1944, p. 13) afirmou que tais estudos encaravam “com demasiada insistência o lado pitoresco, anedótico, folclórico, em outras palavras, o aspecto *exótico* do africanismo”. Os estudos de relações raciais promovidos pela Unesco no começo dos anos 50 ganharam visibilidade como uma nova vertente teórica de estudos sobre a população negra. Os resultados dos trabalhos de Florestan Fernandes e Roger Bastide, Luiz de Aguiar Costa Pinto e Oracy Nogueira levantaram problemas raciais não discutidos até então nos estudos afro-brasileiros. A tradição

---

<sup>7</sup> Curiosamente, Cunha (2020) mostrou através de sua visita aos arquivos no *Social Science Research Council* que as únicas fontes que constam na proposta de pesquisa de campo de Park no Brasil foram os dois livros etnológicos de Nina Rodrigues, AFNB e AB, possivelmente cedidos por seu orientando Donald Pierson que também ajudou Herskovits a traduzir o índice de AB (Yelvington, 2006). Para um estudo mais detalhado da passagem de Frazier pelo Brasil e seu engajamento com os estudos de relações raciais brasileiros, ver Sansone (2023).

anterior passou a ser criticada por ignorar problemas de relações raciais e se centrar nas “curiosidades” da cultura afro-brasileira.

Intelectuais negros ligados ao Teatro Experimental do Negro (TEN) e à organização do I Congresso do Negro Brasileiro (1950), no Rio de Janeiro, também criticaram o cânone “afro-brasileiro” (Barbosa, 2015). A sua principal preocupação era que a obsessão com os aspectos africanos da cultura dos negros brasileiros acabasse por ocultar seu verdadeiro lugar na sociedade brasileira e representasse um obstáculo para a sua incorporação na nação. A posição de alguns deles refletia o caráter nacionalista e “antiafricano” dos movimentos negros brasileiros na primeira metade do século XX (Bastide, 1976).<sup>8</sup> Apesar da agenda temática convocada pelo congresso ser predominantemente aderente ao estudo das sobrevivências africanas (G. Ramos & Nascimento, 1950), alguns de seus integrantes as viam como um problema.

O jornalista Fernando Góes declarou um ano antes do congresso: “Penso que é tempo de todos olharem o negro como um ser humano e não como simples curiosidade para divagações científicas” (*Folha da Noite*, 6/6/1949). O sociólogo Alberto Guerreiro Ramos: “(...) não superamos ainda (...) a fase do academicismo e epicurismo sociológico interessado nos aspectos pitorescos da questão. (...) O negro tem sido estudado, entre nós, como palha ou múmia” (*A Manhã*, 10/12/1950). É de Ramos, sem dúvida, a crítica mais contundente à vertente inicial dos estudos afro-brasileiros (G. Ramos, 1954). Mesmo Edison Carneiro (1953), que fizera parte da primeira fase de tais estudos, aderiu a sua crítica:

Os estudos do negro se endereçaram mesmo (...) a buscar a África nas cozinhas brasileiras — a buscar as sobrevivências africanas. Não se procurou ver o negro na sua realidade *presente*, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida

---

<sup>8</sup> Bastide (1976) expõe duas forças atuantes na história social dos negros nas Américas. A primeira é um movimento centrífugo de retorno a origem africana da população negra e sua excepcionalidade cultural, cuja proposta é endossada pela ideia de sobrevivências. Ela se expressa tanto localmente na preservação e fidelidade a costumes tidos como ancestrais, quando em distintos discursos de recriação da África de alcance transnacional, jh como o panafricanismo, o garveyísmo, o renascimento do Harlem e a Negritude francófona. O segundo é um movimento centrípeto, “que, ao contrário, os enraizou em suas novas pátrias e os fez lutar, ao longo de suas histórias, por uma melhor integração e cidadania plena” (1976, p. 17). Bastide não define tais movimentos como forças necessariamente em oposição, mas observa que ao longo dos percursos históricos tais movimentos podem se contrapor ou se somar. No caso da formação da opinião pública negra no Brasil, Bastide observa uma tendência “antiafricana” que se afirmou com a luta da Frente Negra, mas se manteve após a ditadura varguista como uma vertente nacionalista da negritude brasileira, cujo compromisso era a incorporação efetiva do negro na sociedade brasileira.

da nossa gente, mas o *africano*, um elemento estranho, com ideias, aparência e hábitos estranhos. O interesse pelo negro, assim, teve por motivo os aspectos ornamentais, pitorescos, anedóticos, da sua atividade. (Carneiro, [1953] 2019, p. 120)

A partir de então, os estudos afro-brasileiros passaram por uma cisão temática e geográfica. O estudo das relações raciais prosperou na região sudeste pelo viés sociológico. Foram apontados problemas raciais que pareciam ser resultado das transformações urbanas e industriais dessa região. No Nordeste, descrito pelos estudiosos como menos moderno, mais “africanizado” e racialmente tolerante, o estudo das sobrevivências africanas pôde prosperar pelo viés antropológico (Guimarães, 1999). As regiões etnográficas nordestinas foram mais bem examinadas: o Maranhão, por Nunes Pereira (1947) e Octávio da Costa Eduardo (1948); Pernambuco, por René Ribeiro (1952) e Waldemar Valente (1955); Alagoas, por Théo Brandão (1949), Manuel Diegues Júnior (1949) e Abelardo Duarte (1952a; 1952b). Mas foi, sem dúvida, a Bahia que se consolidou como a principal “estação etnográfica” (Sansone, 2023) para a observação das sobrevivências africanas em seu estado mais “puro”, uma reputação consolidada nos estudos afro-brasileiros e que passou ser cada vez mais endossada pela política cultural das elites baianas e pelo trabalho de estudiosos, artistas e lideranças de candomblé. Muito antes de outras regiões do país, a sinergia entre esses grupos sociais baianos colaborou para a incorporação pioneira de elementos de origem africana na agenda política oficial, no cânone artístico e na identidade regional da Bahia.<sup>9</sup>

Além disso, os estudos antropológicos sobre as sobrevivências africanas encontraram seu primeiro abrigo institucional no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da

---

<sup>9</sup> Falamos não só de uma geração de artistas que eternizaram os “africanismos” baianos como Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé, mas também de uma ampla gama de entusiastas dessa modernização cultural. Famílias poderosas e políticos influentes como os Calmon, os irmãos Alves, o jornalista Odorico Tavares. Estudiosos que trabalhavam nas iniciativas educacionais e culturais do estado como Anísio Teixeira e Thales de Azevedo e fomentaram o projeto bipartite de intercâmbio acadêmico entre a Universidade de Columbia (EUA) e o estado da Bahia. José Valladares, diretor do Museu do Estado da Bahia e amigo de Melville Herskovits, fazia um trabalho pioneiro de incorporação das tradições populares afro-baianas e indígenas na política patrimonial e na identidade regional do estado. Em 1946, após a fundação da Universidade da Bahia e do trabalho memorável de seu primeiro reitor Edgard Santos, novos intelectuais estrangeiros desembarcaram na Bahia, atraídos por essa atmosfera cultural interessante, caso da arquiteta italiana Lina Bo Bardi, do etnólogo francês Pierre Verger, do músico e compositor suíço Walter Smetak, da coreógrafa polonesa Yanka Rudka, do maestro alemão Hans J. Koellreuter e do filósofo português George Agostinho da Silva, que fundou, em 1959, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). O ambiente da UFBA nos anos 60 foi o fermento intelectual para jovens estudantes como Vivaldo da Costa Lima, Carlos Nelson Coutinho, João Ubaldo Ribeiro, Glauber Rocha, Caetano Veloso, Maria Bethânia, Gilberto Gil, Waly Salomão e Tom Zé. Para estudos que acompanham esse período de valorização dos africanismos da Bahia, ver: Risério (1995), Romo (2010), Ickes (2013), Sansone (2023).

Universidade Federal da Bahia, fundado em 1959 pelo filósofo português Agostinho da Silva, sob recomendação da Unesco. Este centro, inovador para seu tempo, que acolhe a realização desta pesquisa, tinha a missão de continuar a promover trabalhos sobre as sobrevivências africanas, mas também de formar quadros intelectuais “africanistas” e “orientalistas” no Brasil. Como nos mostra Oliveira Jr. (2010):

A inexistência de especialistas [sobre a África e o Oriente] fez com que os pesquisadores das temáticas afro-brasileiras fossem requisitados pelo Centro para realizar as pesquisas relativas à África: a noção de sobrevivência africana na Bahia, e a proeminente valorização das culturas “nagô” (...) são marcantes desde as suas primeiras ações. (Oliveira Jr., 2010, p. 122)

O principal interlocutor do CEAO baseado na África e que ajudou a estruturar o ensino da língua iorubá na Bahia além de estabelecer contatos com universidades em países do oeste africano como Nigéria, Daomé, Gana, Costa do Marfim e Senegal foi o etnólogo francês Pierre Verger: “o contato e as orientações de Verger, interessado nas relações entre Bahia e África, são indicativos do envolvimento de pesquisadores dedicados aos estudos afro-brasileiros no processo de fundação dos primeiros estudos africanos no Brasil” (p. 122).<sup>10</sup> Capitaneando os estudos etnográficos do Centro estava o antropólogo baiano Vivaldo da Costa Lima, que realizava sua pesquisa sobre o candomblé baiano na década de 30 (Lima, 2004). As principais diretrizes teóricas de Vivaldo seguiam a “ascendência teórica de Nina Rodrigues e dos estudos culturais comparativos” como os de Herskovits e Verger: a “proeminência do estudo do candomblé “nagô” e das “sobrevivências religiosas africanas na Bahia” (p. 13-14).<sup>11</sup> O intercâmbio bilateral do CEAO entre pesquisadores africanos e brasileiros resultou em um novo fôlego para o estudo das sobrevivências.

Trabalhos como Verger (1957) e Bastide (1960) posicionaram a fidelidade às tradições africanas como um sinal de coesão cultural do candomblé baiano, em contraste com a

---

<sup>10</sup> Sansone (2022b) mostra como, de maneira semelhante, o campo da antropologia afro-americana foi capital para a realização dos estudos africanos nos EUA e dos estudos afro-brasileiros no Brasil.

<sup>11</sup> Oliveira Jr. (2010) nota “um forte apego a noção de ‘sobrevivência’ da África” pelos pesquisadores do Centro na sua escolha de estudiosos africanos que fossem ao Brasil. Verger se incomodava com a postura “ocidentalizada” dos pesquisadores nigerianos que entrevistava para o cargo de professor de iorubá e até brincou com Vivaldo: “Já pensei em criar (sic) a ERIAD ‘Escola de Reafricanização para Intelectuais Africanos Desaffricanizados’, com sede na Bahia e dona Senhora como Principal, e voce encarregado de raspar a [cabeça da] gente” (Verger, 2008, p. 249).

impureza e fragilidade de manifestações mais sincréticas como a *macumba* carioca e a umbanda. No final dos anos 60, Mestre Didi (filho de Mãe Senhora, a ialorixá de um dos principais terreiros nagô de Salvador, o Opo Afonjá) e Juana Elbein lançam uma série de trabalhos comparativos que iriam culminar na tese que Juana defendeu na Université Paris-Sorbonne sob a orientação de Roger Bastide, *Os nagô e a morte: Pàde, asèsè e o culto égun na Bahia* e depois publicada no Brasil (Santos, 1976). A tese reforçava a ligação de rituais nagô para os mortos na Bahia com tradições iorubanas mantidas vivas na costa africana. Tudo isso colaborou para que, entre os anos 50 e 70, os principais terreiros nagôs do candomblé de Salvador se tornassem verdadeiros ícones de “africanidade” e recebessem mais visitas ilustres de políticos, intelectuais e artistas que os pais e mães de santo de gerações anteriores jamais sonharam. Ainda que a visibilidade *sui generis* dos elementos de origem africana na Bahia não repercutissem em uma mesma aceitação nacionalmente, as expressões culturais afro-baianas passaram a ser a principal referência de legitimidade para outras manifestações afro-brasileiras pela proclamada autenticidade de sua conexão com a África.<sup>12</sup>

No final dos anos setenta, começaram a aparecer os primeiros estudos antropológicos críticos questionando mais enfaticamente, se não a ideia de “africanismos”, ao menos a sua ênfase em conferir autenticidade às expressões culturais afro-brasileiras através da sua identificação com uma tradição africana. O trabalho pioneiro da antropóloga Yvonne Maggie (1977) ajudou a evidenciar as contradições presentes na ênfase dos estudiosos pela “tradição” e deslocar o peso que as “origens” africanas tinham em explicar fenômenos e significados rituais em um terreiro de umbanda carioca. Ela expôs o *modus operandi* do trabalho antropológico no Brasil em relação às expressões culturais afro-brasileiras até então: a busca pelos traços culturais supostamente africanos, a verificação de sua “origem” na África e, através dela, a explicação de seu significado ritual.

---

<sup>12</sup> Uma reflexão interessante sobre o poder orientador que a Bahia adquiriu sobre as religiões afro-brasileiras reside no termo “candomblé”. Nos estudos antropológicos entre os anos 30 e 70, essa palavra estava mais associada a expressão baiana da religiosidade negra, enquanto outras formas regionais preservavam seus nomes: “xangô” em Sergipe, Alagoas e Pernambuco, “tambor-de-mina” no Maranhão e Pará, “macumba” no Rio de Janeiro, “batuque” no Rio Grande do Sul. A partir dos anos 70, estudos antropológicos atestam uma crescente expansão nacional do termo “candomblé” e das casas que assim se intitulam (Prandi, 1991; Capone, 2004), enquanto os outros termos regionais não apresentam o mesmo comportamento ou até são postos em desuso para evitar possíveis conotações pejorativas, como o da macumba carioca, que foi incorporada em terreiros de umbanda e candomblé.

Na mesma linha, Patrícia Birman (1980) afirmou, em sua dissertação de mestrado, que os estudiosos não estavam descortinando a origem africana das práticas, mas construindo uma memória forjada das sobrevivências a partir de “elementos que não podem ser explicados como fatos sociais que pertencem a esta sociedade, porque, na verdade, são externos a ela, já que tiveram a África como origem” (1980, p. 3). Outro a questionar o cânone foi Peter Fry (1986) que, ao analisar a obra de Bastide, fez a distinção entre o objeto de estudo preferido dos antropólogos, o mundo “apolíneo” e “puro” do candomblé baiano, resguardado pela Bahia “arcaica”, “pré-capitalista” e “resistente ao ‘verme’ da modernidade” (1986, p. 38) e o universo “dionisíaco”, degradado, e “misturado” das macumbas e umbandas do sudeste, marcados pela mentalidade urbana-industrial e preterida pelos antropólogos.

O livro de Beatriz Góis Dantas (1988) aprofundou essa discussão e foi, sem dúvida, um marco na desmistificação do discurso sobre a África no Brasil. Ela delineou a tendência dos próprios estudiosos de classificar a presença dos “africanismos” como a principal variável de pureza e coesão cultural. Mostrou que, por serem os responsáveis em discernir que expressões culturais eram mais africanas, puras e, portanto, legítimas frente às que eram sincréticas, impuras e, portanto, inventadas, eles exerceram um papel decisivo na legitimação das tradições afro-brasileiras. Segundo Dantas, nessa escala de evolução cultural presente desde os estudos de Nina Rodrigues, as culturas iorubanas, no Brasil referidas como “nagô”, ocupariam o topo, seguidos de seus vizinhos daomeanos, os “jeje”, e, finalmente, as culturas africanas subequatoriais da região do Congo-Angola — cunhadas como “bantu” pela associação com a família linguística a qual faziam parte — por serem mais abertas ao sincretismo religioso com cultos indígenas, católicos e espíritas, foram assumidas como menos importantes. Dantas alega que essa tendência “antissincrética” e “nagoizante” teria repercutido nas lideranças religiosas do candomblé, que buscaram seguir o modelo dos terreiros mais importantes e renomados, retirando influências de outros cultos e tornando a maioria dos terreiros mais africanizados pela cultura iorubá.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Sansone (2023) mostra como entre a viagem de campo do casal Herskovits a Salvador no começo dos anos 40 e a visita de Frances Herskovits no final dos anos 60 a pesquisadora constatou a expressiva diminuição de casas de candomblé jeje, angola e caboclo, frente ao aumento expressivo da nação ketu-nagô, processo que Parés (2006) chamou de “nagoização” do candomblé baiano.

Dantas (1988) notou como essa medida utilizada pelos estudiosos apontava para uma relação dos estudos antropológicos com o discurso dos proprietários de escravizados no Brasil e a antiga tendência de hierarquização das culturas africanas que refletiam traços e características de interesse do comércio escravista recuperados pelos estudiosos para uso antropológico.<sup>14</sup> Arthur Ramos ([1939] 1971), por exemplo, declarou que “os nagôs eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos” (p. 36) enquanto “os Angolas eram mais fracos fisicamente do que os sudaneses. Loquazes, indolentes, eram muito festivos” (p. 37). O texto de Dantas nos faz refletir sobre como a percepção das sobrevivências africanas nos estudos afro-brasileiros, os traços culturais distintivos de cada etnia já estavam arraigados nos estereótipos da política comercial escravista e das estreitas relações que os estudos etnológicos em sua infância guardavam com os resíduos do colonialismo.

A polêmica gerada por esses trabalhos críticos foi grande. Algumas obras as acusaram de subdimensionar o papel que os líderes religiosos do candomblé tiveram na adaptação e legitimação das práticas religiosas (Serra, 1995; Matory, 1999). Como Palmié (2007) notou, talvez a polêmica entre essas duas posições tenha sido “desnecessária”, pois tanto os sacerdotes do candomblé, quanto os estudiosos estavam interessados em uma nobilitação das sobrevivências africanas. O fato é que esse debate repercutiu na antropologia de modo a torná-la mais atenta a reificação de traços culturais supostamente africanos e o papel dos estudiosos em dar autenticidade às práticas culturais. A antropologia afro-brasileira passou a “observar os observadores”<sup>15</sup>: revisitar a história dos estudos afro-brasileiros através de seus personagens e redes intelectuais para entender como se deu a construção desse campo de pesquisa, as tendências que definiram sua ortodoxia e como, de fato, ele influenciou, de maneira reversa, as próprias expressões culturais. Para citar alguns dos trabalhos que nos ajudaram a construir uma moldura interpretativa sobre os estudos afro-brasileiros, se

---

<sup>14</sup> A influência íntima e sinistra que disciplinas como a etnologia e a história sofreram do comércio escravista aparece na adoção por parte de muitos estudiosos dos estudos afro-brasileiros de etnônimos populares do tráfico negreiro como negros da “Guiné”, “Mina” e “Angola”. Além deles, etnônimos bastante generalistas e imprecisos são adotados, caso da clássica diferenciação entre os povos e línguas “sudanesas” e “bantu”, resultado da exposição de africanistas brasileiros aos trabalhos de linguístas e etnólogos europeus na África, como os de Wilhelm Bleek, Leo Frobenius e Charles Seligman, que logo se tornaram referências obrigatórias. Sobre a história dos etnônimos africanos no Brasil, ver Oliveira (1997).

<sup>15</sup> Título dado a coletânea crítica organizada por George Stocking Jr, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (1983)

sobressaem: Healey (1996), Corrêa (2001), Fry (2002), Yelvington (2001; 2006a; 2006b; 2007; 2011), Capone (2004), Sansone (2003; 2011; 2023), Matory (2005), Parés (2006), Maggie e Fry (2006), Guimarães (2008), Marcussi (2010), Romo (2010), Rossi (2015), Maggie (2015), Cunha (2015; 2020), Ramassote & Yelvington (2016), Ramassote (2017) e Monteiro (2020). Também o trabalho que Palmié (2002) realizou sobre Fernando Ortiz e os estudos afro-cubanos.

Através deles, percebe-se a centralidade *sui generis* do conceito de sobrevivências africanas nos estudos afro-brasileiros. Ao lado do estudo das relações raciais, as sobrevivências foram o conceito edificador desse campo de pesquisa no Brasil. Decidiu-se, então, nos concentrar em analisar sua recepção nos estudos afro-brasileiros e como foi manipulado pelos estudiosos desse campo. Contudo, ao ler e reler as inúmeras menções as sobrevivências ou “africanismos”, foram encontradas raríssimas discussões explícitas de seu significado ou de seu percurso na teoria antropológica, o que nos deu a impressão de que o conceito era usado, à época, de maneira praticamente axiomática. Quando muito, apenas uma parte bastante reduzida de sua trajetória era discutida e, na maior parte dos casos, era empregado simplesmente como um termo chave para definir expressões culturais da população negra e mestiça como remanescentes de culturas africanas. Suas bases teóricas não eram historicizadas ou postas em questionamento.

Isso parecia condizer com a hipótese de Yelvington (2011) a qual sugeria que as sobrevivências não se afirmaram meramente por sua vitalidade conceitual, mas, sobretudo, porque, a partir dos anos 30, essa “agenda” se tornou um discurso bem recebido intelectual e politicamente em contextos nos quais era importante celebrar as heranças africanas para construir identidades regionais ou nacionais. Mas, será que a história das sobrevivências reforçaria a dualidade tão persistente e um pouco antiquada entre produtores de teorias do “primeiro mundo” e entre os meros receptores, os etnógrafos do “terceiro mundo”? Teriam sido os pioneiros dos estudos afro-brasileiros, para usar a crítica de Guerreiro Ramos (1954, p. 203) a Nina Rodrigues, “verdadeiros beatos da ciência importada”? Ou ainda, a teoria de Maggie & Fry (2006, p. 21) de que Nina foi “tão frágil em seus argumentos teóricos e tão rico em desvendar questões que nos fascinam até hoje”?

Foi preciso, então, recuar para as fontes desses autores na “ciência importada” para analisar comparativamente a extensão e a criticidade de seu “empréstimo” das sobrevivências.

Essa imersão levou uma parte desse trabalho para longe dos estudos afro-brasileiros. Optou-se por investigar a história dos significados atribuídos às sobrevivências que precedeu sua recepção no pensamento brasileiro e, então, discutir como foi incorporado nos estudos afro-brasileiros na virada do século com a roupagem evolucionista, e, a partir dos anos 30, pela abordagem “culturalista”. Para entender as inflexões de sentido que marcaram a ideia de sobrevivências entre esses dois períodos distintos, foi preciso analisar como essa noção foi concebida no pensamento evolucionista vitoriano e quais desdobramentos a levaram a adentrar na antropologia cultural norte-americana do começo do século XX. A partir da análise das obras e influências de Edward Tylor e Franz Boas, observou-se, a despeito das conhecidas rupturas entre as duas escolas antropológicas, o conceito de sobrevivências simbolizando uma continuidade teórica relevante, adaptado às novas premissas e aos métodos atualizados.

Por outro lado, o descolamento progressivo de Melville Herskovits da hipótese de seu tutor Franz Boas a respeito das sobrevivências africanas apontava para fora do quadro teórico do culturalismo norte-americano. Mais precisamente para as relações de Herskovits com a etnologia da América Latina e Caribe e o trabalho de campo nessa região que o expôs a hipóteses mais robustas da continuidade da cultura africana (Price e Price, 2003; Yelvington, 2006). Ali, estava uma evidência de contribuição teórica do “terceiro mundo” na contramão da assimilação acrítica que merecia ser mais bem analisada. O quanto que tanto o tratamento de Nina Rodrigues quanto a abordagem de Fernando Ortiz para as sobrevivências, mesmo marcados pelas lentes antiquadas do racialismo, mas que já tinham esboçado uma proposta comparativa entre práticas do continente africano e suas sobrevivências na América – contribuíram para a influente visão de Herskovits? Foi preciso adentrar com maior detalhe nos trabalhos etnológicos de Nina Rodrigues para desnudar essa questão.

A pesquisa dividiu-se, portanto, em três capítulos. No primeiro, investiga-se como a antropologia, como disciplina nascente, posicionou o estudo da cultura em relação ao tempo. Quais ideias, passando pela literatura e pela ciência, fundamentaram a visão dos intelectuais sobre como a cultura permanece através do tempo e do espaço — as referências teóricas e a temporalidade com a qual a ideia de sobrevivências se constituiu. Discute-se, por fim, como a ideia de sobrevivências se relacionou com os dilemas metodológicos entre a antropologia e a história. No segundo capítulo, adentra-se na concepção formal da ideia de sobrevivências no

pensamento antropológico a partir de Edward Tylor e de suas múltiplas referências, buscando examinar o conceito em um horizonte dinâmico ao longo das fases de sua obra. Para entender como esse conceito “sobreviveu” às críticas da antropologia moderna ao evolucionismo, este trabalho examina a relação de Franz Boas com a obra de Tylor e o tratamento crítico que ele dá ao conceito. No terceiro e último capítulo, analisa-se como as sobrevivências culturais se tornaram o conceito mais adequado para definir a permanência de traços culturais africanos na América. Evidenciou-se como o conceito foi introduzido nos estudos afro-brasileiros em dois momentos, a partir da contribuição de dois personagens capitais, Nina Rodrigues e Melville Herskovits. Nina estabeleceu a busca das sobrevivências como uma agenda de pesquisa necessária e “por fazer” para se avaliar a extensão da herança africana e do “problema da raça negra na América portuguesa”. Herskovits, sobre novas premissas e métodos, retomou o problema comparativo de Nina Rodrigues e o ampliou para todo o continente americano.

Nas considerações finais, a partir das relações improváveis entre os quatro personagens que a pesquisa se aprofundou — Tylor, Boas, Nina e Herskovits — e tomando o conceito de sobrevivências como exemplo, é examinado como, por trás do historicismo vigente no estudo das diferentes escolas antropológicas, se revela uma “porosidade” dos paradigmas científicos. Ela permite que conceitos e categorias auxiliares transitem com relativa liberdade entre teorias dissidentes. Além disso, é dada ênfase às contribuições teóricas no sentido inverso ao da “convencional” difusão do conhecimento que são frequentemente ignoradas. Por fim, discute-se a importância de revisitar a história de ideias que parecem antiquadas ao se dar conta que novas abordagens e novos conceitos sobre o mesmo problema recaem desavisadamente em antigos erros por desconhecer ou desconsiderar “velhos” debates. Com isso, parafraseando Yelvington (2006b, p. 40), espera-se “contribuir para um processo que problematize, para os que estão trabalhando no presente, os olhares antropológicos que nós temos inadvertida ou propositalmente herdado”.

## 1. A ANTROPOLOGIA E O TEMPO: REFLEXÕES SOBRE O “PRIMITIVO”

O senhor, entretanto, se engana ao dizer que não podemos nos deslocar no tempo. Por exemplo, se trago à memória vividamente um determinado incidente, volto ao instante de sua ocorrência: fico absorto, como dizem. Volto por um momento. É claro que não temos os meios de permanecer lá por qualquer duração de tempo, não mais do que um selvagem ou um animal tem os meios para permanecer a dois metros acima do chão. Mas um homem civilizado está melhor do que o selvagem nesse respeito. Ele pode contrariar a gravitação usando um balão, e por que não poderia nutrir a esperança de ter, afinal, as capacidades de parar ou acelerar seu deslocamento na dimensão tempo, ou até mesmo dar meia-volta e seguir na via oposta?

H. G. Wells  
*The Time Machine*  
(1895)

Aqui, como as diferentes gerações exerceram apenas a mínima influência uma sobre a outra, de certa forma, seremos levados de volta aos primeiros períodos de nossa própria história; seremos capazes de estabelecer experiências seguras sobre a origem e geração de ideias, sobre a formação e desenvolvimento da linguagem, e sobre as relações entre estes dois processos. O viajante filosófico, navegando até os confins do mundo, está de fato viajando no tempo; está explorando o passado; cada passo que dá é a passagem de uma era. Essas ilhas desconhecidas que ele alcança são para ele o berço da sociedade humana. Aqueles povos que nossa vaidade ignorante despreza são exibidos a ele como monumentos antigos e majestosos da origem das eras: monumentos infinitamente mais dignos de nossa admiração e respeito do que aquelas famosas pirâmides exaltadas pelas margens do Nilo.

Joseph-Marie de Gérando  
*Considerações sobre os vários  
métodos a serem seguidos na observação  
de povos selvagens (1800)*

De todas as elaborações humanas, poucas sinalizam tão bem a maneira particular de construção da realidade em cada época como a concepção de tempo. A transformação dos modos como a humanidade concebe o tempo permitiu a inauguração de diferentes formas espaciais de organização social.<sup>16</sup> Tomemos como exemplo a expansão da fronteira de dominação territorial ultramarina europeia que inaugurou a modernidade. O empreendimento

---

<sup>16</sup> Os trabalhos que nos ajudaram a entender a importância da concepção de tempo para a reflexão social, especialmente para a consolidação da antropologia, e que alimentam a construção dessa seção foram Burrow (1966), Stocking Jr. (1968) e (1987), Peel (1971) e, sobretudo, Fabian (2013).

colonial demandou novas formas de conceber o tempo, que foram somente permitidas por uma reconfiguração dramática do pensamento ocidental. A secularização do tempo foi um passo decisivo dessa transformação.<sup>17</sup>

Paralelamente, para consolidar a dominação sobre imensos territórios coloniais, foi preciso um alargamento do saber em direção aos povos colonizados, reflexões sobre o lugar que ocupariam dentro do projeto de sociedade tutelado pelos impérios europeus. Esse projeto foi discutido em torno da ideia de “civilização”: a manifestação material e moral da distância do continente europeu frente aos estados de “selvageria” e “barbarismo” dos povos colonizados.<sup>18</sup> Aliada a ela, estava a concepção de progresso, consolidada desde o século XVIII na filosofia iluminista, que admitia que o sentido progressivo da história era garantido pela premissa da perfectibilidade da razão humana.<sup>19</sup> Para os teóricos sociais do século XIX, os problemas relativos ao progresso dos filósofos do século XVIII precisavam ser retomados, desta vez em um contexto ampliado pela expansão colonial. A ideia de “civilização” se via diante de uma equação complexa, perpassada pela incógnita das diferenças “raciais”. O nascimento de disciplinas como a etnologia e, mais tarde, a antropologia, marcam a necessidade de institucionalizar a reflexão sobre as “raças” chamadas “primitivas” como objetos de estudo da sociedade europeia, em decorrência direta da atividade colonial (Stocking Jr., 1987). Porém, sua face mais óbvia como objeto da ciência europeia oculta o fato de que os povos “primitivos” são, antes de mais nada, uma categoria temporal do pensamento ocidental (Fabian, 2013).

---

<sup>17</sup> Sob essa hipótese, por exemplo, Anderson (2008) mostra que a transição do tempo medieval “messiânico”, vertical, de profecia e realização, para um tempo secular, horizontal, “homogêneo e vazio” foi indispensável para que a ideia de nação pudesse se materializar em uma realidade política. A partir da imaginação de uma comunidade unida pela simultaneidade de eventos, que sob um tempo profético seria inviável conceber, a coesão de uma espacialidade muito mais vasta do que era antes possível pôde ser admitida. Anderson cita o advento da mídia impressa, o jornal, como um exemplo material que ajudou a construir a noção de simultaneidade, uma vez que ele relata e organiza eventos dispersos aleatoriamente em distintos territórios da comunidade, sob um regime de sincronidade tal que permite a imaginação nacional.

<sup>18</sup> A divisão da cultura humana em estágios aparece no pensamento iluminista a partir do filósofo napolitano Giambattista Vico (1688–1744), mas é por meio de Montesquieu (1689–1755) que adquire a célebre terminologia em três estágios: “selvageria”, “barbarismo” e “civilização” (Logan, 2009).

<sup>19</sup> Walter Benjamin em seu ensaio “Sobre o conceito de história” discute a associação da noção de progresso à filosofia da história: “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha”. Benjamin critica que a relação causal entre os eventos criada pelo historicismo seja de fato uma relação histórica. Sua hipótese é que essa historicidade é estabelecida conjuntamente: “A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio” (Benjamin, 1985, p. 231)

A Inglaterra vitoriana será o epicentro dessa reconfiguração temporal que permitirá um uso muito mais maleável do tempo na análise científica. A revolução industrial e a consequente expansão transcontinental do mercado inglês ensejaram a necessidade de estabelecer um tempo universal padronizado como referência para as distâncias em todo o planeta. As coordenadas partiam de um meridiano — um constructo político-comercial — no bairro de Greenwich, Londres, estabelecido primeiramente para controlar o funcionamento das ferrovias inglesas (Howse, 1980). Como descreve Charles Dickens, um dos principais escritores do período vitoriano em seu romance *Dombey and Son* (1848): “até mesmo nos relógios era observado o tempo ferroviário, como se o próprio sol tivesse desistido” (Dickens, 1848, p. 155). Mais tarde, em 1884, Greenwich foi adotado como referência para o comércio internacional. No mesmo ano, a Conferência de Berlim definiu a partilha dos territórios coloniais, especialmente o continente africano, pelas potências imperiais europeias. Por tais razões, o tempo inglês vai progressivamente adquirindo o caráter de tempo universal e a reflexão vitoriana sobre o tempo impor-se-ia como alicerce da relação com as sociedades coloniais.

A colonização era vista no meio científico vitoriano do século XIX como um movimento em direção à integração dos “povos sem história” na marcha de desenvolvimento do homem.<sup>20</sup> Não havia, contudo, consenso se esse feito seria possível. A ambiciosa tarefa de estudar a humanidade sob um ponto de vista universal através do empreendimento de uma “ciência do homem” exigiu o esforço de sistematização de uma escala que ligasse as capacidades do homem “primitivo” as do homem da sociedade moderna. A armação desse esquema só foi possível através do manejo de um artifício temporal que reconhecesse nas sociedades “primitivas” contemporâneas estágios do passado do homem moderno — o chamado “método comparativo”. O tempo será o recurso teórico fundamental para estabelecer a medida da distância entre a “civilização” e os povos colonizados. Isso significa dizer que a diferença entre as partes do mundo, no sentido espacial, passaria, a partir desse recurso, a ser concebida em termos temporais (Fabian, 2013).

---

<sup>20</sup> A noção de “povos sem história”, normalmente atribuída aos povos sem escrita, torna-se majoritariamente discutida a partir da obra de Hegel em suas aulas sobre a filosofia da história. Para ele, a história é um meio pelo qual um povo “torna-se consciente do caminho percorrido por seu próprio espírito”. Os povos da África e os povos nômades da Ásia, os quais não possuíam escrita, foram considerados “fora do escopo da filosofia da história” por Hegel (Whelan, 2009, p. 139).

A descoberta do “primitivo” ensejou uma autorreflexão na sociedade europeia. Em meio à criação desta “lente comparativa” que reconhecia em sociedades coloniais contemporâneas estágios do próprio passado, os teóricos passam a observar traços culturais antiquados que, a despeito das rápidas transformações da modernidade, pareciam perdurar no seio da sociedade europeia. Essas formas anacrônicas – as quais foram chamadas “sobrevivências” – (*survivals*) pareciam paradoxais frente ao secularismo e o espírito racional da vida moderna. A sua descoberta remonta à transição entre o século XVIII e XIX além do pensamento romântico alemão, no qual o estudo das tradições e da mitologia europeia começaria a ser reunido em torno do campo que depois seria definido como “folclore”. Mas foram os teóricos do evolucionismo social, corrente que edificou a antropologia como disciplina científica no espírito da Inglaterra vitoriana e da sua atuação hegemônica no colonialismo, que estabeleceram as sobrevivências na ciência europeia.

As sobrevivências passariam a cumprir uma dupla função na teoria evolucionista: como evidências de estágios anteriores de cultura que comprovavam o curso de seu desenvolvimento — cujo sentido original poderia ser encontrado investigando o passado — e como material comparativo para estudar as sociedades não-europeias. O contexto ideológico desse período evidencia o que o processo de Johannes Fabian (2013) chamou de “naturalização do tempo”, o qual seria fundamental para criar a lente comparativa que colocou a ideia das sobrevivências a serviço das teorias de evolução social. Mesmo com o questionamento do método comparativo, ao configurar-se como uma categoria temporal útil para estudar as sociedades coloniais, elas serão mantidas no centro dos interesses etnográficos do século XX, atestando a intromissão da temporalidade evolucionista na antropologia moderna.

## 1.1. “PRECIPÍCIO NO TEMPO”: O CONTEXTO IDEOLÓGICO DO PENSAMENTO EVOLUCIONISTA

A poderosa sociedade inglesa se estabeleceu ao longo do século XIX como centro dinâmico das transformações do sistema produtivo mundial.<sup>21</sup> Movimentos importantes aconteciam na Inglaterra: a revolução industrial motivava uma plena e violenta transformação social e cultural que tornava rapidamente obsoletos velhos modos de vida e conduzia a adoção de novos; ela expandia seu domínio colonial e seu mercado, tornando-se o “Império onde o sol nunca se põe”, o que significava o aumento da produção e circulação de saber em relação às sociedades sob sua influência. Esse duplo movimento impulsionou um paradoxo que se tornou cada vez mais agudo na era vitoriana: o contraste entre o progresso da “civilização” e o atraso dos “povos primitivos”.

Segundo Stocking Jr. (1987), a crença no progresso havia sido sedimentada na sociedade britânica pela tradição intelectual do iluminismo inglês e escocês do século XVIII, através de seus estudos de filosofia e economia política. Para esta corrente, a necessidade de uma sociedade superar os desafios restritivos impostos pela natureza levaria ao desenvolvimento de melhores práticas na alocação de recursos, a exemplo da divisão do trabalho. Esses processos racionais ensejariam transformações morais, intelectuais e materiais que conduziriam ao progresso da civilização como um resultado natural do desenvolvimento das potencialidades humanas.

Porém, se o século XVIII foi a idade da razão e da crença no progresso e, ainda, da universalidade do homem, o começo do século XIX inaugura um período de notória incerteza e pessimismo no pensamento europeu. Três movimentos disruptivos ajudam a explicá-lo: a grande instabilidade política causada pelas revoluções burguesas e pelas guerras napoleônicas, a transição desordenada dos modos de vida rurais para o das cidades como produto da industrialização e o avanço dos impérios em direção às sociedades coloniais. Todos esses movimentos corroboram para uma sensação de alargamento da distância entre o rural e o urbano, entre colônias e metrópoles. Em contraste com a época iluminista, o homem começa a ser visto cada vez mais por suas diferenças do que por suas semelhanças. Em várias áreas do conhecimento essa tendência se expressa: na explosão da etnologia “racial”; na descoberta de

---

<sup>21</sup> Período marcado pelo reinado da Rainha Vitória (1837–1901).

materiais pertencentes às sociedades antigas, as quais consolidariam o ramo da arqueologia; na influente escola histórico-comparativa da filologia alemã; na anatomia comparativa e nas classificações zoológicas.

O historiador Peter Burke (1969) define essa tendência que reacende no começo do século XIX, como um “senso de anacronismo”: uma consciência aguçada da diferença do presente em relação ao passado que aparece na consciência histórica do renascimento e encontra seu auge no século XIX. “A crescente lacuna visível entre o homem selvagem e o europeu civilizado não foi mais tão facilmente superada” (Stocking Jr., 1968, p. 37) pelos teóricos do século XIX sem o auxílio de teorias diferencialistas entre os povos. A principal categoria para marcar essa diferença foi a noção de “raça”, que se tornou uma noção científica plenamente empregada durante a primeira metade do século XIX. Embora a aceitação das diferenças raciais fosse praticamente consensual, os teóricos dividiam opiniões a respeito de como e quando essa “diferença” surgiu. Esse era, talvez, o grande problema que impulsionou a explosão da etnologia no começo do século XIX.

O etnólogo inglês James Cowles Prichard (1786–1848), que dedicou seu livro *Researches into the physical history of Man* (1813) a estudar as similaridades físicas, culturais e linguísticas de distintas “raças”, acreditava que as variações “raciais” eram adaptações ambientais que apontavam para uma origem comum: a raiz monogenética da humanidade (Stocking Jr., 2001). O argumento “monogenista” dava uma roupagem mais científica às vertentes do cristianismo que acreditavam na origem comum da humanidade a partir do Gênesis adamita e explicava as diferenças “raciais” como ramificações derivadas de eventos bíblicos, como as dispersões diluvianas e a queda da Torre de Babel. Para a maioria dos intelectuais ligada à Igreja da época, a humanidade seria descendente do casal Adão e Eva e partido de um estado inicial semicivilizado de virtude moral para então diferenciar-se “racialmente”. A célebre alegoria do “bom selvagem” de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) também colaborava para a validade dessa ideia.

Já os advogados mais intrépidos das diferenças “raciais” eram influenciados pelos estudos de anatomia comparativa e de aspectos classificatórios da zoologia, em ascensão desde o final do século XVIII a partir da influente obra do naturalista francês George Cuvier (1769–1832). O estudo do homem devia seguir os mesmos termos de outras espécies biológicas, atentando para suas diferenças fundamentais — o formato do crânio era a mais

distintiva delas. Esta corrente, que ficou conhecida como “poligenista”, alegava que os processos ambientais não davam conta de explicar as diferenças “raciais”. Nas teorias poligenistas, era preciso separar as diferentes “raças” em ramos diferentes da criação, como se a espécie humana tivesse distintas subespécies. Somente origens históricas diferentes, que legariam capacidades distintas, poderiam ser plausíveis para explicar as diferenças “raciais” (Stocking Jr., 1968). A explicação bíblica, o adamismo, era considerada limitada e os poligenistas propunham que teria havido um “co-adamismo”: enquanto o gênesis de Adão constituiria a ancestralidade da “raça” branca, desta forma, teriam ocorrido outras gênesis simultâneas para as demais “raças”.

Ao longo do século XIX, o poligenismo passou a ser empregado com muita frequência nos mais diversos livros. Missionários buscando justificar o fracasso de expedições coloniais. Administradores coloniais para legitimar políticas de desumanização, segregação e escravidão. Na sociedade inglesa, aliada à rejeição malthusiana à pobreza no plano doméstico, havia também uma tendência jingoísta de ressaltar sua superioridade em relação a outros povos em termos “raciais”, algo que era entendido como uma ideologia da classe dominante. Os versos do poeta romântico William Wordsworth (1770–1850) ilustram essa tensão em uma possível crítica social da “raça”:

Como os livros nos enganam, buscando seu reconhecimento  
Nos julgamentos dos Poucos ricos, que veem  
Por luzes artificiais; como eles rebaixam  
Os Muitos pelo prazer daqueles Poucos  
Covardemente reduzindo a verdade  
Há certas noções gerais, para serem  
Mais bem compreendidos de imediato, ou então  
Por falta de melhor conhecimento nas cabeças  
De quem os concebeu; bajulando suas vaidades com palavras  
Que, embora, muito ambiciosamente destaquem  
Diferenças extrínsecas, as marcas externas  
Por onde a sociedade separou um homem  
Do outro homem, negligenciam seu coração universal.  
(Wordsworth, 1850, p. 344)

A partir da crítica de Wordsworth, é possível refletir como a ideologia vitoriana de adesão irrestrita à “civilização” não era somente um endosso ao colonialismo britânico no plano externo, como também um projeto político das classes industriais dominantes. O manejo do conceito de “raça” foi uma grande aliada da burguesia inglesa para conectar essas

duas dimensões. Ao longo da primeira metade do século XIX, a ideia de “civilização” passou a ser entendida cada vez mais como um feito “racial”. Já no início da era vitoriana, ela teria se tornado um traço distintivo do papel que a sociedade vitoriana acreditava ocupar na história, cerne ideológico das elites e materialização de um sentimento de triunfo da capacidade inventiva do homem de governar a natureza, desafiar suas leis e limitações. Como afirma o historiador Michael Ratnapalan sobre os vitorianos: “o trabalho de seus pensadores mais representativos buscava expressar a singularidade de sua sociedade em relação ao que havia lhe precedido” (Ratnapalan, 2008, p. 131). O efeito colateral da percepção do progresso da “civilização” era a imensa descontinuidade que se tinha em conta quando se refletia sobre o “homem primitivo”.

Esse sentimento pode ser ilustrado, conforme nos sugere Stocking Jr. (1987), pela grandiosa feira industrial internacional promovida no centro de Londres, em 1851. A “Grande exposição das obras da indústria de todas as nações” (*Great exhibition of the works of industry of all nations*), realizada num monumental palácio de vidro e ferro, o Crystal Palace — erguido no Hyde Park para abrigá-la — foi um marco histórico da exibição do poderio tecnológico do império britânico em contraste com a exposição de uma miscelânea de artefatos, peças arqueológicas e antiquárias de sociedades antigas e coloniais (“primitivas”). Ela consolidou uma forte impressão da modernização como uma precipitação vertiginosa entre o passado e futuro. Um “precipício no tempo”. Assim descreveu Thomas Hardy (1840–1928), um dos romancistas mais importantes do período vitoriano<sup>22</sup>:

O ano formou de muitas maneiras uma extraordinária fronteira cronológica ou linha transitória, na qual ocorreu o que se poderia chamar de um “precipício no Tempo”. Como em uma “falha” geológica, nós tínhamos a nossa frente uma súbita sobreposição do antigo e do moderno no mais absoluto contato. (Hardy, 1997, p. 70)

---

<sup>22</sup> Motivado pelo sentimento de “precipício do Tempo” bem descrito por Thomas Hardy, o encontro do futuro com o passado, das modernas máquinas aos “primitivos” povos coloniais, o tema da viagem no tempo passou a ser recorrente na literatura da era vitoriana. Autores como o inglês Charles Dickens (1812–1870) e o americano Edgar Allan Poe (1809–1849) passam a usar esse recurso ainda como um artifício mágico. Na *belle époque*, possivelmente a partir do impulso de Jules Verne (1828–1905), a ficção científica se estabelece como gênero literário em resposta aos avanços da civilização. Surgem as primeiras viagens no tempo através da máquina: Enrique Gaspar y Rimbau (1842–1902) escreve *El Anacronópete* (1887) e H. G. Wells (1866–1946) escreve *A Máquina do Tempo* (1895).

Segundo Stocking, o “precipício no tempo” de 1851 foi a epítome da tensão entre a unidade e diferença da humanidade que vinha se acumulando até então. Seria a civilização um projeto universal, extensível a todas as “raças”, ou estaria alguma delas condenada a “selvageria”? A principal dúvida que pairava na sociedade vitoriana, questão que fomentou a discussão antropológica na segunda metade do século XIX e impulsionou seu estabelecimento como disciplina científica, pode ser vocalizada pela reflexão de Lubbock (1871):

Existe uma lei definitiva de progresso garantido nas relações humanas — uma ascensão lenta e gradual do nível mais baixo para o mais alto? (...) Ou foi o homem primitivo um ser desenvolvido e superior que retrocedeu e degenerou para o estado selvagem? (Lubbock, 1871, p. iv)

Os debates da segunda metade do século XIX vão tentar responder a essa equação complexa, resgatando de um lado a universalidade do progresso iluminista e de outro as diferenças intransponíveis do racismo para articular suas posições. O embate opunha os “desenvolvimentistas”, que resgatavam a ideia de progresso dos iluministas e advogavam a hipótese de que as sociedades tendiam sempre a progredir de um estado inferior em direção à civilização, e os “degeneracionistas” que acreditavam no retrocesso de algumas “raças” em direção ao estado “selvagem”. Ainda que as hipóteses desenvolvimentistas possam ser mais facilmente associadas ao evolucionismo social e às degeneracionistas, as vertentes do pensamento religioso, as posições refletiam um universo muito mais complexo e híbrido.

As duas vertentes souberam adequar as diferenças “raciais” — algumas em um papel mais determinante, outras menos — para explicar as variadas condições dos povos frente à civilização. O argumento desenvolvimentista vai, em termos gerais, apoiar-se na hipótese monogênica prichardiana, situando as diferenças “raciais” nos estágios progressivos da civilização e deixando aberta a possibilidade de avanço das “raças inferiores”. Já as correntes degeneracionistas, conservadoras e pessimistas em relação à mudança social, se utilizarão eminentemente do poligenismo para explicar por que algumas sociedades retrocederam ao estado selvagem e são incapazes de alcançar a civilização. É interessante a afirmação de Margaret Hodgen (1890–1977), autora do primeiro estudo mais completo sobre o conceito de sobrevivências no evolucionismo britânico, de que o discurso degeneracionista “ocupou um lugar muito mais importante no século XIX do que geralmente se tem em conta” (Hodgen, 1936, p. 13).

A disputa entre diferentes concepções de tempo será a grande batalha entre as correntes desenvolvimentistas e degeneracionistas. Segundo Stocking (1968), nessa época, a temporalidade da Bíblia funcionava como um paradigma kuhniano para o florescimento das ciências.<sup>23</sup> Essa era a versão mais aceita da hipótese sobre a origem humana, até então era associada à cronologia bíblica, ditada por eventos significativos previstos nas escrituras que davam conta de um período histórico ao redor de seis mil anos para a humanidade, entre os eventos da criação e do juízo final. Mesmo com os avanços da arqueologia, área fundamental para o nascimento da antropologia, as descobertas sobre civilizações complexas da antiguidade do homem, como os egípcios, babilônios ou maias, acabavam reforçando teorias sobre a degeneração de povos atrasados, pois, se aceitava a hipótese dos seis mil anos, neste ponto, parecia ter havido muito pouco tempo para que tais civilizações da antiguidade tivessem evoluído para um nível tão complexo no “começo” da história, ao passo que havia tempo mais que suficiente para que as sociedades “selvagens” do presente tivessem decaído e degenerado em contraponto a sociedades mais complexas (Stocking Jr., 1987).

No momento em que novos desafios cognitivos são abertos pelo estudo das ciências naturais, o tempo sagrado começa a perder espaço para o tempo da natureza. Fabian aponta a obra de Charles Lyell (1797–1875), (Lyell, 1830), como a “base para as tentativas do século XIX de formular teorias específicas da evolução” (Fabian, 2013, p. 50). Nela, Lyell definitivamente expande o alcance do tempo observando as transformações geológicas da Terra. Sua teoria ficou conhecida como “uniformitarismo”, corrente que acreditava que a forma atual do mundo era o resultado geológico de eras de transformação lenta e gradual e que as causas que explicam as formações do passado deveriam estar em operação no presente. A doutrina geológica que ele contestou, o “catastrofismo”, sustentava que processos lentos e constantes como erosão e sedimentação não eram suficientes para dar conta de explicar as colossais formações geológicas e que se deveria recorrer a forças mais dramáticas, as “catástrofes”. Graças a esses eventos drásticos, como a hipótese bíblica do dilúvio e outras formas de intervenção divina na natureza, era plausível admitir um alcance da história

---

<sup>23</sup> Em *The Structure of Scientific Revolutions* (1963), ao invés de retratar a dinâmica científica através de um processo de acumulação gradual de conhecimento, Thomas Kuhn recorre a ideia cíclica de “quebra de paradigmas”. Ele resulta em um processo de rupturas sistemáticas de um conjunto de conceitos e práticas científicas vigentes que eram antes compatilhadas por um grupo de cientistas e predominavam sobre um campo de pesquisa.

concebido num horizonte curto e limitado. A partir da teoria de Lyell, esse discurso perde historicidade e o tempo será ampliado: “o que fora antediluviano, era agora pré-histórico” (Stocking Jr., 2001, p. 108).

A autoridade do tempo geológico de Lyell seria consumada a partir da obra possivelmente mais decisiva para o pensamento científico do século XIX. *On the Origin of Species* (1859) é fruto do amadurecimento da visão de Charles Darwin (1809–1882), que teve no trabalho de Lyell uma importante inspiração para aplicar a transformação lenta e gradual na hipótese de mudança das espécies, ideia que a princípio rejeitava.<sup>24</sup> Darwin propôs uma explicação secular e uniforme para a origem da espécie humana, conectando o passado do homem ao da natureza. O tempo passou a ser uma variável neutra independente, relógio de todas as formas biológicas e geológicas, enquanto a história do homem tornou-se breve capítulo, relativamente insignificante para a escala da evolução. Esse é o processo que Johannes Fabian chama de “naturalização” do tempo e que levou, portanto, a sua radical “desistoricização”, uma vez que não era mais a partir dos eventos humanos que o tempo era concebido. Em suas palavras:

A verdadeira razão pela qual a cronologia bíblica teve de ser abandonada era o fato de não conter o *tipo certo de Tempo*. Sendo calculada como o Tempo após a criação, conforme fora revelado nas Escrituras, ela era o Tempo da salvação de Bossuet. Era o Tempo da transmissão de eventos significativos, míticos e históricos, e, como tal, era crônica, bem como cronológica. (...) Não permitia ao Tempo ser uma variável independente dos eventos que assinala. Por isso, não poderia fazer parte de um sistema cartesiano de coordenadas de tempo-espaco que permitisse ao cientista traçar uma infinidade de dados rotineiros sobre o tempo neutro, a menos que ele fosse primeiramente naturalizado, isto é, separado dos acontecimentos significativos para a humanidade. (Fabian, 2013, p. 50).

Apesar da hipótese de evolução darwiniana ter representado uma gradual revolução no pensamento vitoriano, os teóricos sociais já trabalhavam há algum tempo no estabelecimento de hierarquias evolutivas no campo social. É interessante notar que perdura uma imprecisão ao distinguir as visões biológicas e socioculturais da evolução e as contribuições que uma fez a outra, que provém do “mito generalizado de que o evolucionismo social era simplesmente

---

<sup>24</sup> Alguns insights desse capítulo referentes a Charles Darwin devem-se ao podcast “Vinte mil léguas” da revista *Quatro Cinco Um*, que discute o pensamento darwiniano a partir de suas referências literárias. Ele recentemente foi publicado em livro (Cartum e Nestrovski, 2022).

um reflexo do darwinismo” (Stocking Jr., 1968). O primeiro ponto a ser destacado é que as teorias de evolução social precedem cronologicamente a contribuição de Darwin. Para tomarmos um exemplo notável, a obra de Herbert Spencer (1820–1903) já assumia pressupostos evolucionistas para as sociedades humanas desde o começo da década de 1840 e foi nesse período que amadureceu sua lei geral da evolução que culminaria em “Progress: Its law and cause” (1857) e *First Principles* (1862) (Peel, 1971). Spencer concebeu um “evolucionismo filosófico” cuja premissa principal era a ideia de progresso (Tort, 1983). Ele traçou um paralelo com a embriologia e a física para afirmar que a evolução é um processo geral que engloba todos os outros processos da natureza e do homem. Ela ocorre a partir da diferenciação “de uma homogeneidade incoerente para uma heterogeneidade coerente” (Spencer, 1862, p. 219), da simplicidade para complexidade, a exemplo do desenvolvimento embrionário, da evolução do sistema solar e do desenvolvimento social.

Apesar da profusão de referências a processos naturais, Peel (1971) mostra que a principal analogia para a evolução spenceriana não veio da biologia, nem de outros ramos naturalistas, mas da economia, a partir de Adam Smith (1723–1790) e Thomas Malthus (1766–1834).<sup>25</sup> Para Spencer, a restrição de recursos malthusiana pressiona as sociedades que aumentam a sua população a brigarem por sua sobrevivência. Isso implica na adoção de processos de diferenciação — como a divisão do trabalho de Smith — que aumenta os ganhos e as chances de sucesso de quem a adota. Apenas aqueles que melhor se adaptarem aos processos de diferenciação vão sobreviver às condições de escassez. Isso garante o que Spencer definiu como “a sobrevivência do mais apto”, que para ele significava “mais inteligente”, “moralmente superior” ou, simplesmente, “melhor”. Sua ideia de evolução, portanto, “não é uma transferência inapropriada de conceitos biológicos para a sociologia” (Peel, 1971, p. 131), mas, antes, uma propagação de modelos sociais para atestar o funcionamento dos processos naturais:

---

<sup>25</sup> De fato, a visão pessimista e agressiva da luta pela sobrevivência do clérigo Thomas Malthus passa a ser um tema recorrente do imaginário inglês no século XIX e sua relação com temas sociais aplicados como a política econômica e a pobreza. Nas ciências naturais, é inegável a sua contribuição para entender a relação entre a superpopulação, a destruição e a reprodução das formas de vida. Darwin, por exemplo, leu *An Essay on the Principle of Population* (1798) em 1838, pouco depois de retornar de sua viagem a bordo do Beagle. O livro o leva a refletir sobre os princípios destrutivos nas relações entre as formas de vida, que impedem que a superabundância de possibilidades reprodutivas se efetive. A destruição torna-se um princípio da renovação e do equilíbrio entre as espécies (Vorzimmer, 1969).

A mudança, frequentemente observada de formas simples para formas mais complexas, da uniformidade para diversidade, foi interpretada como uma mudança do menos importante (*valuable*) para o mais importante e, portanto, a visão histórica assumiu em muitos casos uma tonalidade teleológica mal disfarçada. (Boas, 1904, p. 515).

Como visto, o debate sobre a origem do homem e da civilização apresentava, neste período, uma diversidade interdisciplinar de opiniões. Com a abrangente proposta de Darwin para a origem das espécies, o evolucionismo ficou circunscrito a um campo ainda mais amplo das ciências naturais. Não havia, nesse sentido, fronteiras tão definidas, como as que agora concebemos, para as opiniões dos cientistas de um lado e de outro. Spencer, que já tinha sua própria ideia de evolução, ao tomar conhecimento da teoria darwiniana, reconhece o princípio da “seleção natural” de Darwin em seu próprio modelo (Spencer, 1864, p. 444-445). Darwin, por sua vez, aceita a sugestão de seu colega naturalista Alfred Russell Wallace (1823–1913)<sup>26</sup> de adotar o termo de Spencer “sobrevivência do mais apto” para designar o mecanismo da seleção natural, por considerá-lo mais preciso para explicar o processo adaptativo que privilegia determinadas características em detrimento de outras.<sup>27</sup> No entanto, para Darwin, a variação não assumia qualquer conotação teleológica ou moral, era um evento totalmente aleatório, como o são as circunstâncias naturais (Tort, 1983). A partir da quinta edição de *On the Origin of Species* de 1869, ele renomearia o quarto capítulo para “Seleção Natural, ou a Sobrevivência do Mais Apto”.

Por essas associações inconclusas, o evolucionismo spenceriano ganhou a alcunha imprecisa de “darwinismo social” e os seus discípulos propagaram muito mais as ideias de Spencer do que as de Darwin (Peel, 1971). O sucesso da teoria spenceriana, aponta Tort (1983), deveu-se à grande aderência de seu discurso com a ideologia liberal das classes dirigentes e os meios industriais vitorianos. Spencer foi tão influente que não só ganhou a fama de darwinista, como se tornou a expressão mais conhecida do evolucionismo social. Por

---

<sup>26</sup> Wallace, substancialmente mais jovem que Darwin, desenvolveu uma teoria dinâmica das espécies ao mesmo em que Darwin organizava a publicação de *A Origem das Espécies*. Tão logo tiveram a primeira correspondência e souberam da coincidência de ideia tão original que decorosamente publicaram juntos um primeiro ensaio a respeito da seleção natural em 1858 (Darwin e Wallace, 1858).

<sup>27</sup> Wallace para Darwin, Sussex, 2 jul. 1866. Obtido em *Darwin Correspondence Project*, “Letter no. 5140”. Disponível em: <<https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-5140.xml>>. Acesso em: 16 mai. 2022.

esse motivo, rastrear suas diferenças, tanto em relação a Darwin, quanto com outras posições de teóricos evolucionistas é uma tarefa fundamental.

Merece atenção a rigorosa divergência de sentido atribuída ao tempo em Darwin e em Spencer que nos sugere Fabian (2013). A evolução darwiniana renuncia a qualquer lei ou finalidade para o tempo. A transformação das espécies não é tributária a um progresso intrínseco, mas sim resultante da mais pura casualidade e circunstância do meio natural. A narrativa social-evolucionista para o tempo sugere fundamentalmente o oposto. Se a contribuição das ciências naturais foi a de desistoricizar o tempo dos eventos humanos e da cronologia bíblica, é justamente sobre um novo tempo, este, sim, expandido e desvinculado dos limitados eventos bíblicos, que se torna mais factível, uma lei geral de evolução em sinergia com hipóteses de desenvolvimento do homem. Os evolucionistas sociais assumem a evolução como um pressuposto da história natural apenas para “reistoricizar” o tempo: propor a evolução como uma lei progressiva e “natural” da história humana. Com isso, estes ignoraram a insignificância do tempo humano diante do tempo evolutivo.

Spencer, por exemplo, define a ideia de civilização como resultado de um processo de adaptação, ensejada pela crença na perfectibilidade humana: “A civilização não parece ser um desdobramento regular de um plano específico, mas antes um desenvolvimento das capacidades latentes do homem sob a ação de circunstâncias favoráveis” (Spencer, 1851, p. 413-5). A lei de progresso inerente a ela, no entanto, não é aleatória, nem acidental: “O progresso, portanto, não é um acidente, mas uma necessidade. Em vez de a civilização ser artificial, é uma parte da natureza” (p. 65). O desenvolvimento da civilização e o progresso dela no tempo é o pilar de sua teoria da evolução.

Em contrapartida, Fabian nos mostra “a consciência de Darwin de que o Tempo, uma vez naturalizado, não poderia e não deveria ser reistoricizado” (Fabian, 2013, p. 50) negando que o avanço no tempo garantisse qualquer lei específica para a evolução. É interessante notar que o trecho a seguir, em que Darwin referende esta posição, não aparece nem na primeira (1859), nem na segunda edição (1860) de *Origin of Species*, mas consta como um adendo à terceira (1861), intitulado “Ideia equivocada sobre a eficiência isolada do tempo na produção de mudanças” (*Mistaken idea of the efficiency of time alone in producing change*) (Darwin, 1861, p. xi). Isso indica que provavelmente Darwin buscou diferenciar a temporalidade de sua

teoria da seleção natural diante das repercussões em outras teorias de evolução que sua obra suscitou:

O mero lapso de tempo por si só nada faz a favor ou contra a seleção natural. Digo isso porque foi erroneamente afirmado que presumo que o elemento tempo desempenhe um papel muito importante na seleção natural, como se todas as espécies fossem necessariamente sofrer lentas modificações de alguma lei inata. (Darwin, 1861, p. 110)

Ainda que seu objeto de análise seja diverso, a diferença de temporalidade é a contradição fundamental entre o darwinismo e o social-evolucionismo. O tempo “uniformitário” de Darwin, inspirado em Lyell, neutro e isento de qualquer lei valorativa, precisou ser reformado para atender aos propósitos evolucionistas, que buscavam recuperar os interesses no progresso da civilização dos *philosophes* iluministas do século XVIII. Porém, o que estava em jogo para os teóricos evolucionistas era o debate contra as visões degeneracionistas e francamente conservadoras a respeito das “raças” humanas. O evolucionismo adaptou — ou castrou como defende Fabian — o tempo darwiniano, para usufruir dele como um poderoso aliado nesse debate. Diante dessa delicada controvérsia, o próprio Darwin, quando abordou o mesmo objeto do evolucionismo social, a evolução do homem, em *The Descent of Man* (1871), atestou sua preferência pela visão evolucionista, citando, favoravelmente, teóricos como Lewis Henry Morgan (1818–1881), John Ferguson McLennan (1827–1881), Edward Burnett Tylor (1832–1917) e John Lubbock (1834–1913):

Acreditar que o homem foi aboriginamente civilizado e depois sofreu uma degradação total em tantas regiões, é ter uma visão lamentavelmente baixa da natureza humana. É aparentemente uma visão mais verdadeira e mais animadora que o progresso tenha sido muito mais geral do que o retrocesso; que o homem se levantou, embora lento e interrompido, de uma condição baixa ao mais alto padrão ainda alcançado por ele em conhecimento, moral e religião. (Darwin, 1871, p. 184)

Consolidou-se, portanto, uma estratégica associação entre as ciências naturais e sociais no final do século XIX para dar sustentação e validade ao argumento desenvolvimentista. O tom empirista dos naturalistas, apoiados em premissas seculares, baseados em experimentação e evidências, agradava os cientistas sociais que buscavam objetivamente organizar o caótico cenário da reflexão social e firmar suas ciências através da observação e método. A atualização dos pressupostos sobre a natureza e o homem, causada pela revolução darwiniana,

abriu um terreno amplo para o florescimento das perspectivas evolucionistas no pensamento social e serviu de embasamento para a discussão antropológica. Como sugere Stocking (1968):

A publicação da *Origem [das Espécies]* em 1859 focalizou todo um conjunto de conhecimentos em desenvolvimento nas ciências biológicas e históricas sobre a questão da origem e antiguidade da humanidade e da civilização humana. De fato, talvez seja justo dizer que a “antropologia”, no sentido amplo, foi o problema intelectual central dos anos 1860 (Stocking Jr., 1968, p. 74).

A concepção naturalizada e expandida de tempo, gerada pelas novas perspectivas da origem humana, foi necessária para a reabilitação de uma teoria do desenvolvimento que estava plenamente ameaçada pelo discurso de degenerescência social, sustentadas pelas hipóteses bíblicas. Os evolucionistas sociais foram os principais defensores dessa nova temporalidade secular e rechearam suas obras de referências a Darwin — como o fez Tylor<sup>28</sup> — assim como Spencer fez com Charles Lyell,<sup>29</sup> buscando uma estratégia de equilibrar o enfoque religioso e moral do debate da evolução social para o terreno secular das ciências naturais. Os usos do tempo evolutivo para justificar o progresso da civilização se tornaram um recurso ideológico do paradigma social-evolucionista e, concomitantemente, da nascente disciplina antropológica.

Embora estivessem situados na esfera mais progressista da sociedade vitoriana e enfrentassem o discurso degeneracionista como uma visão francamente reacionária da mudança social, os evolucionistas defenderam um discurso que se provou regressivo diante da história do colonialismo. A sua busca por alcançar princípios científicos universalmente válidos escondia uma postura histórica e politicamente parcial, comprometida com a crença na civilização e no progresso trazido pela política colonial.

Como afirmou Goody (1973, p. 19), a antropologia “suruiu como uma tentativa de entender o presente colonial (ou primitivo) e o passado europeu (ou civilizado)”. É nesse sentido que Fabian (2013) analisa a criação das sequências evolutivas de sociedades como um

---

<sup>28</sup> “Quando, no sétimo capítulo de seu livro *Pesquisas sobre a história primitiva da humanidade* dedicadas ao ‘Desenvolvimento e declínio da civilização’, Tylor colore seu texto com referências a Darwin, o propósito é claramente polêmico: nesse momento, ele precisa jogar a evolução humana contra a destinação divina, ou seja, A origem das espécies contra a própria Bíblia.” (Didi-Huberman, 2013, p. 54).

<sup>29</sup> “O uniformitarismo, ou seja, a rejeição de qualquer coisa que se assemelhasse a uma intervenção milagrosa no processo natural, era o núcleo do credo científico de Spencer”. (Peel, 1971, p. 134).

processo de “especialização” do tempo, isto é, quando a diferença entre os estágios de evolução de sociedades contemporâneas passa a ser assumida como *distância*. Tal qual um roteiro de ficção científica e viagem no tempo, a distância de uma sociedade “selvagem” para outra “civilizada” não era medida em milhas, léguas ou quilômetros, mas efetivamente em décadas, séculos ou eras, de acordo com sua posição na escala de evolução social: “o que torna o selvagem significativo para o Tempo do evolucionista é o fato de ele viver em outro Tempo” (Fabian, 2013, p. 63).

Essa “geografia do tempo” evolucionista era coerente com a história que a civilização estava traçando por meio do colonialismo. Ela foi impulsionada a partir do trabalho da antropologia e do modelo de comparação usado pelos evolucionistas para analisar sociedades, traços e correspondências culturais que ficou conhecido como “método comparativo”. A partir da sua temporalidade, categorias essencialmente temporais como “primitivo”, “selvagem”, modernização, aculturação — e com a qual estamos preocupados, as *sobrevivências* — puderam ser naturalizadas dentro do pensamento ocidental como formas de conceber a relação do Ocidente com os seus Outros.

A história das sobrevivências, no entanto, não pode ser explicada somente pelo arcabouço evolucionista e seus princípios gerais. Embora possamos dizer que o antropólogo britânico Edward Tylor, o principal responsável por consolidar a ideia no meio científico, tenha sido um dos mais eminentes teóricos do evolucionismo social, seu universo de influências era muito mais complexo do que o caráter unidirecional e teleológico do evolucionismo. Uma das influências que orientou sua concepção das sobrevivências remonta às preocupações históricas dos filólogos alemães do período romântico com as “antiguidades populares”, os campos da linguagem, mitologia, religião e costumes que forneciam o melhor material para estudar as mudanças históricas no “gênio de um povo” (*Volksgeist*) através dos tempos. É verdade que essa perspectiva ficará em segundo plano em detrimento de um evolucionismo mais estrito quando Tylor mobilizar as sobrevivências como “prova dos nove” para atestar o curso da evolução social no seu livro mais célebre, *Primitive Culture* (1871). É também verdade que foi sob esse prisma evolucionista que as sobrevivências ganharam destaque no pensamento social e a toda e a cada vez que elas são resgatadas como um conceito útil, a “sombra” da temporalidade evolucionista ameaça as acompanhar.

Se o paradigma evolucionista foi atacado, como sugere Fabian, “em ambos os lados do atlântico” pelas novas correntes antropológicas insurgentes na Europa e nos Estados Unidos, a ideia de sobrevivências se infiltrou no pensamento antropológico como uma ferramenta útil para analisar a reprodução da cultura em contextos coloniais e uma análise mais detida de sua história pode atestar a manutenção parcial do uso evolucionista do tempo na antropologia moderna. Mesmo com a perda de credibilidade das ideias evolucionistas, a relação problemática entre temporalidade e alteridade continuou sendo a principal marca do trabalho antropológico. O conceito de sobrevivências, apesar de provir de um universo mais complexo que do arcabouço teórico do evolucionismo com o qual ficou conhecido, não ficou imune de reproduzir um olhar “primitivista” quando foi posteriormente mobilizado na antropologia. Vamos agora adentrar em algumas críticas metodológicas importantes sobre a relação entre o tempo e o Outro no trabalho antropológico, inaugurada pelo evolucionismo, mas remanescente na teoria antropológica através da manutenção de suas categorias temporais.

## 1.2. A ARMADILHA DA HISTÓRIA NO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO

No capítulo anterior, foi feita a abordagem do evolucionismo através do contexto ideológico que o trouxe à tona. Agora, quase um século depois, será necessário enxergá-lo em retrospectiva e observar como a antropologia, já consolidada como disciplina científica, passou a encarar sua própria gênese. Em 1949, Claude Lévi-Strauss (1908–2009) escreve na *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 54, o célebre ensaio “História e Etnologia”. Nele o antropólogo faz um balanço crítico da literatura antropológica, examinando o paradoxo metodológico que a disciplina construiu em relação ao estudo da história. Diz Lévi-Strauss:

O problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é ao mesmo tempo seu drama interior revelado, pode ser formulado da seguinte forma: ou nossas ciências se debruçam sobre a dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, a sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de fazer-lhes a história, ou buscam trabalhar como os historiadores, e a dimensão temporal se lhes escapa. Pretender reconstituir um passado cuja história não temos meios de atingir ou querer fazer a história de um presente sem passado, eis o drama, da etnologia num caso, da etnografia no outro. De todo modo, é esse o dilema no qual seu desenvolvimento, ao longo dos últimos cinquenta anos, parece ter frequentemente encurralado uma e outra. (Lévi-Strauss, 2008, p. 15)

Sem perder de vista o estado do pensamento antropológico da época e a definição taxativa de seu objeto como o estudo das sociedades “primitivas”, é preciso salientar que Lévi-Strauss assume como pressuposto que o trabalho do antropólogo lida com sociedades cuja história não está acessível por meio de fontes escritas, ou seja, que não se pode dispor da história em seu sentido mais estrito. Por hora, serão deixados de lado os desenvolvimentos de ambas as disciplinas no sentido de ampliar a abrangência do que é entendido como história e serão assumidos os pressupostos do autor. No trecho citado, ele afirma que, se os antropólogos trabalham observando apenas o material que lhes é disponível — o presente etnográfico — deixam de capturar a dimensão temporal, no caso, a mudança de tal sociedade através do tempo. Porém, se tentam fazer o oposto, se debruçam sobre o processo de mudança social para entender como aquela sociedade passou a ser o que é, esbarram na descontinuidade de registros e são incapazes de reconstituir fielmente o processo histórico. Eis o paradoxo que constitui o principal problema da antropologia.

Revisando como o pensamento antropológico enfrentou tal paradoxo, Lévi-Strauss acusa as correntes fundadoras da antropologia, o evolucionismo e o difusionismo, de produzir estudos a-históricos. Para Lévi-Strauss, os evolucionistas estariam abdicando da história ao apoiar-se em leis explicativas do desenvolvimento da sociedade — o sentido evolutivo — que eram impossíveis de serem verificadas. Os difusionistas, ao se apoiarem em hipóteses demasiadamente amplas de migrações de costumes, também estariam negligenciando a história. Diz Lévi-Strauss: “os ‘ciclos’ ou os ‘complexos’ culturais dos difusionistas são como os ‘estágios’ dos evolucionistas, fruto de uma abstração à qual sempre irá faltar a corroboração de testemunhos. Sua história é conjectural e ideológica” (p. 18).

Em contrapartida, ele enaltece o nome de Franz Boas (1858–1942) como o primeiro teórico a enfrentar o problema do paradoxo da história na antropologia: “ninguém contribuiu mais do que Boas para denunciar essas contradições” (p. 19). Ele vê a crítica de Boas como um reconhecimento das limitações do antropólogo para com a reconstrução histórica e a necessidade de estreitamento e aprofundamento do escopo do trabalho etnográfico, que deveria renunciar provisoriamente às leis gerais e universais para concentrar-se nos estudos particulares de sociedades específicas em regiões muito mais limitadas, a fim de extrair desses estudos hipóteses mais plausíveis sobre os processos de mudança social. Não à toa, o método boasiano ficou conhecido pela alcunha de “particularismo histórico-cultural”. Para Boas, a composição de numerosos trabalhos específicos de regiões próximas poderia proporcionar, mas ainda assim não garantiria, o estabelecimento de generalizações sobre o comportamento de determinadas sociedades que se avizinhavam.

Lévi-Strauss avançaria para a crítica aos estudos funcionalistas de Bronislaw Malinowski (1884–1942), que para ele teriam levado a prudência boasiana a um outro extremo radical e optado por “fechar decididamente os olhos para qualquer informação histórica relativa à sociedade considerada e para todo dado comparativo tomado de sociedades vizinhas ou afastadas” (p. 25), renunciando a qualquer possibilidade de proposição de teorias de mudança social. O método funcionalista será, ao fim e ao cabo, a antítese do pensamento evolucionista. Analisando sociedades específicas de um ponto de vista radicalmente empírico e sincrônico, através da observação do presente etnográfico, os funcionalistas apostavam na total coesão entre seus elementos constituintes: tudo em uma dada cultura faz sentido para seu funcionamento. Com isso, descartavam a hipótese fundamental dos evolucionistas sobre o

tempo e as sobrevivências. Nenhum resíduo de outros tempos habitaria uma sociedade se não cumprisse uma finalidade em seu sistema presente. O próprio Malinowski afirma:

Não há dúvida de que a sobrevivência perdura por ter adquirido um novo significado, uma nova função: mas, a menos que adotássemos alguma atitude de juízo moral ou de valor, em vez de estudar o fenômeno como ele ocorre agora, simplesmente daríamos uma descrição incorreta de seus usos e de sua importância. (Malinowski, 1944, p. 29)

O próprio Lévi-Strauss (1952) concordaria com essa proposição:

As explicações em termos de sobrevivências são sempre incompletas, pois os costumes não desaparecem ou sobrevivem sem motivo. Quando eles continuam vivos, a causa deve ser encontrada menos na viscosidade da mudança histórica do que na permanência de uma função que uma análise do presente deve nos revelar. (Lévi-Strauss, 1952, p. 1584)

Como o escopo desse capítulo preocupa-se com a infiltração do conceito de sobrevivências do pensamento evolucionista para a antropologia cultural, as posições funcionalista e estruturalista não serão, aqui, aprofundadas. A alusão a elas é para finalmente considerar a possibilidade de que o propósito de Lévi-Strauss era, sob o ataque a alguns e a defesa de outros — “por meio da oposição e do contraste” —, delimitar fronteiras no pensamento antropológico e consolidar espaço para seu método estrutural (Schwarcz, 1999, p. 204). Neste trabalho o interesse, contudo, recai sobre os argumentos usados por ele para documentar o abismo que existe entre o evolucionismo e o culturalismo boasiano. É notório que, por diversas vezes, as suas frases recortadas do pensamento boasiano vão encontrar passagens muito similares na obra de Tylor.

É essencial repercutir a crítica de Lévi-Strauss ao evolucionismo. Ele dá um tratamento bastante elementar ao método comparativo, generalizando que nele o estudo dos povos “primitivos” é caracterizado pela ideia de sobrevivências. Sem muitas reservas, ele afirma que a interpretação social-evolucionista é

A repercussão direta do evolucionismo biológico. A civilização ocidental aparece como a expressão mais avançada da evolução das sociedades humanas, e os grupos primitivos como “sobrevivências” de etapas anteriores, cuja classificação lógica poderá fornecer, automaticamente, a ordem de aparecimento no tempo. (Lévi-Strauss, 2008, p. 15)

A generalização de Lévi-Strauss se apoia na denúncia do positivismo na metodologia evolucionista: uma escala unidirecional e hierárquica de progresso cujas pontas iriam dos “primitivos” aos “civilizados”. Para os primeiros caberia o estudo das suas sociedades como sobrevivências. Tudo o que representasse mudança nessas sociedades seriam passos em direção à civilização. Esse aspecto pode ser ilustrado no comentário de Burrow (1966):

A humanidade não era uma só porque era a mesma em todos os lugares, mas porque as diferenças representavam etapas diferentes no mesmo processo. E, ao concordar em chamar o processo de progresso, era possível converter a teoria social em uma teoria moral e política. (Burrow, 1966, p. 98-99)

De fato, influenciado pela metodologia positivista, Edward Tylor resgata os três estágios de Montesquieu, relidos por Auguste Comte (1798–1857)<sup>30</sup>: “selvageria”, “barbarismo” e “civilização”, para montar seu esquema de evolução social (Stocking Jr., 1968). Ela configura uma visão hierárquica a respeito do desenvolvimento da cultura e dos povos humanos. No entanto, Tylor introduzirá uma novidade que tornará essa mecânica progressiva mais complexa. Preocupado em amadurecer seu embate com as teorias degeneracionistas, Tylor propõe:

Sob as devidas limitações, os princípios de ambas as teorias são adaptáveis ao conhecimento histórico, o que nos mostra, por um lado, que o estado das nações superiores foi alcançado pela progressão de um estado inferior e, por outro lado, que a cultura adquirida pela progressão pode ser perdida pela degradação. (Tylor, 1871, p. 34)

Sua teoria de desenvolvimento se apoia, portanto, num movimento dialético entre mudança e conservação, que ensinaria processos contraditórios de progressão e degradação e faria do etnólogo um leitor da composição de tempos diversos, atuando como um campo de forças sobre a cultura. Todos os “estágios” de sua escala de desenvolvimento estão sujeitos a essa contradição. Nesse sentido, quando Lévi-Strauss relaciona as sobrevivências somente aos povos “primitivos” ou acusa Tylor de renunciar à história por deduzir uma lei que a torna dispensável, é ainda prematuro supor que essa lei seja unidirecional. A inquietação de Tylor com o que ele chamará de sobrevivências (*survivals*) estava em rastrear justamente as

---

<sup>30</sup> Assim como Lewis Henry Morgan em *Ancient Society* (1877), de quem Friedrich Engels retira a mesma ideia para o seu *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884).

contradições do avanço, os anacronismos, as idiossincrasias fora de lugar presentes em todo movimento progressivo. Georges Didi-Huberman (2013) o descreve:

Eis-nos já no *tempo fantasmal das sobrevivências*. Tylor o introduziu teoricamente, no começo de *Cultura Primitiva*, constatando que os dois modelos concorrentes do “desenvolvimento da cultura”, a “teoria do progresso” e a “teoria da degenerescência”, pediam que fossem dialetizados, entrelaçados um com o outro. O resultado seria um *nó de tempo* difícil de decifrar, pois nele se cruzariam incessantemente movimentos de evolução e movimentos resistentes à evolução. No espaço cavado por esse cruzamento, logo apareceria como diferencial dos dois estatutos temporais contraditórios, o conceito de *survival*. Tylor lhe consagraria uma parte essencial de seu esforço de fundação teórica. (Didi-Huberman, 2013, p. 44)

Huberman não vê no pensamento de Tylor uma renúncia à história, crítica que costuma ser atribuída a todos os que compartilhavam o uso do método comparativo. A frase de Tylor que Lévi-Strauss se valeu para essa acusação foi retirada de seu segundo livro *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865): “Uma vez que se pode inferir uma lei de um conjunto de fatos, o papel da história detalhada fica largamente superado” (p. 17). De fato, a frase é uma metáfora da divisão metodológica entre as ciências naturais e as ciências históricas. Essa divisão ficou evidente quando os historiadores alemães do período romântico passaram a criticar as ciências naturais positivistas. Para eles, as *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) tentavam deduzir da observação da natureza causas e leis comuns que se aplicariam à generalidade dos fenômenos. Porém, nos assuntos humanos, essas leis não seriam regulares e cada fenômeno precisaria ser avaliado pelo “impulso afetivo” que produziria no observador, um “sentimento pessoal do homem em relação ao mundo circundante” (Boas, 1887a). Essas seriam as *Geisteswissenschaften* (ciências do “espírito”). À primeira vista, a frase de Tylor denunciaria sua preferência pelo positivismo em detrimento das ciências históricas. Uma análise mais profunda de sua obra, porém, revela que seu pensamento, como o de muitos teóricos do final do século XIX — incluindo o jovem Franz Boas — esteve na encruzilhada dessas duas tradições (Leopold, 1980).<sup>31</sup>

Como o título do seu *Researches* indica, Tylor não só recorre a analogias e a comparações dedutivas, mas também a diversas fontes históricas para investigar a

---

<sup>31</sup> Veremos mais adiante o contraste dessas influências ao cotejar o trabalho de Tylor e Boas.

humanidade antiga. Devolvida a frase a seu contexto na obra, Tylor está argumentando que sua permuta do “papel detalhado da história” é para reconhecer, como o faz Lévi-Strauss mais adiante, a limitação do alcance da história para explicar a transformação psicológica dos fenômenos culturais. Tylor ainda não tinha cunhado o conceito de sobrevivências, mas já parecia próximo de fazê-lo ao reconhecer que as civilizações antigas estão “fora do rastro da história” de tal modo que os “registros diretos devem ser substituídos por evidências indiretas” colhidas das “antiguidades, linguagem e mitologia” (Tylor, 1865, p. 4). Lévi-Strauss cita Boas novamente para chegar à mesma conclusão aqui evidenciada por Tylor: “[Boas] reconhece que, em etnologia, ‘as provas da mudança só podem ser obtidas por métodos indiretos” (Lévi-Strauss, 2008, p. 21). A verdade é que Boas (1889) em suas posições iniciais como etnólogo que depois ele próprio viria contestar parecia concordar com Tylor a respeito da necessidade de complementar a lacuna deixada pela descontinuidade histórica:

A abordagem puramente histórica deve ser sempre considerada incompleta se não tiver a iluminação que provém do método comparativo. O estudo detalhado do fenômeno individual nos leva diretamente ao método comparativo, pois os modos e os meios à nossa disposição para estudar a história dos povos logo se revelam inadequados. Os registros escritos não alcançam o passado distante e dizem respeito apenas a povos de algumas áreas culturais. Outros métodos, que temos discutido frequentemente, também nos deixam em apuros. Nesses casos, não temos outra escolha senão comparar os fenômenos da vida dos povos estudados, de modo a tirar nossas conclusões das semelhanças e dessemelhanças existentes. (Boas, [1889] 1976, p. 68)

Boas, posteriormente, reviu suas posições e criticou o método comparativo, mas nunca abandonou as suas reservas quanto à limitação do método histórico. A fim de matizar a crítica de renúncia à história de Tylor, Huberman (2013) ainda argumenta que ele foi um dos primeiros teóricos a reconhecer a historicidade de sociedades “primitivas”, o valor histórico de seu processo de desenvolvimento. Em outra passagem, Tylor recusa que as sobrevivências — materiais alternativos aos registros históricos — por serem pistas improváveis e indiretas, não possam ser tratadas como objetos portadores de historicidade:

Transformados, deslocados ou mutilados, esses elementos de arte ainda carregam suas histórias plenamente estampadas; e, se a história ainda mais antiga é menos fácil de ser lida, não vamos dizer que, porque não podemos discerni-la claramente, então não existe história ali. (Tylor, 1871, p. 16)

Mais adiante, Lévi-Strauss (2008) proclamará que a grande preocupação da etnologia deve centrar-se nas “condições inconscientes da vida social” (p. 32) e destitui Tylor e os evolucionistas ao afirmar que seus estudos “nada nos ensinam acerca dos processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelos quais homens que não possuíam uma instituição vieram a incorporá-la” (p. 18). Transfere mais uma vez o crédito: “cabe a Boas o mérito de ter definido, com admirável lucidez, a natureza inconsciente dos fenômenos culturais” (p. 33) e recorre às palavras de Boas para justificar sua distinção: “para compreender a história, não basta saber como as coisas são, é preciso saber como *vieram a ser o que são* [*how they have come to be*]” (p. 21). Ora, seria injusto omitir que Tylor, quase meio século antes de Boas, publicara tal declaração, elege justamente essa como a preocupação central de seu trabalho. Lévi-Strauss talvez não tenha notado a semelhança:

“O homem”, disse Wilhelm von Humboldt, “sempre continua algo a partir do que já existe.” (*der Mensch knüpft immer an Vorhandenes an*). A noção de continuidade da civilização contida nessa máxima não é um princípio filosófico estéril; logo adquire conotação prática pela consideração de que aqueles que desejam entender suas próprias vidas devem conhecer os estágios através dos quais suas opiniões e hábitos *vieram a ser o que são* [*have become what they are*]. (Tylor, 1871, p. 17)

Os princípios de continuidade expressos em Tylor também vão influenciar muito a preocupação de Boas com a história da cultura: “A etnologia só passou a existir quando essa perspectiva se tomou amplamente aceita, pois ela nos ajudou a compreender que nenhuma ocorrência na vida de um povo desaparece sem deixar rastros. Ao contrário, afeta até as gerações mais distantes.” (Boas, [1889] 1976, p. 67). A ideia de “rastros” (*traces*) era tradicionalmente empregada nos ramos da arqueologia e geologia, mas vinha sendo mais utilizada como léxico da psicologia social.<sup>32</sup> Os “rastros” forneciam pistas para o estudo da

---

<sup>32</sup> Ao comparar a trajetória entre Tylor e Boas, é interessante observar que as ciências naturais também foram capitais na trajetória deste último e em seu papel de estruturação da antropologia nos Estados Unidos. Na excelente coletânea sobre a influência do pensamento alemão na obra de Boas, o artigo de Massin (1996) discute a herança dos naturalistas e seu impacto na arqueologia e antropologia física de Boas, enquanto Bunzl (1996) destaca a herança dos linguístas. Por esse motivo, para Boas, a etnologia era somente um dos quatro ramos do estudo antropológico, ao lado da antropologia física, da arqueologia e da linguística (Massin, 1996). Esta continua sendo a divisão da maioria dos departamentos de antropologia nos Estados Unidos.

transmissão inconsciente da cultura. É possível que a opinião de Lévi-Strauss a respeito da iminência de Boas nesse quesito se apoie no artigo “Some Traits of Primitive Culture” (Boas, 1904b). Nele, Boas afirma que para Tylor “os hábitos e opiniões do homem primitivo haviam sido formados pela razão consciente” e que essa ideia estaria incompleta diante da possibilidade de que:

Muitos casos desse tipo podem ter surgido sem qualquer tipo de raciocínio, consciente ou subconsciente, por exemplo, casos em que um costume se estabeleceu pelas condições gerais de vida, e chegou à consciência assim que essas condições mudaram. Não duvido em absoluto que há casos em que os costumes se originaram por raciocínios mais ou menos conscientes; mas estou igualmente certo de que outros se originaram sem, e que nossas teorias devem cobrir ambos os pontos. (Boas, 1904b, p. 249)

Movido por seu princípio da “unidade psíquica do homem”, Tylor estava disposto a ver no homem “primitivo” a mesma capacidade racional para explicar os fenômenos à sua volta. Por esse motivo, foi criticado por cientistas sociais como Henri Hubert (1872–1927), Marcel Mauss (1872–1950), Émile Durkheim (1858–1917), Boas e o próprio Lévi-Strauss, que deram maior ênfase para motivações menos racionais. Embora seja consenso que Tylor recuse ver a origem última de um costume como um fenômeno que não estivesse ligado às faculdades racionais, seria demais afirmar que ele não contribuiu para investigar as “razões inconscientes pelas quais um costume é praticado ou uma crença é compartilhada” e que “se afastam muito daquelas que são invocadas para justificá-las” (Lévi-Strauss, 2008, p. 33). Isso porque, para Tylor, embora em sua origem as sobrevivências representassem um costume produzido por razões visíveis, já não seriam estas mesmas razões que garantiriam sua permanência na sociedade. As motivações psicológicas ocultas eram a principal preocupação de Tylor. Elas ajudavam a evidenciar que havia um espaço para a arbitrariedade de sentido dentro da transmissão dos fenômenos culturais.

Tylor publica *Primitive Culture* em 1871, algumas décadas antes de Sigmund Freud (1856–1939) elaborar com maior rigor a ideia de *inconsciente*. Por outros caminhos, Tylor persegue a maneira como se reproduzem fenômenos onde a razão escapa, embora seu aparente incômodo com a falta de sentido e com o desconhecimento das causas do que é reproduzido irrefletidamente o leve a tentar solucionar o mistério por trás das sobrevivências. Ele diz: “É apenas quando deixam de ver a linha de conexão entre eventos que os homens

ficam propensos a sucumbir às noções de impulsos arbitrários, anomalias sem causas, sorte, absurdo e inexplicabilidade indefinida” (Tylor, 1871, p. 17)

Para Tylor, o acaso e arbitrariedade da cultura devem-se à descontinuidade do conhecimento de uma relação de causa e efeito da história. A sistematização de uma “ciência da cultura” almejaria pouco a pouco preencher essas lacunas. Ele escolhe justamente as “brincadeiras pueris, superstições absurdas e costumes sem propósito” como objeto de estudo para rastrear o que é transmitido e nem sequer refletido, seguindo as pistas – “antes do trabalho de Freud – do que são a falha na consciência, o erro na lógica, o aspecto “nonsênsico” de um argumento que, a cada vez, abrem na atualidade de um fato histórico a brecha de suas sobrevivências” (Didi-Huberman, 2013, p. 48). Ainda que seja anacrônico aproximar Tylor da investigação do inconsciente, é inevitável reconhecer a semelhança de enfoque:

Talvez reclamem que, no curso deste estudo consagrado ao que chamei de sobrevivências (...) escolhi muitos exemplos referentes a coisas que estão em desuso, coisas sem valor, frívolas, e até de um absurdo que oferece perigos e de uma influência ruim. Mas preferi propositalmente esse tipo de provas, depois de ter podido assegurar-me, por minhas pesquisas, de quantas vezes nos sucede *ter que agradecer aos loucos*. Nada é mais curioso que ver, embora continuemos na superfície do assunto, quanto devemos à burrice, ao espírito conservador exagerado, à superstição obstinada, na preservação dos vestígios da história da nossa espécie, vestígios os quais seriam precipitados de se apagar, sem o menor remorso, o utilitarismo prático. (Tylor, 1871, p. 142)

O estudo das sobrevivências propiciaria um acesso às múltiplas temporalidades contidas num fenômeno cultural. A complexidade do tempo das sobrevivências criado por Tylor decorre da “intensa sensação evidente em si, porém menos óbvia em suas consequências metodológicas de que o *presente se tece de múltiplos passados*” (Didi-Huberman, 2013, p. 46). Porém, em sua abordagem, essa complexidade temporal contrastava com a mecânica linear do evolucionismo. No chamado “método comparativo”, tanto a arbitrariedade etérea e imaginativa das sobrevivências quanto seu limitado alcance histórico eram usados para evidenciar uma hierarquia entre “civilizados” e “primitivos”. Como sugere Fabian (2013):

A naturalização radical do Tempo (ou seja, a sua radical desistoricização) era, naturalmente, fundamental para a mais celebrada realização daquele período, o

método de comparação, essa máquina intelectual onívora que permitia a “igualdade” de tratamento da cultura humana em todos os momentos e em todos os lugares. O entusiasmo e a euforia gerados por esse brinquedo tornou fácil esquecer que, embora os dados alimentados na máquina possam ter sido selecionados com neutralidade e desapego positivistas, seus produtos — as sequencias evolutivas — eram tudo menos histórica ou politicamente neutros. (Fabian, 2013, p. 53)

Fabian (2013) concentrou o cerne de sua crítica sobre o uso do tempo na etnografia pela ideia de “negação de coetaneidade” que teria sido inaugurada sistematicamente pelo manejo do método comparativo. Para ele, situar a cultura do Outro em outro tempo, distante do presente como um estágio remoto da evolução humana, é uma maneira de negar a sua contemporaneidade. No entanto, desarmar o princípio evolutivo pelo relativismo ou mesmo recusar o horizonte diacrônico das culturas, como o fez o funcionalismo-estruturalismo, não impediu a antropologia de manter essa distância do Outro como base do relato etnográfico. O próprio momento da consolidação da escrita transforma o presente etnográfico em passado e o Outro em uma memória incapaz de arguir sobre tais observações. Fabian se detém muito pouco em Boas e sua escola, mas alega que “a ruptura supostamente radical com o evolucionismo propagado pela antropologia cultural boasiana e kroeberiana teve pouco ou nenhum efeito sobre esses pressupostos epistemológicos” (p. 56). Ele descreve o princípio da relatividade como uma maneira de contornar o problema da negação de coetaneidade ou “na melhor das hipóteses, ignorá-lo” (p. 57). Veremos que o problema da coetaneidade reaparecerá no uso das sobrevivências pelos boasianos.

Talvez por esse motivo, a periodização de Lévi-Strauss jogou o pensamento evolucionista para a “pré-história” da antropologia moderna e situou Franz Boas no “marco zero”, ainda sem muitas condições de avançar decididamente na história das “sociedades sem história” que o autor acreditava poder rastrear através dos fenômenos inconscientes.<sup>33</sup> Por ainda outros motivos que caberiam maior investigação, é certo que o culturalismo boasiano foi se consolidando como o progenitor desejável da antropologia moderna. É possível especular que esse mérito tenha vindo a partir da introdução da ideia de *culturas* como um substantivo plural e do relativismo cultural como um componente fundamental do olhar etnográfico (Stocking Jr., 1968). Ou então da obstinação de longa duração de Franz Boas em

---

<sup>33</sup> Fabian (2013) tampouco poupa o estruturalismo de Lévi-Strauss da ideia de “negação de coetaneidade”. Para ele, a abordagem estrutural acaba por anular a questão do tempo da análise cultural, reduzindo a um objetivo meramente taxonômico. Com isso não resolve o problema da distância estabelecida em relação ao outro.

minar a credibilidade do conceito de “raça”,<sup>34</sup> dissociando-o das áreas da linguagem e da cultura. Após seu falecimento nos anos da Segunda Guerra Mundial — que elevou a discussão “racial” a um patamar de urgência — o pensamento boasiano será retomado como estruturante para as novas declarações internacionais sobre “raça” e racismo e da tentativa de construção de uma nova ética para a disciplina antropológica (Stocking Jr., 2001).

A crítica de Lévi-Strauss, portanto, é oportuna como exemplo de uma tendência de periodização da antropologia com ênfase na ruptura do pensamento boasiano frente à antropologia vitoriana. Nessa leitura, o culturalismo ocupa a mesma página “moderna” do funcionalismo-estruturalismo e emoldura com certa distância a discussão antropológica do final do século XIX, o defasado universalismo e etnocentrismo das teorias evolucionistas. Porém, para o objetivo desse trabalho, será importante investigar ao contrapelo dessa tendência “etapista”.<sup>35</sup> É preciso que retomar essa transição com maior cuidado a fim de observar certas nuances e continuidades caras para um entendimento mais amplo da história das ideias. Se é fato que as transformações na teoria antropológica com a chegada do pensamento boasiano foram decisivas, não é menos verdade que a antropologia cultural é herdeira de várias categorias “repaginadas” da antropologia evolucionista e difusionista, especialmente relacionadas a seu objeto de pesquisa e suas categorias temporais. Vários dos problemas da antropologia cultural, como a limitação do método histórico, a ideia de continuidade na cultura e as próprias sobrevivências já estavam presentes nas preocupações de pensadores vitorianos como o antropólogo Edward Tylor.

---

<sup>34</sup> Stocking (1968) argumenta que o principal oponente científico aos pressupostos poligenistas não veio a partir de Darwin. Segundo Stocking, os teóricos sociais souberam acomodar o poligenismo aos novos pressupostos darwinianos e o resultado foi uma predominância de posições poligenistas nas principais sociedades antropológicas do início do século. Ele responsabiliza Boas em *The mind of primitive man* (1911) por tirar a credibilidade científica das hipóteses poligenistas no meio científico e antropológico.

<sup>35</sup> A monumental obra do historiador social George W. Stocking Jr. (1928–2013) tem sido apreciada como a principal responsável pela reabilitação de Boas e de sua importância para a antropologia moderna, frente a uma reinterpretação mais crítica da obra de Tylor. Stocking foi considerado fundador de uma historiografia sistemática da disciplina antropológica, abarcando um largo período, desde sua fase de formação no cenário vitoriano, até o estabelecimento da antropologia cultural norte-americana e da antropologia social britânica. Seus prolíficos estudos que reposicionam o trabalho de Tylor e Boas explicam a profusão de referências feitas a ele nesse trabalho. No entanto, haverá momentos em que a influente interpretação de Stocking, malgrado seu valioso papel informativo, contrastará com outras interpretações possíveis a respeito das heranças do que tem sido chamado de “antropologia moderna” para com as tradições etnológicas e antropológicas do século XIX, especialmente na Alemanha e Inglaterra. O conceito de sobrevivências é um exemplo dessa continuidade. Como o próprio Stocking previu, seu trabalho “pode fornecer material útil para os historiadores com agendas historiográficas diferentes das minhas próprias.” (Stocking Jr., 1999, p. 330).

O reconhecimento da modernização e da ação colonial destrutiva impulsionava os teóricos a ver as culturas “primitivas” como espécies de um abundante material etnográfico em vias de extinção. Gruber (1970) define essa tendência como “etnografia de resgate” (*salvage ethnography*), termo que a crítica antropológica acabou associando à geração de Boas, Kroeber e Wissler e suas expedições para gravar e registrar o folclore indígena norte-americano. Esse será o objeto de pesquisa de que a antropologia cultural de Boas se ocuparia e ocuparia seus discípulos em algumas regiões do mundo. Nesse quesito, é possível admitir que Boas é herdeiro das preocupações de Tylor e, ainda que tenha se notabilizado por sua crítica ao método comparativo evolucionista, incorpora a ideia de sobrevivências como parte de seu programa de pesquisa (Yelvington, 2011). Para traçar a história das sobrevivências, Aqui será importante, sobremaneira, examinar com maior profundidade como o conceito foi mobilizado por Tylor, Boas e seus discípulos, em especial Melville Jean Herskovits (1895–1963), que estabelece a busca das sobrevivências como principal agenda de pesquisa da antropologia das populações afro-americanas.

## 2. A TEORIA DAS SOBREVIVÊNCIAS: DO EVOLUCIONISMO SOCIAL À ANTROPOLOGIA CULTURAL

‘Parece-me’, disse Karl, ‘que é o fenômeno, o fato em si, que é interessante. As pessoas que o explicam ou o relacionam a outros fenômenos, como as que investigam a história natural ou humana, geralmente o fazem para seu próprio divertimento e para nos enganar. Mas uma ação ou evento individual é interessante, não porque possa ser explicado, ou seja provável, mas porque é verdadeiro’.

*Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter* (1795)  
J. W. von Goethe

Podemos perdoar um homem por fazer uma coisa útil, desde que ele não a admire. A única desculpa para fazer uma coisa inútil é que se a admire intensamente. Toda arte é bastante inútil.

*The Picture of Dorian Gray* (1891)  
Oscar Wilde

Como dar conta de observar um fenômeno que vem sendo praticado de geração em geração quando nem mesmo seus praticantes conseguem explicar satisfatoriamente o motivo? Essa é uma pergunta antiga que motivou muitos estudiosos a se aproximarem do estudo das “antiguidades populares”. Se é possível dizer que as sobrevivências se tornaram um conceito estruturado e longo nas ciências sociais a partir da obra de Tylor e de seus colegas evolucionistas britânicos, eles mesmo reconheceram que a ideia que ela suscita é tão antiga quanto a própria história das ideias. John Ferguson McLennan (1827–1881) é considerado, ao lado de Tylor, igualmente responsável por ter implantado essa noção no pensamento vitoriano a partir de seu clássico *Primitive Marriage* (1865). McLennan (1865) afirma que, desde a obra do historiador ateniense Tucídides (Século V antes de Cristo), famoso por ter escrito sobre a Guerra do Peloponeso, é possível observar a ideia de uma instituição ou costume passado que chega ao presente dissociada de sua função visível ou utilidade. Será abordado adiante o fato de que os historiadores alemães do período romântico, que tiveram em Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) sua maior inspiração, já tinham se debruçado sobre tal noção as associando ao “impulso afetivo” do homem de reproduzir tradições cujo motivo ou utilidade não eram facilmente explicáveis.

Uma vez instituído como uma categoria científica e analítica, o valor histórico e sociológico conferido a esse conceito mudou muito. Para os evolucionistas, ele se tornou uma maneira de acessar a “história” da evolução humana, que para seus oponentes, os “difusionistas”, nunca foi história. Estes discordavam quanto ao princípio de unidade da mente humana que levaria todos os povos a chegarem a ideias e instituições semelhantes diante de uma série de desafios comuns. Para eles, eram muito mais os empréstimos de traços culturais diante dos contatos entre os povos e as migrações deles pelos territórios que explicariam essas semelhanças. Alegavam, portanto, que a preocupação dos evolucionistas com as sobrevivências não era verdadeiramente histórica, mas psicológica, à medida que queriam aprender com elas sobre estágios mais “primitivos” da mente humana. Assim mesmo, chegaram à conclusão de que elas eram perfeitamente aplicáveis fora de uma história teleológica (Rivers, 1913) como antecedentes históricos que deixavam pistas para reconstituir a difusão da cultura.

Os difusionistas não se importaram tanto com o problema da perda de sua função ou, como as chamou Rivers (1913), a persistência do “inútil”, porque, sua preocupação se centrava mais em aspectos históricos do que psicológicos e, desde que esses costumes teimosos pudessem auxiliar a comprovar suas teorias de difusão de traços culturais, elas poderiam ser empregadas em seus trabalhos. Esta preocupação sobreveio quando as novas escolas antropológicas do começo do século XX dirigiram críticas aos métodos de ambas as escolas. O funcionalismo adotado por Malinowski e sua rejeição radical aos métodos diacrônicos o levou a afirmar que nenhum elemento perdura numa cultura sem cumprir uma função relativa ao seu conjunto. Ele alegava que a análise da relação entre elementos e conjunto só poderia ser feita observando o que está em vigor, isto é, o presente. Por esse motivo, os funcionalistas, no geral, rejeitaram a ideia de sobrevivências. Porém, a escola de antropologia cultural de Franz Boas buscou criticar os dois modelos, evolucionista e difusionistas, sem abdicar das preocupações de cada um. Por se preocupar com a mudança cultural tanto do ponto de vista histórico, quanto psicológico, Boas preservou o uso etnográfico do conceito de sobrevivências. Isso porque, à medida que diferentes circunstâncias históricas faziam novas exigências serem introduzidas em uma determinada sociedade, eram padrões psicológicos de natureza mais estável e “afetiva” que determinavam

o que deveria ser incorporado e o que deveria ser preservado. As sobrevivências eram então a prova da preservação de antigos hábitos em discrepância com novas condições sociais.

Para desdobrar mais minuciosamente a mudança de sentido desse conceito através do tempo, é conveniente partir da abordagem pela qual ele ficou mais conhecido na teoria social, o evolucionismo, para então examinar como essa visão que se tornou dominante e contrastou com outras compreensões e abordagens do mesmo conceito. A análise da obra do antropólogo britânico Edward B. Tylor é um interessante material para a observação dessas inflexões. Tylor foi um dos mais importantes nomes do debate público vitoriano contra o cerceamento das liberdades que as vertentes religiosas impunham sobre o desenvolvimento do pensamento científico. Os esforços de sua vasta produção, bastante rica em desdobramentos, foram absorvidos, em grande parte, pelo debate contra as teorias da degeneração. O seu conceito de “sobrevivências na cultura” naturalmente sofreria as influências desse debate.

A estruturada e progressiva linha de desenvolvimento da civilização, característica do pensamento social-evolucionista, que Edward B. Tylor traça em seu livro mais conhecido, *Cultura Primitiva* (1871), acaba se tornando o principal argumento contra a teoria degeneracionista no período vitoriano. Esse debate, que esteve no centro das preocupações antropológicas da segunda metade do século XIX, parecia exigir, à moda de sua época, que as teorias sobre o tempo, a natureza, a história e a humanidade se convertessem em verdadeiras “metanarrativas”<sup>36</sup> para que pudessem se contrapor às compreensões morais e religiosas igualmente poderosas. Tal qual o debate da origem da humanidade que opôs a temporalidade bíblica ao tempo das ciências naturais, a ansiedade com as implicações universais da hipótese degeneracionista era tamanha que somente uma grande hipótese de contornos positivistas que enredasse o passado e presente da humanidade com o auxílio de evidências parecia fazer frente a ela.<sup>37</sup>

Tylor passou a estruturar sua teoria de desenvolvimento da cultura humana ao perceber que “as evidências de sua origem primitiva deveriam ser encontradas na própria

---

<sup>36</sup> Lyotard (1979) define metanarrativa como uma teoria que tenta dar um relato totalizante e abrangente de vários eventos históricos, experiências e fenômenos sociais e culturais baseados no apelo à verdade e/ou aos valores universais. Esta seria a característica marcante das principais teorias da modernidade.

<sup>37</sup> Tal era a apreensão com o pessimismo degeneracionista que John Lubbock declarou “se a história remota do homem tem sido de deterioração, temos apenas uma expectativa infundada de melhoria futura” (Lubbock, 1868, p. 341)

civilização” (Hodgen, 1936, p. 34). A teoria das sobrevivências passará a ocupar o lugar mais importante de sua obra para fornecer essas evidências. Mas, se em *Cultura Primitiva* as sobrevivências davam aval à sua linha teleológica de progresso da civilização para refutar o degeneracionismo, o interessante artigo de Ratnapalan (2008) mostra que nem sempre elas cumpriram esse papel. Ele recupera o argumento de Leopold (1980) — que anda na contramão das interpretações mais célebres sobre Tylor — de que as sobrevivências precedem as conclusões positivas de Tylor sobre a sua teoria do desenvolvimento, afirmadas em *Primitive Culture*. Antes, esse conceito foi matéria de dúvida, reflexão e incômodo para Tylor por trazer à memória vários hábitos e costumes da sociedade vitoriana que não encontravam explicação em seu espírito racional e científico. As sobrevivências seriam a contradição fundamental da teleologia do progresso e, aparentemente, a dificuldade de digerir este problema teria levado Tylor a uma resolução mais simplista e útil contra o degeneracionismo: assumir as sobrevivências como evidências do curso da evolução a partir de uma teoria do desenvolvimento das sociedades “primitivas” (Ratnapalan, 2008). Acompanhemos mais detalhadamente as inflexões da ideia de sobrevivências na obra de Tylor.

## 2.1. EDWARD TYLOR E A DOCTRINA DAS SOBREVIVÊNCIAS

A insistência neste trabalho em dotar as teorias científicas nele discutidas de um contexto ideológico que transcende o empreendimento científico, isto é, as referências que certas teorias emprestam da literatura, das artes, dos relatos de viajantes e exploradores, das realizações sociais, do sentimento que aflora do pensamento do seu tempo (*Zeitgeist*). Quando Stocking Jr. (1989) falou da “sensibilidade etnográfica” característica da geração de antropólogos boasianos da década de 1920, tal sensibilidade estava exposta a um contexto ideológico que transcendia a antropologia: o relativismo cultural era marcado pela desilusão com o que Ezra Pound chamou de “civilização fracassada” (*botched civilization*) do pós-Primeira Guerra.<sup>38</sup> Contudo, Stocking estava aludindo também a uma transformação interna: a considerável expansão da etnografia e a consolidação de um universo de impressões cada vez mais marcado pela experiência do trabalho de campo. Em contraste com os boasianos, os evolucionistas vitorianos do final do século XIX ficaram conhecidos na crítica antropológica pelo famoso arquétipo de “antropologia de gabinete” (*armchair anthropology*), aquela que não ia a campo e se baseava em materiais indiretos.

Diante de tais limitações evidentes da experiência etnográfica, é possível alegar que o contexto ideológico do período vitoriano ganha um papel ainda mais relevante para informar a imaginação desses antropólogos frente ao seu quase insondável objeto de pesquisa que eram as sociedades ditas “primitivas”. Estamos falando de um contraste evidente entre o espírito científico da segunda metade do século XIX — a busca de consolidar ciências humanas com o realismo e o apelo a verdade típico das ciências naturais — frente a um paupérrimo conhecimento que a Europa possuía sobre as sociedades não europeias por meio de uma literatura muito mais romântica, “afetiva” que científica: relatos de missionários, viajantes, administradores coloniais, etnólogos amadores, colecionadores de antiguidades, romancistas de temas coloniais e cenários exóticos. Mesmo naturalistas como Darwin, que tivera a oportunidade de se deslocar ao redor do mundo coletando uma ampla gama de materiais e experiências para formular suas hipóteses, recorria frequentemente ao universo de impressões

---

<sup>38</sup> Ezra Pound (1885 –1972), poeta americano que se tornou a epítome da “geração perdida”, grupo de escritores modernistas profundamente marcados pela desilusão com a Primeira Guerra Mundial e a efervescência cultural dos anos 20.

de viajantes e romancistas dos livros que carregava consigo. Isso era resultado do grande “estranhamento” gerado pelo contato com os territórios coloniais. A ciência ainda em sua infância era permeada por uma boa dose de imaginação para preencher suas inúmeras lacunas.

Para Edward Tylor não foi diferente.<sup>39</sup> Se a viagem a bordo do HMS Beagle foi determinante para o jovem Darwin amadurecer a sua “teoria da seleção natural”, para o jovem Tylor, de apenas 23 anos, o período vivido entre março e junho de 1856, quando percorreu o México a cavalo, foi um deslocamento que repercutiu no resto de sua carreira, imprescindível para que ele concebesse sua “doutrina das sobrevivências” (*doctrine of survivals*).<sup>40</sup> Para ambos, as viagens de Alexander von Humboldt (1769–1859) e seu célebre *Vues des Cordillères* (1810) parece ter sido inspiração para empreender suas próprias jornadas e despertar seu interesse pela América Latina (Leopold, 1980); (Bunzl, 1996). Tylor vai ao México a convite do abastado colecionador de antiguidades inglês Henry Christy (1810–1865), que ele conhecera alguns meses antes em Havana. Christy havia exposto suas peças na Grande Exibição de 1851 e era obcecado por arqueologia pré-histórica. Ambos de família Quaker, Christy teria considerável influência sobre o interesse arqueológico de Tylor, que recorria frequentemente aos paralelos com a arqueologia ao abordar a cultura humana ao longo de sua obra.

A viagem resultou em *Anahuac* (1861), seu primeiro livro, no qual os primeiros *insights* sobre as sobrevivências começam a aparecer ainda antes da elaboração do conceito. Como um relato de viagem sem pretensão científica, *Anahuac* mostra uma noção de sobrevivências sem compromisso com o selo evolucionista que Tylor iria consolidar anos mais tarde (Burrow, 1966). Ao contrário, a impressão do jovem com a cultura mexicana moderna o leva a refletir sobre as sobrevivências “mais em relação à estagnação e degeneração do que sobre o progresso” (Leopold, 1980, p. 49). A expressão do “estranhamento” de Tylor diante da complexa composição da vida social mexicana revela suas primeiras hipóteses sobre a continuidade da cultura: “Os tipos antigos descendem, quase inalterados, de geração em geração. Tudo o que é realmente mexicano ou é asteca, ou

---

<sup>39</sup> Os dados sobre a vida e obra de Tylor desta seção devem-se aos trabalhos de Marett (1936), Hodgen (1936), Burrow (1966), Stocking Jr. (1968), (1987) e (2001), Leopold (1980) e Ratnapalan (2008).

<sup>40</sup> *Doctrine of survivals* é a expressão pela qual ficou conhecido o estudo das sobrevivências entre os autores evolucionistas. Um estudo detalhado dessa tradição foi feito por Hodgen (1936) em obra homônima.

espanhol, [incluindo] mouro.” (Tylor, 1861, p. 50-51). As primeiras áreas onde Tylor começa a reconhecer as sobrevivências são na linguagem e religião: “o nome da terça-feira da Absolvição *sobrevive* no nosso calendário para nos lembrar da época em que também costumávamos buscar absolvição antes da Páscoa” (Tylor, 1861, p. 49). Didi-Huberman (2013) comenta:

*Anahuac* é um livro fascinante, porque assistimos ao assombro contínuo do autor: assombro ante a ideia de que uma mesma experiência, em um mesmo local e um mesmo momento, pudesse veicular esse *nó de anacronismos*. Essa mistura de coisas passadas e coisas presentes. Assim, as festas da Semana Santa no México atualizavam comemorações heterogêneas, semicristãs e semipagãs; o mercado indígena de Grande atualizava um sistema de numeração que Tylor acreditava que só poderia encontrar nos manuscritos pré-colombianos; e os ornamentos dos antigos facões sacrificiais aproximavam-se dos encontrados nas esporas dos *vaqueiros* mexicanos. (Didi-Huberman, 2013, p. 45)

Seu interesse arqueológico no México acabou o arrastando para outra área contígua, igualmente efervescente em meados do século XIX, o ainda pouco explorado terreno do “folclore”. Enquanto a arqueologia se concentrava na descoberta de antiguidades materiais, o folclore era sua contraparte intangível. Tylor volta do México disposto a pesquisar extensivamente os ritos populares, festivais camponeses e o caráter persistente dos costumes antigos que observara. A esta altura o folclore ainda não era um campo propriamente científico, mas um produto recente do impulso romântico-nacionalista do começo do século XIX de reunir as tradições camponesas europeias num *corpus* literário, em meio às transformações advindas das revoluções burguesas e das guerras napoleônicas.<sup>41</sup>

Este é o disputado terreno das influências que levaram Tylor a conceber sua hipótese sobre as sobrevivências. Margaret Hodgen (1936) rastreou as influências de Tylor nas tradições deístas do iluminismo inglês e escocês do século XVIII e no trabalho dos arqueólogos e antiquários britânicos do começo do século XIX que faziam uso frequente de termos como “rastros” (*traces*), “resquícios” (*remnants*) e “vestígios” (*vestiges*). Mas — como ela mesmo reconheceu — Hodgen focou apenas nos estudiosos britânicos e afirmou que

---

<sup>41</sup> Será atribuído a Tylor e sua principal obra, *Cultura Primitiva* (1871), o impulso formal para que o folclore se estabelecesse institucionalmente. A partir de 1878, serão fundadas sociedades de folclore na Inglaterra, França, Alemanha e Itália e passam a ser planejadas as tarefas de acumular materiais folclóricos e, posteriormente, traçar suas origens institucionais, como Tylor desejara (Hodgen, 1936). De fato, Andrew Lang, folclorista e pupilo de Tylor, definirá o campo do folclore como “o estudo das sobrevivências” (Marett, 1936).

os outros países europeus tendiam a seguir os seus modelos e que não haveria um “bom motivo para reiteraões em outros idiomas” (Hodgen, 1936, p. 6). Outro que aborda as influências de Tylor, George Stocking alega que, apesar da evidente sinergia de Tylor com os *philosophes* do século XVIII, sua obra é produto do fermento intelectual vitoriano da década de 1860, “um esforço para complementar o argumento darwiniano, fornecendo uma cadeia cultural de desenvolvimento que tomaria o lugar dos ‘elos perdidos’ no argumento evolutivo” (Stocking Jr., 2001, p. 110).

Em contraste com a posição de ambos, a historiadora alemã Joan Leopold (1980) investigou — a partir da opinião do filólogo alemão Friedrich Max Müller<sup>42</sup> (1823–1900) que havia lecionado com Tylor em Oxford — que a principal inspiração para as sobrevivências de Tylor vinham de suas leituras da etnologia alemã e da principal fonte desta: os filólogos do período romântico da escola histórica alemã que se debruçavam sobre folclore e mitologia. Ao contrário dos iluministas e sua relação progressiva e otimista com a história, que exaltavam a ascensão de uma burguesia liberal universal (*weltburgerlich*)<sup>43</sup>, a geração romântica alemã, marcada pelo pessimismo dos turbulentos anos de revolução e guerras napoleônicas, divergia dos princípios universais da natureza do homem e preferia demarcar as diferenças entre os “indivíduos, nações e períodos” (Burke, 1969). O historiador Peter Burke (1969) argumenta que a filologia alemã do período romântico teve um papel crucial na intensificação do “senso de anacronismo” na história europeia. Ao lidar com as versões consolidadas da história herdadas do iluminismo, os historiadores românticos ficavam com a sensação de que a consciência histórica deveria ser atualizada para que se levasse em conta o alargamento da diferença entre passado e presente, “primitivo” e moderno. Ele usa um exemplo interessante para ilustrar seu argumento:

O historiador dinamarquês, B. G. Niebuhr, 1776–1831, criticou Montesquieu por ter tratado os antigos romanos como se fossem franceses do século XVIII. Ele achava que o historiador precisava entender a “alteridade” do passado. Em seus próprios escritos, ele enfatizou os aspectos primitivos da Roma antiga. (Burke, 1969, p. 143)

---

<sup>42</sup> Leopold (1980) encontrou na correspondência de Friedrich Max Müller — que lecionou em Oxford ao lado de Tylor e a quem este recorreu nos estudos de filologia — a opinião que Tylor derivara seu conceito de *survival* do pensamento alemão. A fonte original consta em: *F. Max Muller to L. Noire*, 20 jan. 1878, Dep. d. 167, fol. 108b, Bodleian Library.

<sup>43</sup> Em tradução literal do alemão, *Welt*, (mundo) e *burgerlich* (civil, burguês) formam a palavra *weltburgerlich* (cosmopolita).

Niebuhr, assim como os Humboldt, foi precursor da tradição histórico-comparativa germânica que ficou conhecida pelo interesse na continuidade histórica da linguagem e nos aspectos antiquários da cultura que mobilizava etnólogos e linguistas. Essas disciplinas eram frequentemente conectadas, já que os estudos etnológicos germânicos chamados de *Völkerpsychologie* (literalmente, “psicologia dos povos”) começaram pela investigação linguística muito antes de estabelecerem pesquisas de campo. Após a sua volta do México, Tylor começa a se aproximar da filologia e etnologia alemã pelas obras de Max Müller, os irmãos Wilhelm e Alexander von Humboldt, o etnólogo Johann Christoph Adelung (1732–1806), e, principalmente, os irmãos Jacob (1785–1863) e Wilhelm Grimm (1786–1859). Os Grimm haviam aprendido sobre a investigação histórica e antiquária da língua com o jurista alemão Friedrich Carl Von Savigny (1779–1861), colega de Niebuhr em Berlim e outro estudioso da Roma antiga, interessado na influência persistente dos códigos romanos na lei europeia (Burke, 1969). Leopold (1980) afirma sobre as sobrevivências que:

O estudo de Tylor da obra dos irmãos Grimm sobre folclore e mitologia de um ponto de vista filológico foi sua fonte mais óbvia e repetida desta ideia. A escrita dos Grimms e da escola histórica alemã, em geral, estava impregnada do conceito de sobrevivências, aplicados particularmente aos mesmos assuntos aos quais Tylor se debruçou longamente — religião popular, ritos, “superstições” e etimologias de interesse histórico-cultural.<sup>44</sup> (Leopold, 1980, p. 50)

Na década de 1860, as questões relativas à antiguidade do homem e da civilização e o impacto gradual da teoria darwiniana elevavam o debate progresso-degeneração como o grande problema da época vitoriana. Estabelecer uma ciência tão respeitada quanto a dos naturalistas para estudar o desenvolvimento do homem se torna uma prioridade para Tylor. Por esse motivo, ele começa a almejar um método científico e é nesse objetivo que a influência do uniformitarismo (através de Lyell) e do positivismo (através de Comte) parecem pesar mais concretamente em sua obra. Do primeiro ele deriva que as “leis” ou “causas” que conduziram ao desenvolvimento do homem devem estar em operação no presente. Do

---

<sup>44</sup> Leopold (1980) cita o uso extensivo da noção de sobrevivências no pensamento alemão que influenciou Tylor, entre os quais: Johann Christoph Adelung (1732–1806), Christoph Meiners (1747–1809), Wilhelm von Humboldt (1767–1835), Jacob Grimm (1785–1863), Johann Georg Müller (1800–1875), Theodor Waitz (1821–1864), Heymann Steinthal (1823–1899), Moritz Lazarus (1824–1903), Adolf Bastian (1826–1905). No pensamento antropológico inglês e com uma conotação evolucionista, Burrow (1966) afirma que a ideia já tinha aparecido previamente na obra de John F. McLennan e Herbert Spencer (Burrow, 1966, p. 260)

segundo, que a sistematização de um método científico positivo seria a melhor maneira de descobrir tais leis.

Mas a ciência que Tylor pretendia criar necessitava de uma substância teórica, um objeto de estudo. Como Leopold (1980) argumenta, a ideia de cultura que lhe forneceria essa substância não tinha nenhuma importância para as tradições positivistas e evolucionistas referidas como as principais influências de Tylor. Tampouco Tylor cunhou a palavra “cultura” pioneira ou heurísticamente, apesar de ser reconhecido junto a Mathew Arnold (1822–1888) por introduzi-la na língua inglesa.<sup>45</sup> “Cultura” era um termo frequente no trabalho de filólogos alemães como Humboldt e seus discípulos para designar suas fontes preferidas de estudo comparativo: mitologia, religião, conhecimento, arte, leis e costumes, todos eles aspectos “espirituais” (*Geistliche*) da humanidade que muito interessavam Tylor. Pela obra de Gustav Klemm (1802–1867) sobretudo *Kulturgeschichte* (“história-cultura”) (1843–52) e *Kulturwissenschaft* [“ciência-cultura”] (1854–55), Tylor tem acesso a um emprego mais especificamente etnográfico da ideia de cultura que inclui também aspectos materiais do desenvolvimento tecnológico da humanidade. As descobertas arqueológicas de Lyell e Lubbock que tanto lhe fascinavam podiam agora ser agregadas ao estudo da cultura.

Seu segundo livro, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865), é uma tentativa de combinar esses tipos diferentes de materiais históricos, as evidências “diretas” (materiais) e “indiretas” (espirituais) do homem no começo da história para definir a “substância” de sua ciência. Diferentemente do que faria alguns anos depois Matthew Arnold em *Cultura e Anarquia* (1869), Tylor não contrasta os domínios material e espiritual das realizações humanas com os termos “civilização” e “cultura”. Ele os reúne em um “todo complexo” em torno do já conhecido termo

---

<sup>45</sup> *Civilisation/civilization* (“civilização”) era o termo que em língua francesa e inglesa melhor representava o conjunto de aquisições humanas em seu desenvolvimento histórico, frequentemente associado as aspirações universalistas da elite burguesa e a propagação de seu projeto político e modo de vida. No pensamento iluminista desde Montesquieu era também sinônimo do estágio mais avançado desse desenvolvimento. Na língua alemã, a expressão *Kultur* (“cultura”) tinha um caráter mais profundo, psicológico e nacionalista, associada ao “espírito” ou “gênio” do homem comum, ideia que veremos mais adiante. Como afirma Leopold (1980), “no início do século XIX, particularmente nas tradições idealistas, a cultura era vista como um ato humano libertador e criativo que ajudava a livrar o homem das influências inferiores e determinantes da natureza expressas pelo ambiente externo ou de suas próprias necessidades e impulsos.” (Leopold, 1980, p. 93). Arnold introduzirá esse sentido “humanista” do termo cultura em língua inglesa para criticar o elitismo da “civilização”, enquanto Tylor estará mais preocupado em usá-lo para descrever o conjunto de material histórico/etnográfico que pretendia estudar. Essa definição “etnográfica” de cultura será fornecida mais tarde em *Primitive Culture* (1871).

“civilização”, mas vai adotando cada vez mais o termo *culture* (“cultura”) para exprimir o caráter etnográfico e o sentido de desenvolvimento dos materiais que descrevia (Leopold, 1980).

Uma vez que o tempo uniformitário de Lyell vai ganhando aceitação na década de 1860 — sobretudo por influência de Darwin — o alcance histórico dos exemplos de “sobrevivências” que Tylor oferece é expandido. Enquanto em *Anahuac* as origens dos costumes mexicanos são rastreadas no cristianismo ou paganismo medieval, em *Researches*, alguns dos exemplos apontam para a antiguidade e pré-história. Como vinha fazendo Lubbock, Tylor tenta delinear um estágio hipotético inicial de cultura correspondente ao homem pré-histórico e compará-lo com as sociedades “primitivas” contemporâneas que julgava mais atrasadas, “a fim de mostrar que não poderia haver uma degeneração absoluta de uma cultura original superior” (Ratnapalan, 2008, p. 135). Burrow (1966) afirma que o livro atesta o nascimento da posição evolucionista de Tylor. É nesse momento que a “naturalização do tempo” e a expansão do seu alcance fazem Tylor visualizar uma utilidade metodológica para o que ele vinha chamando de “superstições”, a persistência histórica de elementos culturais anacrônicos. O processo de concepção do termo “sobrevivências” nos anos que seguem evidenciaria a tensão entre o seu recente evolucionismo e o seu antigo interesse na continuidade da cultura.

Entre 1866 e 1869, Tylor dará uma série de palestras e conferências em entidades científicas em que nomeará o termo “sobrevivências”. Nesta fase, os dois enfoques de Tylor a respeito das sobrevivências competem: a persistência imprevista de costumes antiquados no seio da civilização moderna e, o uso que se tornou mais conhecido, como evidência evolutiva dos estágios “primitivos”, se revela nesses artigos uma visão mais contraditória do que a que constará definitivamente em sua célebre obra *Cultura Primitiva* (1871). Leopold (1980) as chama de “sobrevivências históricas *versus* evolucionistas”. É interessante notar que nesses artigos, mesmo diante da atualidade da controvérsia com a corrente degeneracionista, o primeiro enfoque ainda predomine sobre o segundo. Nele, se revela um Tylor intrigado e incomodado com o “estranhamento” que permeia o cotidiano da cultura moderna, a falta de sentido de certos fenômenos que perduram no tempo. Segundo Ratnapalan (2008):

O instinto de tentar dar conta de fenômenos aparentemente ininteligíveis que aparecem em meio a uma familiaridade generalizada de detalhes, um instinto que

está intimamente ligado ao aprendizado e ao reconhecimento nas ciências, é o verdadeiro problema com o qual a teoria das sobrevivências se preocupa. (Ratnapalan, 2008, p. 136)

Em 1866, Tylor apresenta seu artigo “*Phenomena of a Higher Civilization Traceable to a Rudimental Origin of the Savage Tribes*”. Sua preocupação com o degeneracionismo já estava evidente em suas conclusões ao final de *Researches* (1865): “os fatos coletados parecem favorecer a visão de que as amplas diferenças na civilização e no estado mental das diversas raças da humanidade são mais diferenças de desenvolvimento do que de *Origem*, mais de grau do que de *espécie*” (Tylor, 1865, p. 350). Evidentemente, Tylor está aludindo — e refutando — a teoria poligenista, relevante no meio científico da época, que separava as “raças” a partir de uma descontinuidade radical de origens e capacidades. Como afirma Frederico Delgado Rosa (2010), ao invés de destacar a sua diferença, a temporalidade evolucionista de Tylor está tentando aproximar dois mundos aparentemente inconciliáveis na época das “raças” e do “precipício no tempo”: os próprios selvagens que vivem em nossos mesmos dias nos mostram homens vivos e andantes cujo pensamento mitológico e vida correspondem, em grande medida, ao dos primeiros criadores de mitos de nossa raça ariana.” (Tylor, 1867a, p. 304).

O termo “homens vivos e andantes” ilustra a tensão da analogia evolucionista, como se os homens da pré-história tivessem acordado de seu sono profundo para habitar as sociedades “selvagens”. Ao almejar a unidade psíquica da cultura humana, Tylor queria demonstrar o valor epistemológico do “primitivo” para o entendimento das contradições do mundo moderno. No mesmo artigo, ele proclama que seu estudo “é capaz de fornecer o conhecimento mais importante sobre nós mesmos, sobre nossos hábitos, costumes, leis, princípios e preconceitos” (p. 303-4).

No ano seguinte, Tylor lê o artigo “*On Traces of the Early Mental Condition of Man*” no *Royal Institute of Great Britain*. Trata-se do primeiro uso explícito do conceito de sobrevivências. Ao abordar os fenômenos das “ciências ocultas” europeias como a bruxaria, adivinhação e astrologia, ele atesta:

Seu desenvolvimento em sistemas pseudocientíficos elaborados pertence a um período que agora começa a passar; e ainda podemos estudá-los em seu último estágio de existência, aquele em que seus remanescentes perduraram em um período

de cultura mental superior, e se tornaram *sobrevivências*, ou, como costumamos chamá-las, “superstições”.<sup>46</sup> (Tylor, 1867b, p. 91)

O mais interessante argumento de Tylor nesse artigo — que possivelmente causou incômodo no meio científico — é a explicação do processo que constitui as sobrevivências. Segundo Tylor, elas podem ser um resultado surpreendente de degeneração de sentido em sociedades “avançadas” em comparação com as “primitivas”. Isso significa que, diante do desenvolvimento progressivo da cultura, traços culturais “primitivos” perdem coesão e sentido original e tornam-se inertes, uma mudança de um estado original de sentido (*sense*) no passado, para o seu estado disfuncional (*nonsense*) no presente (Ratnapalan, 2008). Ele exemplifica, ao comparar a crença em fantasmas nas sociedades “selvagens” e europeias:

Um conhecimento breve do espiritualismo selvagem ocasionalmente o levou a ser considerado como o resultado de uma degeneração das opiniões de raças mais cultas; mas um conhecimento mais completo dos fatos tende a mostrar que tal opinião inverte a história real dos acontecimentos. (...) A opinião do espiritualista europeu é sem dúvida tanto mais científica, quanto mais afetado pelo conhecimento dos fatos da natureza; mas o espiritualismo mais amplo do selvagem é mais completo, mais consistente, porque ele está mais próximo de sua fonte. (Tylor, 1867b, p. 89)

O artigo afronta a posição degeneracionista ao afirmar que as culturas “civilizadas” possuíam conteúdos irracionais que já foram perfeitamente lógicos em culturas “primitivas”. O que é considerado meramente simbólico na sociedade moderna já foi anteriormente um processo inserido em um sistema de significação e utilização social. Tylor recorre ao exemplo das ofertas funerárias: as flores e presentes deixados num funeral moderno são meras formalidades destituídas de utilidade, enquanto as oferendas aos mortos em sociedades “primitivas” são tributos para os espíritos com propósitos definidos (p. 90)

Em 1869, dois anos depois, Tylor apresenta “*On the Survival of Savage Thought in Modern Civilization*” no mesmo *Royal Institute of Great Britain*, retomando o artigo de 1867

---

<sup>46</sup> Em *Cultura Primitiva*, Tylor explica porque preferiu cunhar as *sobrevivências* ao invés de usar o termo *superstições*, que era carregado de juízo de valor: “A etimologia da palavra superstição, que originalmente parece haver significado *o que persiste de eras antigas*, torna-a perfeitamente apropriada para exprimir a ideia de sobrevivência. Hoje, entretanto, esse termo implica uma reprovação, e, embora essa reprovação possa merecidamente condenar fragmentos de uma cultura inferior morta incorporados em uma cultura viva e superior, em muitos casos ela pode ser também severa e até infundada. Para o propósito do etnógrafo é desejável introduzir um termo como “sobrevivência” simplesmente para denotar o fato histórico que a palavra “superstição” é agora parcial para expressar.” (Tylor, 1871, 64–65)

e indo mais longe que nunca ao apontar os “primitivismos” que permeiam sua própria sociedade. Ele resgata sua ideia de “animismo”, uma concepção bastante ampla e universal do espiritualismo religioso, para apontar uma prática que une “primitivos” e “civilizados”:

O animismo é a doutrina que aflige os homens que acreditam em seres espirituais ativos; é essencialmente o antagonista do materialismo, e de um modo ou de outro é a religião da humanidade, desde o rude selvagem da selva australiana ou da floresta brasileira, até o cristão mais iluminado. (Tylor, 1869, p. 567)

Era, sem dúvida, uma crítica — nos termos de uma relativização — ao pensamento degeneracionista e cristão, que muitas vezes se misturavam no debate social vitoriano. O principal oponente de Tylor que personificava tal visão era o teólogo e arcebispo de Dublin Richard Whately (1787–1863), homem de grande prestígio na opinião pública britânica. Whately havia lançado seu panfleto *On The Origin of Civilization* (1854) que ganhou notável circulação no pensamento vitoriano e atestava a incapacidade de avanço das sociedades “primitivas”. Muitas questões de Tylor estavam direcionadas à sua obra e essa parece ser mais uma delas. Enquanto defendia a coesão de sentido e racionalidade por trás do espiritualismo “selvagem”, Tylor utiliza-se de uma tênue ironia para prevalecer o tom de sua crítica:

É comum ouvir falar da religião dos selvagens com desprezo, por aqueles que nunca perceberam seu significado ou seu lugar na história, mas é certamente injusto desprezar uma religião que está ao lado do mais alto nível intelectual das pessoas entre as quais ela prevalece, e que é parte integrante de seu conhecimento mais avançado. (Tylor, 1869, p. 567)

Tylor também alude a insurgência das correntes espiritualistas modernas na Europa, apontando uma série de exemplos de interessantes semelhanças entre os sistemas religiosos “primitivos” e modernos e atestando com a devida cautela que “o que está sendo discutido não é a positiva veracidade ou falsidade dos supostos fenômenos e doutrinas espirituais, mas sua etnografia” (Tylor, 1869, p. 568). Nesse quesito, o artigo parece ainda mais ousado ao propor uma etnografia das práticas religiosas modernas europeias. Seu evolucionismo é reconhecível, o “primitivo” segue como um estágio inferior ao “barbarismo” e este precede a “civilização”. No entanto, quando as sobrevivências permitem uma comparação das sociedades “primitivas” não com o passado do homem moderno (como seria com o método

comparativo), mas com o seu presente — visível em certas crenças e práticas — estão mais a serviço do anacronismo do que do historicismo evolucionista.

Em 1871, Tylor publicaria seu mais livro mais aclamado: *Primitive Culture*. Seu impacto no pensamento científico seria enorme. Em menos de cinco anos, foi traduzido para o russo, alemão e francês (Hodgen, 1936). Tylor apresenta um estudo comparativo colossal (em dois volumes) das sobrevivências da língua, costumes, mitologia e religião nas sociedades “primitivas” e suas correspondências na origem antiga da civilização. A obra trouxe uma das primeiras definições em língua inglesa da palavra “cultura” e certamente uma de suas definições antropológicas mais influentes<sup>47</sup>. A organização do livro conta com um capítulo inicial em que Tylor define o campo que pretende fundar: a “ciência da cultura”; um segundo capítulo que define a sua “teoria do desenvolvimento” através do método comparativo; e o terceiro capítulo que forja o conceito que será seu principal objeto de estudo: as sobrevivências na cultura. A definição categórica aparece já nas primeiras páginas do livro:

São processos, costumes, opiniões, e assim por diante, que, por força do hábito, continuaram a existir num novo estado de sociedade diferente daquele no qual tiveram sua origem, e então permanecem como provas e exemplos de uma condição *mais antiga* de cultura que evoluiu em uma *mais recente*. (Tylor, 1871, p. 15)

É possível que essa definição tenha mantido maior atualidade antropológica ao longo dos anos porque o evolucionismo de *Primitive Culture* está menos explícito no trecho, que, apesar da contradição com o termo “evoluiu”, utiliza pontualmente os termos “mais antiga” (*older*) e “mais recente” (*newer*), ao invés dos mais comumente evolucionistas “inferior” e “superior”.<sup>48</sup> A partir do quarto capítulo, Tylor explora as principais áreas de estudo onde podem ser encontradas as sobrevivências na cultura: na linguagem, no processo de contagem, na mitologia, e por fim, na religião — à qual ele dedica o final de seu primeiro volume e todo o segundo volume. Tylor explica a manutenção das sobrevivências através dos tempos a partir do princípio da “força” (*strenght*) da cultura que herdara da tradição alemã, que depois será nomeada pelos boasianos pela ideia de “tenacidade cultural” (*cultural tenacity*): “como

---

<sup>47</sup> Precedida talvez somente pela concepção humanista na obra do poeta e crítico literário Matthew Arnold, *Cultura e Anarquia* (1869), que via a cultura como uma qualidade moral e espiritual em contraste com a civilização que seria a expressão material e corrompida das realizações humanas.

<sup>48</sup> Veremos mais adiante que Franz Boas fará uma interpretação bastante semelhante a essa ao abordar as sobrevivências.

um riacho que, uma vez assentado em seu leito, fluirá por eras” (p. 63). Tylor parece derivá-la dos princípios de continuidade da cultura que aprendeu com Humboldt: “o ser humano constrói sempre sobre o que já existe” (Humboldt, 1836, p. 13). Da sua familiaridade com a arqueologia, ele tira a analogia do trabalho de busca das sobrevivências:

A partir da força (*strenght*) dessas sobrevivências, torna-se possível declarar que a civilização dos povos observados deve ter sido derivada de um estado anterior, no qual a origem e o significado adequado dessas coisas podem ser encontrados; e assim, coleções de tais fatos devem ser trabalhadas como minas de conhecimento histórico. (Tylor, 1871, p. 64)

Com essa definição, Tylor consagra uma função auxiliar para as sobrevivências dentro do método comparativo, semelhante ao uso que já era feito por Lubbock e McLennan em seus estudos sobre instituições “primitivas”, uso que Leopold (1980) chamou de “sobrevivências evolucionistas”. Tratava-se de encontrar a correspondência de um costume “inerte” na sociedade europeia que estivesse em pleno vigor em uma sociedade “primitiva”: “seu estudo é tão útil para traçar o curso do desenvolvimento histórico — única forma possível de entender seu significado — que se torna um ponto vital da pesquisa etnográfica obter a mais clara compreensão possível de sua natureza” (p. 15). Em *Cultura Primitiva*, Tylor parece mais disposto a crer na possibilidade de desvendar as origens históricas das sobrevivências e desatar seu anacronismo tal como resolver uma equação:

Por mais rudimentar que ainda seja a ciência da cultura, estão cada vez mais fortes os sintomas de que mesmo os que parecem ser seus mais espontâneos e imotivados fenômenos acabarão por se revelar partes de uma série de causas e efeitos precisos, e tão certamente quanto os fatos da mecânica. (Tylor, 1871, p. 17)

Fica evidente, portanto, diante do horizonte dinâmico do conceito na obra de Tylor, que há uma conversão de enfoque: “ele começou a usar as sobrevivências como indicadores de práticas de supostos estágios anteriores de desenvolvimento em vez de como antecedentes históricos” (Leopold, 1980, p. 53). Ela afirmou que uma provável causa de sua mudança de enfoque, além da já explicitada urgência do debate contra os degeneracionistas, “ocorreu porque Tylor, em *Primitive Culture*, estava procurando mais do que antes por sobrevivências na psicologia ou na mentalidade, que poderiam ser fácil e descuidadamente separadas de circunstâncias históricas específicas” (p. 144).

Ao constatar a persistência inadequada de costumes antigos na cultura que contrariavam seu desenvolvimento, as sobrevivências tinham um caráter diagnóstico: constatavam um problema, um desafio a teoria evolucionista. Quando passam a evidenciar retroativamente a passagem de uma cultura inferior para uma superior e, portanto, a sua hierarquia evolutiva, elas adquirem um caráter prognóstico: apontam uma *solução* para seu método. À nossa vista, em *Cultura Primitiva*, Tylor está mais propenso a converter o “problema” em “solução” quando coloca as sobrevivências em função do método comparativo tal como os fósseis estão para a teoria da seleção natural, “vestígios” que comprovariam o curso da evolução.

Contudo, mesmo em um evolucionismo com matiz teleológico a analogia é limitada. Diferentemente dos fósseis, as sobrevivências estão vivas, ou melhor, adquiriram uma “sobrevida” (*afterlife, nachleben*) como fantasmas de “culturas inferiores mortas” (Tylor, 1871, p. 65). Ao contrário do sentido em Darwin e Spencer para quem a sobrevivência é garantida ao “mais apto” (*survival of the fittest*)<sup>49</sup>, em Tylor, as sobrevivências são os elementos “inaptos” à evolução (*survival of the unfittest*) e permanece o problema de seu anacronismo. Seu biógrafo e discípulo Robert Marett (1866–1943) explica da seguinte maneira:

Essa é a palavra “sobrevivência” — aquela que habilita o estudante de mudança cultural a observar uma tendência de procrastinação por parte de alguns elementos que são incapazes ou não estão dispostos a manter o ritmo do resto. Agora, graças a este atraso na esteira de qualquer movimento progressivo da história, torna-se possível rastreá-lo retroativamente até seu ponto de partida, já que, um atrás do outro, os retardatários do seu equivalente avançado marcarão cada etapa anterior do percurso. Assim, estamos munidos de uma espécie de método inverso para avaliar um processo evolutivo. O procedimento é de sobrevivência num novo sentido — não de sobrevivência do mais apto (*survival of the fittest*), mas de sobrevivência do mais inapto (*survival of the unfittest*) ou, em todo caso, do mais lento (*slowest*). (Marett, 1936, p. 24-5)

Stocking Jr. (1987) argumenta que esse “método inverso” usado como salvaguarda do método comparativo — o que chamamos de “prova dos nove” evolutiva — expressava um

---

<sup>49</sup> No prefácio a segunda edição de *Cultura Primitiva* publicado em 1873, Tylor manifesta que não mencionou Darwin ou Spencer por ter mantido independência em relação as suas ideias durante a escrita do livro. Não por acaso, Tylor prefere usar a palavra desenvolvimento a mais darwiniana e spenceriana “evolução”. Isso não evitou que ele fizesse, como já foi dito, um “uso estratégico” e abundante de analogias e associações das ciências naturais para defender a sua mais trabalhada teoria do desenvolvimento. Ver, por exemplo, Tylor (1871, p. 2)

“princípio de conservadorismo intelectual em detrimento da criatividade” (Stocking Jr., 1987, p. 162). Segundo ele, enquanto o estudo da invenção permitia racionalizar o desenvolvimento da sociedade no sentido progressivo, isto é, ele apontaria para a mudança de sentido de um costume como *ganho* — as sobrevivências o fariam regressivamente, isto é, apontam para a mudança de sentido como *perda*. Isso conduziria a ideia de que a sobrevivência representa, no presente, apenas um espectro inútil do seu estado original, esse, sim, a verdadeira expressão de seu valor. O estudioso das sobrevivências atribui autenticidade somente a fenômenos de um passado frequentemente inatingível e fecha os olhos para a dimensão inovadora da mudança de sentido de tal fenômeno cultural. É uma crítica importante, que se assemelha bastante à posição funcionalista: “o verdadeiro mal promovido por este conceito foi retardar o trabalho de campo eficaz. Em vez de procurar a função atual de qualquer fato cultural, o observador estava meramente satisfeito em alcançar uma entidade rígida e autocontida.” (Malinowski, 1944, p. 51).

Será visto, neste trabalho, que esse princípio conservador se revelou como uma vertente relevante, senão predominante, no estudo das sobrevivências ao longo de sua adoção na antropologia moderna. A “busca das sobrevivências” muitas vezes utilizou-se de um olhar estático para abordar sociedades coloniais, reconhecendo nelas a conservação de um passado imutável — uma fixidez atemporal e ahistórica — ao invés de reconhecer no mesmo fenômeno seu aspecto inovador e adaptativo. Essa tendência se agrava quando estão recalçados na análise antigos estigmas “raciais” que, na época evolucionista, eram mais plenamente visíveis e foram se escondendo sob o manto das análises culturais.

No entanto, esse enfoque não foi o único. Sua utilidade se estendeu muito além da antropologia aos terrenos da história da arte, através de Aby Warburg (1866–1929),<sup>50</sup> e mesmo da psicanálise e da filosofia política, através de Freud e Engels.<sup>51</sup> O historiador de arte

---

<sup>50</sup> A obra de Didi-Huberman (2013) traça a influência das *survivals* de Tylor no conceito de *nachleben* (“pós-vida” ou “vida após a morte”) de Warburg. Para ele, as obras de arte apresentam uma *heterocronia*: a sobrevivência de múltiplos tempos passados no presente. Como se sua existência fosse resultado não de uma sucessão linear de eventos (nos termos de causa e efeito), mas de uma concepção vertical de tempos (todas as épocas no mesmo instante).

<sup>51</sup> Em *Freud and Anthropology* (1983), Edwin Wallace atesta a influência do conceito de sobrevivências de Tylor na obra de Freud: “Acredito firmemente que a exposição de Freud ao conceito de sobrevivências nos escritos de Tylor e outros antropólogos, que ele leu antes de 1900, contribuiu para sua formulação seminal de neurose como ontogenética e filogenética” (Wallace, 1983, p. 25). No seu ensaio *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884), Engels está discutindo as interpretações de Karl Marx sobre o trabalho

Didi-Huberman (2013), que interpretou o conceito na obra de Warburg, lê as sobrevivências mais como um *problema* cultural complexo:

Tylor abordou a sobrevivência pelo ângulo dos elementos culturais mais “inaptos e impróprios” portadores de um passado acabado (...) Não são, em absoluto, as premissas de uma teleologia em curso, de qualquer “sentido evolutivo”. (...) Decerto atestam um estado mais originário – e recalcado –, mas não dizem nada sobre a evolução como tal. Têm valor diagnóstico, mas não têm nenhum valor de prognóstico. (Didi-Huberman, 2013, p. 54)

Na antropologia, elas não se restringiram a obra de seus principais divulgadores evolucionistas como John F. McLennan, John Lubbock, James G. Frazer, J. J. Atkinson, William Robertson Smith, Robert Marett e Andrew Lang (Hodgen, 1936). Vários oponentes teóricos dessa vertente a invocaram explicitamente. Se os evolucionistas as localizavam no passado do desenvolvimento da mente humana, sua corrente rival, os difusionistas as localizavam na tentativa de validar suas teorias de difusão de traços culturais. W. H. R. Rivers (1864–1922), difusionista inglês, faz uma defesa contundente do conceito em seu artigo “*Survival in Sociology*” (Rivers, 1913) antes do usá-lo como base para sua obra mais importante *The History of Melanesian Society* (1914). Leo Frobenius, outro importante difusionista alemão que conduziu um relevante trabalho etnográfico na África, empregou o conceito para relacionar a pré-história europeia e africana. Como visto, funcionalistas como Malinowski a descartaram plenamente. Mas, a partir de Franz Boas, as sobrevivências encontraram a porta de entrada para a antropologia moderna. Através dele e de seus discípulos, o conceito encontrará renovada utilidade no estudo das sociedades coloniais.

---

do evolucionista Henry L. Morgan, *Ancient Society* (1877). As sobrevivências são um dos seus principais operadores conceituais ao abordar a dinâmica das instituições.

## 2.2. FRANZ BOAS E A CRÍTICA AO EVOLUCIONISMO

“Na apreciação da obra de Edward Tylor fica evidente que ele ocupa um papel mais conservador que inovador” (Hodgen, 1936, p. 140). Se essa máxima valeu para o trabalho de Margaret Hodgen em 1936, o que dizer da crítica antropológica que se acumula sobre Tylor quase um século depois? Especialmente por estabelecer um método ressaltando a unidade psíquica do homem e o desenvolvimento progressivo da civilização, Tylor tem sido visto como “uma sobrevivência do iluminismo, um *philosophe* tardio atacando a teologia, a superstição e ‘todas as práticas da vida civilizada das quais o senso comum não encontra justificativa’” (Stocking Jr., 1987, p. 156). Em contrapartida, a história crítica da antropologia tem sido, perante seus inegáveis méritos, muito mais benevolente com a obra de Franz Boas. Ao serem destacadas as rápidas transformações pelas quais passou a antropologia — e o mundo — entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, dentre as quais sem dúvida se destacam o estabelecimento do trabalho de campo, a deterioração científica do conceito de “raça” e a noção relativista de cultura, o nome de Boas tem sido um dos mais destacados por essas contribuições.

O debate sobre a noção “moderna” de cultura é algo que tangencia esse trabalho e merece ser mencionado, uma vez que se constata, por um lado, a intromissão de vários conceitos da antropologia do século XIX como as sobrevivências na antropologia “moderna” e, por outro, que pouco se admite a influência dessas escolas na lapidação da noção “moderna” de cultura. Contudo, devido à sua extensão, trata-se de uma discussão que será brevemente abordada para não que não se exceda o escopo deste trabalho. O uso do termo “culturas” como um conceito pluralista e relativista é o ponto crucial que Stocking usou para diferenciar Tylor e Boas em dois polos opostos — um “pré-antropológico” e “pré-moderno”, o outro antropológico e moderno, e com isso, periodizar a antropologia. Stocking (1963) refutou que a noção de cultura de Tylor — que considerou portadora do etnocentrismo próprio dos evolucionistas — forneceu a substância da disciplina. Em linha com Lévi-Strauss, ele clamou o trabalho de Boas como responsável pela noção moderna de cultura (Stocking Jr., 1966). Se Stocking (1995) demonstrou preocupação com a ideia edípica de que os evolucionistas eram os “pais” da disciplina antropológica e que suas vertentes cultural americana e social britânica nasceram do seu “assassinato intelectual” por seus filhos

boasianos e funcionalistas, seu trabalho de reposicionar a “paternidade correta” acabou por reforçar a ideia de uma ruptura teórica e de proteger a antropologia “moderna” de uma indesejável “pré-história” evolucionista, além de perpetuar uma perspectiva bastante “anglo-centrada” em termos de correntes que influenciaram o pensamento antropológico.

O trabalho de Leopold (1980) é um importante contrapeso, por mostrar, com uma erudição especial para as fontes da filologia e etnologia alemã herdeiras do romantismo que Stocking dera pouco destaque, como um conceito de cultura relativista bastante próximo do uso boasiano e muitas vezes usado no plural (embora isso não fosse uma garantia de relativismo), já era empregado em língua alemã no século XIX. O próprio Stocking vai dedicar-se mais tarde a explorar melhor a influência da tradição alemã na obra de Boas em sua coletânea *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (1997). Segundo Leopold, embora tenha ficado mais conhecido por sua ideia linear e progressiva de cultura, Tylor, serviu-se principalmente destas fontes alemãs para delimitar o escopo etnográfico de sua ideia de cultura — “conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de sociedade” (Tylor, 1871, p. 1) — definição que teve grande longevidade na antropologia. Boas, ele próprio alemão e familiar com esse emprego pluralista, refinou com ele seu princípio de relativismo cultural para desarmar o método comparativo e estabelecer a antropologia cultural americana.<sup>52</sup>

Se há diversas hipóteses quanto aos termos da ruptura entre Tylor e Boas, é inevitável notar que uma sucessão intelectual de vários temas entre os dois antropólogos tem sido pouco explorada. Em muitos sentidos, tanto Tylor quanto Boas serão marcados pelo contraste entre as duas tradições referidas no primeiro capítulo, o positivismo das ciências naturais e o historicismo das ciências do “espírito”. Até aqui já foi possível observar, ao analisar criticamente o artigo de Lévi-Strauss (2008), como algumas das preocupações de Tylor com relação à história da cultura adiantaram os anseios boasianos. A tentativa, neste capítulo, passar a ser resgatar como o trabalho de Boas em sua formação esteve intimamente conectado com o de Tylor e se, por um lado, o ajudou a conceber as críticas que descreditaram o método

---

<sup>52</sup> Para entender ambas as posições, ver Stocking (1963) e (1966), Leopold (1980) e a resenha de Stocking (1983) sobre o trabalho de Leopold.

comparativo, por outro, refinaram certas noções-chave da abordagem tyloreana como a ideia de “traços culturais” e a de “sobrevivências” (Yelvington, 2011).

A antropologia, chamada por Max Müller de “a ciência do Sr. Tylor” (Stocking Jr., 2001), foi estabelecida com objetivo de ordenar as características comuns que por toda a parte se observava entre os processos culturais de distintas sociedades através do famoso “método comparativo”. Seu procedimento consistia em fragmentar a cultura dos diferentes povos “em detalhes, para classificá-los em seus próprios grupos” (Tylor, 1871, p. 7). Esses “detalhes”, usados como unidades de comparação cultural, ficariam conhecidos na antropologia como “traços culturais” (*culture traits*), termo aparece em poucas menções, mas será empregado sistematicamente pelas escolas difusionista e culturalista (Lyman & O'Brien, 2003).

Em *Primitive Culture*, Tylor tinha definido que “a missão do etnógrafo é classificar esses detalhes com o objetivo de traçar sua distribuição na geografia e na história, e as relações entre elas existentes” (Tylor, 1871, p. 7). O método comparativo consistia então no arranjo de traços culturais semelhantes de diferentes povos numa escala de “menos” para “mais” desenvolvido. O que será visto a partir da descrição de alguns especialistas. Margaret Hodgen o define como “uma técnica para organizar os materiais [culturais] em uma ordem progressiva” (Hodgen, 1936, p. 25). Kenneth Bock o descreve como “um arranjo das condições sociais ou culturais observadas entre os povos existentes em uma série então levada a representar um processo de evolução” (Bock, 1966, p. 269). Burrow diz que ele “consiste no reconhecimento de semelhanças entre as práticas e crenças dos povos primitivos ou bárbaros contemporâneos e aquelas registradas na história pregressa da civilização” (Burrow, 1966, p. 11). Stocking (1968) recorre a passagens de um dos primeiros utilizadores sistemáticos do método comparativo, o filósofo francês Joseph-Marie de Gérando (1772–1842):

Nem todos os grupos humanos haviam progredido ao mesmo ritmo e, portanto, foi possível construir “uma escala exata dos vários graus de civilização e atribuir a cada um as propriedades que o caracterizam”, e assim reconstruir “as primeiras épocas de nossa própria história”. Por quê? - Porque as diversas sociedades que coexistem no presente representavam as diversas etapas desta sequência (o que foi, de fato, assumido de antemão). (Stocking Jr., 1968, p. 26)

O trabalho dos antropólogos da geração da qual Boas faz parte foi impulsionado pela necessidade salvaguardar e sistematizar esses traços culturais diante do avanço da fronteira da civilização sobre as sociedades “primitivas” e a iminência da extinção dessas sociedades, o

que Gruber (1970) chamou de “etnografia de resgate” (*salvage ethnography*). Este será o tom do trabalho antropológico norte-americano da virada do século: a coleta desordenada dos materiais culturais das sociedades coloniais em risco de extinção, postas a serviço do método comparativo. Franz Boas dedicaria boa parte de sua obra a desatar e refinar os problemas evolucionistas para estabelecer seus princípios e métodos na disciplina antropológica. Essa relação conflitiva com o método e o propósito evolucionista levaria Boas a amadurecer ao longo de seu trabalho empírico uma crítica ao método comparativo que sedimentaria o terreno para o estabelecimento da antropologia cultural americana. A continuidade que se revela nos interstícios do trabalho dos dois antropólogos mais importantes de seu tempo possui uma relação histórica mais sólida do que se imagina:

Em 1884, E. B. Tylor, movido pela sensação de perda iminente das valiosas fontes de dados etnológicos, apelou para a recém-estabelecida seção de antropologia da *British Association for the Advancement of Science* para iniciar um esforço intensivo para registrar o que estava prestes a desaparecer. Em resposta a esse chamado (...) a associação estabeleceu um comitê para compilar e publicar dados sobre as diversas tribos da costa noroeste [dos EUA]. Foi sob instruções deste comitê e de seu presidente, Horatio Hale, que Franz Boas fez a maior parte de seu trabalho inicial - e mais contínuo - com os índios da Costa Noroeste. Embora mais tarde ele tenha rejeitado a maior parte (Codere 1966), o trabalho destes anos deu o tom para muito do que veio a ser sua abordagem de campo e seu método antropológico (Gruber 1967; Rohner 1966, 1969). (Gruber, 1970, p. 1296)

O apoio de Tylor foi fundamental para que a *British Association for the Advancement of Science* (BAAS), entidade que dirigia, financiasse as primeiras viagens de campo de Boas à América entre 1888 e 1889.<sup>53</sup> Ele tinha se formado em geografia, mas trabalhara como pupilo de Adolf Bastian (1826–1905) no Museu Etnológico de Berlim. As viagens contribuíram decisivamente para a sua realização como antropólogo. Analisando brevemente o conteúdo das cartas frequentes que eles trocaram nesse período<sup>54</sup>, é possível notar como o jovem Boas, apenas recém-chegado à América, contava com Tylor para pressionar a BAAS e o governo canadense por suas viagens de campo. O relatório final de Boas para a BAAS sobre o seu

---

<sup>53</sup> Seu envolvimento com a entidade se estenderia até 1897.

<sup>54</sup> As correspondências entre Boas e Tylor estão nos *Edward Burnett Tylor Papers*, Box 11A, Pitt Rivers Museum, University of Oxford, Inglaterra. Disponível em: <<https://www.prm.ox.ac.uk/tylor-papers>>; e nos *Franz Boas Papers*, Mss.B.B61, American Philosophical Society Library (APSL), Philadelphia, EUA. Disponível em: <<https://search.amphilsoc.org/collections/view?docId=ead/Mss.B.B61-ead.xml>>. Acesso em: 24/5/2022.

trabalho de campo impressionou Tylor (Zumwalt, 2019). A correspondência entre os dois mostra uma relação de apoio, intercâmbio intelectual, curiosidade, admiração e respeito<sup>55</sup>. A partir delas, Boas irá amadurecer as críticas que irão culminar em seu artigo “*The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*” (1896).

Ele parte, no entanto, de uma visão bastante alinhada com as hipóteses tyloreanas no começo de seu trabalho como antropólogo. Em seu artigo “*The Aims of Ethnology*” (Boas, [1889] 1976), redigido em alemão em 1889 e publicado em inglês somente em 1940 e 1976<sup>56</sup>, estão contidos alguns pontos de partida de sua abordagem. Alguns desses pressupostos vão passar por uma intensa transformação, como a sua aceitação do método comparativo: “A abordagem puramente histórica deve ser sempre considerada incompleta se não tiver a iluminação que provém do método comparativo” e da unidade psíquica da humanidade: “os fundamentos de seu desenvolvimento são muito semelhantes entre si” (p. 68). Alguns vão ser refinados, como o “caráter *relativo* de emoções que nos parecem tão naturais” (p. 71) que contém o germe do seu exitoso princípio de relatividade cultural. Outros permanecerão em sua abordagem ao longo de sua obra, como o princípio de continuidade da cultura: “nenhuma ocorrência na vida de um povo desaparece sem deixar rastros. Ao contrário, ela afeta até as gerações mais distantes” (p. 67), e o de sobrevivências: “tais fenômenos devem ser concebidos como sobrevivências de um passado muito distante” (p. 70).

Presumivelmente por sua formação alemã, Boas já parecia estar ciente da fonte provável de Tylor em relação às sobrevivências:

---

<sup>55</sup> Tylor fez questão de trazer Boas a Inglaterra e providenciar todo o necessário para sua estadia em Londres e Oxford: “Você poderia me encontrar em Oxford e eu ficaria feliz se você pudesse ficar na minha casa” (Tylor para Boas, 26/4/1895). Em retribuição, Boas responde: “queria escrever-lhes (...) para agradecer a você e à Sra. Tylor pela gentileza de sua hospitalidade” (Boas para Tylor, 27/6/1895). Intercedendo em favor de Tylor, Boas (1895) publica na revista americana *The Nation* uma carta em que denuncia o conselho de Oxford de indeferir por 68 votos a 60 a fundação de um departamento próprio de antropologia, sob a alegação de “falta de condutas práticas”, motivo que atribuiu a forte oposição das visões religiosas contra o estabelecimento da disciplina. Tylor, que era provavelmente o mais iminente antropólogo de seu tempo, vinha ensinando, desde 1883, no Museu Pitt Rivers sem que a universidade estabelecesse um departamento próprio como já era feito nos Estados Unidos, Canadá, Alemanha, Itália e França (Boas, 1895, p. 27).

<sup>56</sup> “*The Aims of Ethnology*”, um dos primeiros artigos metodológicos da obra de Boas, foi publicado originalmente em alemão como *Die Ziele der Ethnologie* (New York: H. Bartsch, 1889). Boas só o traduziu efetivamente para uma grande audiência na sua coletânea *Race, Language and Culture* (1940), sendo pouco fiel à versão original por ela conter fortes divergências com sua visão madura como antropólogo. Stocking (1974) fez outra tradução de um trecho do original em alemão para expor melhor o contraste de algumas das posições de Boas quando jovem. Dessa segunda tradução que nos valem.

A riqueza de contos e tradições da Europa, e seus inúmeros costumes que persistem até hoje, são bem conhecidos. As coleções de contos de fadas de Grimm e as canções populares reunidas em *Wunderhorn* de Brentano são talvez as primeiras tentativas sistemáticas de reunir o material disponível. Grimm considerava os contos e costumes como sobrevivências do paganismo germânico antigo sendo modificados pelas mudanças da vida cultural. (Boas, [1889] 1940, p. 628)

Tylor, por sua vez, parecia querer influenciar Boas. Em setembro de 1888, ele envia seu artigo “*On a Method of Investigating the Development of Institutions*” que seria publicado no ano seguinte (1889) anexo a uma correspondência, interessado na opinião de Boas a respeito dos seus métodos de sistematização de instituições. Boas responde em outubro agradecendo o artigo de Tylor e narrando seus próprios contratempos para sistematizar o trabalho de campo na costa noroeste dos EUA. A carta exprime a tensão entre os objetivos de sistematização da teoria antropológica e os dados cada vez mais diversos e conflitivos produzidos pela abordagem empírica. Naturalmente, as dificuldades de organizar as inúmeras diferenças entre sociedades vizinhas ou mesmo entre subdivisões de uma mesma sociedade ilustrava o tamanho do problema percebido pelo trabalho de campo e subestimado nas ambições comparativas do trabalho de “gabinete”:

As instituições sociais dos índios naquela região são complicadas e difíceis de entender. Um trabalho preciso nessa linha requer, antes de mais nada, muito tempo. Uma longa residência em cada tribo é quase indispensável. Durante minha recente viagem, não fui capaz de dedicar mais de duas semanas a cada uma delas. Por isso, os resultados nessa linha de estudo são necessariamente fragmentários. Durante minha primeira visita, fiz grandes esforços para investigar as instituições sociais dos kwakiutl, mas infelizmente elas estão entre as mais complicadas instituições da Colúmbia Britânica. O senhor verá pelos seguintes fatos o grau de dificuldade do problema. Os kwakiutl propriamente ditos são os primeiros na hierarquia de um grupo de quatro tribos. Estão divididos em quatro clãs de diferente posição. Esses clãs são divididos em gens. Cada gens tem as suas próprias prerrogativas e esculturas, que são ligados a algum mito. (Boas, 2004, p. 163)

Em março de 1889, Boas volta a se corresponder com Tylor a respeito de seu trabalho de campo. Há uma divergência interessante entre o rascunho da carta que escreveu (que consta nos *Boas Papers*) e a carta definitiva que enviou a Tylor (e consta nos *Tylor Papers*). Boas parece ter suprimido o parágrafo final que traduz a divergência teórica que começava a nutrir em relação a Tylor, talvez por afeição e pela influência positiva de Tylor em sua recente carreira como antropólogo nos Estados Unidos:

Por [um método semelhante ao] seu método de adesões, procurei excluir partes incidentais dos mitos originais e assim, na medida do possível, reconstruir os mitos originais de cada povo e traçar a migração dos mitos. Além do ponto histórico, tento abordar uma questão psic[ológica] com esse estudo: como o material estrangeiro adotado por um povo é modificado pelas ideias e os costumes preexistentes? Todos consideram que esta questão é da maior importância para a antropologia e tem relação com a origem independente de ideias e invenções em locais muito distantes entre si. Hoje, na ciência fisiol[ógica] e na psic[ológica] usamos diversos métodos de pensar. Um sinal característico disso é que, na primeira, somos inclinados a derivar formas geneticamente semelhantes de uma única fonte, enquanto na ciência psic[ológica] somos inclinados a acreditar que uma ideia pode se desenvolver independentemente em diferentes comunidades ou indivíduos. (Boas para Tylor, 6/3/1889)<sup>57</sup>

O trecho alude ao que seria a divergência fundamental na etnologia entre o método “psicológico” evolucionista e o método “histórico” difusionista. Para os primeiros, a ocorrência de processos similares observado em sociedades distintas seria produto de invenção independente — estágios do mesmo processo que atestam o funcionamento comum da mente humana. Para os segundos, as similaridades seriam descendentes de uma mesma invenção que se poderia rastrear estudando as migrações e contatos históricos entre as culturas. Nesse trecho, Boas parece querer conciliar os interesses psicológicos de Tylor com o estudo dos processos históricos de difusão, para formular uma teoria mais rigorosa sobre a adaptação da cultura. Ele estava ciente que a etnologia difusionista propunha a teoria da transmissão cultural a partir de hipóteses de contatos históricos tão superficiais e pouco rigorosas quanto às comparações evolucionistas, mas vai se tornando perceptível a sua preferência pela alternativa “histórica” desde que ela pudesse ser aperfeiçoada (Boas, 1904).

Em 1895, Boas publica seu trabalho compilado sobre os indígenas da Costa Noroeste e o apresenta a Tylor. Nele, declara, através da observação empírica da distribuição dos mitos entre os indígenas, que “as semelhanças de cultura em nosso continente são sempre mais devidas à difusão do que ao desenvolvimento independente” (Boas, 1896b, p. 9). Tylor não parece tão alarmado com as conclusões de Boas. Ele está convencido de que o trabalho empírico traria um aperfeiçoamento para a antropologia:

Isso me parece apontar para uma reforma mais necessária que está por vir - nós nos debruçamos demais sobre a escrita antropológica desordenada em todo o lugar. O parafuso lógico tem que ser apertado. A antropologia é capaz de um tratamento tão

---

<sup>57</sup> *Boas Papers*, APSL, Mss.B.B61.

aperfeiçoado quanto qualquer ramo do conhecimento. Isso terá que ser mostrado muito distintivamente nos próximos anos. (Tylor para Boas, 20/6/1895)<sup>58</sup>

Mas, o rigor metodológico de Boas não se limitou a questionar a independência entre as semelhanças culturais observadas. Desde quando trabalhou no Museu de Berlim com Adolf Bastian, Boas estava habituado a arranjar materiais etnográficos em ordem progressiva de evolução. Ele vai amadurecendo a ideia de que dispor uma série de elementos culturais de diferentes sociedades num arranjo progressivo requeria na sua equivalência classificatória, isto é, a constatação da similaridade desses elementos. “A própria operação da coleta em si infundiu nos dados uma sensação de separação, uma noção de descontinuidade dos itens que encorajou o uso de um método comparativo acontextual e levou apenas às ideias mais limitadas (porque apenas elas foram observadas) de correlação funcional” (Gruber, 1970, p. 1297). Foi crescendo a percepção de que a semelhança aparente entre os dados coletados era mais em função de uma suposição arbitrária — que frequentemente divergia das hipóteses que os próprios dados produziam — atestando a predominância do método dedutivo. Diz Boas: “Este método de começar com uma hipótese é infinitamente inferior àquele em que, por processos verdadeiramente indutivos, a história real dos fenômenos definidos é derivada.” (Boas, 1896, p. 34).

Desde 1887, em seu artigo “*Museums of Ethnology and their Classification*”, Boas expressara sua preocupação com o critério usado para reunir as semelhanças no método comparativo: “a aparência exterior de dois fenômenos pode ser idêntica, e, ainda assim, suas qualidades imanentes podem ser completamente diferentes” (Boas, 1887b, p. 589). Essa distinção é fundamental para entender o pensamento boasiano, a sua crítica ao método comparativo e o sentido que as sobrevivências vão adquirir em sua obra. Para ele, os traços culturais possuem uma aparência externa ou um efeito que Boas denomina ao longo de seus artigos como “formas exteriores” (ou simplesmente “formas”). As motivações psicológicas de praticá-lo não podiam ser lidas por sua aparência, nem pela tentativa de explicação que seus praticantes ofereciam, que ele chamou de “explicações secundárias”. As motivações que eram frequentemente desconhecidas ele denominou de “qualidades imanentes”.

---

<sup>58</sup> *Boas Papers*, APSL, Mss.B.B61.

Em “As limitações do método comparativo na antropologia” (1896) será esse o caminho de seu questionamento do método comparativo: como verificar que a similaridade aparente dos processos comparados provém de uma mesma causa e são, portanto, equivalentes? Já vimos Lévi-Strauss ilustrar o problema: “entre dois instrumentos diferentes, mas cuja forma de algum modo se assemelha, houve e haverá sempre uma descontinuidade radical, decorrente do fato de que um não provém do outro, mas cada um deles de um sistema de representação” (Lévi-Strauss, 2008, p. 16-7).

Essa crítica não exprime a refutação completa do princípio evolucionista da unidade psíquica da humanidade compartilhado por Bastian e Tylor. Segundo essa ideia, “causas semelhantes têm efeitos semelhantes”. Boas simplesmente ilumina a possibilidade de que causas dessemelhantes também apresentem efeitos semelhantes (Boas, 1887b). Nesse caso, seria arriscado comparar fenômenos apenas por sua aparência: “temos que exigir que as causas a partir das quais o fenômeno se desenvolveu sejam investigadas, e que as comparações se restrinjam àqueles fenômenos que se provem ser efeitos das mesmas causas” (Boas, 1896, p. 31-32). Como argumenta Stocking: “a classificação era um objetivo a ser alcançado, ao invés do ponto de partida da investigação. Em cada área, dependia do estudo prévio dos processos históricos que condicionaram a aparente semelhança de efeitos no presente” (Stocking Jr., 2001, p. 42).

A partir dessas duas críticas, o questionamento da independência dos fenômenos observados (baseados na possibilidade de sua transmissão histórica) e do próprio critério para reunir tais elementos, ele começa a desarmar a credibilidade do método comparativo. Neste ponto, Boas reforma o método de se trabalhar os dados etnográficos. Seu enfoque na invenção independente é bastante minorado em detrimento dos estudos localizados de difusão da cultura e sua preocupação classificatória dá lugar ao estudo empírico das adaptações dos fenômenos culturais. Ele queria, com um trabalho mais minucioso, refinar os métodos difusionistas num horizonte muito mais regional, sem perder de vista a motivação psicológica para entender a migração e acomodação dos mitos nas sociedades indígenas da Columbia Britânica. Se houvesse alguma lei comum de desenvolvimento dos mitos entre as diferentes tribos, elas deveriam ser derivadas da observação empírica de sua disseminação.

A sua preocupação não era mais entender como os processos semelhantes se desenvolvem independentemente na vida dos povos, mas como eles são transmitidos e

incorporados por cada povo por razões frequentemente diferentes das que são mobilizadas conscientemente. Atentar para essas motivações não racionalizadas significava se debruçar sobre a generalidade da transmissão dos fenômenos inconscientes, independentemente da sua condição de civilização: “quando consideramos, por exemplo, toda a gama de nossa vida diária, percebemos o quanto somos estritamente dependentes da tradição que não pode ser explicada por nenhum raciocínio lógico” (Boas, 1901, p. 8).

Para delinear a separação entre as motivações aparentes e superficiais e as profundas e reais, Boas recupera a sua distinção entre “formas” e “qualidade imanentes” de um fenômeno cultural. Isso o ajuda a perceber como os empréstimos decorrentes do contato com a cultura estrangeira alteram a coerência entre o costume e seu significado, produzindo “sobrevivências em que as velhas ideias pereceram, embora a forma exterior permaneça” (Boas, 1904b, p. 250). As sobrevivências estão longe de ser uma palavra-chave fundamental para Boas, como o eram para Tylor. O termo aparece diluído em seu trabalho entre 1890 e 1925, especialmente quando Boas está se debruçando sobre a mitologia indígena<sup>59</sup>. Na sua abordagem, elas têm um caráter de resíduo do processo de mudança cultural, essa, sim, certamente a sua maior preocupação. Porém, isso não o impediu de encontrar um espaço para esta ideia dentro de seu trabalho etnográfico e reinterpretá-la ativamente:

Pode-se esperar que as ações frequentemente repetidas, que são a expressão das leis sociais e que constituem os hábitos e costumes do povo, sejam mais estáveis do que as tradições que não são repetidas de uma forma prescrita ou ritual, e que assim se tornaram intimamente associadas às ações habituais. Esta é provavelmente a razão pela qual achamos que o ritual molda o mito explicativo e, de uma forma mais geral, o mito é feito para se adequar ao status social do povo. As discrepâncias entre os dois, pelo menos de uma maneira geral, pertencem à classe de fenômenos que são chamados de “sobrevivências”. A discrepância pode consistir na preservação de costumes anteriores nas tradições, ou em fragmentos de tradições anteriores sob condições sociais modificadas. As próprias sobrevivências são “... prova do processo gradual de assimilação entre as condições sociais e as tradições, que provocaram mudanças fundamentais na sabedoria da humanidade.” (Boas, 1898, p. 18)

---

<sup>59</sup> Esta análise tentou, na medida do possível, rastrear todas as menções diretas de Boas ao conceito até 1925, ano que consideramos que as visões de Boas como antropólogo estavam maiormente amadurecidas. Além disso, nessa mesma época e sob sua orientação, Melville J. Herskovits — seu discípulo para quem a ideia de sobrevivências foi mais relevante — havia acabado de alcançar seu PhD em Antropologia pela Universidade de Columbia. Como orientador e mentor intelectual, resta pouca dúvida que Boas tenha sido uma fonte provável dessa ideia, assim como outros boasianos que foram seus tutores como Elsie Clews Parsons e Alexander Goldenweiser. Tentaremos captar o estado em que as “sobrevivências boasianas” foram expostas a Herskovits.

Vejamos em comparação como sua visão sobre as sobrevivências contrasta com a que ele percebeu de Tylor:

A semelhança típica e a ocorrência de certos costumes em combinações definidas são explicadas por ele [Tylor] como devido à sua pertença a uma determinada etapa no desenvolvimento da civilização. Eles não desaparecem repentinamente, mas persistem por um tempo sob a forma de sobrevivências. Estes são, portanto, onde quer que ocorram, são uma “prova de que uma fase inferior da cultura da qual estes costumes são característicos foi atravessada”. (Boas, 1904, p. 516)

Boas tenta transpor a utilização das sobrevivências do método comparativo para um “método histórico”. Elas deixam de ser “uma prova de que uma fase inferior da cultura da qual estes costumes são característicos foi atravessada” para tornarem-se “prova do processo gradual de assimilação entre as condições sociais e as tradições”. No entanto, Boas parece mais ciente de que a reconstrução histórica da sua origem não pode ser simplesmente suposta:

Devemos ter em mente que, devido às modificações que sofreram, não podemos esperar obter uma visão de sua forma anterior através de comparações e interpretações, a menos que elas se baseiem em uma investigação completa sobre as mudanças históricas que deram aos mitos suas formas atuais. Parece que os mundos mitológicos têm sido construídos, apenas para serem novamente despedaçados, e que novos mundos foram construídos a partir dos fragmentos. (Boas, 1898, p. 18)

A passagem ilustra uma visão mais cautelosa de Boas em relação ao tratamento das sobrevivências, o reconhecimento da descontinuidade de sentido e a necessidade de proceder a uma reconstrução histórica cuidadosa como suporte para verificá-la. Enquanto tenta minorar seu uso como ferramenta para o método comparativo, Boas privilegia a importância do conceito na análise da adaptação que ocorre entre velhas e novas ideias diante do cenário de contato cultural. Nas sociedades coloniais vivendo sob a égide de uma cultura europeia, certas práticas não-europeias se mantêm, mas suas causas “iminentes” já não são as mesmas das que eram antes do contato.

Sua distinção entre exterior e interior dos fenômenos culturais ajuda a explicitar a relação entre elementos (traços culturais, sobrevivências) e conjunto (cultura) na obra de Boas. Para ele, a integração dos elementos no conjunto dependia de um substrato que “se desenvolve no presente em cada indivíduo e em todo o povo de forma inteiramente subconsciente, e ainda assim são muito potentes na formação de nossas opiniões e ações”

(Boas, 1911, p. 64). Essa noção teve especial influência da ideia de *Geist* da tradição intelectual alemã, que Tylor também recorreu para suas ideias sobre a continuidade da cultura.<sup>60</sup> O *Geist* (“gênio” ou “espírito”) seria a orientação afetiva dos interesses de um povo que estaria presente como uma qualidade imanente em todos seus indivíduos e fenômenos, mas que seria construída historicamente como um padrão de longa duração.

A adoção e reprodução de traços culturais de povos alheios seriam pautadas por interesses profundos (*Geist*) diferentes daqueles da sociedade em que tivera origem: “os processos pelos quais ‘o gênio de um povo’ atuava para adaptar os elementos tomados de empréstimo a um padrão tradicional” (Stocking Jr., 1974, p. 6). Ao contrário das razões que os praticantes forneceria para adotar tal elemento (as explicações secundárias), as motivações reais não eram conscientes. Como explica Stocking: “em última análise, ainda que apenas por analogia, era nesse nível inconsciente que os elementos culturais tinham a sua integração mais profunda no ‘gênio de um povo’.” (1974, p. 8).

Nesse ponto, as principais novidades quanto a abordagem das sobrevivências de Boas em relação a Tylor. Para ambos, as razões de sua persistência não são conscientes no presente. Mas para Boas, tais razões não podem ser deduzidas do que esse costume parece ser (sua aparência) ou pela explicação/racionalização de quem as pratica. Isso porque toda sobrevivência carrega por trás de suas “formas exteriores”, o que ele chama de “qualidades imanentes”: orientações psicológicas não racionalizáveis presentes em cada indivíduo que compartilha tal cultura. Embora, para ele, esse substrato inconsciente seja construído historicamente, nem sempre é possível induzir tais motivações a partir de suas relações históricas ou ter acesso a elas. Partindo do princípio relativista de que cada sociedade possui seu próprio desenvolvimento histórico, Boas recusa que as sobrevivências possam comprovar retroativamente a passagem de um nível inferior para outro superior. Elas podiam ser, no

---

<sup>60</sup> As *Geisteswissenschaften* (“ciências do espírito”) refutavam a causalidade física ou biológica na determinação das ações, típica do positivismo das *Naturwissenschaften* (“ciências da natureza”). Fundada no idealismo romântico, as ciências do espírito acreditavam que o comportamento humano não podia ser deduzido das leis gerais apreendidas em todos os fenômenos naturais, mas deviam ser sentidas a partir do “impulso afetivo” que cada fenômeno produziria no observador, um “sentimento pessoal do homem em relação ao mundo circundante” (Boas, 1887a, p. 139). Esse enfoque pode ser observado na aproximação “cosmográfica” de Alexander von Humboldt às ciências naturais, de seu irmão Wilhelm à filologia, na literatura de Goethe, ou na filosofia da história de Dilthey. Tanto Boas quanto Tylor formaram seu pensamento no contraste dessa tradição com as correntes iluministas e positivistas. No entanto, Leopold (1980) para Tylor e Bunzl (1996) para Boas mostraram que a tradição humboldtiana foi ainda mais decisiva na lapidação de suas ideias de “cultura”.

entanto, “antecedentes históricos” que foram herdados ou transmitidos de um povo para outro. Seu enfoque migra das sequências evolutivas para o estudo da distribuição e adaptação dos traços culturais, limitados pelo alcance histórico. As sobrevivências serão a parte da herança simbólica que se mantém, em contraste com outras que são incorporadas:

Deve-se ter em mente que a suposição da antiguidade de um determinado tipo se deve essencialmente a uma classificação, que a forma que aparece como a mais simples de qualquer ponto de vista é considerada, ao mesmo tempo, como historicamente a mais antiga. Ninguém mais sentiu a fraqueza desta suposição do que Tylor, que tentou apoiar a tese geral através do estudo das sobrevivências que indicam o caráter dos estágios anteriores. Não se pode afirmar que tenha sido feita uma tentativa sistemática de fundamentar a teoria de uma sequência definida com base no estudo das sobrevivências. Tudo o que se pode dizer é que fragmentos de estágios históricos anteriores existem e são encontráveis. (Boas, 1924, p. 342)

A aderência a um horizonte diacrônico da cultura, algo que herdou da escola difusionista, faz Boas questionar o rigor conceitual das sobrevivências, mas mantê-la funcional em sua história cultural. Esse é um dos pilares de sua crítica ao evolucionismo. Ele está declarando que o mais antigo não é, necessariamente, o mais rudimentar, nem tampouco pode ter seu sentido original localizado por uma sequência evolutiva. Porém, enquanto aponta a fragilidade das sobrevivências para sustentar uma lei evolutiva, ele as reconhece como “fragmentos de estágios históricos anteriores”, admitindo a cultura como uma entidade histórica em transformação que conserva rastros e permanências de outros períodos históricos. É possível supor que Boas esteve exposto à noção de sobrevivências anterior ao evolucionismo, “vagamente histórica”, da tradição alemã que lidava com as antiguidades populares e estava atenta aos elementos anacrônicos da cultura (Leopold, 1980). Enquanto as sobrevivências são rejeitadas por funcionalistas estritos como Malinowski, é a partir de Boas que adquirem espaço na etnografia moderna.

Essa contradição que Yelvington (2011) chamou de crítica “incompleta” ao evolucionismo é plenamente condizente com uma leitura da obra de Boas a partir das aporias que fundamentam seu conceito de cultura (Marcussi, 2010). Dentro do universo das trocas culturais com que Boas está preocupado, existe concomitantemente tanto o empréstimo, a transmissão, a mudança cultural, quando ela é tangível e acessível pelo estudo histórico e geográfico, quanto existe a permanência, a sobrevivência de estágios históricos anteriores, qualidades psicológicas de longa duração que orientam uma cultura e que motivam a

permanência de determinados traços culturais e a adoção e rejeição de outros, mas que, diferentemente do que sugeriram os evolucionistas, tinham um alcance histórico vago e incerto.

Apesar das diferenças apontadas entre a concepção evolucionista e boasiana das sobrevivências, uma característica comum pode ser notada. Boas parece plenamente convencido da existência de traços culturais “fora de seu tempo”, agora não mais por causa de um processo de evolução, mas por mudanças históricas provenientes de contatos culturais. O cerne da crítica de Fabian (2013) seria a manutenção desse recurso que fundamentou a antropologia moderna, que ele chamou de temporalidade “alocrônica”: o hábito de situar a diferença cultural fora do presente. Enquanto o evolucionista a situava como um estágio menos evoluído correspondente ao passado da própria cultura, o culturalista simplesmente a localiza como uma instituição arcaica daquela própria cultura ou tomada emprestada do passado de outra, porém o critério segue baseado na diferença. Com seu relativismo, Boas atomizou a sucessão unilinear dos estágios culturais da humanidade na infinidade de desenvolvimentos históricos que compõem cada cultura. Porém, ao classificar etnograficamente traços culturais “arcaicos” ou “historicamente anteriores” de uma cultura alheia, o relativismo cultural não impediu que o critério frequente dessa avaliação ultrapassasse conclusões rigorosamente históricas, mas estivesse baseado na diferença de suas próprias opções éticas, algo que Bernard Williams chamou de “relativismo da distância” (Williams, 1985). Esse é o principal ponto comum a ser destacado na passagem desse conceito do evolucionismo para a antropologia cultural.

Boas transmite a ideia das sobrevivências para seus discípulos dentro da sua moldura teórica, entendidas como um resíduo temporário da mudança cultural que resultava da discrepância entre as “formas exteriores” e as “qualidades imanentes” de uma cultura. Temporário, porque, no limite, formas de outros períodos históricos que já não possuem significado ritual, ou seja, não condizem com as qualidades imanentes, tenderiam, no longo prazo, a serem abandonadas ou substituídas por outras. A primeira geração de discípulos boasianos, notavelmente antievolucionista e interessada na difusão de traços culturais, aplicou, com esse viés, a ideia de sobrevivências com alguma frequência em seus estudos etnográficos ou de história cultural, caso de Elsie Clews Parsons (1875–1941), Alexander Goldenweiser (1880–1940) e Robert H. Lowie (1883–1957). Porém, foi seu discípulo mais

jovem, Melville J. Herskovits, o teórico que mais se debruçou sobre o conceito de sobrevivências no século XX e, dele, desdobrou novos conceitos e problemáticas a partir de seus estudos comparativos da dispersão de traços culturais africanos para a América. Com ele, as sobrevivências voltarão a ocupar o lugar de protagonismo teórico que tiveram com Tylor, dentro de uma moldura interpretativa muito mais próxima de Boas.

Após fazer um balanço do que considerava as três principais hipóteses evolucionistas — a unidade psíquica do homem, o método comparativo e as sobrevivências — Herskovits descarta as duas primeiras para afirmar sobre a última que:

A vitalidade do conceito de sobrevivência deve-se, em grande parte, à considerável validade que realmente possui. (...) O fato de que a cultura seja um *continuum* constantemente em mudança implica a preponderância numa determinada cultura de elementos precedentes de um período anterior de sua história. A verdadeira dificuldade metodológica surge quando se aceita que um costume vivo numa parte do mundo seja a duplicata de uma “curiosidade cultural” noutra parte. Não há, entretanto, razão alguma para permitir que uma controvérsia obscureça a verdadeira utilidade real que a ideia de sobrevivências culturais — ou retenções [*retentions*], como devemos lhe chamar — possa ter. (Herskovits, 1948, p. 472)

Arthur Ramos (1937), seu par intelectual brasileiro que adere à antropologia cultural sob a influência de Herskovits, em uma das suas poucas tentativas de localizar as sobrevivências na teoria antropológica, também corrobora a hipótese de Yelvington (2011) sobre a crítica “incompleta” do evolucionismo pelos culturalistas, pois declara: “combatendo o evolucionismo linear, porém, psicólogos sociais e antropólogos culturais não condenam o evolucionismo. Os critérios evolucionistas puros de *sobrevivência*, de *atrofia*, de *complexidade* e de *perfeição* ainda subsistem” (1937, p. 45). Contudo, para que as sobrevivências ganhassem a importância que tiveram na obra de Herskovits, uma importante inflexão teve de ocorrer entre sua abordagem e a de Franz Boas: a hipótese da continuidade da cultura africana nas Américas através das sobrevivências. Apesar de Herskovits ter discordado da posição assimilacionista de seu orientador e de ter sido apontado como um pioneiro a sistematizar o estudo da cultura da população negra das Américas e dos países africanos na academia americana, não possível se esquecer do papel de Franz Boas em incentivar os estudos africanos de seu orientando, nem na sua pioneira iniciativa de reabilitar as culturas africanas na antropologia americana.

O envolvimento de Herskovits com a África remonta ao longo interesse de Franz Boas nas culturas africanas. Desde 1906, Boas tentara conseguir fundos para criar um Museu da África nos Estados Unidos (Beardsley, 1973) (Mintz, 1990). Comprometido em provar que a “raça” não determinava as realizações culturais de um povo, sua intenção era reabilitar a riqueza da cultura africana na opinião pública e desacreditar os estudos vigentes de estudiosos americanos sobre a África que nada mais faziam do que atribuir às culturas africanas os piores estigmas e inferioridades (Tillinghast, 1902; Dowd, 1907–1914).

Na ausência de apoio público e privado substancial, Boas não viu outro recurso a não ser tentar criar um programa de estudos sobre os negros por conta própria em Columbia. Sua capacidade de obter quantias modestas de seus muitos contatos institucionais e individuais (...) e seu sucesso em atrair vários alunos capacitados, muitos deles negros, combinaram-se para produzir pelo menos uma versão em escala da ideia do museu. Em meados da década de 1920, ele podia relatar uma variedade de projetos: estava enviando um aluno para a África e vários outros estavam estudando o negro americano. Um deles estava reunindo contos folclóricos no Caribe, outro estava medindo os negros do Harlem e um terceiro estava estudando a estrutura de uma comunidade negra na Virgínia. (Beardsley, 1973, p. 61-62)

Os alunos que Beardsley (1973) se refere são Elsie Clews Parsons, familiarizada com estudos do folclore indígena norte-americano que passou a estudar o folclore negro das Antilhas. Herskovits, que realizou estudos de antropologia física no Harlem para ajudar Boas a desacreditar a relação entre herança biológica e cultura. Louis E. King, que estudou uma comunidade negra da West Virgínia como assistente de Herskovits. Mas o caso mais interessante que não foi notado por Beardsley e passou despercebido dos maiores comentadores da obra de Boas é do aluno “enviado para a África”. Ela conta a história do despertar do interesse “africanista” nos Estados Unidos. Kamba Simango (1890–1966) não só foi enviado para a África como era um brilhante doutorando moçambicano de Boas da região da Beira que o ajudou a realizar estudos sobre as línguas, folclore, religião e instituições moçambicanas, especialmente sobre sua etnia vandau (Macagno, 2012). Foi da colaboração com Simango que Herskovits realizou sua tese de doutorado sobre os “complexos” pastorais na “área cultural” do leste africano, fato que não consta em nenhuma de suas biografias. Herskovits e Simango estiveram juntos no doutorado em 1923 e Simango foi, possivelmente, o primeiro contato mais próximo de Herskovits com um africano. A relação entre eles nunca foi documentada. De uma emocionante última carta de Simango para Boas em 1924,

descoberta por Macagno (2012), podemos ver uma gratidão que muito possivelmente Herskovits tinha conhecimento. Quem sabe ela não o tenha inspirado, pois esse, sem dúvida, foi o impulso que orientou sua carreira, sua principal tese e seu antirracismo, a reabilitação das culturas africanas:

Estou agradecido a você por ter me ensinado a amar e valorizar as tradições de meu povo. O apreço que você tem por nós me estimula e aguardo ansiosamente poder realizar o trabalho de levantamento de histórias e tradições de meu povo. Eu as enviarei para você a fim de que sejam publicadas conforme combinamos (Simango *apud* Macagno, 2012, p. 142).

A inflexão no pensamento de Herskovits acontece quando ele reconhece, no plano teórico, a continuidade da cultura africana nas Américas através das sobrevivências e, no plano político, a necessidade de reabilitação da cultura africana para combater o estigma racista que sofriam os negros norte-americanos. O exemplo de Simango ilustra que, para observar tal inflexão, é preciso atentar para a exposição de Herskovits a influências que vão além da antropologia boasiana. No caso do conceito de sobrevivências, muito antes de ser francamente utilizado nos Estados Unidos, ele foi construído com uma categoria útil entre etnólogos da América Latina e Caribe para estudar sua população negra e esses trabalhos também foram vitais para confirmar as hipóteses de Herskovits sobre as sobrevivências (Yelvington, 2006).

Herskovits tem sido amplamente estudado por seu papel institucional em iniciativas científicas como a consolidação dos campos dos Estudos Afro-americanos e nos Estados Unidos<sup>61</sup> (Mintz, 1990; Gershenhorn, 2004; Sansone, 2022b), e por sua colaboração com redes intelectuais da América Latina e Caribe para tornar os “africanismos” uma agenda de pesquisa transnacional (Yelvington, 2001, 2006b, 2007; Sansone, 2011; 2023). No entanto, a partir de uma análise mais focada em suas inflexões teóricas que em seu papel institucional

---

<sup>61</sup> A trajetória de Herskovits é um caso exemplar de como a formação da antropologia e de campos científicos como os Estudos Africanos, Afro-americanos e Afro-brasileiros (hoje referidos também como “estudos da diáspora” ou, em alguns casos, como “estudos negros”) foram produto de uma “história transnacional” (Seigel, 2009). A partir da análise dos arquivos de Herskovits, é possível observar como, por exemplo, o campo dos Estudos Africanos na América foi impulsionado pelo desejo de pesquisadores da cultura afro-americana de ter maior embasamento sobre culturas africanas para analisarem seu objeto. Por outro lado, é possível também perceber quanto os Estudos Afro-brasileiros estavam enredados no trabalho de cientistas sociais norte-americanos que impulsionaram a consolidação da Antropologia no Brasil (Sansone, 2022b).

para observar como Herskovits foi influenciado por essa colaboração com o trabalho antropológico da América Latina e Caribe e passou aceitar a ideia de que as sobrevivências africanas eram algo mais que meros fragmentos remanescentes da aculturação, mas indícios de culturas ainda orientadas por padrões culturais africanos. Para isso, será preciso recuar no tempo, até o surgimento dessa premissa em outro contexto ideológico. Na América Latina, sob o espectro sombrio das teorias raciais e do nacionalismo, intelectuais começaram a admitir a continuidade da cultura africana nas populações negras e na vida nacional.

### 3. SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS: DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS PARA O “NOVO MUNDO”

A campanha de Canudos tem por isto a significação inegável de um primeiro assalto, em luta talvez longa. Nem enfraquece o asserto de têrmo-las realizado nós, filhos do mesmo solo, porque, etnologicamente indefinidos, sem tradições nacionais uniformes, vivendo parasitariamente à beira do Atlântico, dos princípios civilizadores elaborados na Europa, e armados pela indústria alemã — tivemos na ação um papel singular de mercenários inconscientes. Além disto, mal unidos àqueles extraordinários patrícios pelo solo em parte desconhecido, deles de todo *nos separa* uma coordenada histórica — o *tempo*.

Euclides da Cunha  
*Os Sertões* (1902)

Embora, anteriormente, o trânsito da ideia de sobrevivências tenha sido visto entre diferentes escolas antropológicas, não restam dúvidas que seu contexto de divulgação tenha ficado inevitavelmente associado à escola evolucionista e à maneira como ela instituiu um novo recurso para analisar a diferença de sociedades “primitivas” sabidamente “racializadas”: o *tempo* (Fabian, 2013). As sobrevivências desempenharam um papel importante, por exemplo, na investida etnológica sobre a África na virada do século, que abriu a possibilidade de antropólogos treinados confrontarem suas descobertas *in situ* com a literatura colonial composta por relatos de expedições e missionários.<sup>62</sup> Dessa realização, emergiu uma certa África como “formação discursiva” no pensamento ocidental (Mudimbe, 2019) e, particularmente, no imaginário das nações americanas e das populações afro-americanas (Yelvington, 2006).<sup>63</sup> Os movimentos populacionais entre a África e as Américas e a história social da escravidão e da emancipação produziram um contexto cultural profundamente

---

<sup>62</sup> O próprio Tylor empregou a noção de sobrevivências para analisar diversas sociedades africanas, mas o fez sempre através da literatura colonial, nunca pela pesquisa de campo. *Primitive Culture* está repleto de referências a costumes “primitivos” de povos de várias regiões africanas, dos quais se destacam suas referências ao “animismo” e “fetichismo” na costa ocidental africana, bem como de algumas poucas menções a costumes de populações negras nas Américas. Mas o objetivo de Tylor era descobrir os significados originais perdidos das sobrevivências e não desvendar a sua migração geográfica, algo que seria tarefa do método histórico-cultural. Nessa vertente, trabalhou o etnólogo alemão Leo Frobenius (1873–1938) que viveu na África entre 1904 e 1935 e produziu a etnografia mais consistente sobre o continente africano até então. Para Frobenius, a noção de *Überleben* (sobrevivências) e *Überbleibsel* (remanescentes) foram capitais para conectar seus achados sobre a pré-história europeia e o continente africano (Stavrinaki, 2016).

<sup>63</sup> Para uma relação íntima entre os discursos sobre a África e o devir da identidade “racial” negra, ver Mbembe (2018).

diferente daquele em que foram gestadas as culturas africanas, aquele que hoje tem sido chamado de “diáspora” (Gilroy, 1987). O primeiro conceito que possibilitou um “elo” do ponto de vista teórico entre esses dois continentes foi a adaptação da noção de sobrevivências para o estudo das populações afro-americanas: a ideia de *sobrevivências africanas*.

Para entendermos como, possivelmente pela primeira vez, a ideia de sobrevivências foi usada para designar a continuidade da cultura africana fora de seu território, é imperioso examinar como o interesse pela África foi construído não onde este continente era visto como um “outro” — caso da Europa e dos Estados Unidos — mas onde este “outro” parecia de modo estar situado dentro da autoimagem nacional. Esse era um contexto ideológico compartilhado por várias nações latino-americanas e caribenhas no final do século XIX, que os fazia engajados avida e ansiosamente na circulação das ideias “raciais” em voga nesse período. Isso leva à pergunta: estariam as sobrevivências comprometidas com as noções de “raça”? Na obra de Tylor, de onde ela parece ter sido emprestada, os domínios da “raça” e cultura não eram explicitamente separados, mas a menção pouco instrumental da ideia de “raça” em seus dois principais livros atesta sua preocupação em posicionar a cultura como a área determinante da realização humana. Como afirma Leopold (1980):

Em meados do século XIX, os etnólogos não estavam muito preocupados com uma oposição entre “raça” e “cultura”, como os mais recentes ficaram. Muitos assumiram, pelo menos terminologicamente, que “raça” e o que chamamos de cultura eram consubstanciais nos tempos antigos ou modernos. Se “raça” determinava o grau ou o tipo de desenvolvimento intelectual e social de um povo, ou vice-versa, era, naquela época, uma questão em aberto. A distinção entre “raça” e “cultura” — “raça” associada à natureza física fixa e “cultura” à mudança de mentalidade ou da sociedade — não era tão clara e dominante como hoje. (Leopold, 1980, p. 94-95)

Como observado, o evolucionismo social soube adaptar as hierarquias raciais nos diferentes estágios de evolução dos povos e contribuir para uma visão “otimista” no pensamento europeu de que as raças “inferiores” poderiam alcançar os estágios mais “avançados” da civilização, ainda que a duração desse processo dividisse opiniões. Isso não impediu que surgisse, entre a hipótese do evolucionista mais otimista e do poligenista mais pessimista, um *continuum* de combinações teóricas entre progresso e degeneração, cujo

determinismo se deslocava entre fatores biológicos, ambientais e sociais.<sup>64</sup> É esse contexto ideológico “híbrido” entre teorias de “raça” e “evolução” que fez surgir o interesse pelas contribuições étnicas dos povos africanos na América Latina e o emprego da ideia de sobrevivências nesse continente.<sup>65</sup> Naturalmente, isso não ocorreu de maneira uniforme. A adoção do conceito esteve ligada com os debates públicos sobre a formação da nacionalidade no período em que a grande maioria das nações americanas lidava com a recém-emancipação da sua população negra da escravidão e a prevalência das ideias “raciais”.

Nos Estados Unidos do pós-Guerra Civil, a identidade cultural foi “reconstruída”<sup>66</sup> em torno da ideia de “pureza racial” da população euro-americana de origem anglo-saxônica. Enquanto as peculiaridades étnicas de minorias como negros, indígenas e imigrantes eram consideradas suplementares à nação, as leis “Jim Crow” de segregação “racial” começaram a vigorar nos estados do Sul e a miscigenação não só era censurada, como também subdimensionada (Herskovits, 1928).<sup>67</sup> Já na América Latina e Caribe, cujos contextos nacionais eram marcados pela visibilidade da questão da miscigenação, o debate “racial” internalizava a preocupação com a intromissão da herança africana na vida cultural nacional. O complexo e indefinido problema do “cruzamento das raças” era um dilema das próprias elites intelectuais mestiçadas, que se sentiam inseguras diante da posição inferior que ocupavam nas hierarquias das teorias racialistas europeias e, ao invés de simplesmente as

---

<sup>64</sup> Há numerosos exemplos de autores evolucionistas advogados da possibilidade de avanço das “raças”, que situaram as diferenças “raciais” em relações intrincadas com os estágios de “civilização”. Spencer, a epítome do “evolucionista racialista” apontava uma forte correlação entre biologicamente e culturalmente inferior para as raças “primitivas” (Peel, 1971). Lubbock afirmava que as “raças inferiores” exibiam uma condição mais “rude” e “arcaica” do que qualquer registro histórico que se tenha de “raças mais avançadas” (Lubbock, 1871). Tylor, sob uma perspectiva mais psicológica, considerava “inferior” o estado mental das “raças primitivas” (Tylor, 1871).

<sup>65</sup> Até a primeira metade do século XIX, o interesse nessas características centrou-se grosso modo na descrição da inferioridade “racial” e na justificativa da condição de escravidão. As elites tradicionais e as classes populares da América colonial apelavam às noções mais vulgares sobre “raça” ligados ao status social da condição de escravidão. Mas, por volta do final do século XIX, como produto da instrumentalização do pensamento científico e do interesse “racial”, formas mais elaboradas de entender a natureza da continuidade da cultura africana começam a ser buscadas (Palmié, 2019).

<sup>66</sup> Aludimos ao período imediatamente após o término da Guerra Civil que ficou conhecido como a “Reconstrução” (1865–1877).

<sup>67</sup> Apesar da contribuição do negro para a sociedade norte-americana ser reconhecida em esparsos discursos progressistas desde a Guerra Civil, o reconhecimento de uma cultura de origem africana nos Estados Unidos só ia se generalizar no debate público a partir dos anos 60 com ascensão do movimento *black power*, malgrado o relativamente pequeno impacto nos primeiros anos da obra mais militante por esse reconhecimento *The myth of the Negro past* (1941) de M. J. Herskovits que seria recuperada nos anos 60 (Gershenhorn, 2004)

transplantarem de maneira acrítica e uniforme, as adaptaram à sua realidade de modos diversos (Ventura, 1991; Palmié, 2002). Nas palavras de Palmié (2002):

Particularmente, em contraste com os Estados Unidos (...), onde as leis antimiscegenação e a segregação pós-emancipação salvaguardavam o prestígio racial nacional, os pensadores nacionalistas latino-americanos do final do século XIX e início do século XX enfrentavam um dilema excruciante. Como imaginar e representar de forma credível comunidades políticas cujo carácter racialmente manchado, não só ameaçava impedir a reivindicação de uma posição respeitável no seio da “família das nações”, como também lançava sérias dúvidas sobre a sua capacidade de corresponder aos padrões internacionais de modernidade e progresso? (Palmié, 2002, p. 223)

Diante do desafio da mestiçagem, os estudiosos latino-americanos do final do século XIX usavam a antropologia para entender a sua dupla inscrição no processo de “pertencer ao povo observado pela ciência e pertencer à ciência que observa [o povo]” (Ozanam, 2022, p. 52), uma questão que tinha tanto implicações objetivas quanto subjetivas para esses autores. Como descreve Gonçalves (2014):

A antropologia latino-americana, em seus primeiros desenvolvimentos, tinha uma missão claramente nacionalista. Em vez de se concentrar em culturas e sociedades alheias, como fizeram seus homólogos da Europa Ocidental e da América do Norte, os antropólogos latino-americanos dos séculos XIX e XX concentraram seus esforços na interpretação de suas próprias nações. (Gonçalves, 2014, p. 445)

Para entender o contexto ideológico que suscitou os primeiros trabalhos de antropologia no país, é preciso que se recorresse à ideia de Ozanam (2018, p. 358) de que é “praticamente impossível entender o sentido adquirido pelo paradigma racial no Brasil do século XIX sem levar em conta a conexão entre ciência e literatura”. Isso porque foi disputando o cânone literário e apelando para noções científicas como a antropologia que os intelectuais da época reclamaram a superioridade de sua “interpretação nacional”. Silvio Romero (1851–1914), formado pela Escola de Direito do Recife, mas também crítico literário, poeta, jornalista, historiador, folclorista, foi a epítome dessa geração de intelectuais que abriu caminho para os primeiros estudos antropológicos sobre a população brasileira. A sua principal crítica se dirigia à vertente romântica da literatura brasileira, que havia começado a buscar as raízes da nacionalidade, mas não tinha os instrumentos científicos para fazer uma leitura isenta de “calores emocionais”. Para Romero, os escritores românticos tinham criado

uma imagem distorcida da própria população, soerguendo a figura do indígena como um “herói” nacional, em contraposição ao “indesejável” português. Com o advento da república, já não era mais possível culpar o português pela situação da nação. Ela estava agora entregue ao destino dos brasileiros, mestiçados, descendentes de europeus, africanos e indígenas. Seria urgente uma nova interpretação literária em que esses “novos” instrumentos científicos pudessem contribuir para uma visão imparcial e fidedigna da população nacional e de seus problemas.

Como Silvio Romero, outros estudiosos como Macedo Soares (1838–1905), João Ribeiro (1860–1934), Alberto Torres (1865–1917) se interessaram em decifrar características étnicas que compunham a psicologia nacional. Os domínios da linguagem, das religiões e do folclore eram os materiais preferidos para examiná-los. Eles se debruçaram, portanto, sobre as principais áreas que estudavam esses materiais como a etnologia e a antropologia<sup>68</sup>, a filologia e a psicologia social<sup>69</sup> (Costa, 2023). Romero (1879) constatou o terreno praticamente inexplorado dos estudos étnicos sobre a população africana no Brasil:

É uma vergonha para a ciência no Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça. (Romero, 1879, p. 99)

---

<sup>68</sup> Segundo Corrêa (2001), para o vocabulário da intelectualidade brasileira do fim do século XIX, “antropologia” era mais usada para se referir ao que hoje denominamos de antropologia física: estudos de anatomia e fisiologia centrados em classificações “raciais” e suas determinações biológicas. Já “etnologia” e “etnografia” abarcavam os estudos comparativos e descritivos sobre povos “primitivos”, entre os quais predominava o viés evolucionista.

<sup>69</sup> O campo da psicologia social (também referida em alguns trabalhos dessa época como “demopsicologia” ou “etnopsicologia”) constitui uma ampla gama de referências ligadas a variadas tradições intelectuais da segunda metade do século XIX que abordaram as orientações psicológicas coletivas em uma época em que o conceito de cultura ainda não estava consolidado (Leopold, 1980). A mais clássica é a vertente alemã de viés nacionalista que descende da própria filologia chamada *Völkerpsychologie* (psicologia dos “povos”), cujas preocupações se opunham à psicologia individual experimental e apontavam para a existência de determinações psicológicas coletivas que orientavam os indivíduos de um mesmo povo. Wilhelm Wundt foi quem sistematizou esse campo de pesquisa na Alemanha. O trabalho de Wundt logo influenciou estudos de psicologia coletiva por toda a Europa, caso da obra de Gustave Le Bon e Gabriel Tarde, na França e Scipio Sighele, na Itália. Referências a todos esses autores citados constam com frequência na obra dos estudiosos brasileiros preocupados com as contribuições étnicas para a “psicologia” nacional.

Nina Rodrigues foi um dos primeiros a reagir a essa crítica e começou, na última década do século XIX, a realizar estudos etnológicos sobre a população africana e seus descendentes na Bahia:

São decorridos mais de vinte anos e infelizmente não apareceu até hoje o especialista que devia satisfazer o apelo, justo e patriótico, do distinto escritor. Exigências do ensino da medicina legal, disciplina que professo, impondo-me o dever de conhecer de perto os Negros brasileiros, ofereceram-me oportunidade de apreciar a exatidão do juízo externado há vinte anos pelo Dr. Sílvio Romero. 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 (...) Assim me pareceu esforço útil e meritório coligir, para o estudo da Raça Negra no Brasil, os documentos históricos e científicos referentes às colônias africanas que a introduziram no país. (Rodrigues, [1932] 2010, p. 23)

A tendência da historiografia brasileira em descrever essa época pela dicotomia cultural entre elite e povo, literatos/homens da ciência e analfabetos, acentuando o “bovarismo” (Furtado, 1984) e o “autoexotismo” (Ventura, 1991) da intelectualidade brasileira, que culminaria na grande distância entre “observadores” e “observados” (Schwarcz, 1993; Corrêa, 2001; Peirano, 1999) foi inaugurada pela ideia que Sérgio Buarque desenvolve logo na primeira página de *Raízes do Brasil* (1936) dos intelectuais “desterrados em nossa terra”. Ele exemplifica o paradoxo do intelectual oitocentista do fim do século que vivia a experiência de “transplantação da cultura europeia para uma zona de clima tropical”. Mas é justamente o manto da “objetividade” científica que Romero e seus colegas da Escola do Recife buscavam construir em oposição à geração romântica que Ozanam (2018) põe em causa. Ele destaca a importância da dimensão subjetiva no debate “racial” da época e ajuda a contrapor o viés de “homens da ciência” com que são retratados esses intelectuais, desmistificando seu apelo positivista da ciência como repositório da neutralidade, objetividade e imparcialidade. Sua tese mostra que foi padecendo de calores emocionais e de controvérsias inflamadas por questões pessoais que os intelectuais brasileiros do fim do século debateram a questão racial.

Ozanam (2022) argumenta que tomar a “classe intelectual” da época como um grupo coeso e movido pelos mesmos princípios científicos, sobretudo o positivismo, deixa frequentemente de matizar que esses estudiosos eram, com a exceção do gênero (em que predomina quase exclusivamente o masculino), muito diferentes em termos de cor,

ascendência familiar, região do país, zona rural ou urbana e mesmo classe. É de se destacar, por exemplo, a grande presença de intelectuais nordestinos e mestiços entre os literatos e cientistas. Isso implicava em diferentes pertencimentos na dupla inscrição de “observador/observado”, que interferia do ponto de vista subjetivo no aparato conceitual adotado pelos estudiosos, na flexibilidade de suas determinações “raciais” e delimitações étnicas e na variância de seus pressupostos ao longo do tempo (Ozanam, 2022). Tal era o impacto subjetivo do debate racial brasileiro que Nina Rodrigues ([1897] 2006, p. 116) declarou: “no Brasil, o mestiçamento não é só físico e intelectual, é ainda afetivo ou dos sentimentos”. Isso é também evidente na trágica citação de Euclides da Cunha (1866–1909) em *Os sertões* (1902) que antecede esse capítulo, em que o autor paradoxalmente se declara unido às vítimas sertanejas pelo território como “nós, filhos do mesmo solo”, mas separado deles pela imponderável distância evolucionista: “o tempo”.

É a partir da proposta de Ozanam (2022) de não tomar como premissa a rigidez das fronteiras “raciais” e étnicas desses intelectuais, que este trabalho se propõe a analisar o uso das sobrevivências na obra de Nina Rodrigues. Percebe-se que, ao contrário, essas fronteiras são evocadas de maneira frequentemente móvel e circunstancial para se adequar aos novos pressupostos e correntes intelectuais que estavam em intensa transformação nesse período. É sabido, por exemplo, que o interesse etnológico de Nina Rodrigues foi despertado a partir de seu intenso envolvimento com as teorias “raciais” em seus estudos médicos na década de 1890, que lidaram com temas como mestiçagem e degeneração, criminologia, antropometria, doenças endêmicas e sanitarismo. Porém, ao lidar com problemas que iam além de fatores biológicos, especialmente no caso de seus estudos etnológicos e enfermidades psicológicas coletivas, Nina acumulou dados empíricos contrastantes com os pressupostos racialistas com os quais tinha se afiliado (Maggie & Fry, 2006) e teve que incorporar novos conceitos que dessem conta da determinação de fatores ambientais e sociais. A adoção da ideia de sobrevivências figura como um interessante exemplo do deslocamento progressivo de sua área de interesse e de seus pressupostos (Corrêa, 2001; Oda, 2003; Romo, 2010; Bakke, 2011; Leal, 2020) e da busca por um conceito situado fora do determinismo biológico para explicar temas psicológicos (Serafim, 2013; Terra, 2014; Monteiro, 2020; Ozanam, 2022). Isto, pode se ver pelas numerosas referências, este trabalho está longe de ter sido o primeiro a apontar esses fatos.

A sua preocupação bastante minuciosa de registrar as manifestações religiosas de origem africana e o testemunho de seus descendentes na Bahia, assim como de levantar hipóteses sobre a influência africana na cultura brasileira, levou seus seguidores baseados na Bahia a reclamarem para ele o título de fundador dos estudos afro-brasileiros (Carneiro, 1968). Aqui será discutido o seu tratamento da noção de sobrevivências e a opinião dos comentadores de sua obra para saber discernir o quanto as suas sobrevivências estiveram comprometidas com a transmissão de uma herança racial e verificar em que medida a sua noção de sobrevivências foi recuperada e influenciou a fase de consolidação dos estudos afro-brasileiros.

A sua proposta de comparar as culturas africanas e afro-americanas a partir da ideia de sobrevivências, desenvolvida em *Os africanos no Brasil* (1932), foi recuperada por vários outros antropólogos que construíram esse campo de pesquisa, como Fernando Ortiz, Jean Price-Mars, Melville Herskovits, Arthur Ramos e Roger Bastide. Todos eles vão acabar influenciados por algumas premissas de Nina ao desenvolver seus trabalhos: as ora sutis, ora declaradas, preferências pelo “nagô” entre as culturas africanas no Brasil; a possibilidade de combinação de elementos da cultura africana e europeia, depois desenvolvidas em torno de ideias como “sincretismo” (Ramos), “transculturação” (Ortiz), “reinterpretação” (Herskovits), “interpenetração” (Bastide); e, sobretudo, a hipótese da tenacidade da cultura africana expressa na ideia de sobrevivências.

### 3.1. NINA RODRIGUES E AS SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS

Para nos servir da expressão de Tylor, ou melhor, da expressão consagrada na costa da África, pode-se afirmar que na, Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*. (Rodrigues, [1897], p. 116, grifo do autor).

Raymundo Nina Rodrigues tem sido descrito como o receptáculo brasileiro mais “antenido” nas ideias sobre “raça” e evolução em trânsito entre a América Latina e a Europa. Médico legista, epidemiologista, alienista, sanitarista, professor da Faculdade de Medicina da Bahia e etnógrafo autodidata. Católico (Serafim, 2017), mas também “ogã” de terreiro (Sansone, 2022a). Crítico da mestiçagem e mestiço — “mulato” para o historiador americano

Skidmore (Skidmore, 1974) ou de ascendência judia sefardita para o seu biógrafo baiano Lima (1980). Autor controverso é, para uns, “poligenista” (Maio, 1995), “um dos mais racistas de nossos pensadores racistas” (Corrêa, 2008, p. 1100) e “darwinista social” que “negou o evolucionismo social” e “defendeu a existência de diferenças ontológicas entre as raças” (Schwarcz, 2009, p. 90). Para outros, um racista “vacilante” e evolucionista (Monteiro, 2020), antiliberal, reformista social e defensor da liberdade religiosa (Romo, 2010).

Seu trabalho esteve sujeito a diversas sortes. A grande variedade de opiniões sobre seu legado tem muito a ver com o ecletismo teórico que foi capaz de conjugar em vida, que, se já foi apontado como a própria razão de sua “fragilidade teórica” (Maggie & Fry, 2006), desperta também a impressão de que boa parte de seu aparato conceitual tenha sido incorporado de forma crítica e não imitativa (Ventura, 1991; Monteiro, 2022). De fato, em seu tempo, Nina foi considerado indigesto pelas posições acidamente críticas e “racialmente” contundentes. Nina estava especialmente exposto às ideias “raciais” que vinham dos países do Sul da Europa, sobretudo disseminadas pelas prestigiadas escolas de antropologia criminal italiana e francesa que adquiriram considerável importância entre os médicos na América Latina do final do século XIX (Sansone, 2022a). Ele foi o grande divulgador brasileiro dessas duas escolas rivais que travavam um acalorado debate sobre as razões da criminalidade<sup>70</sup> — a italiana, sediada em Turim e liderada por Cesare Lombroso (1835–1909), e a francesa, sediada em Lyon e liderada por Alexandre Lacassagne (1843–1924) e Gabriel Tarde (1843–1904).<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Lacassagne criticava o conceito lombrosiano de “atavismo” para explicar a delinquência como uma manifestação biológica do “primitivo” na humanidade que resultaria na ideia de que a criminalidade era “inata” e anatomicamente identificável. Para ele, o melhor conceito para explicar a criminalidade seria o de “degeneração”, que não eliminaria certas predisposições biológicas, mas atestaria a preponderância agravante do ambiente psicológico e moral do “meio” social no criminoso, inclusive em sua constituição biológica e apontava para a possibilidade de a degeneração ser retransmitida hereditariamente. Ou seja, por maior que tenha sido sua calorosa divergência entre “atavismo” e “degeneração”, ambos compartilhavam a crença na hereditariedade biológica do criminoso. Em um de seus últimos livros, *Le crime: causes et remèdes* (1899), Lombroso incorporou os fatores sociais e econômicos como explicação para a criminalidade (Gahyva, 2018).

<sup>71</sup> Na década de 1890, Lacassagne foi assistido pelo psicólogo social Gabriel Tarde e seus estudos de psicologia das “multidões”. Tarde põe completamente em questão a teoria do criminoso atávico de Lombroso para afirmar que a delinquência era determinada por causas psicológicas derivadas da dinâmica social e contestar todas as causas fisiológicas. A influência da psicologia social tardiana será determinante nos estudos de “enfermidades coletivas” que Nina Rodrigues realizará na virada do século (Monteiro, 2020).

São numerosas e predominantes as interpretações de Nina Rodrigues como “um apóstolo da Antropologia Criminal” (Peixoto, 1938; Skidmore, 1974; Schwarcz, 1993; Maio, 1995; Sansone, 2022a) alcunha que recebera do próprio Lombroso (Corrêa, 2001). Sem dúvidas, Nina foi, através dos circuitos da medicina legal, o intelectual brasileiro mais divulgado na Europa em sua época. No prefácio de seu primeiro livro, *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894), ele homenageia os representantes das duas escolas. Suas publicações circulavam e eram resenhadas na Europa justamente através dos periódicos mantidos por elas: o italiano *Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia Criminale*, editado por Lombroso, e o francês *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie Normale et Pathologique*, editado por Lacassagne.<sup>72</sup> Além deles, outras duas revistas de medicina parisienses publicavam seus artigos, os *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* de Paul Brouardel (1837–1906) e os *Annales médico-psychologiques* de Antoine Ritti (1844–1920).<sup>73</sup> Nina mantinha contato com todos esses editores e lhes enviava suas publicações.

As polêmicas de Nina Rodrigues não eram somente por sua defesa de pressupostos racialistas da antropologia criminal, mas porque suas incursões nos terrenos da “raça” geralmente expunham hipocrisias latentes do país no tratamento da questão “racial”. Suas críticas tocavam em diversos pontos. Primeiro, era veementemente contra a política de “branqueamento racial” e as campanhas de imigração como solução para os problemas da população negra e mestiça e para o Brasil. Essa opinião não era fundamentada por seu pessimismo “racial”, mas por sua análise política. Nina via as campanhas de imigração

---

<sup>72</sup> No periódico da escola francesa constam: a resenha anônima (1896) de “*Le dépeçage criminel au Brésil*” (1895), e de Lacassagne para “Alienado no direito civil brasileiro” (1901) que Nina havia dedicado a ele. E os artigos: “*Les conditions psychologiques du dépeçage criminel*” (1898), “*Métissage, dégénérescence et crime*” (1899), “*Atavisme psychique et paranoïa*” (1902) e “*La paranoïa chez les nègres*” (1903). Também pudemos encontrar o original do artigo “*Hymen double*” (1895) enviado a Lacassagne com a dedicatória “Ao prof. Lacassagne, homenagem de viva simpatia e de grande admiração, Nina Rodrigues”. No periódico italiano constam a resenha de Lombroso e Bruni (1895) para “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil” (1894) e o artigo “*Nègres Criminels au Brésil*” (1895). Lombroso dedica a terceira edição (1896) de seu livro *L'Anthropologie criminelle et ses récentes progrès* à, entre outros, Nina Rodrigues, um “apóstolo da antropologia criminal europeia”.

<sup>73</sup> Nos *Annales* de Brouardel, Nina publicou “*Un cas de blessure de la moelle épinière par un instrument piquant*” (1897), “*Les formes de l'hymen*” (1900) e “*Des ruptures de l'hymen dans les chutes*” (1903) e teve resenhado “*Un cas curieux d'hymen double avec défloration unilatérale*” (1896) por Louis Reuss. Nos *Annales* de Ritti publicou “*Epidémie de folie religieuse au Brésil*” (1897) e “*La folie des fous: Epidémie de folie religieuse*” (1901).

européia como a epítome da solução “liberal” que esperava diluir o negro na população nacional para mascarar sua situação social, sem interferir em nada na legislação e nas políticas públicas.

Primeiramente, em contrapartida, ele era a favor de reformas sociais do sistema público e maior participação do estado na criação de instituições para melhoria das condições sociais e sanitárias da população negra (Romo, 2010). Segundo, era crítico da proclamada distância e imensa repulsa das elites pela cultura dos negros. Sua opinião era de que o “caldeamento étnico” na cultura brasileira era relevante e a elite compartilhava hábitos e costumes com o povo em várias áreas da vida social. Advogava, por isso, contra perseguição religiosa dos cultos afro-brasileiros. Por último, se revoltava com o apagamento da memória pública da escravidão e a postura atenuante e negligente de políticos e instituições em relação ao passado escravista.

As contradições de um pensador racialista que sacudia os meios intelectuais da virada do século com tais agendas continuam dando a Nina Rodrigues uma atualidade improvável (Corrêa, 2001; Romo, 2010; Ozanam, 2022). Cada uma dessas opiniões ameaçava um certo “tabu” de sua época. Formado no seio da medicina tropicalista baiana que tentava amenizar o pessimismo da medicina europeia diante da influência negativa dos trópicos e dos fatores “raciais” no meio social, Nina logo se rebelou contra a posição de seus tutores (Peard, 2000). Mas não se tratava só de transplantar um discurso “racial” europeu, mas de evidenciar certo “romantismo” com o qual se tratava a situação dos negros. Nina denunciava que o vazio de políticas públicas no Brasil tinha cor e “raça”, uma correlação indesejada aos ouvidos da elite (Romo, 2010). Ele condenava o liberalismo político encarnado na figura de Ruy Barbosa que decidiu pela queima dos arquivos da escravidão, tentando consagrar a imagem de que a relação entre senhores e escravos fora aqui mais tolerante, livre de ódios raciais. Como bem destacou Ozanam (2022), Nina tem sido recapitulado nas últimas décadas porque suas posições anteciparam um desejo que só viria a ser concretizado na segunda metade do século XX por estudiosos e movimentos sociais: a mobilização da questão “racial” como responsável por conflitos e hierarquias sociais no Brasil. A sua representação como um autor “maldito” e o enfoque quase exclusivo no seu racismo tem sido uma maneira um tanto anacrônica dos estudiosos das últimas décadas evidenciarem um Brasil “pré-democracia racial” (Terra, 2014; Ozanam, 2022).

Por outro lado, sua busca por tornar explícita a convivência cultural inextricável entre brancos, negros e mestiços no Brasil, outra verdade indigesta nos meios elitistas da virada do século, só seria bem recebida após o modernismo artístico e a intelectualidade celebrarem a mestiçagem como modelo de relações raciais tolerantes e, em última instância, da identidade nacional. Nesse sentido, Nina foi intensamente redescoberto nos anos 30 e celebrado em tom laudatório por seus discípulos da Faculdade de Medicina da Bahia<sup>74</sup> (Ramos, 1935; Peixoto, 1938) pelo seu pioneirismo científico. Esses autores preferiram relativizar seus pressupostos racialistas e celebrar sua contribuição antropológica para o estudo do negro no Brasil, que dava vista às sobrevivências africanas e sua penetração sincrética na cultura brasileira. Como a agenda “culturalista” do “sincretismo” ficou inevitavelmente associada ao discurso da “democracia racial”, quando este passou a ser questionado por estudiosos e ativistas, as posições sincréticas deixaram de novo ser tão interessantes (Ozanam, 2022).

A primeira crítica mais contundente a sua obra foi a de Guerreiro Ramos (G. Ramos, 1954), que o chamou de “autor sem importância científica”, “racista” e “verdadeiro beato da ciência importada”. A partir dos anos 70, com o trabalho de Skidmore (1974), Nina começou a ser apontado como “um prestigiado doutrinador racista brasileiro de sua época”, fortuna que foi desenvolvida em trabalhos como Schwarcz (1993), Maio (1995), Corrêa (2001) e Peard (1999). Contudo, a tese de Corrêa (2001), que foi originalmente defendida em 1982, abriu renovadas possibilidades de estudo de sua obra ao tentar explorar suas reputações contrastantes. Segundo Corrêa, ao invés de tentar filtrar os pressupostos racialistas de Nina e aproveitar os seus valiosos dados etnográficos, como o fizera Arthur Ramos, ou simplesmente rejeitar sua obra por causa de tais pressupostos e condená-la ao esquecimento, era preciso evidenciar a tensão entre seu racialismo e os dados empíricos que coletava. Essa brecha foi explorada por outros autores como Maggie & Fry (2006, p. 9), que declararam que “os dados apresentados por Nina contradizem a teoria do determinismo biológico”, mas duvidaram que estes dados tenham o levado a “questionar o paradigma no qual tinha construído sua carreira”. Corrêa (2001), porém, deixou passagens que indicam um caminho oposto:

---

<sup>74</sup> Seus discípulos como Oscar Freire, Afrânio Peixoto e Arthur Ramos se tornaram influentes profissionais e acadêmicos, mas, segundo a monografia de Corrêa (2001), estiveram mais preocupados em destacar seu nome e adaptar suas contribuições aos seus projetos teóricos pessoais.

A ênfase atribuída ao próprio Nina Rodrigues às análises antropométricas, particularmente à craniometria, assim como a relevância dada por alguns de seus críticos a este aspecto de sua obra talvez tenham contribuído para tornar quase invisível uma passagem que embora tardia é muito importante em sua carreira: o deslocamento da atenção dos aspectos fisiológicos para os aspectos psíquicos do comportamento humano. No entanto, quanto mais psicológicas se tornavam as observações de Nina Rodrigues, tanto mais sociológicas se mostram suas análises. (Corrêa, 2001, p. 113)

A incorporação da noção de sobrevivências na obra de Nina Rodrigues entrou justamente neste rol de “observações psicológicas” que mostravam suas “análises sociológicas”. Esta noção está presente nos seus dois trabalhos etnológicos: *O animismo fetichista dos negros baianos* (doravante AFNB), publicado originalmente em 1896 e 1897 na *Revista Brasileira* e traduzido para o francês em 1900 para ser enviado a Sociedade Médico-legal de Paris e *Os africanos no Brasil* (doravante AB) escrito até o falecimento do autor, em 1906, e publicado postumamente em 1932. Essas publicações chamaram atenção de estudiosos fora do circuito da medicina-legal e da antropologia criminal que costumavam avaliar seus trabalhos. Nelas consta uma das primeiras aparições da ideia de sobrevivências entre etnólogos do continente americano.<sup>75</sup>

O intuito aqui é o de evidenciar, a partir da análise desses textos, as principais características emprestadas por Nina ao conceito, para examinar as possíveis repercussões delas no estudo posterior das sobrevivências africanas. Para o bem ou para o mal, essas hipóteses, ao contrário de seu racismo, não foram descartadas e permaneceram presentes nas obras da maioria dos estudiosos do campo dos estudos afro-brasileiros. Essa pesquisa reclama que, por esse motivo, seja reconhecida a relevância e longevidade teórica de Nina Rodrigues, que até o momento só tem merecido crédito pela qualidade dos dados empíricos de sua etnografia (Maggie & Fry, 2006).

A *primeira* característica que merece destaque é o viés evolucionista com que Nina incorpora as sobrevivências em sua obra. Nela, este texto se deterá um pouco mais, pois tal empreitada requer destrinchar certas contradições no pensamento do autor, especialmente em

---

<sup>75</sup> As resenhas citadas são dos etnólogos Marcel Mauss (1901), do folclorista Frederick Starr (1902) e do antropólogo boasiano Alexander Chamberlain (1903). A julgar pela quantidade de vezes que Starr (1902) faz menção as *survivals* em sua resenha de AFNB e pelas menções mais raras de Boas (1898), parece aceitável a hipótese de Herskovits (1948) de que o conceito de Tylor tinha mais espaço nos Estados Unidos no campo do folclore do que em etnologia.

relação à controvérsia entre seu racialismo e evolucionismo. Mesmo tendo Corrêa (2001) alertado e seguido pouco o próprio conselho de que era “importante para um antropólogo ter ao menos uma vaga noção do papel que Morgan e Tylor tiveram na constituição da sua disciplina”, foi após uma longa e intrigante ausência de estudos sobre a relação entre a obra de Tylor e Nina Rodrigues que Serafim (2013; 2017) se debruçou nelas comparativamente pelo prisma da evolução religiosa. Monteiro (2020) e Leal (2020) também dedicaram atenção a essa relação.

Com o apoio desses comentadores e das abundantes citações de Nina, resta pouca dúvida que o conceito de sobrevivências tenha sido emprestado da obra de Edward Tylor. Em AFNB, ele é a referência central para os conceitos de “animismo” e “fetichismo” (Serafim, 2017), dois exemplos de sobrevivências religiosas extensamente observadas nas sociedades africanas por Tylor e outros.<sup>76</sup> O termo sobrevivências, porém, é mencionado apenas duas vezes e seu significado não é descrito explicitamente, mas as características que marcam sua abordagem das sobrevivências – e o evolucionismo é a primeira que queremos descrever — já estão desenhadas nessa primeira monografia. Já em AB, seu último trabalho publicado, as sobrevivências constam como eixo central de quatro dos nove capítulos.

Nessas duas obras, a mobilidade temática aludida por Corrêa (2001) de temas biológicos para psicológicos a partir de abordagens da etnologia parece definitivamente atestada. Existem, por exemplo, suficientes citações no seu capítulo VIII para abandonar a posição de Schwarcz (2012, p. 14) de que Nina “opôs-se ao suposto do evolucionismo social de que a ‘perfectibilidade’ era possível para todos os grupos humanos. Ou seja, não acreditava que todos os grupos humanos fossem capazes de evoluir igualmente e chegar ao progresso e à civilização”, algo que configuraria sua adesão irrestrita ao poligenismo. Sua declaração notavelmente evolucionista — que se assemelha a um panfleto de Lubbock ou Tylor contra os degeneracionistas — se contrapõe a essa hipótese: “o que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e

---

<sup>76</sup> Tylor utilizava ambos os conceitos. O primeiro, que já definimos na seção que compete a este autor, está mais associado a seu nome, mas parece descender do químico alemão Georg Ernst Stahl (1659–1734) (Monteiro, 2022). O segundo era um conceito habitual da etnografia da época para definir sistemas religiosos nativos africanos. Ele consistiria na adoração de elementos da natureza e objetos de toda sorte denominados “fetiches”, usados para invocar espíritos. Há um relativo consenso que ele tenha sido estabelecido pelo polímata francês Charles de Brosses (1709–1777) (Matory, 2018).

aperfeiçoamento. Melhoram e progridem; são, pois, aptos a uma civilização futura” (Rodrigues, [1932], p. 290).

A única ressalva a ser feita a declaração de Schwarcz (2012) é a de que realmente Nina não acreditava que os grupos humanos evoluíssem “igualmente”, pois acreditava que a “morosidade” do avanço dos negros não acompanharia as rápidas transformações da civilização europeia. Contudo, Nina rejeita que as raízes dessa “morosidade” fossem uma “incapacidade orgânica ou morfológica”, afirmando que as hipóteses de que a “constituição orgânica do negro (...) não comporta uma adaptação à civilização das raças superiores” eram “bem pouco valiosas e procedentes” (Rodrigues, [1932], p. 289). Em seu lugar, sua adesão ao evolucionismo atribui a “morosidade” ao uniformitarismo da evolução de Lyell e Darwin e sua a “naturalização do tempo”, mencionada em nosso primeiro capítulo:

Demasiado escasso, por outro lado, é o curto espaço do período histórico para nele se fundar a afirmação categórica de uma impossibilidade futura de civilização do negro. Quando nos ensina a explicação evolutiva, que andavam errados todos os cálculos ou cálculos da idade humana e que por milênios de séculos se devem contar as aquisições lentas e progressivas do seu aperfeiçoamento, não é argumentando com o que nos ensina o curto período do conhecimento histórico dos povos que se pode lavar a condenação do negro a uma estagnação eterna na selvageria. (Rodrigues, [1932], p. 290)

Frente a uma civilização em um estágio muito mais “avançado”, a população negra teria uma incapacidade relativa de adequação, mas não uma diferença “ontológica”, como afirmou Schwarcz (2009, p. 90). Nas palavras de Nina ([1932], p. 291): “Não é, pois, a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que merece preocupar povos, como o brasileiro”, mas sim “o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento”. A inferioridade da “raça” tinha se deslocado em sua obra. Ela estava sendo determinada (e não sendo determinante) pela “morosidade” da evolução e Nina duvidava que o mestiçamento — uma interferência biológica — pudesse contorná-la.

Esta incursão nesse debate busca recapitular a pergunta: “estariam as sobrevivências comprometidas com as noções de ‘raça’?” Isso porque a correlação automática entre a intensa circulação das ideias “raciais” e a adoção pioneira da ideia de sobrevivências africanas para estudar a população negra por um “ideólogo racista” pode levar a respostas precipitadas e

inconclusivas para essa pergunta que infringem a velha máxima “correlação não implica causalidade”. O que essa pesquisa pôde averiguar é que a adoção explícita das sobrevivências apenas na última obra de Nina Rodrigues coincide com o deslocamento de suas opiniões sobre as diferenças raciais para posições abertamente evolucionistas.

Ao analisar a incorporação do conceito de sobrevivências na obra de Nina Rodrigues e adentrar a porção etnológica de sua obra, esta pesquisa foi levada a concordar com a hipótese de que seus determinismos e fronteiras étnicas estavam se movendo e que a incorporação do aparato conceitual evolucionista, especialmente a partir de Tylor, e da psicologia social, especialmente a partir de Gabriel Tarde, foi uma forma de acomodar essas mudanças para lidar com fatores que ele identificava fora do domínio hereditário (Terra, 2014; Monteiro, 2020; Leal, 2020, Ozanam, 2022). A ideia de Monteiro (2020) de um “racialista vacilante” que passa a minorar fatores biológicos diante da exposição a novos aspectos sociológicos insurgentes parece mais apropriada. Isso é importante para entender que, apesar de seu interesse “racial” ter sido motivador de sua aproximação com estudos de psicologia coletiva e etnologia sobre a população negra, as sobrevivências foram mobilizadas como um recurso para entender manifestações de cunho psicológico cuja transmissão ele passou a conceber pelo meio social.

Isso não significa dizer que Nina tivesse abandonado pressupostos sobre a transmissão hereditária de características psicológicas. Em seu artigo “Atavismo psíquico e Paranoia” (1902) publicado na revista *Archives d'anthropologie criminelle* de Lacassagne e Tarde, Nina se apoia na distinção da psiquiatria de seu tempo entre duas camadas do ethos psicológico: um “eu” hereditário, transmitido biologicamente e um “eu” adquirido, aprendido socialmente. Essa distinção vinha permitindo aos psicólogos sociais a considerar cada vez mais os efeitos do “meio” social na predisposição para doenças e transtornos. Enquanto alguns lombrosianos acreditavam que o paranoico, como o criminoso, representava um caso de retorno atávico (por via hereditária) ao homem “primitivo”, e que raças inferiores teriam no delírio paranoico um estado “normal” onde viviam no passado, Nina, que convivia cotidianamente com pessoas negras, sabia o absurdo que era classificar que todos os negros vivessem em delírio paranoico ou que o esse estado fosse a recapitulação anacrônica de um estado “primitivo”. Ele alegava que o delírio, ao contrário, “se desenvolve sobre ideias de plena atualidade e admitidas pelos contemporâneos do doente” (Rodrigues, [1902] 2009, p. 776) e que se tratava de uma doença

degenerativa da mente que impactava no “eu adquirido” pelo meio social. O atavismo ainda era uma categoria admissível, pois era aceito que uma camada do “eu” fosse hereditária, mas a gama de fenômenos psicológicos, especialmente os coletivos, deslocavam-se para a transmissão social. Essa era uma amostra de como Nina, que, nessa fase, tinha abandonado os estudos antropométricos para concentrar-se nas questões psicológicas, se afastava dos lombrosianos e se aproximava da escola francesa de antropologia criminal.

Foi, então, respondendo a uma crítica do psiquiatra russo Pavel Jacobi (1841–1913) de que ele se contradizia ao insistir em rejeitar o atavismo para classificar a paranoia, mas demonstrava na religiosidade “animista” dos negros e mulatos baianos a reversão atávica (hereditária) das práticas “primitivas” de seus ancestrais africanos que Nina Rodrigues produziu sua melhor definição explícita a respeito do caráter “social” das suas sobrevivências:

Acredito que, nesta apreciação dos meus trabalhos, como nos seus brilhantes estudos de psicopatologia social, o eminente escritor russo confunde indevidamente num fato único dois fenômenos psíquicos distintos, o atavismo e a sobrevivência. O *atavismo* é um fenômeno mais orgânico, do domínio da *acumulação hereditária*, que pressupõe uma *descontinuidade* na transmissão, pela herança, de certas qualidades dos antepassados, saltando uma ou algumas gerações. A *sobrevivência* é um fenômeno antes do domínio *social*, e se distingue do primeiro pela *continuidade* que ele pressupõe: representa os resquícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais. (Rodrigues, [1932], p. 300, grifo nosso).

Com essa afirmação, Nina não permite afirmar que suas hipóteses racialistas estavam suspensas, mas que ele estava ciente que, ao contrário de outros aspectos hereditários, a transmissão de toda a classe de fenômenos que ele julgava como “sobrevivências” — e em AB temos numerosos exemplos — era adquirida pelo “domínio social” e pressupunham um princípio de “continuidade” que, como vimos, é a base da doutrina das sobrevivências de Tylor. É interessante que essa distinção entre “atavismo” e “sobrevivência” tenha ocorrido no único capítulo de AB que Nina está de volta ao tema que ligara sua carreira médica à antropologia: a criminalidade. Em “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”, ao invés do tradicional terreno das sobrevivências de Tylor (a linguagem, a religião e o folclore) que era um campo pouco explorado para Nina naqueles que seriam seus últimos anos de vida, aqui ele está lidando com todas as referências de sua carreira na medicina-legal e nos permitindo observar o que mudara e o que se mantivera de alguns de seus pressupostos.

Porém, o capítulo foi encontrado com apenas quatro páginas e sem ponto final. Em seu último excerto, ficou apenas:

Antes de ver neste fato, como pensa o autor citado, uma especial manifestação de egoísmo criminoso, é lícito pensar numa persistência do estágio da evolução jurídica, em que não há responsabilidades individuais nos crimes praticados contra os representantes das gentes ou tribos distintas e mais ou menos diferentes. Então os atos só são sentidos como criminosos, só despertam e ferem a consciência jurídica, quando praticados contra os membros da mesma comunidade, e não quando lesivos de comunidades estranhas. Ora, era esta a fase da evolução jurídica em que se achava grande número de povos negros, quando deles foram retirados os escravos vendidos para a América. É, porém, dos sentimentos e das práticas religiosas dos negros que provieram para o... (Rodrigues, [1932], p. 4 e 303)

“...Brasil?” É uma pena que as fatais circunstâncias não o tenham deixado concluir suas posições. Nesse capítulo, é perceptível que Nina alegava que os africanos trouxeram para o Brasil instituições e práticas que teriam sobrevivido na população negra e feriam a “consciência jurídica” da sociedade brasileira, pois eram considerados ilícitos ou amorais. Aqui não podemos só pensar na criminalidade “comum”, mas nas práticas de feitiçaria e rituais religiosos que, mesmo com a lei de liberdade de culto, eram criminalizadas como atentados morais e punidas pela lei ou fora dela. Cabe a lembrança do subtítulo original de AFNB, o primeiro estudo antropológico de uma religião negra no Brasil, era “etnografia religiosa e *criminal*” (Corrêa, 2001).

Nesse capítulo, Nina diferencia a criminalidade comum e “atávica” dessa outra vertente de “criminalidade étnica”,<sup>77</sup> que era “resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica” (Rodrigues, [1932], p. 300).<sup>78</sup> Este era um tema que ele começou a abordar desde muito antes em *As raças*

---

<sup>77</sup> Nina emprega frequentemente o termo “étnico” para fenômenos de particularidade cultural. Como vimos, o termo “cultura” tinha uso recente em língua inglesa e ainda era pouco mobilizado fora da língua alemã. Nina quase não o emprega em AFNB. Possivelmente, a insistência dos franceses no termo *Civilisation* que levou *Primitive Culture* de Tylor a ser traduzido como *Civilisation Primitive* tenha contribuído para isso, uma vez que Nina citava a tradução francesa.

<sup>78</sup> Este era um tema que ele começou a abordar desde muito antes em *As raças humanas* e a responsabilidade penal no Brasil (1894) quando criticara a ética de “livre-arbítrio” do código penal vigente de 1890, para sugerir que as diferentes “raças” necessitavam legalmente de diferentes atenuantes de responsabilidade, uma das suas obras consideradas mais sombrias em termos de suas implicações jurídicas. Corrêa (2001) faz uma longa nota sobre essa recapitulação “De lá para cá”, daquela obra até este trecho que Nina deixou inacabado em 1906, ele incorporou de modo relevante a microssociologia de Gabriel Tarde e o aparato evolucionista para rebalançar o peso que dera às determinações biológicas (Monteiro, 2020).

*humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894). Corrêa (2001) fez uma longa nota de rodapé sobre a relação entre os dois textos. Ela recapitulou a posição racialista de Nina em 1894, que remete a um evolucionismo do tipo spenceriano:

As condições existenciais da sociedade em que vivem as raças inferiores impõe-lhes também uma consciência do direito e do dever especial, muito diversa e às vezes antagônica daquela que possuem os povos cultos. Mas, a esta circunstância, que já os impedia de ter a mesma consciência do direito e do dever, acresce que a *sua organização fisiopsicológica não comporta* a imposição revolucionária de uma concepção social e de todos os sentimentos que lhe são inerentes, a que só puderem chegar os povos cultos evolutivamente pela *acumulação hereditária gradual do aperfeiçoamento psíquico* que se operou no decurso de muitas gerações, durante a sua passagem da selvageria ou da barbárie à civilização. (Rodrigues, [1894] 2011, p. 28-29)

Frente à posição recapitulada por Nina em AB, Corrêa (2001, p. 329) concluiu que: “Como ainda aí Nina Rodrigues reafirmava a análise feita em *As Raças Humanas* a respeito da concepção diferenciada de crime que tem ‘as raças inferiores, negra e vermelha’, podemos supor que sua explicação seria semelhante à de 1894”. Ora, o fato de que, no texto de 1906, Nina continuava acreditando numa necessidade de separação da responsabilidade penal, não nos parece suficiente para supor que a “explicação” da “criminalidade étnica” ainda fosse baseada na acumulação hereditária, sendo que ele vinha as pondo em questão em detrimento dos aspectos mesológicos e sociológicos nos diversos artigos sobre as coletividades que ele publicou ao longo dos aproximadamente 12 anos que separam os dois textos. Nesse ínterim, a ele incorporou de modo relevante a microssociologia de Gabriel Tarde e o aparato evolucionista para rebalançar o peso que dera às determinações fisiológicas (Monteiro, 2018).

Em uma linha semelhante a Corrêa, Palmié (2002) alegou em *Wizards and Scientists* que:

Naquela época [1903–1905], as teorias positivistas de Lombroso sobre o comportamento delinquente como uma função do atavismo moral fisiologicamente determinado (e anatomicamente detectável) — isto é, a regressão individual a estados psicológicos animais biologicamente “mais antigos”, em conflito com o estágio de evolução moral do meio social do delinquente — tinham afetado fortemente (...) a América Latina. (...) Esta nova linguagem criminológica — que permite o estabelecimento de uma correlação entre delinquência e psicologia, por um lado, e um esquema evolutivo de progresso moral coletivo, por outro — abriu caminho para a reconfiguração conceitual, por Nina Rodrigues e Ortiz, das

construções comuns e de longa data das elites sobre o desvio negro, em índices cientificamente circunscritíveis de africanidade. (Palmié, 2002, p. 233–234)

Palmié descreve como características e determinações raciais facilmente identificáveis pelos estigmas de inferioridade – as quais remetiam ao longo passado escravista – eram remodeladas nos léxicos “étnicos” e escalas do evolucionismo. Trata-se de um exemplo interessante sobre a delicada transição entre conceitos “raciais” e culturais — um processo muito mais longo do que costuma ser admitido e que deixou notáveis sequelas pós-coloniais.<sup>79</sup> Ele continua:

Se a teoria dos atavismos de Lombroso se centrava nas variantes fisiológicas (“estigmas”) como sintoma de regressão individual a estágios filogeneticamente mais antigos entre os europeus (produzindo assim tipos criminais estatisticamente circunscritíveis), a sua transferência para coletividades racialmente conceitualizadas já estava prefigurada na noção de um atraso evolutivo característico dos africanos e dos seus descendentes do Novo Mundo. Nina Rodrigues, desse modo, ataca vigorosamente o código penal brasileiro por não estabelecer atenuantes para as culpabilidades distintas de brancos e negros. Dada a inferioridade racial dos afro-brasileiros — “um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade” — a lei devia ter em conta uma “criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica”. Porque o que era considerado normal num quadro ou referência constituía crime no outro. (Palmié, 2002, p. 234)

Isso quer dizer que, enquanto a reversão atávica era um modo individual de acessar seu ancestral “primitivo” na população europeia, em sua “transferência” para as Américas racializadas elas estariam generalizadas no atraso dos negros. Um caso de anormalidade na Europa tornava-se “normal” no Brasil. Como apontado anteriormente, esta é uma relação ambiciosa de se traçar, dado que como Nina rejeitou a generalização dos lombrosianos da paranoia como um fenômeno atávico que seria normal em todos os homens “primitivos”. Com fina ironia ele o tratou:

---

<sup>79</sup> Nos parece que a linguagem relativista e particularista, mas excepcionalmente descritiva do “outro” que foi o “culturalismo” serviu bem para esse propósito nos anos que se seguiram ao descrédito científico do conceito de raça. A história social de Gilberto Freyre, por exemplo, irrompe com uma riqueza de detalhes quase literária sobre os traços culturais constituintes da hibridez sociológica brasileira. É, ao mesmo tempo, uma ode a crioulização e ao seu novo “produto”, mas também a herança ressignificada de antigos estigmas como a tropicalidade, a “raça” e o afeto ambivalente das relações “senhor-escravo”.

Com efeito, se o delírio do homem civilizado é uma reprodução atávica hereditária do delírio do homem selvagem primitivo, onde se encontraria a origem do delírio do homem primitivo? Seria por acaso um retorno atávico ao delírio dos animais? (Rodrigues, [1902], p. 777)

Seguido a esse trecho, Nina recorta uma longa passagem de Gabriel Tarde para descreditar o atavismo para além do campo fisiológico, também nos fenômenos psicológicos e morais. É sabido que, ao contrário de Nina, Ortiz falou explicitamente de “atavismo religioso” em *Los Negros Brujos* (1906, p. 18) para descrever as práticas religiosas afro-cubanas, termo que Nina Rodrigues não empregou. À medida que Nina estava se distanciando teoricamente da escola lombrosiana e se aproximando da escola de Lacassagne e Tarde (Oda, 2003; Monteiro, 2020), Ortiz passou a frequentar o gabinete de Lombroso, tornou-se um lombrosiano “tardio” e publicou três artigos na revista *Archivio de Psichiatria*.

Neste ponto não é ignorado o possível peso que o conceito de “atavismo” ainda podia desempenhar na obra do Nina Rodrigues de 1906. Porém, o trecho citado por Palmié pertence ao mesmo último capítulo de AB que Nina explicitamente diferenciara sua noção de sobrevivência e atavismo, o que torna obrigatório concluir que, mesmo ciente dessa diferença, Palmié estava declarando que houve uma “transferência” do conceito de “atavismo” para o de “sobrevivência”. Talvez, por esse motivo, Yelvington (2006, p. 53) tenha declarado que as sobrevivências tenham sido empregadas como uma “força ruim” para descrever comportamentos atávicos. Embora elas exibissem a inferioridade e o “atraso” do ponto de vista da evolução psicológica que Nina Rodrigues as queria imputar, pretende-se ir tão longe e as considerar atávicas a ponto de ignorar a única definição explícita que Nina Rodrigues fez das sobrevivências. É preciso dar relevância a uma distinção entre os domínios hereditário e social em um tempo que essas diferenças estavam longe de ser definidas. Não se trata aqui de despojar o racismo de Nina Rodrigues, mas sim de, ao examinar sua obra em horizonte dinâmico, perceber que a sua própria “má” reputação talvez tenha levado seus comentadores a presumir a rigidez de seus pressupostos (Terra, 2014; Ozanam, 2022) e desconfiar de algumas pistas que o autor deu sobre essas mudanças em seu próprio texto.

Em AFNB, nos parece que Nina recapitula as sobrevivências do “animismo” e “fetichismo” com preocupações semelhantes ao Tylor mais evolucionista de *Primitive Culture*, marcados pelo método psicológico — a preocupação de localizar essas práticas em estágios da evolução mental e com seu anacronismo dentro da sociedade vigente. Em suma,

ele queria demonstrar a persistência de costumes “primitivos” africanos no seio da religiosidade católica das classes “civilizadas” baianas. Contudo, não é possível dizer que sua incorporação do conceito tenha seguido fielmente as pretensões teóricas do antropólogo britânico. Ao contrário, será mostrado como Nina consegue emprestar renovada utilidade e novas dimensões a este conceito que constituíram linhas teóricas duradouras no estudo das populações afro-americanas.

A *segunda* característica que merece destaque sobre seu emprego das sobrevivências é o deslocamento metodológico que marca certa inovação em relação a Tylor. Essa característica vai se tornando progressivamente mais visível em AB que AFNB, em que se nota uma perceptível diminuição das citações a Tylor (Leal, 2020). Desde “Atavismo psíquico e paranoia” (1902), Nina Rodrigues já tinha declarado sua preferência pelo “método psicológico” em lugar do “histórico” e por sua adesão à premissa de “unidade psíquica do homem”. Baseando-se em Andrew Lang, pupilo de Tylor, seu comentário é indicativo que estava ciente da principal querela entre evolucionistas e difusionistas:

Os etnólogos demonstraram que em povos separados por enormes distâncias, as mesmas concepções místicas se manifestam em uma fase determinada de cultura. Naturalmente, pensou-se inicialmente em uma possível comunicação entre os povos que apresentavam esse fenômeno, ou em uma verdadeira importação de crenças, ou do folclore. As diferenças e mesmo as impossibilidades materiais para essa explicação manifestaram-se de tal forma que se acabou por reconhecer que a origem do fenômeno a interpretar estava no espírito do homem, realmente e espontaneamente desenvolvido em cada povo. Concluiu-se que essas criações místicas deviam ser fruto da atividade psíquica correspondente ao mesmo grau de desenvolvimento mental, o que permitiria a povos tão diferentes e tão distanciados uns dos outros, sentir e pensar espontaneamente da mesma maneira e com total independência. (Rodrigues, [1902], p. 780)

Analisando, porém, tanto pelo princípio de continuidade, pelo domínio social com que Nina descreve as sobrevivências; quanto por suas preocupações em traçar a proveniência dos negros brasileiros — ambos atestados em AB — parece seguro afirmar que ele julgava que as sobrevivências africanas teriam sido transportadas para o Brasil pelas migrações populacionais e, assim, perduravam na psicologia da população negra. Talvez, por esse motivo, tenha declarado algumas reservas pontuais:

Quando se trata de histórias complexas e situações baralhadas, tem sido impossível até hoje decidir se elas se desenvolveram espontaneamente, se procederam de um

centro comum, ou se passaram de raça em raça e assim se estenderam por todo o mundo. (Rodrigues, [1932], p. 222)

Essa controvérsia é interessante, pois, apesar de reconhecermos o predominante viés “psicológico” em sua análise das sobrevivências religiosas, ela também vai incorporando um caráter histórico-comparativo. Leal (2020) destrincha esse deslocamento pelas diferenças entre AFNB e AB. No primeiro trabalho, o elo entre as práticas religiosas africanas e afro-americanas é pela preocupação com mentalidade “primitiva”, e seu trabalho predominantemente empírico se concentra na descrição das práticas afro-baianas em seus próprios termos. Como mostra Leal, logo após a publicação de AFNB em francês, o celebrado etnólogo francês Marcel Mauss (1901) resenhou a obra na revista *L'Année Sociologique*, lamentando a ausência de comparação com outros trabalhos etnográficos realizados na África:

Há um ponto de vista para a qual essa elegante monografia é particularmente interessante, aquele referente ao estudo da desintegração do sistema religioso. Transplantados para fora do país natal, que é, na sua maioria, o de Yorubá, os negros, atualmente católicos, da Bahia e de seus arredores, apresentam um conjunto de cultos e de crenças de um caráter verdadeiramente extraordinário. É uma pena que o seu observador científico tenha ignorado o trabalho do coronel Ellis sobre os Yorubás. Ele poderia ter medido as distâncias que separam os cultos de uma sociedade organizada, dona de seu habitat, dos seus indivíduos isolados da sua sociedade nativa, que reconstituem particularmente seu culto e a sua mitologia. (Mauss, 1901, p. 224).

Matory (2005) e Cunha (2020) destacam que foi pela mão dos próprios iorubanos como Martiniano Eliseu do Bonfim (1859–1943), que transitavam entre Lagos e Nigéria,<sup>80</sup> que Nina pusera as mãos em obras do chamado “Renascimento de Lagos” — o período de ascensão do “nacionalismo étnico” iorubano e da atuação dos missionários ingleses — como *A Grammar of the Yoruba Language* (1852) do reverendo Samuel A. Crowther (1809–1891), *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language* do missionário Thomas Jefferson Bowen (1814–1875), e *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (1894) do coronel Alfred Burdon Ellis (1852–1894). Segundo sua introdução da edição em francês de AFNB, elas chegaram às suas mãos possivelmente entre 1896 e 1900:

---

<sup>80</sup> A relação com esses iorubanos, muitos deles políglotas e “professores” (Matory, 1999), teria sido capital para a alta estima de Nina pela cultura iorubana. A crescente nobilitação da cultura iorubana na virada do século também está associada à ascensão da hipótese difusionista “hamítica” que influenciou vários pesquisadores a buscar informações sobre esse povo (A. B. Ellis, Rev. Samuel Johnson, Leo Frobenius, Charles Seligmann).

Este estudo foi publicado há quatro anos (1896) na Revista Brasileira. Naquela época, a religião dos negros da Costa dos Escravos, cujas práticas pretendíamos estudar na Bahia, era quase desconhecida para nós, e só mais tarde pudemos consultar as obras do Coronel A. B. Ellis. (Rodrigues, 1900, p. iii)

Nina reagiu à crítica de Mauss incorporando essas obras em seu manuscrito de AB — especialmente a de Ellis — como principal referência para comparar as sobrevivências que encontrara na Bahia. Apesar da preocupação com a evolução “psicológica” ainda ser predominante, isso atesta um deslocamento parcial para uma proposta histórico-comparativa das sobrevivências africanas, buscando adicionar fontes históricas, o que configuraria o eixo fundamental da pesquisa desse conceito no século XX. Outros pesquisadores como Fernando Ortiz, Arthur Ramos e Melville Herskovits vão se inspirar nessa abordagem em seus projetos teóricos.

A *terceira* característica marcante das suas sobrevivências advém de sua noção de “associações híbridas”, cuja distinção permitiria ao estudioso observar sobrevivências “puras” ou “híbridas”. Essa característica se desdobra em três implicações importantíssimas para os estudos afro-brasileiros e afro-americanos de maneira geral, que já foram comentadas em trabalhos como Dantas (1988), Capone (2004), Maggie & Fry (2006) e Leal (2020). Aqui, elas serão nomeadas para depois serem descritas. I. A distinção das sobrevivências entre “associações híbridas” por “justaposição” e “fusão”, que contribuiu para diferentes modelos explicativos do amálgama entre as culturas euro e afro-americana. II. A escala de “pureza” africana das sobrevivências, que determinou a desigualdade no estudo das diferentes etnias africanas e a preferência pela cultura iorubana. III. A predominância sub-reptícia e “afetiva” da cultura africana, que contribuiu para inverter a lógica das teorias assimilacionistas de trocas culturais.

A partir do ponto I, para Nina Rodrigues, as sobrevivências africanas poderiam ser encontradas em distintos estados. Elas estariam ligadas a elementos da cultura europeia e indígena por “associações híbridas”, a expressão de um “mestiçamento” religioso (Rodrigues, [1897], p. 116). Aqui há paralelo interessante das hipóteses rodrigueanas com a distinção entre aspectos exteriores e profundos (afetivos) de Franz Boas que leva a indagar se o campo da psicologia social pode ter fornecido a ambos esse aparato. Como no modelo boasiano de

trocas culturais, as “associações híbridas” de Nina Rodrigues são explicadas pela distinção entre exterioridades e sentimentos profundos:

A persistência do fetichismo africano como expressão do *sentimento* religioso dos negros baianos e seus mestiços é fato que as *exterioridades* do culto católico aparentemente adotado por eles não conseguiram disfarçar nem nas *associações híbridas* que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda nas práticas genuínas da feitiçaria africana, que ao lado do culto cristão por ali vegetam exuberantes e válidas. A existência na Bahia de crenças fetichistas tão *profundas*, de práticas tão regularmente constituídas como as da África; não ocultas e disfarçadas, mas vivendo à plena luz do dia. (Rodrigues, [1896] 2006, p. 28)

Segundo Leal (2020), Nina explicou o processo de associações híbridas por duas vias. Ele aponta as diferentes associações entre santos católicos e orixás africanos como um exemplo típico desses dois modelos. O primeiro seria uma simples “justaposição” das duas liturgias que as manteria relativamente separadas e tornaria observáveis sobrevivências “puras”: práticas, cultos e santos africanos (orixás). Essa era uma característica dos cultos de africanos e seus descendentes diretos, que, na observação etnográfica de Nina, eram do candomblé jeje-nagô:

Nos negros africanos que ainda existem neste estado, e nos filhos que os africanos libertos puderam educar como entenderam, a conversão religiosa não fez mais do que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. (Rodrigues, [1897], p. 108)

Já entre os negros “bantu”, “crioulos” e mestiços, a associação se daria por uma “fusão” de crenças. Os aspectos exteriores seriam totalmente católicos e suas motivações totalmente fetichistas. Segundo Nina, “as práticas fetichistas e a mitologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas, ao mesmo tempo em que se transfere para os santos católicos a adoração fetichista de que eram objeto os orixás”. Nesse caso, as sobrevivências em sua forma “pura” se tornariam quase impossíveis de observar, mas continuariam residindo sub-repticiamente nas práticas religiosas:

Esta fase de transição é curiosa e instrutiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os últimos africanos as práticas regulares dos seus cultos, será muito mais difícil demonstrar que é ainda pura e

simplesmente fetichista o culto que os negros possam dispensar aos santos católicos. (Rodrigues, [1897], p. 108).

A ideia de “associações híbridas” ou “mestiçamento religioso” e suas distinções constituem, portanto, o ancestral dos diversos modelos de amálgama propostos nos estudos antropológicos entre a cultura euro e afro-americana, que teriam enorme influência nos estudos afro-americanos como as noções de “sincretismo” (Arthur Ramos), “hibridização” (Gilberto Freyre), “reinterpretação” (Melville Herskovits), “transculturação” (Fernando Ortiz) e “interpenetração” (Roger Bastide).

Em relação ao ponto II, a distinção entre os distintos estados de sobrevivência repercute diretamente na evolução religiosa proposta por Nina Rodrigues. Apesar de não considerarmos que Nina julgasse as sobrevivências um traço biológico, parece que ideia de mestiçamento como degeneração tem o papel de determinar a superioridade evolutiva das sobrevivências “puras” frente às “híbridas” — ou, nos seus próprios termos, das associações por “justaposição” e “fusão” — uma classificação parcialmente análoga ao que o autor fazia entre raças “puras” e “mestiças” e as diversas gradações degenerativas entre os mestiços (Rodrigues, [1894]). Porém, convém recordar também que, em Tylor (1867b), as sobrevivências eram um exemplo de “degeneração” de sentido de instituições “primitivas” quando em contato com estágios “superiores” de cultura. A analogia entre a superioridade do “puro” em relação ao “mestiço” conserva-se, assim, não em termos de “raça”, mas de evolução psíquica:

Aqui na Bahia, melhor discriminadas que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Tylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente, estas camadas espirituais não têm senão os limites

que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram. (Rodrigues, [1932], p. 241).<sup>81</sup>

Ao observarmos a presença de “Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos” na segunda posição da evolução religiosa, é perceptível que o critério predominante dessa escala não são as “raças”, mas a adesão ao catolicismo, que seria a expressão de como a cultura europeia estaria em condições superiores às demais. Aqui, está uma clara indicação de Nina de que a adesão à civilização podia colocar em pé de igualdade, ao menos religiosa, “Branços, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos”. Isso está em sinergia com a ideia de Ozanam (2022) de que a subjetividade e o pertencimento ambíguo, que afetava Nina e outros letrados mestiços, tornavam mais maleáveis as hierarquias “raciais” e étnicas desses autores. Depois do primeiro degrau (catolicismo puro), e do segundo (catolicismo parcialmente híbrido), novamente não são as “raças” que determinam os estágios mais baixos, mas a “pureza” e preservação das sobrevivências africanas em função da distinção entre os tipos de associações híbridas que já observamos. Essa escala de “pureza” punha em desigualdade as diferentes culturas “étnicas” africanas que adentraram o país e consagrou a distinção entre povos “sudaneses” e “bantus”. Nina delimitou a superioridade evolutiva dos povos sudaneses — dentre os quais os iorubanos (“nagô”) estariam acima de todos, os daomeanos (“jeje”) em segundo e os tshi (“mina”) em terceiro (Rodrigues, [1932], p. 256). Os sudaneses se notabilizariam pela “pureza”, preservação e abundância de suas sobrevivências, associadas ao catolicismo apenas por “justaposição”. Por isso, mereceram o terceiro lugar da escala de evolução religiosa do autor.

Em contrapartida, os povos de origem “bantus”, provenientes da África subequatorial, teriam, como exemplo de sua mitologia “inferior”, perdido grande parte de suas manifestações e incorporado por “fusão” elementos da cultura europeia e indígena. Eles estariam junto aos mestiços, negros “crioulos” e indígenas que compartilhavam a hibridez desse “fetichismo estreito e inconvertido” no patamar inferior da escala de evolução religiosa. Nina pode não ter sido o autor da hierarquia entre “bantus” e “sudaneses”, mas, associar a “pureza” africana das sobrevivências como medida para a sua distinção evolutiva, criou uma

---

<sup>81</sup> A evolução religiosa de AFNB veio da interpretação de Nina da obra do sociólogo evolucionista francês Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines* (1892) e das observações do etnólogo alemão Theodor Waitz e de Tylor sobre a cultura africana.

das determinações teóricas mais perenes nos estudos afro-brasileiros (Dantas, 1988; Capone, 2004). Estudiosos como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Melville Herskovits, Roger Bastide e Pierre Verger, mesmo que descartassem os contornos explicitamente evolucionistas de Nina, acabaram os reproduzindo em suas preferências pela cultura “nagô”. Ela constituiu uma verdadeira “ortodoxia” nos estudos da cultura afro-brasileira, reforçando o papel das sobrevivências africanas como sinônimo da autenticidade cultural e contribuindo para a visibilidade superior que a cultura iorubana tem sobre as demais culturas “étnicas” africana no Brasil.

III. Como decorrência da divisão entre “aspectos exteriores” e “profundos” e da observação de que, mesmo quando totalmente fundidas e inobserváveis, as sobrevivências africanas continuariam orientando as práticas religiosas, Nina propôs que os aspectos profundos do fetichismo eram tão tenazes e “sentimentais” que mesmo a população branca seria orientada por eles em suas práticas religiosas:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitui o subsolo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. (...) longe do negro se converter ao catolicismo, é o catolicismo que recebe a influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteístas. (Rodrigues, [1897], p. 107)

Nessa interpretação, revela-se a possibilidade de que um substrato africano fosse orientador da religiosidade baiana, inclusive da elite dominante. Para explicitar essa espécie de hegemonia dos “dominados” (Risério, 1995b) no campo religioso,<sup>82</sup> Maggie e Fry (2006) atentam para o uso da palavra “condescendência” por Nina:

Abrigados na ignorância geral da língua que eles falam e na facilidade com que, para *condescender* com os senhores, os africanos escravizados, se declaravam e aparentavam convertidos ao catolicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão extremos de mescla como na África, (Rodrigues *apud* Maggie & Fry, 2006, p. 15)

Condescendência, salvo melhor juízo, é algo praticado pelos situacionalmente dominantes. Ao utilizar este conceito, NR insinua que, no campo religioso pelo

---

<sup>82</sup> Essa tendência adquiriu tamanha longevidade, que foi atualizada um século depois por Risério (1995b) em termos gramscianos: “podemos afirmar tranquilamente que, na Bahia de hoje, a cultura negro-mestiça não é dominante, mas é, certamente, hegemônica” (Risério, 1995b, p. 106)

menos, os escravos exerceram poder sobre seus senhores. É possível, pois esta é a grande “revelação” de O animismo fetichista dos negros baianos. A crença no feitiço não era exclusiva dos negros, era de todos os baianos, inclusive de sua elite. (Maggie & Fry, 2006, p. 15)

“Na Bahia, todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*” (Rodrigues, [1897], p. 116). A hipótese de uma persistência “profunda” e “afetiva” da cultura africana em “Ilusões da Catequese no Brasil” (1897), o último ensaio de AFNB, antecipou os argumentos sobre a tenacidade da cultura africana e constituiu uma importante evidência para os estudos afro-americanos no século XX de que as trocas culturais poderiam ocorrer no sentido inverso ao convencionalmente estudado, deslocando o peso do enfoque “assimilacionista” que tendia a associar o gênio das sociedades coloniais à cultura dominante euro-americana.

Diante dessas implicações — como exemplo de toda sua obra — seu legado antropológico também é contraditório. Por um lado, Nina parecia interessado nas sobrevivências africanas apenas enquanto essas constituíssem um sentimento relevante na vida e psicologia do *brasileiro*. Em AFNB, Nina expõe claramente seu objetivo nacionalista quando afirma que “menos do que *buscar a filogênese africana* do nosso negro e indagar *até onde se mantiveram puras* as práticas e crenças religiosas importadas”, é pela análise do fetichismo “*tal como ele se revela e sobrevive* nos negros que se incorporaram à população brasileira, *tal como ele está atuando* grandemente em todas as manifestações da *nossa* vida particular e publica, que pusemos a mira deste estudo” (Rodrigues, [1896] 2006, p. 30–31).<sup>83</sup> Por esse ângulo, ele pode ser posicionado como um precursor das hipóteses “crioulas” como as de Freyre, que dão mais ênfase a história social da escravidão e da adaptação às condições sociais das Américas. Suas palavras comprovam:

Com estas causas múltiplas que entendem com as dificuldades de conhecer, colidem outras que se referem a dificuldades de interpretar o sentido e a forma das práticas fetichistas, grandemente modificadas pelo meio. Transportadas ao solo americanas, sobrepostas pela violência da escravidão ao catolicismo, imposto e ensinado oficialmente, diluído o elemento africano num grande meio social de composição heterogênea, forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terão

---

<sup>83</sup> Estamos falando de AFNB, obra em que está implícito o interesse do autor nas repercussões psicológicas das sobrevivências africanas na comunidade onde ele está incluído e se sente afetado. Aqui está declarado um limiar muito mais maleável (do que costuma ser atribuído a Nina) entre o observador das raças e o participante da comunidade racialmente observada (Ozanam, 2022).

desaparecido, substituídas por práticas e crenças mestiçadas. Inteiro e puro só devemos encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichistas quando delas são objeto as pedras, as árvores, os búzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catolicismo. (Rodrigues, [1896] 2006, p. 30)

No entanto, reside de fundo, de maneira subliminar e persistente, por trás de todas as exterioridades e “dificuldades de interpretar o sentido e a forma”: a sobrevivência do fetichismo como crença na prevalência sub-reptícia da cultura africana. Se em AFNB, como radical empirista que era, sabia da dificuldade de “indagar até onde elas se mantiveram puras”, suas preferências pela liturgia dos “negros africanos” em detrimento dos “negros crioulos”, pela primazia e superioridade do “puro” frente ao “mestiço” se tornou ainda mais visível em AB e acabou por ser precursora de uma tendência que, tendendo a discordar de Corrêa (2001) que parece ter dado menos atenção a este livro, não foi somente obra de seus discípulos continuadores.

Várias declarações de Nina em AB permitem observar como ele sugere o estudo das sobrevivências como um programa de pesquisa. Este programa está traçado no modo de distribuição dos capítulos de AB, que lembra, curiosamente, a *Primitive Culture* de Tylor. Como neste, as sobrevivências são buscadas na língua, no folclore, na religião e nos costumes. Diante da possibilidade de desaparecimento dos africanos e de sua cultura plenamente observável, este livro ganha o tom de um apelo à “etnografia de resgate” da população negra, um inventário comparativo das sobrevivências para que não se perdesse de vista a influência africana na sociedade brasileira. Ele dá o exemplo no caso das línguas:

Trata-se, em primeiro lugar, de saber quais foram as línguas africanas faladas no Brasil e, em segundo lugar, tomando o conhecimento dos modernos estudos sobre elas realizados na África, apreciar a influência que exerceram sobre o português falado no Brasil. (Rodrigues, [1932], p. 136)

Esse será o motivo pelo qual seu trabalho será intensamente recuperado nos estudos afro-brasileiros e afro-americanos. O seu clamor pela última chance de observar as sobrevivências inspirou o então jovem e recém-formado advogado Fernando Ortiz a declarar que “o trabalho de reunir todas as observações positivas possíveis sobre o fator negro, em sua originalidade africana, deve ser feito logo” (Ortiz, 1905, p. 8). Baseando-se em Nina, Ortiz

afirmava que em Cuba, ao contrário do que ocorreu no Brasil, os fluxos de reafricanização cessaram muito antes e que as possibilidades de sobrevivências “puras” eram menores.

Durante os anos que ocupou posições consulares na Itália e na França (1902–1905), logo após a sua graduação em Madrid e o período de um ano que passou em Cuba, Ortiz conheceu a obra de Nina Rodrigues, possivelmente em suas visitas frequentes ao gabinete de Cesare Lombroso em Turim, que, como vimos, era um dos divulgadores europeus de Nina (Sansone, 2022). Ortiz parece ter se inspirado pela relação do trabalho de Nina entre as práticas religiosas dos negros e a antropologia criminal, pois remeteu a ele uma correspondência, em 23 de maio de 1903. Cunha (2020) encontrou nos arquivos de Ortiz a resposta dessa carta escrita por Nina Rodrigues em Salvador, dia 25 de agosto de 1903, de onde podemos inferir quais perguntas Ortiz havia feito a ele:

Recebi sua carta de 23 de maio do corrente ano, à qual ainda não havia respondido, pois desejava enviar-lhe um exemplar do meu livro *O Problema da Raça Negra na América Portuguesa*, no qual faço um estudo detalhado das *questões que lhe interessam* e que contém um capítulo intitulado “A Criminalidade negra no Brasil”. Infelizmente, a publicação só estará pronta em 1904, quando poderei prestar-lhe os esclarecimentos que me pediu. A obra do missionário M. (...) é um livro americano, *Central Africa* (...), e as obras de A. B. Ellis sobre os negros da “Costa dos Escravos”, que *fornecem os melhores estudos das associações a que o senhor se refere*. Nessas obras, você encontrará um estudo minucioso e detalhado da religião dos negros da Costa Oeste, que permanece intacta no Brasil. É com enorme prazer que mantenho relações científicas com V. Sa. e permaneço à sua disposição para quaisquer outros esclarecimentos que desejar. Estou lhe enviando pelo correio uma cópia do meu trabalho mais recente, “*Psychologie de la dépeçage criminel*”.

Com grande admiração,  
Nina Rodrigues  
(Cunha, 2020, p. 135)

O capítulo que Nina se refere é o que já abordamos e seria publicado em AB como “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”. Pelo trabalho que realizou nos anos seguintes, Ortiz estava interessado nas sobrevivências da “criminalidade étnica” de Nina Rodrigues para estudar as práticas consideradas ilegais da “mala-vida” dos negros de Cuba que estavam associadas aos cultos religiosos: a “*Brujeria*”. A prova de que essa “antropologia criminal” estava vinculada às práticas religiosas pode ser inferida quando Nina Rodrigues recomenda o trabalho do coronel Ellis (que Mauss recomendara a ele próprio) e o livro americano que era provavelmente *Central Africa* (1857) do missionário Thomas J. Bowen, ambos sobre os iorubá, “que fornecem os melhores estudos das associações a que o senhor se

refere”. As “associações” eram certamente o vínculo que a sobrevivência dessas práticas religiosas criminalizadas presentes na Bahia e em Cuba guardava com os iorubanos. A descoberta dessas conexões influenciou decisivamente a busca das sobrevivências por Fernando Ortiz, que em sua proposta preliminar de trabalho no artigo “*Las supervivencias africanas en Cuba*” (1905), declarou:

Portanto, é importante, repito, para o sucesso futuro de qualquer estudo sociológico de qualquer aspecto genérico de nosso caráter, nossa civilização e nossa história, que o trabalho doloroso, mas frutífero, de registrar no papel as atuais sobrevivências africanas e exumar aquelas que existiram antes que a passagem do tempo finalmente as pulverizasse e perdesse sua memória, seja realizado; oferecer ao sociólogo um museu onde ele possa, com base em dados e materiais validados, estabelecer a participação da raça negra na evolução de nossa sociedade e, completando esse conhecimento com o de outros elementos, definir sociologicamente o que somos, o que fomos e ajudar a nos direcionar com bases positivas para o que devemos ser. (Ortiz, 1905, p. 8)

Será abordado na próxima seção, como mais de 25 anos depois, já consagrado como etnólogo e africanista, Ortiz compartilharia essas conexões entre seu trabalho e o de Nina Rodrigues com o antropólogo norte-americano Melville Herskovits. Este, entusiasmado com as sobrevivências que encontrara em sua primeira viagem de campo para o Suriname, iria definitivamente rever sua posição sobre a aculturação do negro e desenvolver seu projeto de pesquisa transcontinental sobre as sobrevivências africanas, atestado em seu artigo “*The Negro in the New World: The statement of a problem*” (1930).

Arthur Ramos, o nome mais celebrado dos estudos afro-brasileiros — um pouco às custas do trabalho e da sombra do igualmente importante etnólogo baiano Edison Carneiro (Rossi, 2015) — se baseou no mesmo plano de trabalho da “busca das sobrevivências”. Como declarou em seu artigo publicado postumamente na coletânea *Brazil, Portrait of Half a Continent* (1951):

Coube ao Dr. Nina Rodrigues, professor de Medicina Legal na Faculdade de Medicina da Bahia, desenvolver, na passagem do século, um método que revolucionou os estudos do negro brasileiro. Este método consistia no estudo comparativo das culturas africanas e suas sobrevivências no Brasil, numa tentativa de reconstruir os grupos étnicos dos negros que representavam essas culturas. Esse procedimento, adotado muito mais tarde pelos antropólogos estudiosos do negro em outras partes do mundo, permitiu um estudo geral da cultura negra de maneira a corrigir as deficiências do método histórico (Ramos, 1951, p. 135).

“Este método consistia no estudo comparativo das culturas africanas e suas sobrevivências no Brasil”.<sup>84</sup> Corrêa (2001) dá a entender que esse foi o projeto de Ramos e de outros que continuaram seu legado — e aqui podemos situar Melville Herskovits — não o de Nina. Seja qual for o caso, é imperativo reconhecer que as conexões traçadas por Nina influenciaram “este método” que se tornou a principal agenda dos estudos afro-brasileiros até, pelo menos, os anos 50. É imperativo reconhecer, porém, que o enfoque “psicológico” de Nina e Ortiz em desnudar a sobrevivência de estágio “primitivos” na cultura nacional vai sendo progressivamente “ofuscada” tanto pelo descrédito ao evolucionismo como pelos interesses mais históricos das abordagens difusionista e culturalista que ganham espaço no começo do século XX. Uma investigação mais detida sobre essa transição e a permeabilidade dos interesses psicológicos evolucionistas na antropologia cultural merece ser realizada, mas fogem ao escopo possível dessa dissertação. Ela pode ser brevemente exemplificada pela mudança da abordagem de Arthur Ramos e seu “aproveitamento seletivo” da obra Nina Rodrigues (Corrêa, 2001). O paralelo de seus dois primeiros trabalhos com o estudo das sobrevivências de Nina é evidente. Em *O negro brasileiro* (1934), Ramos conduz um estudo etnográfico bastante influenciado por AFNB que, inclusive, buscou a mesma casa de candomblé, o terreiro do Gantois, como objeto de estudo. Já em *O folclore negro no Brasil* (1935), ele realiza um inventário etnológico extenso de sobrevivências em um modelo que é quase um *fac simile* do índice de *Os africanos no Brasil*: as sobrevivências constam em cinco dos dez capítulos. O interessante é que, nesses dois trabalhos, seu emprego do conceito de sobrevivências não tem a influência do antropólogo Melville Jean Herskovits (1895–1963), um de seus grandes interlocutores intelectuais, com quem viria a se corresponder a partir de 1935 por intermédio de Gilberto Freyre (Guimarães, 2008).

É possível, então, ver as sobrevivências usadas num viés mais próximo aos de Nina Rodrigues e Fernando Ortiz, conjugando um interesse psicológico de acesso à “mentalidade primitiva” com um interesse histórico-comparativo na “origem” das sobrevivências na África. Ramos é bastante eclético nesse trabalho e transita da psicologia social para abordagem psicanalítica de Levy Brühl que havia sido a base metodológica de seu doutorado na Escola

---

<sup>84</sup> As “deficiências do método histórico” é a alusão de Ramos ao trabalho *Reise in Brasilien* (1823) dos naturalistas alemães Spix e Martius e de *História geral do Brasil* (1877) de Francisco Adolfo de Varnhagen que haviam afirmado predominância da presença dos povos “bantu” entre os africanos que entraram no Brasil.

de Medicina da Bahia (Corrêa, 2001) e o difusionismo pró-iorubano de Leo Frobenius (1873–1938)<sup>85</sup> que recupera a noção de *Geist* e de continuidade da cultura da tradição alemã em seu conceito de *Paideuma*.

No seu terceiro trabalho, *As culturas negras no Novo Mundo* (1937), já é possível ver um Ramos inscrito na abordagem culturalista de Melville Herskovits (Yelvington, 2006). No plano teórico, é possível notar a presença de novas ferramentas auxiliares para o estudo das sobrevivências: os conceitos de “áreas culturais” africanas e “foco cultural”, a análise comparativa entre sobrevivências e a literatura etnológica produzida na África, a distribuição geográfica das sobrevivências pelas Américas em “escalas de intensidade” tendo como fator de diferenciação o fenômeno da “aculturação” e a utilização intercambiável dos termos “sobrevivências africanas” e “africanismos”. É com esse viés que, com o esforço de Ramos, o conceito se firmou em definitivo nos estudos afro-brasileiros.

Esta dissertação adentra, agora, na formulação teórica dessa nova abordagem das sobrevivências na antropologia cultural americana, centrando, a partir daqui, no trabalho de Melville Herskovits, que em contato com seus interlocutores latino-americanos e caribenhos pôde questionar o enfoque “assimilacionista” da antropologia dos Estados Unidos e estabelecer uma vertente que defendesse a transmissão da herança cultural africana para a população afro-americana através das sobrevivências. Para isso, ele mesmo teve que mudar de opinião.

### 3.2. MELVILLE HERSKOVITS E A ANTROPOLOGIA DA AMÉRICA LATINA E CARIBE

Eles vivem e pensam hoje, tal como os seus antepassados que se estabeleceram neste mato, o que quer dizer que vivem e pensam muito, tal como os negros que foram trazidos para outras partes do Novo Mundo, e que se tornaram os antepassados dos negros do Novo Mundo dos dias de hoje. (Herskovits & Herskovits, 1934, p. xii)

Embora as sobrevivências fossem um conceito aceito na antropologia norte-americana capitaneada por Franz Boas como um resíduo das trocas culturais, elas não constituíam uma

---

<sup>85</sup> Leo Frobenius esteve em trabalho etnográfico na África entre 1904 e 1935 e foi uma importante inspiração para Ramos (Ramos, 1935).

de suas preocupações principais: “nos Estados Unidos, o conceito de sobrevivência não podia ter mais atrativo em etnologia do que teve em folclore, o qual, como neste trabalho foi observado, se não se repeliu, nunca foi, pelo menos, empregado com certa amplitude” (Herskovits, 1948, p. 471). Herskovits (1948) argumenta que os evolucionistas europeus caracterizavam aos montes como “sobrevivências” traços culturais sem significado de seus costumes rurais, pois estavam distantes demais das sociedades “primitivas” em que práticas semelhantes estavam em plena vigência. Segundo Herskovits, nos Estados Unidos, mesmo evolucionistas como Morgan, viam muitos desses elementos “em plena função de sua cultura”, porque tinham as sociedades “primitivas” “à sua porta”. Ou seja, segundo a visão de Herskovits, os antropólogos americanos reconheciam a contemporaneidade das sociedades indígenas como porque as tinham como vizinhas (Fabian, 2013).

O que dizer então da declaração do próprio Herskovits no excerto que abre esta seção? Deslumbrado com a possibilidade de encontrar no Suriname uma sociedade “africana” altamente isolada da força “aculturativa” da sociedade colonial, ele demonstrou o poder de infiltração da analogia evolucionista das sobrevivências, afirmando que os descendentes de escravos libertos surinameses, que ele conhecera e passara o verão em companhia, eram os “antepassados” culturais dos negros norte-americanos. Como diria Palmié (2002): “o fato de morar na cidade de Nova York, pode-se dizer com uma certa ironia, não impediu que Herskovits negasse a coetaneidade dos *maroons* do Suriname” (Palmié, 2002, p. 341).

Essa contradição ilustra o dualismo intelectual boasiano que Herskovits seguia (Stocking Jr., 1974; Marcussi, 2010) que, se por um lado defendia o particularismo histórico que via o estudo de cada cultura como um fenômeno próprio, por outro nunca abandonou categorias universais que permitissem relacionar as culturas estudadas. Para entender como Herskovits incorporou a hipótese das sobrevivências africanas em seu aparato teórico, será preciso situar sua transição do ramo universalista para o particularista na tradição intelectual de Franz Boas e examinar como ele elaborou novos conceitos para conciliar esta hipótese dentro da moldura teórica boasiana. Herskovits foi mais longe que Boas e outros colegas ao enfatizar a continuidade das culturas africanas nas Américas e se sentiu relativamente isolado em seu próprio “ninho” intelectual pela posição assimilacionista das ciências sociais americanas de sua época (Jackson, 1986).

Agora, a atenção desta dissertação se volta para os desdobramentos teóricos de Herskovits, fruto do que talvez tenha sido a maior inflexão em seu pensamento. Entre 1925 e 1941, Herskovits migrou de uma posição totalmente descrente sobre a continuidade da cultura africana nas Américas para fazer desta continuidade a sua principal tese em seu clássico *The Myth of Negro Past* (1941).<sup>86</sup> Nesse ínterim, ele não só mudou de opinião, como elaborou uma série de conceitos para dar sustentação a essa hipótese. O objetivo, aqui, é verificar qual a moldura teórica que as sobrevivências adquirem dentro do culturalismo herskovitsiano, que é como finalmente adentram aos estudos afro-brasileiros por intermédio de Arthur Ramos. Para tanto, será preciso combinar materiais teóricos e contextuais. Os teóricos são, naturalmente, fontes primárias: suas publicações entre 1925 e 1941 que permitem localizar o surgimento da maior parte do aparato teórico com que ele trata o problema das sobrevivências. Combinada a elas, ao que possivelmente seja a análise teórica mais minuciosa da obra de Herskovits no Brasil, a dissertação de mestrado de Marcussi (2010). Porém, apenas as publicações e a teoria de Herskovits não explicam o contexto e as necessidades que o levaram a mudar de opinião e desenvolver tais conceitos. Por esse motivo, sua teoria será cotejada com artigos de seus comentadores e correspondências pessoais que fornecem detalhes biográficos que estiveram por trás dessas elaborações.

Essa análise será dividida em dois períodos. O primeiro, entre 1925 e 1930, é quando Herskovits, partindo do ramo universalista da tradição dual de Franz Boas e munido dos conceitos de “padrões culturais” e “aculturação”, muda de opinião e passa admitir as sobrevivências africanas — ou, como passou a chamar a partir de 1930, “africanismos” — como o grande problema antropológico no estudo da população negra das Américas. O segundo, entre 1930 e 1941, é quando Herskovits desenvolve a maior parte do seu aparato teórico para dar sustentação ao “problema” das sobrevivências. A partir dos conceitos de “tenacidade” e “foco cultural” elabora sua “escala de intensidade” dos africanismos e, inspirado por etnólogos latino-americanos, desenvolve a noção de “reinterpretações” como

---

<sup>86</sup> Nesse livro, Herskovits denunciava a ideia de que os negros teriam tido sua herança cultural africana apagada pela escravidão e absorvido a cultura euro-americana e, portanto, se tornaram indivíduos “sem passado”. Este “mito” seria baseado no desconhecimento da cultura africana e das sobrevivências africanas dos negros americanos.

seu próprio modelo de amálgama cultural. Todo esse aparato conceitual é finalmente exibido na publicação de seu clássico *The Myth of Negro Past* (1941).

A primeira inflexão (1925–1930) foi analisada especialmente por quatro autores. Jackson (1986) e Mintz (1990) evidenciaram a influência de intelectuais negros do movimento do *New Negro* da década de 20, com quem Herskovits conviveu enquanto fazia pesquisa de campo no Harlem. Além disso, exploraram a sua correspondência com o etnomusicólogo austríaco Eric von Hornbostel que teria feito Herskovits questionar suas hipóteses assimilacionistas quando discutiam a música negra dos Estados Unidos. Price & Price (2003) e Yelvington (2001; 2005 [com Magloire]; 2006; 2007; 2011; 2016 [com Ramassote]); exploraram sua relação com antropologia da e *na* América Latina e Caribe. Ambos ressaltaram a influência de primeira ordem da folclorista boasiana, Elsie Clews Parsons que havia coletado contos folclóricos da população negra no sul dos Estados Unidos e Caribe. Parsons não só recomendou Herskovits a procurar sobrevivências no Suriname como patrocinou suas duas primeiras viagens de campo, realizadas nesse país nos verões de 1928 e 1929. Os Price abriram os cadernos de campo do casal Herskovits nessas viagens e mostraram quão transformadora foi a experiência etnográfica para fazê-los acreditarem nas sobrevivências. Yelvington deu especial atenção para a exposição de Herskovits aos trabalhos de etnólogos da América Latina e Caribe que, como visto, já mobilizavam a ideia de sobrevivências desde a virada do século em suas preocupações com a psicologia nacional. Jean Price-Mars e Fernando Ortiz, que informou Herskovits sobre o Brasil e Nina Rodrigues, forneceram evidências abundantes para este mudar de opinião e sustentar a sua tese. É interessante que o enfoque “africanista” tanto do movimento do *New Negro* quanto da etnologia da América Latina e Caribe, que tinham motivações bastante diferentes — para não dizer opostas, ajudaram Herskovits a sonhar com a restituição do passado africano dos negros dos Estados Unidos.<sup>87</sup>

A análise inicial abordará inserção de Herskovits como antropólogo sob a herança de Franz Boas. Ele foi descrito como um “boasiano estrito” (Stocking Jr., 1974, p. 17), pois,

---

<sup>87</sup> Apesar da enorme distância que separava os interesses antirracistas dos intelectuais negros do Renascimento do Harlem dos interesses nacionalistas e/ou racialistas dos etnólogos da América Latina e Caribe, veremos mais adiante como os dois recorreram a um instrumental teórico semelhante da psicologia social — que tem relação direta com a noção de sobrevivências antes de seu emprego culturalista — para sugerir a permanência de traços psicológicos africanos nos negros americanos.

apesar de todos os inexplorados campos que desbravou para além de seu mestre, desdobrou os problemas boasianos ao máximo para fazer caber suas novas descobertas, sem abandonar as linhas teóricas de seu mestre. Novos conceitos foram elaborados para fundamentar suas teses, mas ele sempre buscou equilibrá-los entre as duas vertentes intelectuais que marcam o conceito boasiano de cultura. Já vimos que Boas foi marcado pela contradição fundamental entre as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e históricas (*Geisteswissenschaften*) na tradição intelectual alemã. Geógrafo de formação, antropólogo de carreira, Boas definiu seu conceito de cultura baseado na tensão entre essas duas tradições:

Os naturalistas não negam a importância de cada fenômeno, mas não o consideram digno de estudo por si só. São apenas uma prova ou uma refutação de suas leis, sistemas e hipóteses (...) Com alegria, eles veem que cada processo e cada fenômeno que parece ao estranho um conglomerado irregular e incompreensível é um elo de uma longa cadeia. Perdendo de vista os fatos isolados, ele vê apenas a bela ordem do mundo. O cosmógrafo, por outro lado, apega-se ao fenômeno que é o objeto de seu estudo, seja ele de alto ou baixo nível no sistema das ciências, e tenta penetrar amorosamente em seus segredos (...) Essa ocupação com o objeto de seu afeto lhe proporciona um prazer não inferior àquele que o naturalista desfruta em sua organização sistemática do mundo. Nossa investigação nos leva à conclusão de que é inútil procurar uma resposta para a pergunta: “Qual dos dois métodos tem maior valor?”, pois cada um deles se origina em um desejo diferente da mente humana. (...) Se ela prefere reconhecer a individualidade na totalidade ou a totalidade na individualidade. (Boas, 1887a, p. 139–140)

Boas, de fato, nunca decidiu quais dos métodos tinha o maior valor. Se o “impulso afetivo” que leva o observador a preocupar-se com cada fenômeno para “penetrar amorosamente em seus segredos” ou o “impulso estético” que transforma um “conglomerado irregular e incompreensível” de fenômenos em uma “longa cadeia” a partir de “leis, sistemas e hipóteses”. Para ser um boasiano “estrito” era preciso manter-se irresoluto quanto a isso. Todos os pupilos boasianos que tenderam a tomar uma posição mais para um lado ou para outro, caso de Kroeber e Benedict, tentaram de alguma maneira escapar dessa contradição. Mas não Melville Herskovits.

Para fundamentar o seu ponto de partida, e aqui há uma posição que o acompanhou durante toda sua carreira, eis a sua definição “estritamente boasiana” de cultura:

Para entender a natureza da cultura é preciso resolver uma série de aparentes paradoxos que não se devem ignorar.

1. A cultura é universal na experiência do homem, entretanto, cada manifestação local ou regional dela é única.

2. A cultura é estável, e, não obstante, é também dinâmica, evidenciando contínua e constante mudança.
3. A cultura enche e determina amplamente o curso das nossas vidas e, no entanto, raramente interfere no pensamento consciente. (Herskovits, 1948, p. 18)

Nessa definição, Herskovits recupera o Boas espremido entre o universalismo positivista da ciência e do progresso: racional, dedutivo, objetivo e “estético” além do particularismo romântico da história e das tradições: emocional, indutivo, subjetivo e “afetivo”. Dentro da antropologia essas correntes intelectuais se desdobraram em dois métodos de abordar a cultura. O primeiro estava associado ao evolucionismo e partia da premissa da unidade da mente humana para deduzir dela as ideias elementares que ocorreriam entre os povos em diferentes lugares e eras. Suas leis eram universais e suas diferenças produto da marcha desigual do desenvolvimento da mente humana. Foi, por isso, chamado de método “psicológico”, pois para entender como se criam e desenvolvem as ideias era preciso analisar a evolução mental. O segundo método associado ao difusionismo se apoiava na premissa de que tais ideias teriam se gerado em alguns poucos contextos geográficos específicos — os *Kulturkreis* (“ciclos culturais” de Graebner e Frobenius) — e se disseminado pelo contato entre povos que adotavam as ideias alheias. Ao invés de olhar para a mente humana, era preciso então observar a distribuição geográfica dos traços culturais para reconstruir a história da difusão da cultura. Foi, por isso, chamado de método “histórico”.

Como visto, Boas abriu seu espaço na antropologia ao evidenciar as fragilidades desses dois métodos e a necessidade que teriam de complementar um ao outro. Para ele, as “reconstruções” históricas dos difusionistas esbarrariam na ausência de registros para confirmar suas hipóteses e precisariam recorrer a uma análise das motivações psicológicas dos povos estudados para incorporar traços culturais. Já o método psicológico dos evolucionistas não poderia ignorar a especificidade histórica de cada cultura para entender as diferenças entre o seu desenvolvimento e o dos outros povos. Em cada um dos paradoxos da cultura assinalados por Herskovits podemos encontrar a tentativa de Boas de conjugar essas duas posições e construir uma alternativa intermediária. Na primeira, a cultura é uma categoria “universal” da mente humana e é produto particular da história “única” de cada povo. Na segunda, a cultura é “estável” pela permanência de orientações psicológicas e é dinâmica como produto das transformações históricas. Na terceira, a cultura afeta largamente o desenvolvimento histórico e se mantém fora do alcance da consciência individual como um

substrato psicológico. Ao admitir a coexistência desses fatores, Boas tentava transformar ambiguidade em ambivalência. Contudo, seus discípulos mais “estritos” como Herskovits nunca chegaram a resolver ou a efetivamente mudar os termos desses problemas e ao desdobrá-los acabaram esbarrando nas mesmas contradições (Marcussi, 2010).

A posição intermediária dos boasianos permitiu a elaboração de novos conceitos. Alguns deles, especialmente a primeira geração, tentaram implodir a evolução unilinear dos evolucionistas nos diferentes desenvolvimentos construídos historicamente. Outros que vieram depois tentaram contrastar a difusão “histórica” dos traços culturais com fatores psicológicos que definiriam a permanência e a mudança destes traços. Esses dois processos foram combinados pelo método “etno-histórico” boasiano, que admitia tanto o estudo sincrônico das relações psicológicas entre os elementos e o conjunto de uma cultura (que Malinowski reclamava como sendo uma exclusividade do método funcionalista), quanto o estudo diacrônico dos processos históricos que implicaram na incorporação de novas ideias. Para analisar as trocas culturais era preciso estar atento a estas duas dimensões.

Desde a virada do século, quando Boas escreveu seu capital artigo “As limitações do método comparativo da antropologia” (1896), até a década de vinte, a escola difusionista ganhou grande evidência a partir do trabalho de Graebner e Frobenius. A primeira geração boasiana como Kroeber, Lowie e Goldenweiser sofreu influência do particularismo histórico difusionista, mas preferia realizar essa análise em escala menor: a atenção para difusão de “traços culturais” entre povos limitados por um alcance geográfico restrito. Um agrupamento de traços comuns era chamado de “complexo” e a maior escala de generalização possível desses estudos era a ideia de “área cultural”: um território que abrangia duas ou mais culturas que compartilhavam um mesmo complexo de traços culturais.

Na década de 20, como resultado de uma guinada crítica contra os difusionistas cujo expoente foi o etnólogo funcionalista Bronislaw Malinowski (que inclusive criticou Boas por seu difusionismo), uma nova geração de discípulos de Boas reagiu a ela e passou a denunciar que o método histórico isolava demais os traços culturais dos significados e motivações internas dos portadores de uma cultura para adotá-los. Aqui, há a volta da distinção boasiana entre aspectos exteriores e interiores da cultura. Duas culturas poderiam exibir a mesma combinação de traços culturais por razões muito diferentes. Boasianos como Ruth Benedict, Edward Sapir e Margaret Mead começaram a defender a ideia de “padrões” de cultura para

evidenciar esses fatores psicológicos estáveis que estavam por trás da adoção ou rejeição de novos traços culturais:<sup>88</sup> A ideia de “padrões culturais” era claramente uma recuperação do “gênio” boasiano, adaptadas a linguagem sociológica da época (Herskovits, 1925b). Para evidenciar a permanência e a continuidade da cultura em face da mudança, Herskovits definiu que os padrões culturais eram “os contornos adquiridos pelos elementos de uma cultura, as coincidências dos padrões individuais de comportamento, manifestados pelos membros de uma sociedade, que dão ao modo de vida essa coerência, continuidade e forma diferenciadora” (Herskovits, 1948, p. 202).<sup>89</sup> O próprio Boas, em seu artigo “*The Methods of Ethnology*” (1920) já tinha alertado para a necessidade do contraste psicológico do conceito de “padrões” aos estudos de difusão:

É compreensível que em nossos estudos o problema da disseminação ocupe uma posição de destaque. É muito mais fácil provar a disseminação do que acompanhar os desenvolvimentos devidos a forças internas, e os dados para esse estudo são obtidos com muito mais dificuldade. No entanto, eles podem ser observados em todos os fenômenos de aculturação em que elementos estrangeiros são remodelados de acordo com os padrões predominantes em seu novo ambiente, e podem ser encontrados nos desenvolvimentos locais peculiares de ideias e atividades amplamente difundidas. (Boas, 1920, p. 315)

Nesse trecho, além dos já descritos “padrões” culturais, é mencionado outro que, junto a este, se tornaria o principal conceito para os Boasianos nas décadas de 20 e 30. Refinado pelas implicações psicológicas, os estudos de difusão cultural foram reposicionados pela ideia de “aculturação”, que será desenvolvida entre as décadas de 20 e 40 como o conceito boasiano mais influente na teoria antropológica. Durante esses anos que culminaram na Segunda Guerra Mundial, a recuperação do ramo universalista da herança boasiana implicaria na crença fundamental de que o fenômeno da aculturação se sobrepunha ao particularismo étnico. Como nos mostra Jackson (1986, p. 100–101): “tentando refutar as acusações racistas de que imigrantes e negros eram incapazes de assimilar a cultura americana, eles

---

<sup>88</sup> Embora não tenha sido cunhado por ela, esse conceito foi desenvolvido especialmente por Benedict que elaborou com ele o seu clássico *Patterns of Culture* (1934).

<sup>89</sup> É possível notar aqui claramente a descendência desse conceito de outras ideias totalizantes como a noção romântica de *Geist* (Herder), *Nationalcharakter* (W. Humboldt), *Volksgeist* (Lazarus & Steinthal) e *Paideuma* (Frobenius). Para exemplificarmos a semelhança, vejamos a definição de Lazarus & Steinthal (1859, p. 29) de *Volksgeist*: “uma essência psicológica unificadora compartilhada por todos os membros de um povo e a força motriz de sua trajetória histórica” (Bunzl, 1996, p. 28)

argumentaram que a assimilação de fato estava ocorrendo e que se tratava de um processo social inevitável”.

Melville Herskovits se formou no seio desta geração. Ele convivia em seu círculo íntimo com Benedict, Mead, Sapir e o sociólogo Malcolm Willey e empregou a noção de “padrões” culturais em sua tese de doutorado sobre os “complexos” pastorais na “área cultural” do leste africano que defendeu em 1923.

Como já abordado, Herskovits estava envolvido no projeto boasiano de estudos afro-americanos na Universidade de Columbia, seja em sua pesquisa de doutorado sobre as culturas do leste africano ou em sua pesquisa pós-doutoral sobre a miscigenação do negro americano. Herskovits partia da visão assimilacionista de Boas em seu clássico *The Mind of Primitive Man* (1911). Este estava comprometido em mostrar que as diferenças “raciais” que justificavam a segregação do negro não tinham a menor validade científica, pois o conceito de “raça” nada influenciava em aspectos de transmissão social como a língua e a cultura. A população negra seria um caso exemplar dessa separação:

No período atual, podemos observar muitos casos em que uma mudança completa de idioma e cultura ocorre sem uma mudança correspondente no tipo físico. Isto é verdade, por exemplo, entre os negros norte-americanos, um povo de descendência amplamente africano; na cultura e na língua, porém, essencialmente europeu. Embora seja verdade que certas sobrevivências da cultura e da língua africana são encontradas entre nossos negros americanos, sua cultura é essencialmente a das classes pouco instruídas do povo entre as quais vivem, e sua língua é, em geral, idêntica à de seus vizinhos, — inglês, francês, espanhol e português, de acordo com a língua prevalecente em várias partes do continente. (Boas, 1911, p. 127-8)

Para Boas, enquanto as sobrevivências que permaneciam africanas o eram apenas em seus aspectos exteriores, sua língua e cultura eram moldadas pelo “gênio” das sociedades euro-americanas das quais faziam parte. Nessa época, Herskovits chegou inclusive a considerar o uso do conceito de sobrevivências inadequado para descrever religiões de povos “bantu” que ele estudara em sua tese. Ao resenhar a obra *The Religion of Lower Races* (1923) do missionário sul-africano Edwin W. Smith, ele comentou:

O trabalho é um pequeno volume de uma série missionária e, embora seja esperançoso que essa série inclua um trabalho de uma pessoa tão competente como o coautor de “*The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*”, uma das grandes monografias africanas, *alguns dos conceitos do autor*, como sua suposição de que a religião desses povos é necessariamente “elementar”, ou *que representa*

“sobrevivências”, ou que “todos os clãs eram matrilineares originalmente” e “alguns se tornaram patrilineares”, quando a organização social da África é notoriamente patrilinear, não podem ser sustentadas. (Herskovits, 1924, p. 775)

Através de Boas, Herskovits obteve uma bolsa pós-doutoral do National Research Council para realizar estudos antropométricos e genealógicos com a população negra de três regiões dos Estados Unidos. Seu objetivo era identificar até que ponto o negro americano era miscigenado. Boas acreditava que verificar a herança mestiça dos negros poderia desafiar noções preconceituosas que viam os negros como uma “raça” imutável do ponto de vista biológico. Herskovits se ocupou do distrito do Harlem, em Nova York, e enviou assistentes para a Virgínia e em Howard, a principal universidade negra dos Estados Unidos, em Washington. Herskovits foi recomendado por Boas ao filósofo e crítico cultural Alain Locke (1885–1954), professor de Howard, que indicou muitos contatos úteis para Herskovits na comunidade do Harlem. Locke era grande admirador da postura antirracista de Boas e sua relação com Herskovits culminou em uma troca interessante de pontos de vista sobre “padrões culturais” e “aculturação” (Jackson, 1986).

Locke então convidou Herskovits para contribuir com um artigo para a edição especial da revista *Survey Graphic* sobre os intelectuais e artistas negros do Harlem que culminou na celebrada antologia *The New Negro* (1925). O tema estava relacionado às suas conversas, Locke pediu para Herskovits investigar a pergunta “O negro tem um padrão social único?”. Ele esperava que Herskovits fizesse “uma análise do padrão social peculiar do Negro e uma estimativa de sua capacidade de sobrevivência social e construção de cultura” (Locke *apud* Jackson, 1986, p. 101), mas não foi o que aconteceu. Herskovits descreveu a população negra do Harlem como um caso de “aculturação completa” (1925a, p. 360) ao padrão cultural da sociedade americana. Suas conclusões estavam em linha com o universalismo boasiano de seu tempo:

O que eu estava vendo era uma comunidade como qualquer outra comunidade americana. O mesmo padrão, apenas uma tonalidade diferente! (...) Até que ponto, se algum, o gênio negro desenvolveu uma cultura peculiar na América? Eu não a encontrei no grande centro da vida negra em Harlem, onde, se é que existe, deve ser encontrada em qualquer lugar. (Herskovits, 1925a, p. 353)

Essa era também sua opinião pessoal, porque, sendo judeu numa época de forte xenofobia e antissemitismo da sociedade americana, Herskovits queria combater a ideia de

que os judeus-americanos e outras minorias conservassem qualquer particularismo étnico (Yelvington, 2000; Frank, 2001). No fim do artigo, Herskovits (1925a, p. 360) conclui: “é o mesmo padrão, apenas uma tonalidade diferente”. Aqui está a divisão boasiana entre interior e exterior dos fenômenos culturais. Herskovits tende a ver a aparência “peculiar” da cultura afro-americana meramente como uma distinção “exterior” e o “gênio” da comunidade negra seguindo a mesma orientação interna da sociedade americana.

A visão de Herskovits destoou e muito de artigos da coletânea de Locke, a ponto de o próprio Locke fazer um comentário crítico ao artigo de Herskovits na introdução da obra. O léxico empregado para descrevê-la nos remete curiosamente a paralelos com conceitos da psicologia social que também influenciava os etnólogos latino-americanos que tratavam das sobrevivências:<sup>90</sup>

A democracia requer uniformidade? Em caso afirmativo, ela ameaça ser segura, mas tediosa. Os padrões sociais devem ser mais ou menos uniformes, mas as expressões sociais podem ser diferentes. Costumes antigos (*old folkways*) podem não persistir, mas podem deixar um rastro mental (*mental trace*), sutilmente registrado em um temperamento emocional e em reações sociais coloridas (...) Por trás da *conformidade externa*, [há] uma alma-raça (*race-soul*) lutando pela afirmação social. (Locke, 1925, p. 676)

O *Harlem Renaissance* era um movimento de afirmação de um “novo negro” (*New Negro*), não o negro mitificado pelo racismo na cultura escravista do “velho sul”, rural e patriarcal, mas o da intelectualidade negra das grandes cidades do norte. Ao tentar livrar-se das tradições depreciativas da cultura escravista, o movimento buscava a afirmação do negro através de uma nova sensibilidade estética, particularista, “emocional”, diferente do restante da sociedade americana que reclamava a energia exótica, mágica e sensual da África “ancestral”. De modo geral, a vanguarda negra dos anos 20 sofria influência do modernismo europeu e seu fascínio com a arte africana e do trabalho recente de etnólogos que estavam mostrando a complexidade das culturas africanas como Leo Frobenius.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> É relativamente simples traçar paralelos dos termos empregados com conceitos da psicologia social. “Costumes antigos” — antiguidades populares; “rastro mental” — sobrevivência; conformidade externa — formas exteriores; alma-raça — *Geist*.

<sup>91</sup> O trabalho de Frobenius e a resignificação estética do *Harlem Renaissance* influenciou ativamente o movimento de intelectuais caribenhos e africanos da *negritude*. A famosa frase de Senghor: “A emoção é negra e a razão é helênica” (Senghor, 1939, p. 295) expressa essa concordância.

Arthur Schomburg, em seu artigo para a coletânea de Locke, declarou “o negro tem sido um homem sem história porque tem sido um homem sem uma cultura digna. Mas recentemente surgiu uma nova noção da realização cultural e das potencialidades das ações africanas” (Schomburg, 1925, p. 237). Ora, como outros teóricos já demonstraram, a declaração de Schomburg é exatamente a mesma que Herskovits vai recuperar mais de quinze anos depois em sua tese do “mito” do passado negro. O que teria feito Herskovits mudar diametralmente de opinião? Parece haver pouca dúvida que seu contato com o movimento do *New Negro* tenha sido uma primeira inspiração para o seu *New World Negro* (Helbling, 1994). A partir de então, Herskovits passa a examinar mais detidamente a “tonalidade diferente” da expressão cultural dos negros e a se interessar por toda a literatura que alegasse a possível existência de sobrevivências africanas na cultura americana.

Herskovits escreve em janeiro de 1926 uma solicitação de subsídio intitulada “*Plan for Research on the Problem of the Negro*” em que propõe, entre outras coisas, estudar “a proveniência da população negra do Novo Mundo”, determinar as “similaridades em termos de temperamento entre eles e os africanos” e “rastrear sobrevivências africanas” conduzindo trabalho de campo na costa ocidental da África, nas ilhas da Carolina do Sul (EUA), no Caribe, Suriname e Brasil (Yelvington, 2006b, p. 4). A pesquisa sobre o folclore negro nas Américas vinha sendo realizada desde a virada do século nos Estados Unidos. Na revista *Journal of American Folklore*, é possível observar como esse campo já tinha sido explorado antes de Herskovits, em muito menor escala – é verdade – quando comparado aos estudos sobre o folclore indígena. Elsie Clews Parsons, uma das principais contribuintes da revista que já tinha estudado o folclore negro nas Antilhas, foi quem sugeriu a Herskovits que, se houvesse um lugar onde possíveis sobrevivências da cultura africana teriam sido preservadas, esse lugar seria o Suriname (Yelvington, 2006). Pesquisando sobre este país, Herskovits descobriu um artigo com um título bastante sugestivo para os seus propósitos, “*We Find an African Tribe in the South American Jungle*” (1926a) de John W. Vandercook (1902–1963). O escritor americano havia estado entre os *maroons*, comunidades de escravizados fugitivos e seus descendentes que se estabeleceram na selva do Suriname e se mantinham relativamente isolados da influência colonial. *Tom Tom* (1926b), o relato de viagem completo de Vandercook, se torna o livro de cabeceira de Herskovits e a grande motivação para que ele organizasse sua primeira viagem de campo para o Suriname com o patrocínio de Parsons

(Yelvington, 2006). A declaração no final do prefácio de *Tom Tom* ecoa sentimentalmente propósitos que se tornarão caros para a carreira de Herskovits:

Em minha opinião, não há esperança para o negro moderno no caminho que ele está inutilmente seguindo agora. (...) Uma raça é como um homem. Até que use seus próprios talentos, se orgulhe de sua própria história e ame suas próprias memórias, nunca poderá se realizar completamente. O negro civilizado deve perder o desprezo por seus irmãos “pagãos” na África e nas selvas da Melanésia e do Suriname. Ele deve aprender que os pais da raça possuíam e ainda possuem segredos abençoados, conhecimentos maravilhosos e grandes filosofias, que classificam a civilização do negro da selva como igual e, em muitos aspectos, superior a qualquer modo de vida encontrado em qualquer lugar do mundo, seja entre pessoas brancas ou amarelas, negras ou vermelhas. Este livro é uma descrição dessa civilização, uma tentativa de mostrar parte de sua curiosa beleza e sábia serenidade. (Vandercook, 1926b, p. xv)

Na resenha do livro feita por Herskovits (1926), ele constata pela primeira vez as sobrevivências como um problema teórico central para os estudos afro-americanos e elege o Suriname como melhor destino para investigá-las:

O Sr. Vandercook prestou um grande serviço aos estudantes interessados nas raízes dos povos negros americanos. Pois é somente por meio da consideração das sobrevivências, no hemisfério, de traços culturais trazidos da África que o problema pode ser abordado com alguma esperança de solução. E, no Suriname, onde a cultura dos ancestrais africanos está tão bem preservada, temos nossa melhor pista. (Herskovits, 1926, p. 10)

Herskovits também encontrou o artigo recém-publicado “*American Negro songs*” (1926) do musicólogo austríaco Erich von Hornbostel (1877–1935). É possível que o nome de Hornbostel fosse bastante conhecido em Columbia. Boas já se correspondia com ele desde 1904 devido aos seus interesses em musicologia comparada e um dos alunos de Hornbostel em Berlim, George Herzog (1901–1983) havia emigrado para os Estados Unidos em 1925 a fim de estudar com Boas. O artigo de Hornbostel (1926) examinava possíveis sobrevivências africanas na música e dança dos negros americanos. Ele alegava que os *spirituals* dos negros americanos eram derivados de formas musicais de origem europeias, e que só tinha encontrado um elemento que era “relativamente escasso nas canções folclóricas europeias”: “refrões cantados por uma única voz, alternados com um refrão cantado pelo coro”.<sup>92</sup> Além

---

<sup>92</sup> Paul Gilroy (1993, p. 63) as chamou de “antifonia (chamado e resposta)” identificando-as como “a principal característica formal dessas tradições musicais.”

disso, Hornbostel (1926) alegava que as semelhanças entre o comportamento motor na dança e na música dos africanos e afro-americanos se dava pela transmissão inata de características “raciais”.

Herskovits passa a se corresponder com Hornbostel a partir de 1927. Ele incorpora as hipóteses do musicólogo austríaco a respeito da influência europeia na música negra em seu artigo “*Acculturation and the American Negro*” (1927) para reafirmar a aculturação do negro. Herskovits argumenta que apesar de sua origem biológica africana (que já era em sua grande maioria miscigenada com populações brancas e indígenas) e, embora a sobrevivência de algum traço cultural africano “não fosse impossível”, a comunidade negra possuía uma cultura evidentemente americana. Contudo, baseado na premissa boasiana de separação entre “raça” e cultura, ele discorda de Hornbostel sobre a transmissão racial de fenômenos comportamentais. O que suas publicações não exibem é o questionamento que ele faz a Hornbostel em uma correspondência pessoal, muito possivelmente apoiado em suas leituras do livro de Vandercook: “Esse elemento de comportamento motor não poderia ser um remanescente cultural trazido para a América pelos escravos africanos, que seus descendentes mantiveram mesmo depois que as próprias canções foram fundamentalmente alteradas de acordo com o padrão europeu?” (Herskovits *apud* Jackson, 1986, p. 107).

Como afirma Jackson (1986):

Apesar dessa discussão sobre os “remanescentes” africanos em sua correspondência particular, Herskovits continuou por mais dois anos a sustentar em seu trabalho publicado que os negros nos Estados Unidos haviam aceitado os padrões culturais dos americanos brancos e que pouco haviam conservado de sua cultura ancestral. (Jackson, 1986, p. 107)

Já decidido a ir ao Suriname no verão do mesmo ano examinar os *maroons* descritos por Vandercook, Herskovits foi informado por Paul Douglas, professor da Universidade de Chicago, sobre o escritor haitiano Jean Price-Mars, que vinha estudando o culto do *vodou* haitiano. Para Price-Mars, este não se tratava de um tipo de feitiçaria maligna, mas, sim, de uma religião, no sentido definido por Durkheim, de influências africanas em pleno vigor (Clorméus, 2012). Em fevereiro de 1928, Herskovits se corresponde com ele: “Estou extremamente interessado em conexões culturais entre os negros africanos e americanos e estou planejando passar o próximo verão entre os negros do Suriname. Ficaria muito grato se

me enviasse cópias de suas publicações ou referências sobre onde posso encontrá-las.” (Herskovits *apud* Magloire & Yelvington, 2005, p. 13).

Price-Mars pertencia à classe de intelectuais latino-americanos e caribenhos que, como visto, usava a ideia de “sobrevivências africanas” para a redefinição do discurso sobre a cultura nacional.<sup>93</sup> Como Nina Rodrigues e Ortiz, Price-Mars está preocupado em rastrear as proveniências étnicas dessas sobrevivências na África. Contudo, conforme a especificidade histórico-social do Haiti, ele faz parte da fração da elite negra que não estava satisfeita com a dominação dos valores norte-americanos e europeus que inferiorizavam as práticas afro-haitianas e buscava refutar essa influência “bovarista” na cultura do Haiti. Como afirma Magloire e Yelvington (2005):

Price-Mars procurava, através do exame da história, mostrar os elementos constituintes que compunham uma cultura haitiana distintiva. Ele queria mostrar como tradições que considerava “africanas” e “europeias” poderiam ter se misturado e mudado no processo de chegar ao presente. Ele também queria ser capaz de atribuir exatamente o que práticas e costumes poderiam ser chamados de “*survivances*” [sobrevivências] culturais, especialmente aquelas rastreáveis à África, e aqui ele estava implicitamente emprestando linguagem dos antropólogos evolucionistas como E. B. Tylor. (Magloire & Yelvington, 2005, p. 6)

Herskovits recebe seu recém-publicado *Ainsi parla l’Oncle* (1928), fica entusiasmado pelas possibilidades de sobrevivências africanas no Haiti narradas por Price-Mars e parte para o Suriname para comprovar pessoalmente essa ideia através de seu trabalho de campo. Ao regressar, volta a se corresponder com Price-Mars sobre as “numerosas semelhanças” entre sobrevivências que encontrou no Suriname e as descritas por Price-Mars no Haiti. O motivo, segundo Price-Mars apontava, parecia ser a fonte dessas sobrevivências, o reino do Daomé, razão pela qual Herskovits começa a pesquisar a proveniência africana das sobrevivências e elege esse país como segundo local para realizar suas pesquisas.

---

<sup>93</sup> Yelvington (2006b) documenta a relação de Price-Mars com Gustave Le Bon (1841–1931) que, ao lado de Gabriel Tarde, talvez tenha sido a principal referência para Nina Rodrigues no campo da psicologia social. Se por um lado, esse campo de estudos parece ter influenciado os intelectuais nacionalistas da América Latina, por outro, parece ser através da rejeição da “sua mensagem racista” (2006b, p. 52) que Price-Mars tenha se dedicado a escrever seu clássico *Ainsi parla l’Oncle* (1928). Uma descrição mais rica de sua obra pode ser encontrada em Shannon (1996), Magloire e Yelvington (2005), Anselin (2009), Clorméus (2012), Alemán Rodriguez (2015) e Gonçalves (2022).

Quem analisou os cadernos de campo de Herskovits e sua esposa Frances (que dividiu todas as funções antropológicas com seu marido e inclusive redigiu boa parte do texto) foi o casal Richard e Sally Price (2003). Segundo eles, Herskovits parte para o Suriname ansioso e convencido que iria encontrar a África — como já visto, também por suas recentes descobertas de publicações e correspondência. Isso fica claro lendo suas anotações no campo:

Um holandês saindo de Paramaribo (...) disse que os negros da cidade e do interior falam de maneira diferente — “50% mais africano no interior”. Sempre há a tentação de encontrar o [que é] africano — não me arrependo de ter ao meu lado o ceticismo de Elsie. Isso pode prevenir meu olhar demasiado africano! (Herskovits *apud* Price & Price, 2003, p. 15)

Ele estava convencido e deslumbrado com a “continuidade da África” na América através das sobrevivências, mesmo que ainda nem a conhecesse. Num boletim da Northwestern University onde já era professor assistente, publicou um primeiro resumo cujo título transparece o caráter enfático que dera para as sobrevivências africanas: “*A trip to ‘Africa’ in the New World*” (1929). Nesse artigo, ele declarou que sua esposa Frances encontrou na capital Paramaribo “muitas crenças e práticas religiosas que remetem diretamente à África” e que ele encontrara na selva “uma civilização essencialmente africana” (1929, p. 11)

Entre suas viagens para o Suriname, Herskovits descobre, através de uma resenha do professor de Stanford Aurélio Macedonio Espinosa (1880–1958), o trabalho de Fernando Ortiz a frente da outra única revista de folclore em atividade na América, os *Archivos del Folklore Cubano* (Espinosa, 1927). Ortiz possuía um volumoso trabalho sobre as sobrevivências africanas em Cuba. Em 1929, Herskovits tentou se corresponder com ele, mas só recebeu uma resposta no ano seguinte. Mais de 25 anos após se corresponder com Nina Rodrigues e de compartilharem suas associações entre a cultura afro-cubana, afro-baiana e iorubana, Ortiz já era consagrado como distinto etnólogo e principal intérprete da africanidade cubana. Publicou sobre o assunto a trilogia *Hampa Afro-Cubana. Los Negros Brujos* (1906), *Hampa Afro-Cubana: Los Negros Esclavos* (1916) e *Glosario de Afronegrismos* (1924). Ele compartilhou essas conexões com Herskovits, que estava disposto a ir pessoalmente ao oeste africano comprová-las. O entusiasmo de descobrir as conexões entre a cultura dos negros do Suriname, de Cuba e do Brasil com o povo iorubano leva Herskovits a declarar:

Permita-me agradecer-lhe profundamente pelos três magníficos volumes que me chegaram ontem. Desde que chegaram, tenho passado a maior parte do meu tempo lendo-os e não tenho palavras para expressar o quanto estou impressionado com seu valor para o estudo do negro, nem o quanto estou feliz por finalmente ter tido o privilégio de lê-los. Estou particularmente impressionado com o material do seu volume sobre “*Los Negros Brujos*” e concordo plenamente com o senhor quando diz que o material que encontrou em Cuba provém diretamente dos iorubás da África Ocidental. Talvez seja do seu interesse saber que alguns dos amuletos pessoais que você apresenta nesse trabalho são quase duplicatas exatas daqueles que foram encontrados por mim entre os negros holandeses do interior da Guiana Holandesa. Seu trabalho também demonstra como a religião dos negros cubanos está intimamente ligada à dos brasileiros, pois, de acordo com um artigo na *Anthropos* de 1906, o mesmo Panteão que você encontrou em Cuba também é encontrado no Brasil. Devo dizer que também encontrei na Guiana Holandesa muitos dos mesmos espíritos que você mencionou para Cuba. (Herskovits para Ortiz, 19/12/1930)<sup>94</sup>

Herskovits se refere à trilogia que mencionamos e o artigo da revista *Anthropos* é “Le fétichisme des nègres du Brésil” (1908) do padre francês Étienne Ignace que morou em Salvador e atualizou a etnografia realizada por Nina Rodrigues acrescentando novos dados sobre a conexão com os iorubanos. Ortiz responde: “Muito obrigado por suas frases generosas sobre meus livros. *Los Negros Brujos* foi publicado em 1906. Desde então, coletei muitos dados novos para uma terceira edição. A religião dos afro-cubanos é a mesma do Brasil (Nina Rodrigues, Étienne, etc.), mas não a do Haiti. Esta, o *vodu*, é dos Ewe, do Daomé.”

A correspondência com Ortiz e Price-Mars, assim como sua própria experiência de campo, o leva a se convencer definitivamente quanto a hipótese das sobrevivências africanas e encerra um período de inflexão que se iniciou em 1925 em seu artigo “The Negro’s Americanism” para a coletânea *The New Negro*. Nesse ínterim, Herskovits transitou de um ramo universalista para um particularista dentro da teoria boasiana, reposicionando as relações entre permanência e mudança, “padrão cultural” e “aculturação”. No ramo universalista, Herskovits acreditava na determinação do “padrão cultural” da sociedade americana na aculturação dos negros, ou seja, não os reconhecia como portadores de um “gênio” cultural específico. As motivações para decidir quais traços culturais incorporar e quais manter teriam vindo do gênio euro-americano e, por isso, teria ocorrido uma aculturação “completa”: não se manteve praticamente nada de africano. Suas aparências particulares eram

---

<sup>94</sup> Melville J. Herskovits Papers, Africana Manuscripts 6, Series 35/6, Box 17, Folder 15. Northwestern University Archives, Evanston, Illinois, EUA. Gentilmente cedida por Kevin Yelvington.

um produto social da sua reação à segregação da sociedade americana. Ao transitar para o ramo particularista, Herskovits passou a admitir que um padrão cultural “africano” teria cruzado o atlântico com os antepassados dos negros e determinado a incorporação da cultura euro-americana em alguns aspectos da cultura e as sobrevivências africanas em outras.

Essa possibilidade fica atestada em seu artigo na revista *American Anthropologist*, “The Negro in the New World: The statement of a problem” (1930).<sup>95</sup> A partir dele, Herskovits passa para uma nova fase em que busca refinar seu aparato teórico elaborando novos conceitos para sustentar sua hipótese das sobrevivências. Para começar, nesse artigo ele usa pela primeira vez a expressão “retenção” de “africanismos” como sinônimo de sobrevivências. Desse artigo em diante, Herskovits daria preferência ao termo “africanismos” — embora não abandone as sobrevivências — possivelmente para evitar sua antiquada conotação evolucionista e as encaixar no seu método etno-histórico com um termo que o distinguisse. O termo “africanismos” já era muito usado por Fernando Ortiz em seus estudos filológicos para se referir as sobrevivências africanas no vocabulário cubano, tendo em vista a forte influência que teve da correspondência com Ortiz e da leitura de suas obras, é razoável a hipótese de que essa tenha sido sua fonte.<sup>96</sup>

Herskovits (1930) então propõe um método que consistia em, por um lado, através da etnografia, observar a distribuição das sobrevivências africanas no “Novo Mundo” e sua correspondência com práticas observáveis na África e, por outro, recuperar fontes históricas que documentem sua migração e distribuição. O processo histórico colonial teria levado a ocorrência de sobrevivências em distintos graus de aculturação e associação com as culturas europeias e indígenas:

---

<sup>95</sup> Segundo os Price (2003), depois do Suriname, não fosse pelo contrapeso cético de Elsie Clews Parsons, Herskovits teria publicado um artigo na renomada revista muito mais declaradamente a favor da existência das sobrevivências e não somente do problema e da necessidade de investigá-lo.

<sup>96</sup> Antes de Herskovits, as duas categorias percorreram caminhos diferentes, os “africanismos” num campo muito mais vasto de referências coloniais e discursos sobre a África (Palmié, 2019) e as sobrevivências culturais como um conceito mais restrito a antropologia, mas não menos afetada pelo colonialismo, cujo caminho tentamos traçar nessa pesquisa. Palmié (2019) refere-se a Nina Rodrigues como “o pai esquecido” da busca pelos “africanismos”, fazendo a ressalva de que ele nunca mencionou o termo. Em *Os africanos no Brasil* (1932) — publicado postumamente, mas escrito na virada do século — Nina dedicou mais de três capítulos às sobrevivências africanas na língua, na religiosidade e no comportamento dos negros brasileiros. Palmié, no entanto, não menciona as sobrevivências ou faz qualquer relação entre os dois termos, algo que está bastante explícito no artigo de Yelvington (2011) sobre esse conceito.

Com melhor conhecimento das culturas africanas, teremos uma base adequada para investigar a afiliação desses traços culturais que o negro americano reteve em seu contato com o branco e as civilizações indígenas. Por outro lado, uma investigação mais aprofundada sobre este lado do Atlântico deve resultar em mais dados a partir dos quais se possa tirar conclusões quanto à natureza das sobrevivências culturais africanas que se manifestam no comportamento do negro no Caribe, nos Estados Unidos e na América do Sul. (Herskovits, 1930, p. 149)

Ele chamaria esse método de “escala de intensidade” dos africanismos, na qual as diferentes culturas afro-americanas poderiam ser arranjadas em um *continuum* que partia de um grau de aculturação completa à cultura europeia até a preservação total da cultura africana. Isso permitia “determinar até que ponto as culturas africanas mudaram, e até que ponto permaneceram idênticas na América”. (Marcussi, 2010, p. 33):

É bem possível, com base em nossos conhecimentos atuais, fazer uma espécie de tabela indicando até que ponto os descendentes de africanos trazidos ao Novo Mundo retiveram os africanismos em seu comportamento cultural. Se considerarmos a intensidade dos elementos culturais africanos nas diversas regiões do norte do Brasil (que não inclui por haver tão poucos dados nos quais basear o julgamento), podemos dizer que depois da própria África são os *Bush Negroes* do Suriname que exibem uma civilização que é a mais africana. (Herskovits, 1930, p. 149)

Cuba, Haiti, Brasil e Suriname eram os países onde as sobrevivências poderiam ser encontradas em um estado mais preservado e mereceriam ser visitados primeiro, antes de proceder às comunidades negras dos Estados Unidos, onde, por estarem sob um grau de aculturação maior, necessitariam de um olhar mais apurado para serem identificadas. Como relatado, esse método não era novo no trabalho de etnólogos latino-americanos como Nina Rodrigues e Fernando Ortiz. Este último já havia declarado em 1905:

O estudo positivo do fator negro (como dos outros fatores étnicos) na demopsicologia cubana deve partir da observação das sobrevivências africanas, que, assimiladas em diferentes graus, ainda podem ser descobertas, ou já desapareceram sob os últimos estratos de nossa civilização. E, a partir dessas sobrevivências, iniciar a observação crescente de seus elementos determinantes, isolar os [traços] genuinamente africanos de outros de uma raça diferente, e rastrear seu estudo até a localização ultramarina desses elementos e suas manifestações no ambiente original. (Ortiz, 1905, p. 8)

Gilberto Freyre, em uma edição posterior de seu *Casa Grande & Senzala* (1933), reconheceu a influência das duas abordagens em seu próprio trabalho:

Creemos ter tido, igualmente, a honra de revelar ao público do Brasil interessado em assuntos de sociologia e antropologia o professor Herskovits através do seu mapa de áreas de cultura africana (esboçado em 1924 e dado como definitivo — tanto quanto possível — em 1935) e por nós adaptado em 1933 aos propósitos do nosso primeiro estudo sistemático, ou quase sistemático, da sociedade patriarcal brasileira. Um dos propósitos do nosso estudo era destacar a diversidade de graus e estilos de cultura nos elementos africanos importados para as senzalas brasileiras, reforçando com informações colhidas em estudos recentes como o do professor Herskovits, observações já feitas por Nina Rodrigues. (Freyre, [1933] 2003, p. 237)

Entre 1930 e 1941, Herskovits faz mais quatro viagens de campo, para o Daomé (1931), Haiti (1934), Trinidad (1939) e Brasil (1941–42) e tornou-se possivelmente o primeiro teórico do mundo a fazer pesquisa comparativa nos dois continentes. Em seu artigo “Social History of the Negro” (1935), a “escala de intensidade” de africanismos entre as diferentes regiões da América torna-se mais complexa à medida que vai incorporando fatores diacrônicos e sincrônicos de análise da cultura. Os fatores diacrônicos eram os que exigiam estudo histórico das diferenças que a escravidão transatlântica impôs em cada local ao fenômeno da aculturação. Os fatores sincrônicos atentavam para as diferenças internas entre os elementos que compunham cada cultura em termos da preservação de africanismos. Esse refinamento analítico demandou novos conceitos que vão sendo incorporados pelo autor nesse período e culminam em seu livro *The Myth of Negro Past* (1941).

Entre os fatores históricos apontados por Herskovits (1935) estão os condicionantes do meio físico, o regime da atividade econômica praticada, as proporções numéricas entre negros e brancos, o grau de contato entre negros e brancos em uma determinada área, se rural ou urbana. Esses fatores estariam entrelaçados. O meio físico influenciava no tipo de atividade econômica a ser explorada em cada região e na necessidade de maior ou menor importação de mão-de-obra escrava. Isso determinava a proporção numérica entre negros e brancos. Nas regiões onde predominara o regime de exportação da *plantation*, haveria maior proporção de população negra em relação à branca e, por isso, menor frequência ou intensidade do contato com os brancos, resultando em maior preservação de africanismos. Em regiões físicas e climáticas onde o regime de propriedade era menor e atividade econômica exigia menos escravos, a proporção entre negros e brancos era menor e o contato mais frequente e em outras esferas além do trabalho, o que apontaria para uma maior aculturação dos negros nessa situação. No contexto pós-abolição, a posição social, por exemplo, também influenciava. Quanto maior a posição social do negro, maior adesão dele aos códigos de etiqueta das elites e

maior a chance de ele adotar traços culturais daquela que recebia mais prestígio, a branca. Quanto mais baixa sua posição social, maior a liberdade para preservar africanismos.

Contudo, além das diferenças de região para região, cada cultura, em seus diferentes aspectos internos, apresentava maior ou menor intensidade de africanismos. Estamos falando da noção de cultura como um todo complexo que vinha desde Tylor e influenciava a antropologia cultural americana. Aspectos da cultura material e imaterial como tecnologia, economia, organização social, família, religião, arte, magia, folclore, música e língua foram diferentemente reprimidos quando em contato com o colonizador e apresentavam diferentes intensidades de africanismos. Segundo Herskovits (1935, p. 261): “Assim, parece que, tanto geograficamente quanto do ponto de vista dos vários elementos internos da cultura, é possível estabelecer uma escala de tenacidade cultural para as culturas negras, o que talvez indique escalas semelhantes para as culturas de outros povos.”

Herskovits, então, introduz aqui ao seu princípio de “tenacidade cultural” que já havia mencionado quando analisou a continuidade dos jogos do oeste africano entre os negros surinameses em “Wari in the New World” (1932). Esse princípio é o mesmo da continuidade da cultura da tradição romântica alemã que tanto influenciou Boas e Tylor: “um riacho que, uma vez assentado em seu leito, fluirá por eras” (Tylor, 1871, p. 63). Sob tal princípio, é esperado que a cultura resista ao máximo a se desagregar em situações de mudança cultural e mantenha seus padrões mesmo quando renuncie a algumas mudanças. Para Herskovits, entre todos os aspectos de uma cultura, alguns importavam e interessavam mais que outros. Haveria sempre uma área de maior preocupação que, por consequência, apresentaria maior tenacidade, maior resistência a incorporar traços alheios e, portanto, mais sobrevivências. Esse é seu conceito de “foco cultural” (Herskovits, 1935), uma recuperação da noção de “padrões” e de “gênio” aplicadas a alguns na cultura, de acordo com sua área mais “afetiva”.<sup>97</sup> Segundo Herskovits, enquanto o “foco cultural” dos proprietários de escravos e da sociedade colonial era econômico, o aspecto focal das culturas africanas seria a vida religiosa. Isso explicaria por que, por exemplo, enquanto na cultura material, na vida econômica e na organização social os

---

<sup>97</sup> Desde muito antes, no artigo “Social Pattern” (1925b), Herskovits já tinha declarado que aprendera com seu ex-professor, o economista Thorstein Veblen, que “os principais padrões de nossa sociedade eram mecanicistas e materialistas.” (Herskovits, 1925b, p. 61).

negros de vários países da América adotaram a cultura colonial dominante de seus países, na vida religiosa, como em nenhum outro aspecto, as sobrevivências seriam abundantes.

Mas, sendo Herskovits um particularista, como ignorar a extrema variedade de culturas africanas e a possibilidade de distintos focos culturais? Herskovits começara a responder essa pergunta ao analisar as regiões de onde saíram os africanos escravizados que vieram para as Américas em seu artigo “On the Provenience of New World Negroes” (1933) que escrevera logo após voltar de seu trabalho de campo no Daomé. Ele alegava que por maior que tenha sido o empreendimento colonial escravista, as áreas de procedência de grande parte dos escravizados no período de auge do tráfico eram relativamente restritas entre os portos da chamada “Costa dos Escravos” e “Costa do Ouro”, que abrangiam a região das atuais Nigéria, Benim (Daomé), Togo e Gana. Essa contiguidade geográfica permitia a Herskovits aplicar seus conceitos de área e padrões culturais para enfatizar a relativa semelhança da cultura do oeste africano. O “foco cultural” religioso seria um padrão compartilhado pelas diferentes etnias que vieram para as Américas. Porém, em áreas menos focais que conviveram com restrições e isolamentos mais sérios como a língua, era possível notar um comportamento diferente dos africanismos:

O deslocamento dos escravos e a política de separar os outros da mesma tribo operaram para causar a retenção implícita dos africanismos na estrutura *interna* ao invés de *externa*. É por isso que, quando procuramos por declarações de origens definitivas nos Estados Unidos, encontramos uma expressão generalizada da herança do oeste africano, modificada ou soldada aos costumes derivados da civilização europeia dos Senhores. (Herskovits, 1933, p. 260, grifo nosso)

Nesse trecho, Herskovits está esboçando o seu conceito de “reinterpretação”, que só seria definido concretamente em seu livro *The Myth of the Negro Past* (1941). É possível supor que Herskovits já estava tendo que lidar com a complexidade empírica das sobrevivências que estava analisando no campo quando elas não se apresentavam em casos facilmente distinguíveis. Para explicar as retenções e reinterpretações, ele retoma as distinções boasianas entre “aspectos externos” e “internos” da cultura para analisar os traços culturais. Para Herskovits, um traço cultural é constituído de seu aspecto externo, que chamou de “forma”, e pelas motivações internas inconscientes de seus portadores em praticá-los, que denominou “sanções”. Pensando na aculturação do ponto de vista da população afro-americana, novos traços “europeus” eram adquiridos e outros se mantinham “africanos”.

Entre os que se mantinham inalterados em sua “forma” e “sanção”, Herskovits denominou “retenções”. Porém, havia também o caso de traços pré-existentes ou adquiridos sofrerem alterações em sua “forma” e/ou “sanção”. Nesse caso, seriam eles seriam “reinterpretações”:

A pesquisa se direcionou não para a questão de quais africanismos foram transpostos em formas inalteradas, mas sim para a de como, no contato dos africanos com os europeus e com os índios americanos, a acomodação cultural e a integração cultural foram alcançadas. Pois a essência do processo reinterpretaivo está em diferenciar a *forma* cultural da *sanção* cultural. (Herskovits, 1958, p. xxiii, grifo nosso)

Isso abria uma ampla possibilidade de combinações de sobrevivências entre as culturas afro e euro-americana para além dos modelos “puros”. Podem-se utilizar os conceitos de Herskovits para analisar a tendência assimilacionista da tradição boasiana — e aqui é possível incluir o próprio Boas. Eles admitiam somente a hipótese de que negros americanos adotaram os traços culturais europeus em sua “forma” e “sanção” europeia e as poucas sobrevivências pré-existentes seriam casos raros de preservação da “forma” africana, e mudança de “sanção” para adequar-se ao padrão europeu da sociedade americana. Para Boas, devemos lembrar, as sobrevivências eram discrepâncias temporárias entre “formas” e “sanções” que tendiam a desaparecer quando as “formas” mudassem para se adequar às “sanções” do padrão pré-existente.<sup>98</sup> Esse esquema era demasiado simples para Herskovits e sua ideia de aculturação da população afro-americana. Como bem descreveu Marcussi (2020):

Essa separação [entre “forma” e “sanção”] oferece a Herskovits um aparato conceitual mais sofisticado para apreciar a questão da sobrevivência de africanismos: o caráter africano pode ter sobrevivido apenas na sanção, apenas na forma, ou em ambos. Deste modo, é possível formular uma interpretação de um dado elemento cultural em que permanência e mudança sejam consideradas concomitantemente (uma no âmbito da sanção, outra no da forma), como propunha Boas. Entre a adoção plena de valores europeus e a preservação plena de valores africanos em forma e sanção, haveria a possibilidade de manifestações intermediárias na “escala de aculturação”. (Marcussi, 2010, p. 36)

Herskovits enuncia todas essas possibilidades “intermediárias” em seu “A Memorandum for the Study of Acculturation” (1935):

---

<sup>98</sup> É preciso lembrar, entretanto, que Boas admitia que os “gênios” ou “padrões” culturais eram construídos historicamente e, por mais que tendessem a permanecer relativamente estáveis pelo princípio de continuidade da cultura, poderiam sofrer alterações em sua base psicológica para se adequar às novas condições sociais

- a. Modificação ou reinterpretação de traços adquiridos;
  - b. Modificação de padrões pré-existentes resultante da aquisição de novos traços;
  - c. Substituição de antigos traços em um padrão por novos;
  - d. “Sobrevivências”;
  - e. Transferência de sanções;
  - f. Mudanças no foco cultural causadas pela aculturação.
- (Herskovits, 1935, p. 151)

No caso A, novas “formas” são adquiridas, mas suas “sanções” são transformadas pelo padrão pré-existente. No caso B, novos traços são adquiridos em suas “formas” e “sanção” e acarretam mudanças no padrão cultural. No caso C, traços culturais pré-existentes são completamente substituídos por novos traços. No caso D, temos as sobrevivências “puras” em forma e função, que Herskovits também chamou de “retenção”. No caso E, traços culturais pré-existentes mantêm-se em sua “forma”, mas recebem novas “sanções” alheias. No caso F, toda a área de preocupação da cultura se altera para se adequar a novas incorporações. É naturalmente um caso mais radical de incorporação de traços alheios que mantêm suas “sanções” e deslocam o padrão cultural pré-existente.

Assim, o prisma mais convencional da aculturação era saber o quanto os afro-americanos incorporaram traços europeus e quanto eles próprios puderam manter suas tradições. A maioria dos casos de reinterpretação se dava quando os afro-americanos adotavam “formas” europeias mantendo “sanções” africanas, a exemplo da organização familiar e das múltiplas religiões negras sincréticas nas Américas. Ainda assim, Herskovits destacava casos em que os afro-americanos adotaram “sanções” europeias, mantendo “formas” africanas, a exemplo das manifestações de “êxtase” do protestantismo negro, que era, todavia, guiado por “sanções” europeias.

Em seu artigo mais provocador e contundente dessa época “What has Africa given to America?” (1935), Herskovits começa a sugerir o prisma oposto:

Há muito tempo se entende que os contatos entre grupos que representam diferentes costumes, práticas e crenças resultam em empréstimos mútuos (...) deve ser possível descobrir que os africanismos, por mais modificados que estejam, estão presentes em pelo menos alguns aspectos da vida da população predominantemente branca deste país. (Herskovits, 1935, p. 92)

Herskovits, então, sugere diversos exemplos de possíveis traços culturais da vida norte-americana que, apesar de em sua forma não remeterem imediatamente a África, teriam orientações africanas subjacentes. Ele dá o exemplo do jazz e dos *spirituals* e revê as posições que havia adotado em “Acculturation and the American Negro” (1927) de que a síncope, os tons menores e escala pentatônica presentes nesses ritmos não eram conhecidas pelos africanos que vieram a América, alegando que em sua viagem de campo no Daomé viu várias vezes todos esses elementos presentes e os gravou. Em seguida, ele aponta o sotaque e a entonação do Sul dos Estados Unidos como uma possível sobrevivência da estrutura fonética do oeste africano. Diz que a diversidade linguística entre os escravizados era atenuada pelas zonas restritas de onde vieram e o compartilhamento de estruturas sintáticas e fonéticas. Eles teriam aprendido a língua colonial, mas emprestado a elas estas sonoridades e as ensinado as muitas crianças brancas que cuidavam no Sul. Cita também a cozinha do Sul, comparando com a do Norte e enumerando suas diferenças: o tempero muito mais carregado, a ardência da pimenta, o hábito de fritar em imersão, todos encontrados por ele no oeste africano. Por fim, cita os exemplos das igrejas brancas que adotavam rituais de possessão e êxtase das igrejas negras. Embora, ele considerasse as “sanções” da igreja protestante como “europeias”, as formas externas do “êxtase” teriam sido adotadas também por brancos.

É notório que Herskovits estava entusiasmado com os exemplos contundentes dos latino-americanos cujas obras apontavam a influência africana na vida nacional. Price-Mars fora seu anfitrião em sua mais recente viagem de campo ao Haiti e lhe mostrara um país completamente híbrido de formas africanas e europeias (Magloire & Yelvington, 2005). As numerosas palavras africanas que Fernando Ortiz descrevia em seu *Glosario de Afronegrismos* (1924), “formas” africanas, atendendo às “sanções” da língua dos hispano-cubanos em geral. Antes disso, Ortiz já tinha mencionado em correspondência de 1930 o trabalho de Nina Rodrigues e é razoável imaginar que, ao seguir essa referência, Herskovits tenha encontrado AFNB. Em 1934, Donald Pierson, então doutorando em sociologia na Universidade de Chicago, sugeriu a Herskovits que lesse AB e lhe forneceu a tradução dos resumos de cada capítulo, chamando atenção para VI e VII capítulos (sobrevivências africanas

no folclore e na religião).<sup>99</sup> Herskovits seguramente teve acesso à interpretação emblemática de Nina Rodrigues sobre a elite brasileira, digamos “branco-mestiça”, que mantinha o culto católico em sua “forma”, mas adotava “sanções” do fetichismo africano e “tornava-se negra”. De fato, o próprio Herskovits reconheceu o quanto seu conceito de reinterpretação se deveu a sua exposição às manifestações sincréticas latino-americanas e as teorias de criouliização de que já tinham sido concebidas pelos etnólogos dessa região:

Sob contato, uma nova forma pode ter atribuída a si uma sanção já em funcionamento ao qual ela pode ser facilmente encaixada; ou então uma forma antiga pode ser assimilada a uma nova, sendo o exemplo mais óbvio disso os *sincretismos* mencionados entre deuses africanos e santos católicos. (Herskovits, 1958, p. xxiii, grifo nosso)

A noção de “sincretismo” cunhada por Arthur Ramos chegou a Herskovits quando eles começaram a se corresponder a partir de 1935. Herskovits logo “converteu” Ramos à antropologia cultural e aos estudos de aculturação. Por outro lado, Ramos lhe forneceu insights importantes para elaboração de seu conceito de reinterpretação e lhe enviou os livros de Nina Rodrigues. Posto que toda essa discussão foi adiantada por Nina em sua distinção entre sobrevivências “puras” e “associações híbridas” por “justaposição” e “fusão”. O exemplo de “justaposição” era o candomblé iorubano, que mantinha visíveis “formas” africanas e católicas, mas as “sanções” seriam ainda africanas. No caso dos cultos religiosos de negros “crioulos”, as “formas” africanas teriam se tornado totalmente católicas na aparência, mas mantinham suas “sanções” africanas (Leal, 2020). Essas associações se parecem tanto com as reinterpretações de Herskovits, que nos indagamos o quanto a leitura da obra de Nina Rodrigues o influenciou nos anos 30.

Certamente, essa influência pode ser mais facilmente comprovada na relação entre Herskovits e Ramos e na adoção de sua noção de “sincretismo”. Ramos desdobrou as associações híbridas de Nina Rodrigues em distintas etapas do processo sincrético. A justaposição entre santos e orixás era a primeira etapa de africanos só recentemente chegados ao Brasil que, com o processo aculturativo de geração em geração, tendiam a fundir as

---

<sup>99</sup> Pierson para Herskovits, 28/08/1934. Melville J. Herskovits Papers, Africana Manuscripts 6, Series 35/6, Box 18, Folder 11. Northwestern University Archives, Evanston, Illinois, EUA. Gentilmente cedida por Kevin Yelvington.

características dos orixás nos próprios santos. Porém, Ramos acreditava que o processo de fusão adicionava um novo elemento na dualidade permanência-mudança, a ideia de síntese, em que o resultado não é uma junção de duas culturas, mas a formação de uma terceira. Marcussi (2010) discute que a ideia de Ramos de síntese acabou limitada dentro do aparato herskovitsiano de aculturação, por ter sido localizada com uma fase intermediária da aculturação que tenderia, em última instância, na substituição de elementos para adequar-se ao padrão cultural. Isso teria conduzido a manutenção da dualidade boasiana entre duas culturas relativamente estanques e “originais”.<sup>100</sup>

Essa limitação do modelo híbrido de Herskovits também foi motivo para um debate entre Ortiz e Herskovits sobre o conceito de “transculturação” que teve Malinowski como pivô e nos fornece uma interessante reflexão. Herskovits protestou quando leu o clássico de Fernando Ortiz *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940) e viu que o prefácio de Malinowski defendia o uso do conceito de Ortiz de *transculturación* (“transculturação”) ao invés de *acculturation* (“aculturação”) alegando que este último era “um vocábulo etnocêntrico com uma conotação moral”. Malinowski declarou que aculturação, termo defendido pelos antropólogos norte-americanos, era sinônimo da assimilação de um povo subalterno pela “Grande Cultura Ocidental”, isto é, uma leitura etnocêntrica do intercâmbio cultural como um processo de adequação a “civilização”.<sup>101</sup>

Herskovits se defendeu alegando haver desde 1935, ao lado de Linton e Redfield, definido a aculturação como um processo que implica mudança cultural “em um dos grupos ou em ambos” deixando aberta a possibilidade de que qualquer uma das culturas apresentasse mudanças, mesmo na situação de dominação entre os grupos (Herskovits, Redfield e Linton, 1935, p. 146).<sup>102</sup> Nesse memorando preliminar, os autores apenas enumeravam as possibilidades de reinterpretações, mas, como demonstrado, não as definiram. Como mostrou Gershenhorn (2004), Herskovits estava tão incomodado com a pouca preocupação e atraso de

---

<sup>100</sup> Marcussi (2010) mostra que esse modelo de gestação de uma nova cultura híbrida foi mais bem explorado no trabalho de Bastide (1960) e Mintz & Price (1992).

<sup>101</sup> Segundo Arnedo-Gómez (2022), Malinowski, fazia essa acusação em represália ao artigo “*Applied Anthropology and the American Anthropologists*” (1936) em que Herskovits o criticava por colaborar com os administradores coloniais em sua proposta de “antropologia aplicada” a políticas governamentais. Ortiz, que, como vimos, era amigo de Herskovits, simplesmente valorizou seu termo “transculturação” por considerar que expressava melhor as diferentes fases do processo de aculturação.

<sup>102</sup> Como vimos, também no seu artigo “*What has Africa given America?*” (1935) essa posição pode ser comprovada.

Linton e Redfield em terminar o estudo sobre aculturação que publicou sozinho o livro *Acculturation: the study of cultural contact* (1938) novamente sem definir o fenômeno da reinterpretação. É possível que essa contenda com o conceito de Ortiz o tenha apressado a fazê-lo em seu clássico *The Myth of Negro Past* (1941).

Mesmo que Herskovits tenha anunciado a possibilidade de trocas em outros sentidos, é verdade que Malinowski como um empirista radical captou a contradição: os intelectuais boasianos estavam muito mais inclinados em seus estudos etnográficos de aculturação a ver o intercâmbio cultural fluindo no sentido da adaptação de um grupo exógeno aos padrões de uma cultura “dominante”. Deu preferência ao termo de Ortiz, por retirar a carga etnocêntrica dessa tendência boasiana. Na análise desta dissertação, esse movimento foi ele próprio um exemplo de “transculturação” intelectual, pois invertia a tendência na teoria antropológica de estudiosos periféricos utilizarem os conceitos produzidos por estudiosos dos países europeus e norte-americanos. A intenção ao evidenciá-lo, aqui, não é desdobrar os modelos de “sincretismo” que são um capítulo à parte dos estudos afro-americanos, mas demonstrar como hipóteses de etnólogos latino-americanos como Nina Rodrigues, Fernando Ortiz e Arthur Ramos sobre as sobrevivências que culminaram em análises mais sincréticas e tiveram um papel central no surgimento das teorias de Herskovits e na generalização desse modelo para os estudos afro-americanos em geral.

Como descreveu Palmié (2002):

Se Herskovits se deu ao trabalho de elevar a questão das “sobrevivências africanas” na esfera pública norte-americana do século XX a um nível de contestação, em Cuba ou no Brasil a África nunca tinha recuado para um lugar suficientemente distante para ter de ser ressuscitada discursivamente ou para onde pudesse ser relegada de uma vez por todas como irrelevante para a política da cultura. (Palmié, 2002, p. 223–224)

Certamente incomodado pela crítica de Malinowski, Herskovits passou a tencionar o etnocentrismo e assimilacionismo da antropologia cultural ainda mais em seu livro *The Myth of Negro Past* (1941), movimento que o deixou relativamente isolado do resto das ciências sociais norte-americanas nos anos 40 e 50 (Jackson, 1986; Gershenhorn, 2004). Isso corroborou para que o campo de excelência do aparato conceitual herskovitsiano, nessa época, não fossem as ciências sociais norte-americanas, mas a antropologia da América Latina e Caribe. As noções de Herskovits de “aculturação”, “foco cultural”, “tenacidade”,

“retenção”, “reinterpretação”, “formas” e “sanções” se tornaram, por exemplo, bastante influentes na antropologia brasileira, por meio de pesquisadores de culturas negras treinados por ele como Ruy Coelho, Octávio da Costa Eduardo e René Ribeiro (Leal, 2020; Ramassote, 2022; Sansone, 2023), mas também através de intérpretes da cultura brasileira como Celso Furtado e Darcy Ribeiro (Simões, 2019). Em contrapartida, seus interlocutores brasileiros informaram Herskovits de maneira consistente sobre a precedência dos estudos afro-brasileiros na pesquisa sobre a população negra no “Novo Mundo”, estudos estes que um dia Herskovits chamou de *terra incognita* (Herskovits, 1930, p. 154).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS — O “ECO” DAS SOBREVIVÊNCIAS

Por que perder tempo com dois pesados volumes de 1871, num total de cerca de mil páginas de teoria obsoleta e de etnografia pré-moderna em segunda mão? Para tentar responder a essa pergunta é necessário, antes de mais nada, devolver a Tylor o seu próprio pensamento, passando por cima de algumas ideias feitas. (Rosa, 2010, p. 297)

Nossas considerações finais tentam estender a pergunta que o antropólogo português fez sobre Tylor: por que perder tempo com o conceito de “sobrevivências”? Será possível que o estudo de um conceito “antiquado” possa ter hoje alguma serventia para o campo dos estudos afro-brasileiros e da diáspora em geral? A resposta que temos é apenas provisória. Ela nos convida a refletir sobre o impasse metodológico com o qual se deparou esse trabalho. Isso porque, ao nos aventurarmos em descortinar a trajetória dessa noção antropológica, nos deparamos com a necessidade de optar, *grosso modo*, entre a adoção de um enfoque “historicista” ou “presenteísta”. O primeiro é o que busca localizar as ideias em seu tempo histórico, tentando, desse modo, renunciar aos juízos de valor sobre elas e ser o mais fiel possível ao contexto da época e as discontinuidades e anacronismos para com a nossa época. O segundo considera a escrita da história como uma projeção do pensamento e dos interesses presentes sobre o passado. Tenta, portanto, colocar as ideias passadas em debate, traçando a continuidade e o reflexo delas no presente.

O historiador e intelectual George Stocking Jr. foi, talvez, o maior representante da abordagem “historicista” no estudo da antropologia. Em seu clássico artigo de 1965, “On the limits of “presentism” and “historicism” in the historiography of the behavioral sciences”, ele posicionou o dilema entre as duas opções metodológicas, definindo este como o impasse fundamental do estudo da história intelectual e científica. Na época desse artigo, diante das acusações da sociedade que apontavam a relação explícita da antropologia com o colonialismo e suas formas de dominação, a disciplina passava por um questionamento geral de seus propósitos e práticas. Os antropólogos “profissionais” passaram a se fiar cada vez mais nos trabalhos de historiadores da disciplina para revisar antigos métodos. Mesmo os questionamentos mais radicalmente críticos aos métodos antropológicos aplaudiram a

compilação histórica sobre a antropologia inglesa e americana realizada por Stocking, pois ela os ajudava a identificá-la com uma disciplina coesa, portadora de uma história específica.

Stocking descreveu o dilema entre presenteísmo e historicismo a partir de uma tendência disciplinar. Ele alegou que os antropólogos profissionais (que descreveu dentro da categoria mais geral das ciências comportamentais) se preocupavam em abordar a história com uma motivação ‘utilitarista’ e exigir do passado algo a mais: “que ele esteja relacionado e até seja útil para promover as suas atividades profissionais no presente” (Stocking, 1968, p. 6). Já o historiador da ciência teria uma motivação “afetiva” da contextualização como principal tarefa da investigação histórica e buscaria suspender juízos de valor anacrônicos sobre as ideias do passado e não se comprometer ou se afiliar a alguma orientação teórica *a priori* para abordar a história. O enquadramento historiográfico de Stocking ganhou mais legitimidade e reputação por estar em maior consonância e ser mais bem recebido pelos propósitos de “neutralidade” e “objetividade” estimados pelo empreendimento científico.

No entanto, a nossa vista, a pretensão de neutralidade historicista de Stocking não pode ser finalmente cumprida. Até uma posição que se apresenta “sem compromissos” teóricos ou políticos, é sempre uma posição teórica e política. A resenha de Yelvington (2003) sobre o trabalho de Stocking tenta historicizar a sua posição e encontra, de fato, uma “perspectiva interpretativa eclética” que tenta conciliar um materialismo histórico atenuado com reservas contra narrativas “deterministas”. Porém, mesmo reivindicando que se estude o “passado em seus próprios termos”, Stocking não deixou de propor uma perspectiva historiográfica para a antropologia tão clara quanto as feitas por Boas, Malinowski e Lévi-Strauss para legitimar suas posições teóricas (Schwarcz, 1999). Ao assumir, por exemplo, a oposição entre motivações “afetivas” e “utilitaristas” na história das ciências e se identificar com a primeira, Stocking estava recolocando a controvérsia entre as *Geistwissenschaften* românticas e as *Naturwissenschaften* positivistas, algo que remete à sua afinidade com o pensamento boasiano. Isto fica claro, como vimos, em sua opinião crítica sobre Tylor e em sua preocupação de posicionar Franz Boas como a superação do evolucionismo e o ponto de partida do conceito moderno de cultura.

Stocking descreve a si mesmo como alguém que tenta “nos refamiliarizar com a antropologia do passado”, em contraste com um movimento crítico que admite ser “tão necessário quanto” de “desfamiliarizar” categorias antropológicas canônicas e naturalizadas

(Yelvington, 2003, p. 370). Este último seria, naturalmente, o enfoque “presenteísta” no estudo da história antropológica, que, desde a época do artigo de Stocking tem colocado em evidência as relações diretas ou indiretas de conceitos e teorias canônicas com heranças ainda vivas do colonialismo e do racismo. Preocupados com os que estão trabalhando no presente, vários estudos como estes puderam descortinar uma série de relações do conceito de sobrevivências/africanismos com diferentes discursos de poder, sobretudo na construção controversa da ideia de África na diáspora. Tais relações apontam para os vínculos desses discursos com o colonialismo na África e com a história social da escravidão nas Américas, processos que deixaram sequelas duradouras nas concepções populares e intelectuais sobre a herança africana (Palmié, 2002, 2019; Yelvington, 2006).

No entanto, temos em conta que as posições críticas devem ser alcançadas pela investigação e não configurar um ponto de partida orientador da pesquisa. Os trabalhos preocupados em esmiuçar conceitos e obras canônicas e “antiquadas” têm sido uma pequena minoria diante de estratégias mais convencionais que têm optado por desmoralizar, escantear e desconsiderar “velhas teorias” para dar lugar à incorporação de outras supostamente menos etnocêntricas. A onda de “descolonização” do conhecimento que se afigura há algumas décadas nas ciências sociais tem frequentemente se precipitado ao tentar “moralizar” o debate antropológico a partir de concepções vigentes e recaído no antigo engano do aperfeiçoamento do empreendimento científico, uma espécie de faceta renovada da crença no progresso automático da ciência.

Em termos de opções metodológicas, aderir totalmente a qualquer uma das polaridades entre presenteísmo e historicismo nos pareceu um movimento improdutivo. Para estudar as sobrevivências, foi importante manter reservas contra leituras reducionistas do passado, pois as ideias são produtos históricos determinados por contextos sociais de produção e de recepção específicos e não chegam ao presente sob as mesmas condições que se apresentaram antes. Por outro lado, sabemos o quão é de todo impossível pretender ser estritamente fiel ao passado e fazer história de um ponto de vista neutro. Os historiadores intelectuais sempre estarão condicionados pelo presente em que escrevem a disputar o passado, seja ele mais imediato ou longínquo. No caso deste trabalho, não se pretende revisitar o passado de um ponto de vista neutro apenas para descrevê-lo e deixar de propor relações entre passado e presente. Tampouco desejamos reclamar uma genealogia conceitual contínua e comprovar

que as ideias do presente são hoje, efetivamente, “sobrevivências”. A história semântica das sobrevivências revelou contradições nessas duas opções metodológicas. Não encontramos continuidades absolutas do passado no presente – o mesmo conceito usado pelos mesmos motivos – mas continuidades “relativas”, a recapitulação de antigos “termos” e “noções-chave” sob novas condições e necessidades teóricas e sociais. Era preciso contextualizar, portanto, diferentes tempos históricos em que as sobrevivências foram mobilizadas para mostrar que a recapitulação de um conceito é uma necessidade de cada tempo histórico e não um processo cronológico e teleológico contínuo. Na história das ideias, muito mais evidente do que rastrear a influência de teorias passadas no presente, é verificar como o presente tenta a todo momento disputar e reformar o passado. Nos demos conta de que, mais que as próprias ideias dos autores clássicos, eram as opiniões canônicas de seus comentadores que definiam quais ideias prevaleciam. Na obra de cada um desses autores, nos deparamos com uma batalha entre seus comentadores que normalmente resultavam em leituras canônicas e alternativas sobre eles. Pelo benefício da dúvida, demos especial atenção para as leituras alternativas sobre esses clássicos e, naturalmente, percebemos que elas eram as que menos ecoavam no pensamento do nosso tempo. Tentamos, então, fazer a história de um conceito canônico, as sobrevivências, a partir do contrapeso das interpretações menos canônicas sobre os autores que trataram dele. Não se tratava de tomar uma posição, mas de dar maior equilíbrio para interpretações menos convencionais.

No geral, as abordagens menos renomadas evidenciaram mais contradições. A começar por Tylor, o conceito de sobrevivências, que sempre foi julgado como um reflexo do positivismo e da teleologia do progresso, uma função retroativa do método comparativo evolucionista, tivera, ao contrário, relação com uma tradição oposta do século XIX, o romantismo alemão anti-iluminista e seu destaque para a particularidade histórica, para o “anacronismo” e para a continuidade da cultura. As sobrevivências nascem na obra de Tylor em seus primeiros livros como uma atenção para a rejeição de certos elementos ao princípio da evolução, uma contradição fundante do próprio pensamento de seu tempo (Leopold, 1980). As interpretações liberais do darwinismo no campo social, a “rehistoricização” do tempo como garantia da evolução, fato que foi até mesmo criticado por Darwin (Fabian, 2013) foram, no entanto, apelos mais fortes para fazer das sobrevivências uma evidência da evolução da mente “primitiva”.

A obra de Franz Boas, celebrada na história da antropologia como aquela que desmontou os critérios etnocêntricos da evolução unilinear, admitiu, no entanto, manutenção de categorias universais como as sobrevivências dentro de seu particularismo histórico. Descobrimos que Boas, geógrafo de formação, estudou etnologia sob princípios evolucionistas de tutores como Bastian e Tylor e com essa formação realizou seus primeiros trabalhos etnográficos na costa noroeste dos EUA. Por mais forte que tenha ficado sua ênfase histórica herdada dos difusionistas, as preocupações psicológicas de Bastian e Tylor e da tradição da *Völkerpsychologie* que os precedera ressoava também em Boas. Ele sabia que o texto histórico não escapava de uma “racionalização secundária” dos historiadores acerca dos motivos pelos quais as coisas “vieram a ser o que são”. Por isso, Boas navegou muitas vezes pelo mesmo universo que Tylor, o das determinações psicológicas inconscientes, do “gênio”, que eram as principais elaborações que permitiam explicar a permanência de traços culturais sem utilidade social aparente: a sobrevivência do mais “inapto” e “inútil”. “Toda arte é bastante inútil”, disse Oscar Wilde.<sup>103</sup>

Já a contrastante reputação de Nina Rodrigues é um caso especial e ilustrativo da projeção dos interesses presentes de seus comentadores sobre o passado. Após a sua morte, foi idolatrado por seus discípulos como um verdadeiro pioneiro da ciência no Brasil e grande fundador dos estudos afro-brasileiros. Seus pressupostos e sua obra foram relidos por uma ótica tão parcial quanto a célebre declaração de Arthur Ramos (1939, p. 12-13): “Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos ‘raça’ por cultura, e mestiçagem por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade”. É obvio que Nina Rodrigues foi recuperado para afirmar a precedência da Bahia e a liderança de Ramos nos novos estudos sobre o negro no Brasil que era ameaçada por Gilberto Freyre e os intelectuais do Recife (Romo, 2010). Para isso, a obra de Nina precisava ser posicionada

---

<sup>103</sup> Todos esses autores eram confrontados com o utilitarismo prático do modernismo frente à “anacronia” dos elementos antiquados dentro da sociedade ocidental que lembravam a vida das sociedades “primitivas”. Parece que a progressão de que “toda sociedade primitiva é uma sobrevivência” dos evolucionistas, para “uma parte restrita delas são sobrevivências” dos culturalistas, até a “nenhuma parte” dos funcionalistas foram também diferentes respostas a incorporação do utilitarismo na antropologia.

como precursora dos anseios da antropologia cultural que Freyre se gabava de ter apresentado a Arthur Ramos.<sup>104</sup>

Após um longo período de relativo esquecimento, Nina Rodrigues começou a ser recuperado nos anos 70 com um propósito muito diferente. As ciências sociais brasileiras, influenciadas por sua complexa relação com a sua contraparte norte-americana, estavam bastante interessadas em desvendar as ideologias “raciais” brasileiras que ficaram muito tempo escondidas sob o “manto” da “democracia racial”. Para esse fim, Nina insurgia como um personagem exemplar, pois demonstrava que o Brasil já fora racista e tinha seus observadores de desigualdades “raciais” antes que fosse “acometido” pela “democracia racial”. Estudar os “enganos” de Nina Rodrigues dava visibilidade para a construção da antropologia no Brasil sob instituições e agendas de pesquisa racistas (Skidmore, 1974; Schwarcz, 1993; Corrêa, 2001). Foi, portanto, sob a insígnia do seu racionalismo que a obra de Nina atraiu maior interesse dos estudiosos de lá para cá (Ozanam, 2022).

No entanto, alguns pesquisadores recentes têm tentado rebalançar essa tendência. O deslocamento dos pressupostos racialistas de Nina para o campo da psicologia social e do evolucionismo tem sido destacado e exemplificado por várias influências capitais de Nina que mereceram pouco destaque no século XX, como a do sociólogo francês Gabriel Tarde e do antropólogo britânico Edward Tylor (Serafim, 2017; Monteiro, 2020). Nossa atenção se voltou para tais estudos, já que precisávamos examinar quais as preocupações que moveram Nina Rodrigues a adotar o conceito de sobrevivências de Tylor. Sua adesão ao evolucionismo o ajudou a lidar com problemas da psicologia “étnica” que não eram transmitidos por via hereditária. A particularidade “étnica” foi admitida por Nina nos termos da desigual evolução social da mente. Isso não quer dizer de modo algum que ele estava substituindo “raça” por cultura, mas que estava vislumbrando um espaço para o comportamento “étnico” *fora* da herança biológica.

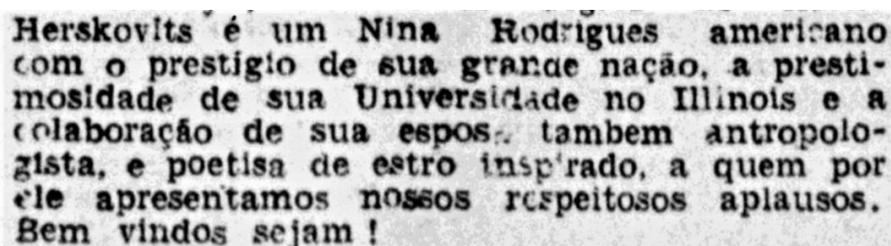
---

<sup>104</sup> Apesar da tendência evidentemente parcial, é possível que Ramos tenha captado a ênfase das preocupações da obra etnológica de Nina Rodrigues com a cultura nacional e o uso das “raças” como sinônimos de “estágios culturais”. O que faltou na sua argumentação foi dar mais indícios da guinada evolucionista de Nina nessa fase. Tendo em vista o descrédito recente do evolucionismo, essa não era possivelmente uma opção atraente para defender seus interesses. Ao invés disso, ele simplesmente “pintou” Nina Rodrigues com as cores do culturalismo de Franz Boas.

Ao buscarmos traçar o empréstimo do conceito de sobrevivências de Nina Rodrigues do aparato de Tylor, não queríamos, contudo, alegar sua adesão irrestrita ao evolucionismo e aos propósitos do antropólogo britânico. Aqui, podemos responder uma pergunta que nos moveu desde a apresentação deste trabalho: teriam sido os pioneiros dos estudos afro-brasileiros verdadeiros ‘beatos da ciência importada’? Como bem afirmou Cunha (2020):

Ao mesmo tempo, — algo que os historiadores da ciência que se esforçam por mapear correspondências e influências parecem esquecer — o trânsito de conceitos e teorias científicas entre metrópoles europeias e entre círculos intelectuais e institucionais coloniais e pós-coloniais implicou reviravoltas conceptuais e metodológicas, adaptações, recusas, reinvenções. (Cunha, 2020, p. 141)

Apenas a busca por um conceito fora do aparato de transmissão racial hereditária que lhe era familiar já seria suficiente para alegarmos um uso eclético e não-imitativo de Nina do conceito de Tylor nos estudos afro-brasileiros. Mas as diferenças foram mais além. Através de certa fascinação que a cultura transnacional iorubana exercia em seus estudos e, possivelmente, de alguma dose de seu positivismo e do difusionismo europeu pró-iorubano que imperava nos últimos anos de sua vida, Nina viu espaço para um trabalho histórico-comparativo entre as culturas africanas e afro-brasileiras através das sobrevivências. Mapeou regiões de procedência dos escravizados, propôs relações entre as diferentes línguas e culturas étnicas no Brasil e estabeleceu a predominância “teimosa” da cultura africana frente à europeia no contexto religioso brasileiro. O reconhecimento dessas realizações, longe de ser um elogio à sua obra, é apenas a constatação tácita de sua precedência em hipóteses e agendas que definiriam a carreira de afro-americanistas como Fernando Ortiz, Arthur Ramos e Melville Herskovits.



Herskovits é um Nina Rodrigues americano com o prestígio de sua grande nação, a prestimosidade de sua Universidade no Illinois e a colaboração de sua esposa, também antropologista, e poetisa de estro inspirado, a quem por ele apresentamos nossos respeitosos aplausos. Bem vindos sejam!

Afrânio Peixoto,  
*Jornal do Commercio*, 20/09/1941

Herskovits esteve muito longe de ser o Nina Rodrigues americano, como afirmou Afrânio Peixoto, discípulo de Nina, na seção da Academia Brasileira de Letras no Rio de Janeiro, que recebia a presença de Melville e sua esposa Frances. Formado sob o projeto intelectual antirracista de Franz Boas em Columbia, Herskovits herdou todo seu aparato conceitual e se envolveu com a antropologia da população afro-americana por intermédio dele. Porém, a inflexão notória que o distinguiu da sua própria tradição intelectual também teve que ser buscada fora da historiografia tradicional sobre Herskovits. A viagem de campo mais longa da carreira dos Herskovits no Brasil e sua correspondência com etnólogos latino-americanos são pouco mencionadas em suas biografias e na maior parte da obra de seus comentadores. Para nossa sorte, os trabalhos que abriam essas perspectivas chegaram logo cedo às nossas mãos através da correspondência sempre prestativa de Kevin Yelvington e do acesso que tivemos em primeira mão do manuscrito de *Field Station Bahia: Brazil in the Work of Lorenzo Dow Turner, E. Franklin Frazier and Frances and Melville Herskovits, 1935–1967* (2023) de Livio Sansone.

Nesse sentido, essa pesquisa tentou aprofundar as hipóteses desses autores quanto à influência determinante da antropologia da América Latina e da experiência de campo nessa região para que Melville Herskovits se descolasse relativamente da tradição boasiana que o concebeu e alçasse seu próprio projeto teórico. Se a relação de Herskovits com intelectuais latino-americanos for analisada apenas pelo contexto da Política da Boa Vizinhança, que marcou parte relevante do financiamento das suas pesquisas nessa região, podemos ver a imagem clássica e convencional de uma espécie de patronagem intelectual e a tentativa de Herskovits de constituir uma zona de influência teórica na América Latina e Caribe. Contudo, se um pouco mais de atenção for concedida à relação entre suas correspondências com interlocutores latino-americanos, e entre as obras destes e as de Herskovits, é possível observar uma influência teórica decisiva dos latino-americanos e suas hipóteses nas bases da antropologia de Herskovits. Um exemplo distintivo já demonstrado foi a pressão que os conceitos de “sincretismo” (Ramos) e “transculturação” (Ortiz), publicados na década de 30, exerceram em Herskovits para que este publicasse de uma vez por todas sua própria definição “crioula” de “reinterpretação”.

O estudo dos fluxos intelectuais e da história das ideias tem insistido em demonstrar a tutela teórica dos países do “primeiro mundo” sob os do “terceiro”, uma tendência

ironicamente análoga ao enfoque eurocêntrico das ideias de difusão e aculturação na primeira metade do século XX. Tentando traçar a trajetória das sobrevivências, essa pesquisa se preocupou em se afiliar a outros trabalhos que tentam reconstruir histórias intelectuais a partir de uma perspectiva, se assim podemos chamar, “antidifusionista” (Yelvington, 2006; Cunha, 2020; Merkel, 2022; Sansone, 2023), isto é, que desse mais atenção para as contribuições teóricas cruzadas nos sentidos inversos da lógica convencional e desigual da produção do conhecimento.

Isso não significa optar por situar essa trajetória conceitual dentro dos rígidos e limitantes cânones nacionais e em histórias que parecem enganosamente seguir essas fronteiras. O campo dos estudos afro-brasileiros, por exemplo, foi e é, em muitos sentidos, construído transnacionalmente, mais conscientemente de fora para dentro do que de dentro para fora. Estas duas dimensões muitas vezes não estão integradas. É, inclusive, mais comum que se reconheça a existência definida desse campo interdisciplinar fora do que dentro do Brasil. Estudantes e especialistas brasileiros de relações “raciais” e culturas negras muito raramente vão descrever as suas pesquisas sob a etiqueta dos “estudos afro-brasileiros”. No máximo, sabem que assim se denominava o cânone construído entre 1930 e 1950 e demolido com os estudos de relações raciais no Brasil. Fora do país, nos numerosos centros de “estudos de área” dos Estados Unidos e da Europa, os estudos afro-brasileiros são mais reconhecíveis. Apesar de alguns brasilianistas se envolverem com o debate social brasileiro, existem muitas prateleiras de obras publicadas nesses centros sobre a cultura afro-brasileira, as relações raciais no Brasil, a história social da escravidão, com pesquisas admiráveis jamais descobertas pelas teses e dissertações escritas no Brasil. O próprio debate entre Herskovits e Frazier é parte da história dos estudos afro-brasileiros construídos nos Estados Unidos, que beneficiaram brasilianistas estrangeiros e mal repercutiram entre acadêmicos brasileiros. Falam da estrutura e cultura da família negra na Bahia, mas ficaram ao alcance apenas dos que liam a revista *American Anthropologist*.<sup>105</sup> A relação entre essas duas partes dos estudos

---

<sup>105</sup> Trazer este debate à tona ajuda a entender o que logo se torna uma tônica dos Estudos Afro-baianos (e até mesmo dos Estudos Afro-brasileiros): as visões de estrangeiros se beneficiam da relevância empírica do campo, mas dificilmente engajam o debate local. Para Frazier e Herskovits, a disputa sobre a Bahia foi uma “batalha por procuração”. A consolidação de uma perspectiva sobre a questão negra em tal lugar, uma das regiões mais reconhecidamente africanizadas da América, representava a prova dos nove de suas teorias — a generalização continental de seus modelos norte-americanos sobre a herança negra.

afro-brasileiros, interna e externa, tem se constituído não como um “jogo de espelhos” (*game of mirrors*) para aludir a metáfora de Richard Morse sobre as relações raciais dos dois países, mas de um daqueles espelhos unidirecionais (*one-way mirrors*) usados nos interrogatórios. Os pesquisadores brasileiros que produzem trabalhos nessa área costumam ser vistos e frequentemente influenciar os brasilianistas, mas raramente são convidados a debater com as opiniões sobre “o Brasil construído de fora”, a menos quando excepcionalmente trabalham nas universidades estrangeiras lecionando sobre o Brasil.

Esse trabalho tentou, ao máximo, romper essa barreira entre o conhecimento construído de fora e dentro do país ao analisar as sobrevivências. Tentamos nos desfiliarmos de um ponto de observação fixo e “nacional” e nos deslocar entre diferentes contextos ideológicos para acompanhar um conceito que circulou entre distâncias e universos bastante longínquos. Nesse trânsito, traçando um paralelo com a teoria boasiana de traços culturais, a difusão de um conceito pode também ser um caso de preservação da aparência externa e mudança radical de propósitos. As motivações para empregar as sobrevivências variaram tanto entre esses autores que não se pode realmente reclamar nele uma unicidade intrínseca de sentido. Tylor era profundamente incomodado com os “desvios” do espírito lógico, mas foi obrigado a “agradecer aos loucos” por lhe proporcionarem esse rico material de estudo. O grande incômodo de Nina era com o futuro da nação. Como identificar os vícios e virtudes dos brasileiros descortinando fatores calcados num substrato profundo, afetivo da psicologia nacional? Nina queria de fato distinguir o que eram as heranças étnicas africanas na psicologia inextricavelmente mestiça do brasileiro e buscou as sobrevivências para isso. Boas, como vimos, estava preocupado com as transformações dos mitos nas sociedades indígenas. Quando as condições sociais mudavam, alguns mitos deixavam de ter associação com um ritual, tornavam-se sem propósito. Essa discrepância entre tradições e condições sociais levou Boas a observar as sobrevivências em seu método. A preocupação de Herskovits era constatar a presença de “formas” e/ou “sanções” africanas nas Américas, mas ele não se ateuve apenas à distribuição geográfica de traços culturais. A “escala de intensidade” dos africanismos o fez traçar relações entre o passado e o presente da população negra, pois se o “passado” era “africano”, as regiões mais africanizadas e preservadas estariam mais perto desse “passado”.

Percebemos também, por trás de suas diferenças evidentes, algumas continuidades relativas interessantes. Na obra dos quatro autores, o conceito de sobrevivências reteve o que

Fabian (2013) chamou de temporalidade “alocrônica” que é mais característica do evolucionismo do tempo de Tylor e Nina, mas que alguma maneira encontrou seu espaço no método da antropologia cultural. Nessa abordagem, as sobrevivências foram claramente uma forma de situar a cultura africana em “outro tempo”, como no comentário de Herskovits a respeito dos negros do Suriname como antepassados dos negros americanos. Ao mesmo tempo, as sobrevivências fizeram os autores refletirem sobre e questionarem sua própria realidade presente. Tylor as viu nos anacronismos da sociedade vitoriana. Nina as viu no “mestiçamento religioso” da elite baiana. Herskovits as viu em uma maneira não convencional de lutar contra o racismo na sociedade americana, defendendo ou mesmo disputando o passado africano dos afro-americanos.

Observar certas “continuidades relativas” ao discutir as diferentes escolas antropológicas nos fez perceber que a historiografia sobre elas, o estudo de suas características distintas, procurou sempre dar uma ênfase maior para a descontinuidade. Para os historiadores da antropologia, o que torna as escolas científicas discerníveis, por mais diversas que sejam as opiniões de seus membros internos, são as fronteiras que elas estabelecem com outras escolas. Contudo, fora da zona de fronteira teórica, uma série de associações, conceitos e até premissas podem ser compartilhados e se provarem relativamente úteis entre duas tradições opostas. O enfoque predominante nas “diferenças distintas” acaba ofuscando continuidades relativas importantes. O culturalismo boasiano e herskovitsiano, por exemplo, mesmo rejeitando as associações “raciais” e o método comparativo típicos da etnologia do século XIX, retomam a categoria das sobrevivências com renovada utilidade na antropologia cultural. Isso nos mostra como é improdutivo se aproximar da história da antropologia a partir de uma espécie de “etapismo” entre as escolas teóricas e paradigmas, como se fosse possível organizar de forma linear a credibilidade e a vigência de cada vertente. Essa tendência historiográfica passa por cima de aspectos como a contemporaneidade e a convivência entre as teorias dissidentes, o efeito retardatário que conceitos e escolas tomadas como ultrapassadas ainda produzem nas novas teorias e, sobretudo, a “porosidade” dos paradigmas científicos, isto é, como circulam e se infiltram conceitos comuns entre escolas e vertentes científicas dissidentes e como as rupturas e descontinuidades teóricas são quase sempre parciais, nunca totais. O conceito de sobrevivências demonstrou essa maleabilidade ao se infiltrar na porosidade desses paradigmas.

Por fim, é oportuno considerar que, por mais que as sobrevivências tenham uma história mais antiga no Brasil do que em qualquer outro dos países das Américas, elas têm tido, nas últimas décadas, muito mais destaque nos debates da antropologia do Caribe e dos Estados Unidos, com implicações diretas para a esfera pública desses países. Essa relativa desigualdade na história do estudo das sobrevivências no Brasil e Estados Unidos guarda estreita relação com o debate das relações raciais desses dois países. Nos Estados Unidos, entre os anos 40 e 60, a postura assimilacionista das ciências sociais norte-americanas viam a ênfase nas sobrevivências africanas como um risco para o clima de segregação do negro na sociedade americana. Os argumentos de Herskovits em seu livro *The Myth of Negro Past* (1941) eram um panfleto etnicamente particularista no meio de uma guerra mundial marcada pela divisão étnica. Suas hipóteses foram recebidas com reservas até por membros do *Harlem Renaissance* como Alain Locke (Jackson, 1986). Somente com a emergência do movimento *black power* no final dos anos 60 e da posição pró-africanista da juventude negra, os argumentos de Herskovits ganharam uma renovada significância no antirracismo dos EUA. Desde então, para as ciências sociais dos Estados Unidos e Caribe, o debate entre Herskovits e Frazier sobre as sobrevivências e a “família negra” afro-baiana é constantemente recapitulado como “fundador” (Whitten & Szwed, 1970; Patterson, 1972; Macdonald & Macdonald, 1978; Mintz & Price, 1992).

No Brasil, ao contrário, após o questionamento mais enfático da ideia de “democracia racial” e a predominância dos estudos de relações raciais, as sobrevivências acabaram ficando reduzidas às pesquisas das religiões afro-brasileiras. Hoje em dia, sua sorte é ambígua. Por um lado, é vista por especialistas como um daqueles conceitos antiquados que foram superutilizados pelos autores clássicos e perderam a validade, sobretudo no campo da antropologia da religião. Por outro lado, as reservas críticas com relação ao uso reificante das sobrevivências no trabalho etnográfico que se precipitou sobretudo a partir do trabalho de Dantas (1988) e alcançou relativo consenso entre antropólogos não impediu que essa noção penetrasse a sociedade de maneira geral e permeasse sub-repticiamente o debate atual. A relação com África “ancestral”, que variou e ainda varia do detestável para o desejável na sociedade brasileira, é um tema sensível e afetivo que continua sendo constantemente mobilizado política e economicamente para fins diversos. Tem sido cada vez mais comum que o apelo a legitimidade dessa conexão com a África inadvertidamente evoque a faceta

mais reificante da ideia de sobrevivências e nos distanciem da compreensão das especificidades históricas e culturais sempre em vertiginosa transformação de um lado e outro do Atlântico. Mesmo não mencionadas diretamente, as “sobrevivências” reaparecem como um “eco”, uma noção espectral, em debates diversos sobre “tradição” e ancestralidade africana em palestras acadêmicas, discursos políticos, eventos culturais, políticas de patrimonialização, debates étnico-“raciais” e redes sociais. O ouvido um pouco mais atento as recebe com uma estranha sensação de *déjà vu*: de onde reconhecemos tais ideias? De onde emerge essa temporalidade? Enquanto isso, a relação intelectual e institucional com a África do “presente”, menos exuberante e atrativa e sujeita a graves discordâncias, segue com suas costumeiras limitações e ainda está longe de ser uma prioridade para a sociedade brasileira.

Essa pesquisa tentou contribuir localmente para um debate que historicizasse a categoria sobrevivências e a resgatasse de uma dimensão subliminar e etérea com a qual frequentemente é mobilizada. Esperamos que o estudo desse conceito possa trazer as questões subjacentes a ele de volta ao debate brasileiro e despertem a curiosidade daqueles que se interessam pelo pensamento social. As sobrevivências, assim como “primitivo” e outras categorias que parecem para lá de antiquadas, correm o risco de, ao serem completamente esquecidas, reaparecerem travestidas em outras palavras, e, intencionalmente ou não, reproduzirem antigos enganos. O risco de condenarmos as velhas palavras ao esquecimento ao adotarmos as novas é ignorarmos toda a história que elas carregam, as dimensões de sentido que crítica atrás de crítica lhes foi imputada, para acreditar — emprestando a ideia de Ortega y Gasset (1930, p. 103) — num *pseudo-avorecer*: “não uma ‘manhã do amanhã’, mas a de um ‘arcaico dia’, usado uma ou muitas vezes”. Tudo o que se pode produzir com as falsas novidades é a recorrência nos antigos erros. Entre o esquecimento ou a luta com apenas “uma parte ou outra” do passado, é preferível optar por sua “completa digestão”.

## REFERÊNCIAS

ALEMÁN RODRÍGUEZ, Gabriel. Jean Price-Mars y la nación haitiana en la vocation de l'élite. **Revista Brasileira do Caribe**, v. 16, n. 31, p. 171-193, 2015.

ALMEIDA, Olivia N. D. **Elucidário de africanismos: resultados de um garimpo no arquivo pessoal de Nelson Coelho de Senna**. Universidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado, p. 289. 2021.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANSELIN, Alain. Tous les caribéens ont un oncle haïtien: la leçon de Jean Price-Mars. In: PRICE-MARS, Jean **Ainsi parla l'oncle suivi de Revisiter l'oncle**. Montréal: Mémoire d'encrier, 2009. p. 435-444.

ARNEDO-GÓMEZ, Miguel. Fernando Ortiz's transculturation: applied anthropology, acculturation, and mestizaje. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 26, n. 4, 2022.

ASSIS, Cristina F. D.; SANTOS, Flávio G. D. A circulação de saberes e representações dos negros na cultura escrita de João Ribeiro na modernidade. **Revista Maracanan**, v. 28, p. 235-259, 2021.

BAKKE, Rachel R. B. O médico legista e o etnógrafo: uma análise comparativa de duas obras de Nina Rodrigues. **Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP**, v. 8, p. 1-13, 2011.

BARBOSA, Muryatan S. **Guerreiro Ramos e o personalismo negro**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

BASTIDE, Roger. **Religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

BASTIDE, Roger. Negritude et intégration nationale: la classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes. **Afro-Ásia**, v. 12, p. 17-30, 1976.

BEARDSLEY, Edward H. The American scientist as social activist: Franz Boas, Burt G. Wilder, and the cause ofacial justice, 1900-1915. **Isis**, v. 64, n. 1, p. 50-66, 1973.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas, volume I: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. 1980.

BOAS, Franz. The aims of ethnology. In: BOAS, Franz **Race, Language and Culture**. New York: Macmillan, [1889] 1940. p. 626-638.

BOAS, Franz. The aims of ethnology. In: STOCKING JR., George W. **The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader**. New York: Basic Books, [1889] 1976. p. 67-71.

BOAS, Franz. The study of geography. **Science**, v. 9, n. 210, p. 137-141, 1887a.

BOAS, Franz. Museums of ethnology and their classification. **Science**, v. 9, n. 228, p. 587-589, 1887b.

BOAS, Franz. Correspondence. **The Nation**, New York, v. 61, n. 1567, p. 27, 11 jul. 1895.

BOAS, Franz. The limitations of the comparative method of anthropology. **Science**, v. 4, n. 103, p. 901-08, 1896.

BOAS, Franz. The growth of Indian mythologies: A study based upon the growth of the mythologies of the North Pacific Coast. **The Journal of American Folklore**, v. 9, n. 32, p. 1-11, 1896b.

BOAS, Franz. Introduction. In: TEIT, James A. **Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia**. Boston and New York: Houghton, Mifflin, and Co., 1898. p. 1-18.

BOAS, Franz. The mind of primitive man. **Science**, v. 13, n. 321, p. 281-289, 1901.

BOAS, Franz. The history of anthropology. **Science**, v. 20, n. 512, p. 513-524, Oct. 1904.

BOAS, Franz. Some traits of primitive culture. **The Journal of American Folklore**, v. 17, n. 67, p. 243-254, 1904b.

BOAS, Franz. **The mind of primitive man: a course of lectures delivered before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico, 1910-1911**. New York: Macmillan, 1911.

BOAS, Franz. The methods of ethnology. **American Anthropologist**, v. 22, n. 4, p. 311-321, 1920.

BOAS, Franz. Evolution or diffusion? **American Anthropologist**, v. 26, n. 3, p. 340-344, 1924.

BOCK, Kenneth E. The comparative method of anthropology. **Comparative Studies in Society and History**, v. 8, n. 3, p. 269-280, Apr. 1966.

BRANDÃO, Théó. **Folclore de Alagoas**. Maceió: Casa Ramalho, 1949.

BUARQUE, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: José Olympio, 1936.

BUARQUE, Sérgio. **Cobra de vidro**. São Paulo: Martins, 1944.

BUNZL, Matti. Franz Boas and the Humboldtian tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an anthropological concept of culture. In: STOCKING, Jr., G. W. **Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996.

BURKE, Peter. **The Renaissance sense of the past**. London: Edward Arnold, 1969.

BURROW, John W. **Evolution and society: a study in Victorian social theory**. London: Cambridge University Press, 1966.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. Os estudos brasileiros do negro. In: CARNEIRO, Edison **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1953] 2019. p. 120-137.

CARNEIRO, Édison. O negro como objeto de ciência. **Afro-Ásia**, v. 6-7, p. 91-100, 1968.

CARTUM, Leda; NESTROVSKI, Sofia. **As vinte mil léguas de Charles Darwin: o caminho até A Origem das Espécies**. São Paulo: Edições Sesc/Fósforo, 2022.

CHAMBERLAIN, Alexander F. Review of "L'animisme fétichiste des nègres de Bahia" par le Dr. Nina Rodrigues. **The Journal of American Folklore**, v. 16, n. 61, p. 132, 1903.

CLÁUDIO, Affonso; AMARAL, Braz D. As tribos negras importadas: estudo etnográfico, sua distribuição regional no Brasil. Os grandes mercados de escravos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 2, p. 595-657, 1914.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 3, p. 302-338, Aug. 1994.

CLORMÉUS, Lewis A. Jean Price-Mars' Durkheimian demonstration: making Haitian voodoo a religion. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 159, n. 3, p. 153-170, 2012.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2ª. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

CORRÊA, Mariza. 'Nossos mulatos são mais exuberantes'. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 15, p. 1099-1103, 2008.

COSTA, Iraneidson S. **A Bahia já deu régua e compasso: medicina legal, raça e criminalidade na Bahia (1890-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2023.

CUNHA, Euclides D. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1902.

CUNHA, Olívia M. G. D. **Metamorfose infinita: sobre brujos, espíritos e apuntes em Havana. História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 22, p. 483-505, 2015.

CUNHA, Olívia M. G. D. **The things of others: ethnographies, histories, and other artefacts**. Leiden: Brill, 2020.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DARWIN, Charles. **On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life**. 1ª. ed. London: John Murray, 1859.

DARWIN, Charles. **On the origin of species by means of natural selection: or the preservation of favoured races in the struggle for life**. 3ª. ed. London: John Murray, 1861.

DARWIN, Charles. **The descent of man, and selection in relation to sex**. London: John Murray, 1871.

DARWIN, Charles; WALLACE, Alfred R. **On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection. Zoological Journal of the Linnean Society**, v. 3, n. 9, p. 45-62, Aug. 1858.

DICKENS, Charles. **Dombey and son**. London: Bradbury and Evans, 1848.

DIDI-HUBERMAN, George. **A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas Alagoas**. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1949.

DOWD, Jerome. **The negro races: a sociological study**. New York: Macmillan, v. I, 1907.

DOWD, Jerome. **The negro races: a sociological study**. New York: Neale Publishing Company, v. II, 1914.

DUARTE, Abelardo. **A sobrevivência do culto da serpente (Dahn-Gbi) nas Alagoas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 26, 1952a.

DUARTE, Abelardo. **"Sobre o panteão afro-brasileiro". Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, v. 26, 1952b.

EDUARDO, Octávio D. C. **The negro in Northern Brazil: a study in acculturation.** New York: JJ Augustin/Monographs of the American Ethnological Society, 1948.

ESPINOSA, Aurelio M. Archivos del folklore cubano. **The Journal of American Folklore**, v. 40, n. 158, p. 416-419, 1927.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto.** Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FRANK, Gelya. Melville J. Herskovits on the African and Jewish diasporas: race, culture and modern anthropology. **Identities Global Studies in Culture and Power**, v. 8, n. 2, p. 173-209, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, [1933] 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal.** Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

FRY, Peter. Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: VON SIMON, Olga R. M.; QUEIROZ, Maria I. P. D. **Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide.** São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos (FFLCH-USP), 1986.

FRY, Peter. Apresentação. In: LANDES, Ruth **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 23-30.

FURTADO, Celso. **Cultura e desenvolvimento em época de crise.** São Paulo: Paz e Terra, 1984.

G. RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, v. 2, n. 2, p. 189-220, 1954.

G. RAMOS, Alberto; NASCIMENTO, Abdias. **Relações de raça no Brasil.** Rio de Janeiro: Edições Quilombo, 1950.

GAHYVA, Helga C. O Rábula, o médico e o anspeçada suicida: Evaristo de Moraes, Nina Rodrigues e o atentado que abalou a República. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 25, p. 371-389., 2018.

GÉRANDO, Joseph-Marie D. **Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages.** Paris: Société des Observateurs de l'Homme, 1800.

GERSHENHORN, Jerry. **Melville J. Herskovits and the racial politics of knowledge.** Lincoln: The University of Nebraska Press, 2004.

GILROY, Paul. **There ain't no black in the union Jack**: the cultural politics of race and nation. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

GONÇALVES, João F. The ajiaco in Cuba and beyond: preface to "The human factors of cubanidad" by Fernando Ortiz. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 3, p. 445-454, 2014.

GONÇALVES, João F. O tio haitiano da antropologia contemporânea: teoria, história e poder em Jean Price-Mars. **Horizontes Antropológicos**, v. 28, p. 79-113, 2022.

GOODY, Jack. "L'antropologia sociale nella tradizione britannica e nelle sue prospettive attuali". In: BERNARDI, Bernardo **Etnologia e antropologia culturale**. Milano: F. Angeli, 1973. p. 19-36.

GRUBER, Jacob W. Ethnographic salvage and the shaping of anthropology. **American Anthropologist**, v. 72, n. 6, p. 1289-1299, 1970.

GUIMARÃES, Antonio S. A. Baianos e paulistas: duas 'escolas' de relações raciais? **Tempo Social**, v. 11, p. 75-95, 1999.

GUIMARÃES, Antonio S. A. Africanism and racial democracy: The correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949), v. 19, n. 1, p. 53-79, 2008.

HARDY, Thomas. **The fiddler of the reels and other stories**. New York: Dover, 1997.

HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes. **Cadernos Pagu**, v. 6-7, p. 153-200, 1996.

HELBLING, Mark. Feeling universality and thinking particularistically: Alain Locke, Franz Boas, Melville Herskovits, and the Harlem Renaissance. **Prospects**, v. 19, p. 289-314, 1994.

HERSKOVITS, Melville J. Review of "The Religion of Lower Races" by Edwin W. Smith. **Journal of Social Forces**, v. 2, n. 5, p. 774-776, 1924.

HERSKOVITS, Melville J. The negro's Americanism. In: LOCKE, Alain **The New Negro**: an interpretation. [S.l.]: [s.n.], 1925a. p. 353-360.

HERSKOVITS, Melville J. "Social pattern: a methodological study". **The Journal of Social Forces**, v. 4, n. 1, p. 57-69, 1925b.

HERSKOVITS, Melville J. 'Negroes of the South American jungles'. Review of Tom-Tom by J. W. Vandercook. **New York Herald-Tribune**, 28 Nov. 1926. 10.

HERSKOVITS, Melville J. Acculturation and the American negro. **The Southwestern Political and Social Science Quarterly**, v. 8, n. 3, p. 211-224, 1927.

HERSKOVITS, Melville J. **The American negro: a study in racial crossing.** New York: Alfred A. Knopf, 1928.

HERSKOVITS, Melville J. 'A trip to 'Africa' in the New World.''. **Northwestern University Alumni News**, v. 8, p. 10–12, April 1929.

HERSKOVITS, Melville J. The negro in the New World: the statement of a problem. **American Anthropologist**, v. 32, n. 1, p. 145-155, 1930.

HERSKOVITS, Melville J. "Wari in the New World". **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 62, p. 23-39, 1932.

HERSKOVITS, Melville J. On the provenience of New World negroes. **Social Forces**, v. 12, n. 2, p. 247–262, 1933.

HERSKOVITS, Melville J. "What has Africa given America?" **New Republic**, v. 84, n. 1083, p. 168-174, 1935.

HERSKOVITS, Melville J. Social history of the negro. In: MURCHISON, Carl **A Handbook of Social Psychology, Vol. 1.** Worcester: Clark University Press, 1935. p. 207–267.

HERSKOVITS, Melville J. Applied anthropology and the American anthropologists. **Science**, v. 83, n. 2149, p. 215-222, 1936.

HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the negro past.** New York: Harper and Bros, 1941.

HERSKOVITS, Melville J. **Man and his works: the science of cultural anthropology.** New York: Alfred A. Knopf, 1948.

HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the negro past.** 2<sup>a</sup>. ed. Boston: Beacon Press, 1958.

HERSKOVITS, Melville J.; HERSKOVITS, Frances S. **Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guyana.** New York: Whittlesey House., 1934.

HERSKOVITS, Melville J.; REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph. A memorandum for the study of acculturation. **Man**, v. 35, p. 145-148, 1935.

HODGEN, Margaret T. **The doctrine of survivals: a chapter in the history of scientific method in the study of man.** London: Allenson and Co., 1936.

HORNBOSTEL, Eric M. V. American Negro songs. **International Review of Missions**, v. 15, n. 60, p. 750, 1926.

HOWSE, Derek. **Greenwich Time and the discovery of the longitude.** Oxford: Oxford University Press, 1980.

HUMBOLDT, Wilhelm V. **Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues**. Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836.

ICKES, Scott. **African-Brazilian culture and regional identity in Bahia, Brazil**. Gainesville: University Press of Florida, 2013.

IGNACE, Etienne. A revolta dos malês. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, v. 33, n. 72, p. 121-135, 1907.

IGNACE, Etienne. Le fétichisme des nègres du Brésil. **Anthropos**, v. 3, n. 5/6, p. 881-904, 1908.

JACKSON, Walter. Melville Herskovits and the search for Afro-American culture. In: STOCKING JR., George W. **Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality**. [S.l.]: [s.n.], 1986. p. 95-126.

LEAL, João. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**, Paris, p. Disponível em: Acesso em: 22 jun. 2022, 2020.

LEOPOLD, Joan. **Culture in comparative and evolutionary perspective: E. B. Tylor and the making of 'Primitive Culture'**. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA, Lamartide D. A. **Roteiro de Nina Rodrigues**. Centro de Estudos Afro-Orientais. Salvador. 1980.

LIMA, Vivaldo D. C. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, v. 18, p. 201-221, 2004.

LOCKE, Alain. The dilemma of social pattern. **Survey Graphic**, v. 53, n. 11, p. 676-678, 1925.

LOGAN, Peter M. **Victorian fetishism: intellectuals and primitives**. New York: SUNY Press, 2009.

LUBBOCK, John. On the origin of civilisation and the primitive condition of Man. **Transactions of the Ethnological Society of London**, v. 6, p. 328-341, 1868.

LUBBOCK, John. **Origin of civilization and the primitive condition of Man: mental and social condition of savages**. New York: D. Appleton and Co., 1871.

LYELL, Charles. **Principles of geology**. London: John Murray, 1830.

LYMAN, R. Lee; O'BRIEN, Michael J. Cultural traits: units of analysis in early twentieth-century anthropology. **Journal of Anthropological Research** , v. 59, n. 2, p. 225-250, 2003.

LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne: rapport sur le savoir**. Paris: Minuit, 1979.

MACAGNO, Lorenzo. Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico. In: TRAJANO FILHO, Wilson **Travessias Antropológicas: Estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 127-158.

MACDONALD, John S.; MACDONALD, Leatrice. The black family in the Americas: a review of the literature. **Sage Race Relations Abstracts** , v. 3, n. 1, p. 1-42, 1978.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Apresentação e notas. In: RODRIGUES, Raimundo N. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006. p. 9-25.

MAGLOIRE, Gérarde; YELVINGTON, Kevin A. Haiti and the anthropological imagination: Jean Price-Mars, Melville J. Herskovits, Roger Bastide. **Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts**, v. 1, p. 127-152, 2005.

MAIO, Marcos C. A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 11, p. 226-237, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A scientific theory of culture and other essays**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.

MALTHUS, Thomas R. **An essay on the principle of population**. London: J. Johnson, 1798.

MARCUSSI, Alexandre D. A. **Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana**. 2010. Dissertação (Mestrado em História): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARETT, R. R. **Tylor**. London: Chapman and Hall, 1936.

MASSIN, Benoit. From Virchow to Fischer: physical anthropology and "modern race theories" in Wilhelmine Germany. In: STOCKING JR., George W. **Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996. p. 79-154.

MATORY, J. L. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorubá nation. **Comparative Studies in Society and History**, v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.

MATORY, J. L. **Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATORY, J. L. **The fetish revisited: Marx, Freud, and the gods black people make.** Durham: Duke University Press, 2018.

MAUSS, Marcel. L'animisme fétichiste des nègres de Bahia. **L'Année Sociologique**, v. 5, p. 224-225, 1901.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil.** Rio de Janeiro: Sauer, 1933.

MERKEL, Ian. **Terms of exchange: Brazilian intellectuals and the French social sciences.** Chicago: University of Chicago Press, 2022.

MINTZ, Sydney W. Introduction. In: HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the Negro past.** 3ª. ed. [S.l.]: [s.n.], 1990. p. ix-xxi.

MINTZ, Sydney W.; PRICE, Richard. **The birth of African-American culture: an anthropological perspective.** Boston: Beacon Press, 1992.

MONTEIRO, Felipe P. O 'racialista vacilante': Nina Rodrigues e seus estudos sobre antropologia cultural e psicologia das multidões (1880-1906). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 193-215, 2020.

MONTEIRO, Filipe P. História do (e no) pensamento social: estratégias teórico-metodológicas para uma releitura do paradigma racial em Nina Rodrigues (1880-1906). **História**, v. 41, 2022.

MUDIMBE, Valentine Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Petrópolis: Vozes, 2019.

ODA, Ana M. G. R. **Alienação mental e raça: a psicopatologia comparada dos negros e mestiços brasileiros na obra de Raimundo Nina Rodrigues.** 2003. Tese (Doutorado em Ciências Médicas): Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

OLIVEIRA JR., Gérson B. **Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil.** 2010. Dissertação (Mestrado em História): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

OLIVEIRA, Maria I. C. Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, v. 19-20, p. 37-73, 1997.

- ORTEGA Y GASSET, José. **La rebelion de las masas**. Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- ORTIZ, Fernando. Las supervivencias africanas en Cuba. **Cuba y América**, v. 18, n. 17, p. 7-8, 1905.
- ORTIZ, Fernando. **Hampa afro-cubana. Los negros brujos**: apuntes para un estudio de etnologia criminal. Madrid: Editorial América, 1906.
- ORTIZ, Fernando. **Hampa afro-cubana. Los negros esclavos**: estudio sociológico y de derecho público. La Habana: Revista Bimestre Cubana, 1916.
- ORTIZ, Fernando. **Glosario de afronegrismos**. La Habana: El Siglo XX, 1924.
- OZANAM, Israel. **Quem era o Doutor Anísio?:** o desafio da ficção étnica à história social do Rio de Janeiro (1889-1916). Tese (Doutorado em História): Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- OZANAM, Israel. A opção de Mariza Corrêa pelo etnógrafo oitocentista. **Horizontes Antropológicos**, v. 28, p. 47-77, 2022.
- PALLARES-BURKE, Maria L. G. **O triunfo do fracasso**: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- PALMIÉ, Stephan. Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisa Worship. In: FARDON, Richard (. ). **Counterworks**: Managing the Diversity of Knowledge. London: Routledge., 1995. p. 73-104.
- PALMIÉ, Stephan. **Wizards and scientists**: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition. Durham: Duke University Press, 2002.
- PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. **Religião & Sociedade**, v. 27, n. 1, p. 77-113, 2007.
- PALMIÉ, Stephan. Africanisms. **African Diaspora** , v. 11, n. 1-2, p. 17-34, 2019.
- PARÉS, Luis N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PATTERSON, Orlando. Rethinking black history. **Harvard Educational Review**, v. 41, n. 3, p. 297-315, 1972.
- PEARD, Julyan G. **Race, place, and medicine**: the idea of the tropics in nineteenth-century Brazil. Durham: Duke University Press, 2000.
- PEEL, John D. Y. **Herbert Spencer**: the evolution of a sociologist. New York: Basic Books, 1971.

PEIRANO, Mariza. **A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

PEIXOTO, Afrânio. A vida e a obra de Nina Rodrigues. In: RODRIGUES, Raymundo N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1938. p. 11-26.

PEREIRA, Manuel N. **A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil**. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. **The root of roots: Or, how Afro-American anthropology got its start**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'oncle: essais d'ethnographie**. Compiègne: Imprimerie de Compiègne, 1928.

PRICHARD, James C. **Researches into the physical history of Man**. London: Houlston & Stoneman, 1813.

QUERINO, Manuel. A raça africana e os seus costumes na Bahia. In: \_\_\_\_\_ **Anais do V Congresso Brasileiro de Geografia**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1916.

QUERINO, Manuel. O colono preto como fator de civilização brasileira. In: \_\_\_\_\_ **Anais do VI Congresso Brasileiro de Geografia**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1918.

QUERINO, Manuel. Candomblé do caboclo. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, v. 45, p. 235-236, 1919.

QUERINO, Manuel. **A Bahia de Outrora: Vultos e fatos populaes**. Salvador: Progresso, 1922.

QUERINO, Manuel. **A Arte Culinária na Bahia**. Salvador: Progresso, 1928.

RAMASSOTE, Rodrigo. Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio da Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 14, n. 27, p. 231-248, 2017.

RAMASSOTE, Rodrigo. “Um culturalista brasileiro em Honduras: a antropologia ‘deslocada’ de Ruy Coelho”. **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**, Paris, 2022.

RAMASSOTE, Rodrigo M.; YELVINGTON, Kelvin A. Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe: entrevista com Kevin A. Yelvington. **Cadernos de Campo**, 343-364, v. 25, n. 25, 2016.

- RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, [1939] 1971.
- RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RAMOS, Arthur. Prefácio e notas. In: RODRIGUES, Raymundo N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 7-11.
- RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- RAMOS, Arthur. Organização e prefácio. In: RODRIGUES, Raymundo N. **As Coletividades Anormas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.
- RAMOS, Arthur. The negro in Brazil. In: SMITH, Thomas L.; MARCHANT, Alexander **Brazil, Portrait of Half a Continent**. New York: Dryden Press, 1951. p. 125-146.
- RATNAPALAN, Laavanyan M. E. B. Tylor and the problem of primitive culture. **History and Anthropology**, v. 19, n. 2, p. 131-142, 2008.
- RAYMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.
- RIBEIRO, João. Os africanos. **Revista da Academia Brasileira de Letras**, v. 30, n. 90, p. 188-197, jun. 1929.
- RIBEIRO, João. **O Elemento Negro: História, folclore, linguística**. Rio de Janeiro: Record, 1933.
- RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RIO, João D. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.
- RISÉRIO, Antonio. **Avant-garde na Bahía**. São Paulo: Instituto Lina Bo e P. M. Bardi, 1995.
- RISÉRIO, Antonio. Carnaval: as cores da mudança. **Afro-Ásia**, v. 16, p. 90-106, 1995b.
- RIVERS, W. H. R. Survival in sociology. **The Sociological Review**, v. 6, n. 4, p. 293-305, 1913.
- RODRIGUES, Raimundo N. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1932] 2010.

RODRIGUES, Raimundo N. **O animismo fetichista dos negros baianos**: Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira, "O animismo fetichista dos negros baianos" [1896] e "Ilusões da catequese no Brasil" [1987]. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, [1986/1897] 2006.

RODRIGUES, Raymundo N. **As raças humanas e a reponsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1894] 2011.

RODRIGUES, Raymundo N. Atavismo psíquico e paranoia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 12, n. 4, p. 766-789, [1902] 2009.

RODRIGUES, Raymundo N. **L'animisme fétichiste de nègres de Bahia**. Salvador: Reis, 1900.

ROMERO, Silvio. A poesia popular do Brasil. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, v. I, p. 99, 1879.

ROMO, Anadelia A. **Brazil's living museum**: race, reform, and tradition in Bahia. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.

ROSA, Frederico D. Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. **Cadernos de Campo**, v. 19, n. 19, p. 297-308, 2010.

ROSSI, Luiz G. **O intelectual feiticeiro**: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

SANSONE, Livio. **Blackness without Ethnicity**: Constructing Race in Brazil. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

SANSONE, Livio. Turner, Franklin and Herskovits in the Gantois House of Candomblé: The Transnational Origin of Afro-Brazilian Studies. **The Black Scholar**, v. 41, n. 1, p. 48-63, 2011.

SANSONE, Livio. **La galassia Lombroso**. Roma: Laterza, 2022a.

SANSONE, Livio. 'Entangled fields': sources and hypotheses for the history of Afro-Brazilian, African-American and African Studies in Brazil and the United States". **Cahiers des Amériques Latines**, v. 99, p. 249-270, 2022b.

SANSONE, Livio. **Field Station Bahia**: Brazil in the work of E. Franklin Frazier, Lorenzo Turner, Frances and Melville Herskovits, 1935-1967. Leiden: Brill, 2023.

SANTOS, Juana E. D. **Os nãgô e a morte**: pàde, asèsè e o culto egun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHOMBURG, Arthur A. The negro digs up his past. In: LOCKE, Alain **The New Negro: An Interpretation**. [S.l.]: [s.n.], 1925. p. 231-237.

SCHWARCZ, Lilia K. M. História e etnologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, v. 42, p. 199-222, 1999.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia M. Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. **Um Enigma Chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 90-103.

SCHWARCZ, Lilia M. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2012.

SENGHOR, Leopold S. Ce que l'homme noir apporte. In: VERDIER, Jean **L'homme de couleur**. Paris: Librairie Plon, 1939.

SENNA, Nelson D. Africanismos no Brasil. **Revista de Língua Portuguesa**, n. 10, mar. 1921.

SENNA, Nelson D. Os negros (elementos de origem africana e seus descendentes). **Revista de Língua Portuguesa**, n. 22, p. 136-149, mar. 1923.

SERAFIM, Vanda F. **Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX**. Maringá: Eduem, 2013.

SERAFIM, Vanda F. Nina Rodrigues e Edward Burnett Tylor: aproximações teóricas e metodológicas para o estudo das religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, p. 81-96, 2017.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SHANNON, Magdaline W. **Jean Price-Mars, the Haitian elite and the American occupation, 1915-1935**. New York: St. Martin's Press, 1996.

SIMÕES, Julio. **Dependência cultural no Brasil: diálogos de Celso Furtado e Darcy Ribeiro**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Economia): Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

SIMPSON, George E. **Melville J. Herskovits**. New York: Columbia University Press, 1973.

SKIDMORE, Thomas E. **Black into white: race and nationality in Brazilian thought**. New York: Oxford University Press, 1974.

SPENCER, Herbert. **Social statics:** or the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed. London: John Chapman and Co., 1851.

SPENCER, Herbert. Progress: its law and cause. **The Westminster Review**, v. 67, p. 244-267, April 1857.

SPENCER, Herbert. **First principles.** London: Williams and Norgate, 1862.

SPENCER, Herbert. **First principles.** London: Williams and Norgate, 1862.

SPENCER, Herbert. **The principles of biology.** London: Williams and Norgate, 1864.

STARR, Frederick. Review of "L'animisme fétichiste des négres de Bahia. Metisage, degenerescence et crime. Des formes de L'Hymen" by Dr. Nina Rodrigue. **The American Antiquarian and Oriental Journal**, Chicago, v. 24, 1092.

STAVRINAKI, Maria. Überleben in Afrika: Wiederauferstehung für Europa. Leo Frobenius' Sicht der Vorgeschichte. In: KOHL, Karl-Heinz; KUBA, Richard; VANOFF, Hélène **Kunst der Vorzeit:** Texten zu den Felsbilder aus der Sammlung Frobenius. Frankfurt: Frobenius-Institut, 2016. p. 33-42.

STOCKING JR., George W. (Ed.). **The shaping of American anthropology, 1883-1911:** a Franz Boas reader. New York: Basic Books, 1974.

STOCKING JR., George W. Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the uses of invention. **American Anthropologist**, v. 65, n. 4, p. 783-799, 1963.

STOCKING JR., George W. Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. **American Anthropologist**, v. 68, n. 4, p. 867-82, 1966.

STOCKING JR., George W. **Race, culture, and evolution:** essays in the history of anthropology. New York: The Free Press, 1968.

STOCKING JR., George W. Review of "Culture in Comparative and Evolutionary Perspective: E. B. Tylor and the Making of 'Primitive Culture'" by Joan Leopold. **Isis**, v. 74, n. 1, p. 119-120, Mar. 1983.

STOCKING JR., George W. **Observers observed:** Essays on ethnographic fieldwork. Madison: University of Wisconsin Press, 1984.

STOCKING JR., George W. **Victorian anthropology.** New York: The Free Press, 1987.

STOCKING JR., George W. "The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition". In: STOCKING JR., George W. **Romantic Motives:** Essays on anthropological sensibility. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

STOCKING JR., George W. **After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.

STOCKING JR., George W. Presentism and historicism once again: the history of British anthropology as intellectual and personal history. **Journal of Victorian Culture**, v. 4, n. 2, p. 328-335, 1999.

STOCKING JR., George W. "Edward Burnett Tylor and the Mission of Primitive Man". In: STOCKING JR., George W. **Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections.** Madison: University of Wisconsin Press, 2001. p. 103-115.

STOCKING JR., George W. **Delimiting anthropology: occasional essays and reflections.** Madison: The University of Wisconsin Press, 2001.

STOCKING JR., George W. The turn-of-the-century concept of race. In: STOCKING JR., George W. **Delimiting anthropology: occasional essays and reflections.** Madison: University of Wisconsin Press, 2001.

STOCKING JR., George W. Introduction. In: STOCKING JR., George W. **American Anthropology, 1921-1945: Papers from the American Anthropologist.** Lincoln: The University of Nebraska Press, 2002.

TERRA, Livia M. **O "autor mal-dito": raça e nação no pensamento de Raymundo Nina Rodrigues.** UNESP. Tese de Doutorado, p. 153. 2014.

TILLINGHAST, Joseph A. The Negro in Africa and America. **Publications of the American Economic Association**, v. 3, n. 2, p. 1-231, 1902.

TORT, Patrick. **La pensée hiérarchique et l'évolution.** Paris: Aubier Montaigne, 1983.

TYLOR, Edward B. **Anahuac: or, Mexico and the Mexicans ancient and modern.** London: Longman, 1861.

TYLOR, Edward B. **Researches into the early history of Mankind and the development of civilization.** London: John Murray, 1865.

TYLOR, Edward B. Phenomena of the higher civilisation: traceable to a rudimental origin among savage tribes. **The Anthropological Review**, v. 5, n. 18/19, p. 303-314, 1867a.

TYLOR, Edward B. On traces of the early mental condition of Man. **Notices of the Proceedings of the Royal Institution of Great Britain**, London, v. 5 (1866-1869), p. 88-93, 1867b.

TYLOR, Edward B. On the survival of savage thought in modern civilization. **Notices of the Proceedings of the Royal Institution of Great Britain**, v. 5 (1866-69), p. 522-53, 1869.

TYLOR, Edward B. **Primitive culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. London: John Murray, v. 2 Vols., 1871.

TYLOR, Edward B. **Anthropology**: An Introduction to the Study of Man and Civilization. New York: Appleton, 1881.

TYLOR, Edward B. On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 18, p. 245-72, 1889.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

VANDERCOOK, John W. We find an African tribe in the South American jungle. **Mentor**, v. 14, n. 3, p. 19–22, 1926a.

VANDERCOOK, John W. **Tom Tom**. New York: Harper and Bros, 1926b.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERGER, Pierre. Note sur le culte des orisha e vodoun à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves. **Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire**, Dakar, n. 51, 1957.

VERGER, Pierre. Cartas de Pierre Verger para Vivaldo da Costa Lima, 1961-1963. **Afro-Ásia**, v. 37, 2008.

VORZIMMER, Peter. Darwin, Malthus, and the theory of natural selection. **Journal of the History of Ideas**, v. 30, n. 4, p. 527–42, 1969.

WALLACE, Edwin R. **Freud and anthropology**: a history and reappraisal. New York: International Universities Press, 1983.

WELLS, Herbert G. **The time machine**: an invention. New York: Henry Holt and Co., 1895.

WHELAN, Frederick G. **Enlightenment political thought and Non-Western societies**: sultans and savages. New York: Routledge, 2009.

WHITTEN, Norman E.; SZWED, John F. **Afro-American anthropology**: contemporary perspectives. New York: Free Press, 1970.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of philosophy**. London: Fontana Press, 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 1969.

WORDSWORTH, William. **The prelude:** or, growth of the poet's mind. London: Edward Moxon, 1850.

YELVINGTON, Kevin A. Herskovits' jewishness. **History of Anthropology Newsletter**, v. 27, n. 2, p. 3-9, 2000.

YELVINGTON, Kevin A. The anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: diasporic dimensions. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, n. 1, p. 227-260, 2001.

YELVINGTON, Kevin A. A Historian among the Anthropologists. Review of 'Delimiting Anthropology: Occasional Inquiries and Reflections' by George W. Stocking Jr. **American Anthropologist**, v. 105, n. 2, p. 367-371, 2003.

YELVINGTON, Kevin A. Introduction. In: (ED.), Kevin A. Y. **Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora**. Santa Fe: School of American Research Press, 2006a. p. 3-32.

YELVINGTON, Kevin A. The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920–1940. In: YELVINGTON, Kevin A. **Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the diaspora**. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2006b. p. 35-82.

YELVINGTON, Kevin A. Melville J. Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos. In: PEREIRA, Claudio L.; SANSONE, Livio **Projeto Unesco no Brasil: textos críticos**. Salvador: Edufba, 2007. p. 149-172.

YELVINGTON, Kevin A. Constituting Paradigms in the Study of the African Diaspora, 1900–1950. **The Black Scholar**, v. 41, n. 1, p. 64-76, 2011.

ZUMWALT, Rosemary L. **Franz Boas: the emergence of the anthropologist**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.