



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JANINE NEVES DE OLIVEIRA

**MARTINIANO ELISEU DO BOMFIM: UM INTELECTUAL AFRO-
BAIANO DA DIÁSPORA E SUAS INTERAÇÕES**

Salvador

2024

JANINE NEVES DE OLIVEIRA

**MARTINIANO ELISEU DO BOMFIM:
UM INTELLECTUAL AFRO-BAIANO DA DIÁSPORA E SUAS
INTERAÇÕES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Paulo César Borges Alves

Salvador

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

O48 Oliveira, Janine Neves de
Martiniano Eliseu do Bomfim: um Intelectual afrobaiano da diáspora e suas
interações / Janine Neves de Oliveira, 2024.
176 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. César Borges Alves
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Intelectuais. 2. Diáspora africana. 3. Bahia. 4. Etnohistória. 5. Cultura. I. Alves,
César Borges. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDD: 300.8

JANINE NEVES DE OLIVEIRA

"Martiniano Eliseu do Bomfim: um intelectual afro-baiano da diáspora e suas interações."

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais e, aprovada em vinte e dois de março de dois mil e vinte e quatro, pela Comissão formada pelos professores:

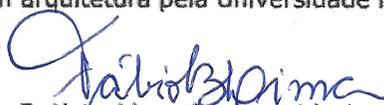
Prof. Dr. Paulo César Borges Alves (PPGCS - UFBA)
Doutor em Sociologia pela Universidade de Liverpool



Profa. Dra. Cecília de Alencar Serra e Sepúlveda (Rede estadual de ensino)
Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Fábio Macêdo Velame (Faculdade de Arquitetura - UFBA)
Doutor em arquitetura pela Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Fábio Batista Lima (Universidade do Estado da Bahia)
Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Luiz Gustavo Freitas Rossi (Dep. de Antropologia - Unicamp)
Doutor em Antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas

Para Gecy Lessa Neves

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais por me proporcionarem a oportunidade de realizar este estudo e alcançar meus objetivos acadêmicos.

Ao Professor Doutor Paulo César Borges Alves, meu orientador, por sua acessibilidade, atenção e compreensão durante todo o processo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por conceder uma bolsa de estudos parcial, que foi fundamental para viabilizar minha pesquisa.

Aos governos do Partido dos Trabalhadores, que investiram tanto na Graduação e na Pós-Graduação do país, especialmente ao terceiro governo Lula, que nos salvou do obscurantismo que tinha se abatido sobre nós por seis tristes anos da nossa história recente, e que, novamente, nos permite avançar no campo acadêmico.

A todos os funcionários, concursados e terceirizados, que trabalham incansavelmente para que a UFBA funcione.

À comunidade da Faculdade de Arquitetura da UFBA, onde trabalho, com carinho por todo o apoio e incentivo que recebi durante esta jornada.

Aos membros da minha banca de qualificação, os Doutores Cecília de Alencar Serra e Sepúlveda e Luiz Gustavo Freitas Rossi, pela leitura cuidadosa do material, pelas valiosas dicas, referências e orientações, e pela disponibilidade em esclarecer dúvidas.

À Doutora Lisa Louise Earl Castillo, pelas indicações bibliográficas.

À Martiniano Eliseu do Bomfim, pela inspiração e pela “companhia” durante esses longos anos.

À Frida Gahto, que, embora seja de uma espécie diferente da minha, sempre foi minha fiel companhia, meu amparo em momentos de ansiedade e uma das minhas maiores fontes de alegria.

À minha mãe Gecy, por tanto, que não sei nem como começar a agradecer. Por quase tudo.

Aos meus familiares, que sei que, cada um a seu modo, torceram e torcem sempre por mim: Cissa, Victor, Verinha, Bielle e Marcelinho.

*o que foi lançado
às ondas
sobe ao maxilar
da história.*

(Edimilson de Almeida Pereira)

RESUMO

Esta pesquisa em fontes documentais tem como objetivo investigar as trajetórias social e intelectual de Martiniano Eliseu do Bomfim, um intelectual negro da diáspora afro-baiana, com a finalidade de averiguar suas interações com intelectuais “tradicionais” ao longo do tempo. O enfoque principal é compreender como Martiniano foi "apropriado" por esses intelectuais e como ele se posicionava nessas interações, analisando as dinâmicas relacionais entre diferentes atores sociais. Para isso, adota-se uma abordagem etno-histórica, apoiada em fontes primárias e secundárias, como depoimentos, entrevistas, livros, artigos acadêmicos e jornalísticos. Utiliza-se as categorias de agenciamento, múltiplas identidades e inspira-se nos Estudos Culturais. Além disso, explora-se os contextos históricos e sociais em que esses intercâmbios ocorreram. Ao final desta pesquisa, conclui-se as complexas inter-relações entre o intelectual afrodescendente Martiniano Eliseu do Bomfim e os intelectuais tradicionais. A contextualização histórica revelou que Martiniano viveu em uma época em que os intelectuais eram influenciados e limitados por visões de mundo ditadas pelos paradigmas vigentes. No entanto, à medida que críticas em relação ao elitismo acadêmico surgiram, a análise das relações de troca pôde ser revista sob uma nova perspectiva, valorizando o protagonismo de atores que não pertenciam aos grupos privilegiados, tanto simbólica quanto economicamente, que detinham o poder no campo científico do país. Compreender o pensamento de Martiniano exigiu uma "apropriação" analítica própria, recorrendo a abordagens teórico-metodológicas que permitiram operacionalizar conceitos como agenciamento, rompendo com reducionismos e reconhecendo a existência de múltiplas identidades. Nesse sentido, pode-se entender Martiniano como alguém que enfrentava dilemas e contradições em sua conformação das identidades nacional e negra. Espera-se que este estudo possa contribuir para a ampliação do conhecimento sobre a diáspora negra afro-baiana e seu papel na construção da intelectualidade e cultura brasileiras.

Palavras-chave: Martiniano Eliseu do Bomfim; Intelectuais; Diáspora afro-baiana; Etno-história; Estudos Culturais.

ABSTRACT

This research is based on documentary sources and it aims to investigate the intellectual and social trajectories of Martiniano Eliseu do Bomfim, a black intellectual man originated from African Brazilian diaspora, and to ascertain his interactions with “traditional” intellectuals over time. The main goal of this research is to comprehend how Martiniano’s work was appropriated by these intellectuals and how he positioned himself within these interactions, analyzing the relationship dynamics between different social actors. To achieve this goal, we chose the ethnohistorical approach, supported by primary and secondary sources, such as depositions, interviews, books, scientific and journalistic articles. We utilized categories such as “multiple identities” and “agency” and took inspiration from Cultural Studies. Beyond that, we ascertain the social and historical context in which these intellectual exchanges occurred. By the end of this research, the complex relationships among Martiniano Eliseu do Bomfim and those considered traditional intellectuals will be thoroughly analyzed. The historical contextualization revealed that Martiniano lived in an era when intellectuals were influenced and limited by a worldview determined by that era’s current paradigms. Although, as criticism related to academic elitism rose, the relationship analysis could be reviewed from a new perspective which valued the protagonism of actors that didn’t belong among the privileged group, whether in a symbolic or economic way, that ruled this country’s scientific field. Understanding Martiniano’s views demanded an analytic “appropriation” of our own, resorting to theoretical and methodological approaches that allowed us to operationalize concepts such as agency, rupturing with reductionisms and recognizing the existence of multiple identities. In this sense, Martiniano can be understood as a man who faced dilemmas and contradictions in the construction of his own identity as a black and Brazilian intellectual. This study aims to contribute to the enlargement of the knowledge about African Brazilian and Black Diaspora and its role in the construction of Brazilian’s intellectuality and culture.

Keywords: Martiniano Eliseu do Bomfim; Intellectuals; African Brazilian Diaspora; Ethnohistory; Cultural Studies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: QUEM FOI MARTINIANO ELISEU DO BOMFIM?	25
1.1 Descrevendo Martiniano e sua trajetória	25
1.2 O viajante Eliseu do Bomfim e o comércio transatlântico	31
1.3 O menino Martiniano vai a Lagos aprender muitas coisas	35
1.4 Os movimentos políticos e culturais de Lagos no século XIX	39
1.5 Ambiguidade religiosa de Martiniano	49
CAPÍTULO 2: O MOÇO DE LAGOS	59
2.1 O menino transatlântico	59
2.2 A forja de Lagos	63
2.3 A sociedade do antes e do após Abolição na Bahia	69
2.3.1 As ideias em fins do século XIX e início do XX.....	74
2.3.2 Manuel Querino e Nina Rodrigues: os pioneiros desiguais.....	77
2.4 O moço de Lagos	82
2.5 Martiniano, Querino e Rodrigues	88
CAPÍTULO 3: O VELHO PROFESSOR	94
3.1 Intelectuais tradicionais na década de 1930	94

3.2 Os dois Congressos Afro-Brasileiros.....	99
3.3 Martiniano no 2º Congresso Afro-Brasileiro.....	108
3.4 Edison Carneiro, um facilitador de relações.....	113
3.5 Os estrangeiros estão chegando.....	116
CAPÍTULO 4: O GUARDIÃO DAS TRADIÇÕES.....	126
4.1 Não sou e não faço, porque o Estado não deixa.....	127
4.2 Filho de africanos, graças a Deus!.....	135
4.3 O guardião da tradição: ninguém faz mais nada direito.....	141
CAPÍTULO 5: PARA MUITO ALÉM DO AXEXÊ.....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166

INTRODUÇÃO

Minha primeira vez em contato com o nome e a figura do Senhor Martiniano Eliseu do Bomfim ocorreu durante o levantamento bibliográfico para minha pesquisa de mestrado. Foi por meio das páginas de um livro escrito pelos Professores Wlamyra R. Albuquerque e Walter Fraga Filho, intitulado *Uma história do negro no Brasil* (2006). Nessa obra, os autores forneceram algumas informações sobre Martiniano: ele era um babalaô, ou seja, um sacerdote do oráculo de Ifá; nascido na Bahia, descendente de africanos e havia vivido em Lagos, na atual Nigéria; fluente em iorubá, traduziu textos para estudiosos e pesquisadores brasileiros, como Nina Rodrigues e Edison Carneiro; além disso, participou de um evento afro-brasileiro que contou com a presença de figuras como Jorge Amado e Donald Pierson, bem como outros intelectuais e cientistas.

Partindo de uma motivação pessoal para estudar intelectuais brasileiros que estivessem fora do âmbito da intelectualidade "tradicional", geralmente dominada por indivíduos brancos, masculinos, diplomados e oriundos das elites (principalmente no período de vida de Martiniano), ele imediatamente chamou minha atenção. Meu interesse residia na observação de intelectuais que não se enquadravam no panteão daqueles já consagrados com esse rótulo pela Academia. Estava interessada em explorar personagens que, à primeira vista, poderiam mesmo suscitar dúvidas quanto à possibilidade de serem categorizados como "intelectuais". Afinal, parece haver um limite, ao menos intuitivo, no senso comum, para o que pode ser considerado como tal. As primeiras impressões de Martiniano me intrigaram profundamente, pois ele parecia ser um representante cativante de um tipo de intelectual que me despertava interesse acadêmico. Tratava-se de um sacerdote negro afro-baiano envolvido em intercâmbios intelectuais com diversos personagens, alguns de renome, no campo do conhecimento.

Antes de prosseguir, é essencial apresentar quem foi Martiniano. Nasceu em 1859, na Bahia, filho de pais africanos, ambos iorubanos (ou nagôs), que foram anteriormente escravizados. Sua infância foi vivida na Bahia, mas quando ainda era adolescente, embarcou em uma viagem para Lagos, onde permaneceu por onze anos, até atingir a idade adulta. Seus pais, após conquistarem a liberdade, tornaram-se pequenos comerciantes de produtos africanos importados, utilizados no culto dos orixás em Salvador. Seu pai viajava para a África em busca desses produtos, enquanto trazia de volta itens brasileiros. Essa prática não era incomum para ex-escravizados daquele tempo e lugar, e alguns autores afirmam que esses mercadores de produtos africanos compunham uma elite africana no país.

Com base nessa atividade comercial e com laços familiares estabelecidos do outro lado do Atlântico, os pais de Martiniano decidiram mandá-lo para Lagos em 1875, com o objetivo de lhe oferecer uma educação ocidentalizada, protestante e anglófona. Isso equivalia à prática das elites brancas da época, que enviavam seus filhos para a Europa em busca de diplomas. Assim, ao permanecer na comunidade tradicional em Lagos, Martiniano teve a oportunidade de aprender as práticas, costumes, valores e a religião "tradicional" iorubana. Ao retornar à Bahia, trouxe consigo uma bagagem rica e diversificada de conhecimentos. Durante sua estada em Lagos, ele aprendeu sobre o culto de Ifá, o culto dos seus ancestrais, a cosmogonia e a língua, entre outros aspectos da cultura iorubana da época. Martiniano demonstrava sempre grande orgulho de suas raízes culturais e biológicas, afirmando sua conexão com o povo africano.

Quando Martiniano retornou à Bahia, foi recebido como um poderoso babalaô (sacerdote do culto de Ifá) e um homem sábio, devido ao vasto conhecimento adquirido na África. Vivaldo da Costa Lima (1987) destacou Martiniano, juntamente com Eugênia Anna dos Santos, conhecida como Mãe Aninha do Opô Afonjá, como uma das mais importantes lideranças religiosas da Bahia na década de 1930. Segundo Lima (1987), suas habilidades de liderança e carisma transcendiam os terreiros de candomblé, conferindo-lhes um papel político significativo na sociedade. Eles eram considerados as figuras mais prestigiosas e influentes do candomblé nessa época.

Martiniano desempenhou várias atividades profissionais, incluindo o comércio de objetos de culto, seguindo os passos de seus pais. Além disso, trabalhou como carpinteiro, pintor e pedreiro. Vale ressaltar que ele retornou da África como uma pessoa letrada, educada em uma escola ocidentalizada, cristianizada e "civilizada" pela cultura ocidental. Lagos, naquela época, era uma colônia britânica em processo de modernização. Martiniano foi um dos poucos professores de inglês em sua época na Bahia, ministrando aulas para negros de famílias remediadas. Além disso, ele também atuava como tradutor de textos em iorubá e inglês.

Em outras palavras, Martiniano era um homem erudito, cosmopolita e poliglota, em um país onde a maioria da população tinha pouca ou nenhuma educação formal. Ele era conhecido como um sábio feiticeiro, e muitas pessoas o procuravam em busca de remédios para o corpo e a alma, assim como para obter informações sobre cultura, religião e língua africana. Sua competência era procurada por pessoas de diversos segmentos da sociedade.

Martiniano foi uma figura longeva e teve a oportunidade de conviver com duas gerações de estudiosos dedicados aos temas africanos, afro-baianos e raciais. Seus primeiros interlocutores foram pioneiros nesses estudos: Nina Rodrigues e Manuel Querino. Preocupados com o futuro de uma nação que recentemente abolira formalmente a escravidão e proclamara

uma república, esses dois pesquisadores buscaram compreender a população brasileira, incluindo os africanos e os “africanismos” – ou seja, o que se então chamava de sobrevivências culturais e raciais africanas – presentes no Brasil. Eles recorreram a Martiniano em busca de informações, conhecimentos e depoimentos.

Apesar de terem perspectivas às vezes distintas, Querino e Rodrigues compartilhavam interesses comuns, como o candomblé, a cultura, as artes, os africanos na Bahia e a composição da população brasileira. Martiniano foi uma fonte valiosa, fornecendo inúmeras informações religiosas, históricas e culturais por meio de depoimentos e compartilhamento de livros e dicionários. Além disso, ele atuou como tradutor de textos para Nina Rodrigues. O médico maranhense dependia das habilidades de tradução em iorubá de Martiniano, que, como retribuição por suas colaborações, recebia um apoio financeiro regular de Rodrigues. Nessa época, Martiniano era um jovem adulto, cujas contribuições foram cruciais para os estudiosos daquele período.

O início do século XX foi marcado por diversas transformações no Brasil. No entanto, tanto a Abolição da Escravatura quanto a Proclamação da República não alcançaram os objetivos desejados pelos movimentos políticos que as impulsionaram. Na prática, não houve uma quebra na estrutura aristocrática, e grande parte da população continuou sem acesso à educação e à inclusão social, perpetuando a desigualdade na sociedade brasileira. A cidadania permanecia como um privilégio para poucos. Apesar disso, o Brasil buscava modernizar-se por meio de medidas como o desenvolvimento de centros urbanos, incluindo a construção de estradas de ferro, a expansão dos meios de comunicação e transporte, e a industrialização, entre outras iniciativas. Esses processos de modernização afetaram os principais centros urbanos brasileiros até a década de 1920. Com o Estado Novo de Getúlio Vargas foram pactuadas novas promessas de modernização, como a industrialização do país sob um Estado unitário que buscava ser racional e moderno. Os paradigmas teóricos que tentavam explicar a nação e seu povo começaram a mudar nesse período, influenciados por essas transformações e pelo contexto político e social do país.

No final do século XIX e início do século XX, as teorias darwinistas sociais e os determinismos raciais eram dominantes nos círculos intelectuais brasileiros. No entanto, novas perspectivas interpretativas começaram a surgir, ganhando gradualmente mais força. A partir da década de 1920, emergiu a ideia de que a mestiçagem era o fator civilizatório brasileiro por excelência, alterando uma perspectiva anterior pessimista sobre a viabilidade nacional. Anteriormente, para esses pessimistas, o negro era visto como um elemento inferior e o mestiço como degenerado. No entanto, a mestiçagem passou a ser vista de forma positiva, não mais

como uma barreira para o progresso e civilização do Brasil, como apontado por Nina Rodrigues, mas sim como uma premissa singular e essencial para a identidade brasileira – a mistura das três raças.

Internacionalmente, o Brasil, de igual modo, passou a atrair a atenção de pesquisadores estrangeiros interessados no processo de caldeamento cultural e biológico e na convivência racial, supostamente harmoniosa. Além disso, pesquisadores continuaram a se interessar pelos traços culturais africanos preservados no país. É importante destacar que esse período ocorreu em uma conjuntura mundial delicada, marcada pelas grandes guerras mundiais e a ascensão do nazifascismo. Muitos desses pesquisadores que vieram estudar as relações raciais baianas eram dos Estados Unidos, país onde vigoravam leis segregacionistas entre brancos e negros.

Na década de 1930, Martiniano voltou a ganhar destaque no cenário intelectual e, desta vez, foi abordado por muitos pesquisadores. O jornalista e etnólogo baiano Edison Carneiro, que já havia estabelecido uma relação de conhecimento, amizade e colaboração intelectual com Martiniano, apresentou o babalaô a diversos outros estudiosos, cientistas e escritores. Isso incluiu seus ex-colegas da Academia dos Rebeldes, como o romancista Jorge Amado, que inclusive se inspirou nele para criar personagens em seus livros, bem como pesquisadores estrangeiros como Robert Park, Donald Pierson, Ruth Landes, Lorenzo Dow Turner e Edward Franklin Frazier. Nesse período, Martiniano, já um senhor idoso, porém ainda vigoroso, concedeu muitas entrevistas, depoimentos e participou de eventos científicos, como os congressos afro-brasileiros. Além disso, ele assumiu cargos e funções importantes em associações dedicadas à defesa da liberdade de culto do candomblé e à preservação da cultura africana, como será abordado em detalhes no desenvolvimento deste trabalho. Assim sendo, Martiniano, conforme apontou Lisa Earl Castillo:

[...] foi o único, entre as pessoas mencionadas por Rodrigues, que chegou a ser entrevistado também pela segunda geração de pesquisadores, talvez pelo simples fato de ser relativamente jovem quando o pesquisador o conheceu” (CASTILLO, 2010, p. 107).

Martiniano participou de dois congressos importantes para a discussão racial e social do período, conhecidos como congressos afro-brasileiros. Além disso, ele atuou como tradutor de textos e informante sobre o que era chamado de "folclore" africano. Martiniano foi entrevistado para reportagens de jornais e foi, frequentemente, procurado por pesquisadores e estudiosos interessados no assunto. Ele teve até um de seus artigos publicados nos anais desses eventos e em um jornal. Martiniano assumiu o cargo de presidente da União das Seitas Afro-Brasileiras

e colaborou na concepção de um programa de ensino de iorubá na Bahia. Suas habilidades e conhecimentos foram elogiados por figuras proeminentes como Jorge Amado e Edison Carneiro. Ele era visto como um porta-voz legitimado e autorizado pelas comunidades afro-baianas para abordar temas que lhes eram caros e próprios.

Sendo brasileiro de ascendência africana, Martiniano era leal e orgulhoso de sua identidade étnica e cultural, embora portasse ambiguidades em relação às "africanidades" que o ajudaram a sobreviver em um ambiente muitas vezes hostil. É importante destacar que o conceito de "raça" foi um dos pilares do pensamento sociológico brasileiro em seus primórdios, o qual também era, intrinsecamente, "raciológico". A participação ativa de atores sociais como Martiniano, com filiações intelectuais em Lagos, na África, e em pensadores da diáspora, mostra que a influência na retórica intelectual e acadêmica brasileira ultrapassa os tradicionais centros europeus ou estadunidenses. Martiniano, ao absorver as ricas influências político-culturais de Lagos em um período marcante de sua trajetória, enfatizava a presença de traços de "pensamento africano" nas questões raciais, sociais e políticas propostas por esses pesquisadores. Isso aponta para a hipótese de que a história das ideias brasileiras abrange polifonias que vão além dos centros tradicionais de influência em nossa retórica intelectual e acadêmica.

Não é que os pesquisadores contemporâneos a Martiniano fossem sempre capazes de reconhecê-lo como um produtor e propagador de ideias e práticas políticas ou filosóficas, pelo contrário, Nina Rodrigues, em sua época, seria considerado racista, pelos padrões atuais, uma vez que pregava a inferioridade do negro. Por outro lado, Querino, sendo negro e contrário a essa concepção, foi marginalizado devido aos preconceitos da época, dificultando sua inserção nos círculos intelectuais e elitizados. A geração seguinte à de ambos os pioneiros era mais complexa e diversificada. Por exemplo, parte da intelectualidade baiana abordada neste trabalho era composta por comunistas que reconheciam um protagonismo da comunidade negra afro-baiana. Para eles, Martiniano era um sábio, sendo chamado de mestre, professor e até mesmo intelectual. No entanto, para a comunidade mais ampla, esse mesmo grupo de intelectuais progressistas era rejeitado por uma parte considerável da elite conservadora baiana. As vanguardas artísticas e os militantes de esquerda, que se envolviam com as "massas" e os candomblés, eram vistos com desconfiança e perseguidos. Ademais, na década de 1930, pesquisadores nacionais e estrangeiros ainda não haviam se libertado completamente dos esquemas rígidos de binômios como inferioridade *versus* superioridade, tanto em termos raciais quanto culturais, sejam eles deterministas ou circunstanciais. Além disso, a agenda marxista, seja política ou científica (e, no caso, a interligação dessas duas dimensões, como defendia

Marx), às vezes se aproximava, mas não se reduzia às preocupações da comunidade negra afro-baiana, e vice-versa.

Mesmo após a morte de Martiniano, em 1943, estudiosos e acadêmicos continuaram a se voltar para sua figura, principalmente por meio de antropólogos e historiadores interessados em desbravar a historiografia do candomblé baiano. O babalaô é frequentemente evocado como uma peça-chave para a compreensão desse tema, sendo considerado uma figura emblemática. Isso não é surpreendente, dada a riqueza e o interesse que cercam a história de Martiniano, além do fato de que há um relativo bom registro documental sobre ele.

A ideia de conceber Martiniano como um intelectual não é, de forma alguma, uma novidade proposta ou alegada por este estudo. Por exemplo, Antonio Sérgio Guimarães (2004) destacou que ele e outras lideranças espirituais daquela época poderiam ser vistas como "intelectuais orgânicos", que utilizaram a "etnização" africana como um meio de integração e reconhecimento social no mundo branco. Para esse autor, o mais famoso entre eles foi Martiniano, que manteve longas conversas com estudiosos como Donald Pierson, Franklin Frazier, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Manuel Querino, entre outros. Além disso, Sérgio Ferretti (1999), em um artigo, chamou Martiniano e outros personagens religiosos de sua época, como Mãe Menininha¹ e Mãe Aninha², de "intelectuais do povo". Félix Ayoh'Omidire (2005)

¹ Maria Escolástica da Conceição Nazaré, conhecida como Mãe Menininha, foi uma importante ialorixá do Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, também conhecido como Terreiro do Gantois. Ela era bisneta de escravizados libertos, sendo sua bisavó pertencente à nação nagô, da etnia egbá, e seu bisavô pertencente à nação jeje. Mãe Menininha nasceu em 10 de fevereiro de 1894, em Salvador. A fundadora do terreiro foi sua bisavó, Maria Júlia da Conceição. A mãe de Mãe Menininha era uma crioula que nasceu livre. Uma das filhas de Maria Júlia, Maria Pulquéria, também crioula e nascida livre, se tornou a segunda ialorixá do terreiro. Em 1918, quando Maria Pulquéria faleceu sem ter tido filhos, Mãe Menininha, que era filha de sua sobrinha e tinha pouco mais de vinte anos na época (sendo chamada carinhosamente de Menininha por sua juventude), assumiu o posto de terceira ialorixá do terreiro.

² Segundo Vivaldo da Costa Lima (1987), Mãe Aninha foi uma figura exemplar no candomblé dos anos 1930. Em depoimento a Donald Pierson (1971), Mãe Aninha afirmou que seu candomblé era "nagô puro", embora fosse filha biológica de africanos da etnia grunche. Seu pai, Sérgio dos Santos, e sua mãe, Lucinha Maria da Conceição, conhecidos como Aniió e Azambrió em seus nomes africanos, provavelmente conviveram intimamente com os iorubás na Bahia daquela época. Aninha foi iniciada no candomblé de nação nagô em tenra idade, embora a data exata não seja conhecida. Após desentendimentos, Aninha decidiu fundar seu próprio terreiro, inicialmente no Rio Vermelho e depois se mudou para o alto da Santa Cruz, em Amaralina. Finalmente, estabeleceu-se na definitiva roça do Alto de São Gonçalo do Retiro, onde fundou o Terreiro de Xangô Afonjá em 1910, aos 41 anos de idade, sendo considerada uma jovem mãe de santo para os padrões da época. Muitos descreveram Aninha como uma mulher forte, ativa e extremamente inteligente. Donald Pierson (1971, p. 318) a descreveu assim: "A mãe de santo era uma preta alta e majestosa, cuja menor insinuação era imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que era bastante rica. Afirmou uma vez ela orgulhosamente: 'Sou filha de dois africanos, graças a Deus!' Aprendeu a falar queito [sic] 'com os pais'; o nagô, aprendeu 'na seita'. Era analfabeta, mas a respeito de seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um ogã disse com orgulho: 'Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na Bahia'. Inteligente, viva de espírito, ágil na conversa, era um dos mais respeitados e obedecidos chefes do mundo afro-brasileiro". Mãe Aninha faleceu em 03 de janeiro de 1938, e seu corpo foi velado na Igreja da Nossa Senhora do Rosário, uma das importantes irmandades negras em Salvador (CASTILLO, 2016). No dia 04 de janeiro, o cortejo fúnebre, acompanhado por mais de 2 mil pessoas, partiu para o Cemitério das Quintas dos Lázarus. O comércio das proximidades da Igreja do Rosário fechou em homenagem à ialorixá. Durante o sepultamento, vários oradores, incluindo Edison Carneiro e Martiniano, prestaram suas homenagens.

nomeou Martiniano de "intelectual iorubano", juntamente com outros contemporâneos seus, como Rodolfo Martins Bamgbose (Esa Obitiko), o Bamboxê Obitikô³, e Felizberto Sowzer⁴.

Deve-se buscar estabelecer paralelos entre Martiniano e os outros personagens mencionados acima, pois é essencial ressaltar que Martiniano não era o único intelectual representante dos valores raciais e culturais afro-baianos e dos discursos autorizados e legitimados por uma parte da comunidade negra. Embora Martiniano tivesse suas singularidades, um brilho próprio e carisma, que foi registrado por alguns dos pesquisadores que deixaram suas impressões por escrito. As duas ialorixás mencionadas, Mãe Aninha e Mãe Menininha, apresentam certo grau de similaridade com Martiniano. Elas também eram ligadas a ancestrais africanos, contemporâneas a Martiniano e fortemente conectadas à religiosidade de matriz africana, sendo mães de santo e ialorixás de templos nagôs tradicionais. Elas forneceram seus depoimentos e visões de mundo a muitos pesquisadores, tanto nacionais quanto estrangeiros. Da mesma forma, os babalaôs Bamboxê Obitikô e Felizberto Sowzer também foram entrevistados por esses pesquisadores, compartilhando seus conhecimentos e saberes. Neste contexto, é importante reconhecer a riqueza e diversidade do cenário intelectual e

Após a cerimônia, seguiram-se as cerimônias preparatórias para o axexê, o ritual fúnebre do candomblé nagô baiano, no Opô Afonjá (LIMA, 1987).

³ Bamboxê Obitikô, cujo nome cristão era Rodolfo Manoel Martins de Andrade, foi um nagô liberto que desfrutou de muito prestígio não apenas na Bahia, mas também em outros estados do país, como Rio de Janeiro e Pernambuco, e igualmente do outro lado do oceano, em Lagos. Assim como Martiniano, ele foi um babalaô e sacerdote de Xangô, sendo considerado um ancestral do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, atualmente conhecido como Casa Branca. Bamboxê nasceu em Oyó por volta de 1820 e foi escravizado já em idade adulta, sendo enviado para a Bahia, provavelmente em 1849. Não demorou muito para conquistar sua liberdade, em apenas seis anos e meio após seu batismo, realizado um ano após sua chegada. A operação de compra de sua liberdade foi intermediada por Marcelina da Silva, uma nagô liberta e ialorixá da Casa Branca. De acordo com seus descendentes, conforme mencionado por Castillo (2016), Bamboxê era um descendente direto de Xangô, pertencente a uma linhagem real de Oyó, o que lhe conferia um grande prestígio como babalaô e sacerdote de Xangô. Ele viajou por diversas províncias do Império e, embora tenha se radicado em Lagos em 1873, comprando um terreno no bairro brasileiro, sempre ia e voltava do Brasil. Bamboxê faleceu na Bahia nos primeiros anos do século XX, e seus restos mortais foram enterrados na igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (CASTILLO, 2016). A filha mais velha de Bamboxê, Maria Júlia, herdou seu espírito aventureiro e, igualmente, se tornou uma viajante transatlântica, assim como seu pai. Ela deu à luz Felizberto Sowzer, primeiro neto de Bamboxê, que ficou conhecido por seguir os passos de seu avô. Segundo Edison Carneiro, Felizberto Sowzer e Martiniano eram os últimos babalaôs do Brasil (CASTILLO, 2010).

⁴ Felizberto Américo Sowzer nasceu em 1877 (CASTILLO, 2012) na cidade de Lagos, onde foi criado. Em depoimentos dados a Donald Pierson (1971), Felizberto relatou que seu pai, Eduardo Américo de Souza, era um africano liberto que comprou sua alforria e a de sua esposa, Maria Júlia, levando-a grávida para o território iorubá, sob domínio inglês (CASTILLO, 2010). Nessa época, Lagos era uma colônia britânica, e Felizberto, que se orgulhava de ser "inglês" (MATTORY, 1998), anglicizou seu sobrenome original, Souza. Além de ser um babalaô e iniciado no culto dos orixás, Felizberto também era maçom, revelando o cosmopolitismo desses afro-nagôs. Assim como seu contemporâneo Martiniano, Felizberto falava inglês e iorubá, e tal como ele, também foi professor de inglês na Bahia. Na juventude, Felizberto passou um período na Inglaterra e, posteriormente, estabeleceu-se em Salvador, no bairro de Matatu de Brotas, onde trabalhou como mestre de obras e tornou-se membro da irmandade do Rosário. Conhecido carinhosamente como "Benzinho", Felizberto faleceu em 1940, três anos antes de Martiniano. Seus restos mortais repousam ao lado dos de seu avô, Bamboxê Obitikô, na capela-mor da Igreja do Rosário dos Pretos (CASTILLO, 2010).

religioso afro-baiano, no qual Martiniano e esses outros personagens se destacaram como representantes e transmissores de conhecimentos e experiências.

Cosmopolitas e políglotas em um tempo e lugar em que a maioria da população – e mesmo entre as elites tradicionais baianas – era analfabeta, esses personagens possibilitam e nos convidam a refletir sobre uma elite cultural afro-baiana, embora marginalizada pelos grupos dominantes, uma vez que a cultura negra era quase sempre reprimida, proibida, alvo de preconceitos e hostilidades, mas indubitavelmente muito presente e atuante. Conforme destacado por Matory (1988, p. 270), muitos brasileiros-lagosianos fizeram parte desse intenso movimento de viajantes transatlânticos, como expresso neste trecho:

De fato, Sowzer é parte de uma impressionante dinastia de viajantes e sacerdotes brasileiros-lagosianos, iniciando com seu avô, oráculo de Oyo, Manoel Rodolfo Bamgbose e terminando com numerosos netos que são sacerdotes em Lagos, Bahia e no Rio de Janeiro.

Entretanto, aqui no Brasil, esses atores sociais não recorreram muito à escrita de suas ideias, deixando escassos documentos escritos por eles próprios para futuras análises sociológicas, antropológicas ou historiográficas. O registro de Martiniano, assim como de outros semelhantes, ficou a cargo de diversos intelectuais, escritores, romancistas, jornalistas e pesquisadores, que de alguma forma escreveram sobre ele ou coletaram seus depoimentos. Dessa forma, temos acesso aos legados e às visões dessas figuras relevantes por intermédio dos registros produzidos pelos estudiosos que cruzaram seus caminhos e buscaram compreender a importância de suas trajetórias e contribuições para a cultura afro-brasileira.

Após esta breve apresentação de Martiniano é importante esclarecer que este estudo não tem a intenção de responder se Martiniano pode ou não ser considerado um intelectual. Parte-se do princípio de que Martiniano é, de fato, um intelectual. No entanto, essa afirmação pode levantar a mesma questão que Antonio Gramsci (1982, p. 6) já se fez: "Quais são os limites 'máximos' da aceção de 'intelectual'?".

De acordo com Souza (2009, p. 58), “existem múltiplas definições para o termo intelectual; as pesquisas que tratam desse termo, enquanto categoria de estudo, são também recentes”. O conceito de "intelectual" surge a partir do século XIX, com o *Manifesto dos Intelectuais*, publicado em 14 de janeiro de 1898, no jornal *L'Aurore*, como um protesto de indignação contra o Governo francês, assinado por Émile Zola, Anatole France, Andre Gide, Charles Péguy, Albéric Magnard e Jean Perrin (SOUZA, 2009). Os significados que vêm sendo construídos em torno dessa palavra, desde então, são muitos e não cabe, aqui, fazer um

levantamento pormenorizado e efetivar descrições exaustivas. É importante, porém, salientar que “[...] há diferenças nas concepções e compreensões, que são de cunho ideológico, cultural, social e étnico-racial, além das circunstâncias temporais, históricas em que foram formuladas” (OLIVEIRA, 2014, p. 66). Embora seja relevante destacar que diversos estudiosos renomados das ciências sociais e da história, como Gramsci, Sartre, Merleau-Ponty, Bourdieu, Foucault, Bobbio, entre outros, já se dedicaram ao conceito de intelectual, esta pesquisa não tem o objetivo de detalhar as contribuições e definições fornecidas por esses autores. No entanto, vale a pena recordar que Antonio Gramsci (2001) já questionou a visão de um único tipo de intelectual, destacando a existência de intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos. Os intelectuais tradicionais são conservadores e pretendem ser neutros em seus discursos, enquanto os intelectuais orgânicos são conscientes de sua condição de classe e atuam como porta-vozes dela. No entanto, neste estudo, opta-se por não rotular Martiniano como "intelectual orgânico" em razão de seu vínculo de classe socioeconômica. É importante lembrar que, em uma perspectiva marxista, o intelectual orgânico tem como função principal atuar junto à sociedade para formar a consciência de classe, realizando uma militância social e política em prol da identidade de classe. Neste contexto, prefere-se adotar a definição de intelectual fornecida por Joel Rufino Santos (2004), na qual o intelectual é simplesmente definido como um "porta-voz de um grupo ou de uma classe" (SANTOS, 2004, p. 77).

Da mesma forma, complementa-se a definição com a ideia de que o intelectual é um produto da construção social, que está em constante evolução e é dinâmico em sua relação com a sociedade. Como argumenta Sepúlveda (2014, p. 21, grifos da autora):

Neste trabalho conceituamos o termo *intelectual* como um “vir-a-ser” e não como um dado, ou fato. Entendemos que este termo não é um qualificativo aplicado a alguém com base na posse de determinados atributos, como títulos acadêmicos; tão pouco define uma posição social determinada pelo pertencimento a certos grupos econômicos ou políticos. Ser um intelectual implica tornar-se reconhecido como um “homem (ou mulher) de conhecimento”, ou seja, alguém apto a refletir sobre a vida coletiva. Nesse sentido, trata-se de uma posição social ocupada a partir do acesso a determinados grupos, do reconhecimento mútuo e da obtenção de prestígio. O status de intelectual é precário e oscilante, mantém-se ou caduca conforme a adequação a vigências e mitos temporários.

Paul Gilroy, em seu livro *O Atlântico negro* (2012), nos encoraja a escrever histórias até então não contempladas ou pensadas sobre a trans-cultura negra, lançando um olhar atento à vida marítima do oceano Atlântico e acompanhando as trajetórias de “[...] negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (GILROY, 2012, p. 35); percebendo esses atores

sociais “[...] como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno [...]” (GILROY, 2012, p. 40). Atualmente, temos a oportunidade de analisar figuras como Martiniano sob o prisma da cultura e das identidades da diáspora, levando em conta a valiosa noção de Gilroy sobre o mundo Atlântico negro. Isso significa aceitar o desafio proposto pelo sociólogo de produzir relatos que não se restrinjam aos modelos europeus e ocidentais, especialmente quando se trata de explorar contextos diaspóricos, como o da própria Bahia. Essa abordagem é de suma importância e enriquece nosso entendimento sobre essas culturas dissidentes da modernidade.

Contudo, ao voltarmos nosso olhar para o passado, percebemos que Martiniano não foi "apropriado" pelos intelectuais de sua época sob essa perspectiva. Essa é uma abordagem atual, fornecida pelos Estudos Culturais, que só se estabeleceu após os anos 1990. No entanto, isso não nega o fato de que Martiniano foi um tipo específico de intelectual em seus encontros sincrônicos com as gerações de intelectuais que interagiram com ele.

Uma outra noção relevante apresentada por Gilroy (2012) é a da "dupla consciência", que se refere à dualidade entre a formação da identidade nacional e da negritude, bem como à experiência de transitar entre o universal e o particular. Essa concepção pode ser útil para refletir sobre a própria dualidade presente na interpretação dos diálogos estabelecidos entre um intelectual negro da diáspora e os intelectuais que abordavam, de diferentes maneiras, as questões nacionais.

Conforme já se sabe, Martiniano não se encaixava no perfil do intelectual "tradicional", caracterizado por um homem branco (ou “branqueado”) com educação formal reconhecida, diplomas e vínculos acadêmicos ou com o mundo da escrita, como a imprensa. Em vez disso, Martiniano fazia parte de um movimento contracultural, conforme a perspectiva de contracultura da modernidade proposta por Gilroy (2012), ao qual pertencia a comunidade diaspórica negra afro-baiana, tanto naquela época como até os dias atuais. Apesar disso, ele manteve relações com muitos desses intelectuais tradicionais.

Isso posto, esta pesquisa busca analisar as inter-relações entre Martiniano e os intelectuais tradicionais, com o objetivo de compreender o que esses encontros entre representantes da racionalidade ocidental e um intelectual da diáspora negra puderam gerar. A questão central é como esses intelectuais "se apropriaram" de Martiniano e, ao mesmo tempo, sem perder de vista o interesse em entender o que ele próprio pensava. Para elucidar isso, examinaremos como pesquisadores e estudiosos que se dedicavam a temas relacionados a Martiniano, como as "sobrevivências" africanas, candomblé baiano, relações raciais, entre outros, interagiram intelectualmente com ele, mesmo que em alguns casos ele fosse visto como

um mero "objeto" de estudo. Analisaremos registros e documentos para entender como lidavam com Martiniano e, a partir desses registros, buscaremos desvendar os discursos do próprio Martiniano.

É fundamental enfatizar a dinâmica relacional presente nos intercâmbios intelectuais e políticos desses atores. A noção de agenciamento⁵ de Martiniano, conforme proposta por Matory (1998, 1999), é um dos aspectos cruciais que orientam a narrativa desta pesquisa. Assim, buscamos produzir uma redação dinâmica e instigante, que seja capaz de transmitir a sensação de movimento e dinamismo, trazendo à tona uma ampla gama de atores e vozes, reconhecidos como agentes ativos e criativos no desenvolvimento das próximas páginas.

Este é um trabalho de etno-história que explora documentos com uma dose de imaginação sociológica. Utiliza-se a narrativa das trajetórias sociais e intelectuais de Martiniano como fio condutor para o desenvolvimento e análise do estudo. No entanto, a abordagem não visa criar uma biografia exaustiva e detalhada, seguindo um movimento linear e preenchendo todos os espaços vazios desde o nascimento até a morte de Martiniano. Em vez disso, o objetivo é desvendar as relações entre diversos atores inseridos na vida intelectual e política do país.

Ao observar a trajetória de Martiniano, serão utilizadas categorias interpretativas que consideram a ambiguidade, incoerências e incertezas presentes em todas as vidas, não priorizando as preocupações com linearidade, racionalidade e coerência na narrativa. Assim, ao focalizar Martiniano, busca-se também encontrar outros atores e questões que vão além dos limites da vida de um indivíduo.

Martiniano era um intelectual e sua constituição como tal só pode ser compreendida através da observação de dados biográficos, como sua socialização familiar, sua relação com instituições de ensino e suas interações com as comunidades das quais fez parte, entre outros aspectos, considerando os contextos e conjunturas históricas e sociais.

Essa pesquisa não se baseia em substancialismos, mas sim na compreensão de que as categorias têm um lastro histórico e social. Abordar o indivíduo Martiniano em uma pesquisa no campo das ciências sociais requer a flexibilização de escalas, deixando de lado dicotomias excludentes, como aquelas entre indivíduo e sociedade, micro e macro.

⁵ De acordo com Matory (1998), as formas políticas de *agency*, ou de agenciamento, referem-se a “[...] formas de ação deliberada dos sujeitos sociais, envolvidas na construção de identidades raciais ou étnicas, que geralmente nós tendemos a ver como primordiais e puras” e que, da mesma forma, “[...] a identidade étnica e as reivindicações de pureza cultural não se dão simplesmente em função de reminiscências ou de inércia mas, diferente disto, são essencialmente resultado do imaginário e do poder coletivo” (MATORY, 1998, p. 264-265).

Este trabalho também se aproxima da micro-história, sendo inspirado pelo trabalho de Carlo Ginzburg (2006), que buscou sujeitos "invisíveis" nas fontes documentais tradicionais, possibilitando a recuperação indireta da vida de grupos sociais a partir da singularidade de um personagem. Ao se valer dessa abordagem, o estudo pretende enriquecer a compreensão do contexto histórico e social em que Martiniano viveu, abrindo caminho para análises mais amplas e abrangentes.

O recorte histórico desta pesquisa abrange o século XIX, iniciando com os pais de Martiniano, estendendo-se até os dias atuais, pois a morte de Martiniano não cessou o interesse de pesquisadores em sua inserção na comunidade negra afro-baiana, especialmente no contexto do candomblé. Para a elaboração desta tese, foram consultadas diversas fontes primárias e secundárias, incluindo documentos de natureza memorialista, literária e acadêmica, periódicos baianos, relatos orais documentados, cartas, livros e artigos científicos e de jornais.

A trajetória social e intelectual de Martiniano foi investigada por meio de depoimentos que ele forneceu a pesquisadores, como os transcritos por Ruth Landes no livro *A Cidade das Mulheres*; Donald Pierson em *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*; Edward Franklin Frazier no artigo "The Negro Family in Bahia, Brazil"; Lorenzo Dow Turner no artigo "Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa"; e Félix Ayoh'Omidire e Alcione M. Amos no artigo *O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*. Uma outra fonte relevante foi a entrevista de Miguel Santana, que compartilhou suas memórias em depoimento fornecido ao sociólogo José Guilherme Castro e publicado no livro *Miguel Santana*. Além disso, foram incluídas reportagens de jornais baianos, como *O Estado da Bahia* e *A Tarde*.

Adicionalmente, foram utilizados livros e artigos de autores que compilaram dados biográficos e interpretaram a vida e as ideias de Martiniano, como Edison Carneiro, Jorge Amado, Júlio Braga, Vivaldo da Costa Lima, Waldir Freitas Oliveira, Ordep Serra, J. Lorand Matory, Lisa L. Earl Castillo, Luís Nicolau Parés, Wlamyra Albuquerque, Beatriz Góis Dantas e Kim Butler.

Para analisar os intercâmbios entre Martiniano e outros intelectuais, além das fontes já mencionadas, foram consultadas bibliografias que abordam os contextos históricos, como os textos de João José Reis, Wlamyra Albuquerque, Walter Fraga Filho, Kátia de Queirós Mattoso e Luís Henrique Dias Tavares. Também foram considerados os livros *Os africanos no Brasil* e *O animismo fetichista dos negros baianos*, de Nina Rodrigues, e *A raça africana e seus costumes na Bahia* e *O colono preto como fator da civilização brasileira*, de Manuel Querino, que não apenas forneceram dados historiográficos, mas também contaram com a colaboração

de Martiniano. Os anais do 1º e 2º Congresso Afro-Brasileiro, principalmente do 2º Congresso, que ocorreu em Salvador, também constituíram fontes relevantes.

Além disso, os debates em torno da questão da intelectualidade brasileira foram abordados com base em textos de Angela Alonso, Lilia Schwarcz, Daniel Pécaut, Renato Ortiz e Ordep Serra. Quanto à discussão sobre negritude, identidade e cultura diaspórica, foram considerados autores como Paul Gilroy, Stuart Hall, Lorand Matory e Manuela Carneiro da Cunha. Para enriquecer o estudo, também foram utilizados textos que abordam dados historiográficos e fontes sobre a vida intelectual em diferentes períodos, bem como informações sobre outros personagens relevantes para a pesquisa.

Esta tese está dividida em cinco capítulos, além desta Introdução. No primeiro capítulo, intitulado "Quem foi Martiniano Eliseu do Bomfim?", tento apresentar uma visão geral de Martiniano, buscando descrevê-lo a partir de descrições já traçadas por outros autores, e trazendo alguns eventos relevantes e conhecidos de sua biografia. Nesse processo, exploro minuciosamente os contextos sócio-históricos e culturais que contribuíram para sua trajetória. Além disso, recuo até aspectos biográficos de seus pais, com o objetivo de fornecer dados mais amplos para a compreensão da vida de Martiniano. É importante destacar que este primeiro capítulo desempenha um papel fundamental ao fornecer as informações necessárias para as discussões a serem desenvolvidas nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, intitulado "O moço de Lagos", abordo a trajetória de vida de Martiniano até as primeiras décadas do século XX, com flexibilidade em relação ao recorte temporal. Nesse capítulo, concentro-me na fase da vida de Martiniano que se estende até suas interações com Nina Rodrigues e Manuel Querino, destacados estudiosos da primeira geração de intelectuais interessados na temática africana e nos "africanismos" – ou seja, nas sobrevivências africanas – na Bahia. Meu objetivo é examinar como esses pesquisadores abordaram Martiniano com base em suas teorias, afirmações e discursos sobre os negros e os afro-baianos. Embora seja difícil encontrar muitos dados que revelem diretamente o pensamento de Martiniano durante esse período, há indícios que permitem fazer algumas inferências. Assim, procuro explorar os diversos pontos de aproximação e afastamento entre Querino, Rodrigues e Martiniano ao longo desse período.

No terceiro capítulo, intitulado "O velho Professor", apresento um Martiniano já idoso, atuando em um contexto que permite uma maior visibilidade, testemunho e registro de suas ideias e ações até o momento de seu falecimento. Nesta seção, exploro o período de suas interações com uma segunda geração de pesquisadores brasileiros interessados em africanos, seus descendentes e a cultura afro-baiana, bem como seus intercâmbios com pesquisadores

estrangeiros. Foi nessa fase que os depoimentos de Martiniano foram registrados para a posteridade, assim como descrições de sua vida cotidiana. Este capítulo traz uma maior diversidade de personagens e dados sobre as inter-relações entre Martiniano e os intelectuais tradicionais, fornecendo informações sobre como cada período lidava com líderes e intelectuais provenientes do povo.

No quarto capítulo, intitulado "O guardião das tradições", resgato os discursos de Martiniano por meio dos depoimentos que ele forneceu a pesquisadores e jornalistas, cujo conteúdo foi documentado em artigos acadêmicos, jornais e livros por Donald Pierson, Ruth Landes, Edward Franklin Frazier, Lorenzo Dow Turner e uma reportagem do Estado da Bahia, de 14 de maio de 1936. Esses relatos foram organizados em três tópicos, cada um abordando debates específicos: a relação de Martiniano com o Estado brasileiro; sua identidade como pessoa negra e afrodescendente; e as dinâmicas internas das comunidades do candomblé baiano. Essa divisão tem como base o conceito de "dupla consciência", proposto por Paul Gilroy (2012), e o objetivo desta parte da tese é nos aproximarmos das ideias de Martiniano, a partir de suas próprias palavras.

No quinto capítulo, intitulado "Para muito além do axexê", exploro momentos específicos que ocorreram após a morte de Martiniano, nos quais ele foi resgatado por pesquisadores. Meu objetivo é investigar como esses acadêmicos foram capazes de compreender a participação de Martiniano como um intelectual e, conseqüentemente, examinar os intercâmbios entre ele e os intelectuais tradicionais. Nesse sentido, examino não apenas como os pesquisadores contemporâneos entenderam as relações entre Martiniano e os intelectuais tradicionais, mas também como eles próprios enxergaram Martiniano. Além disso, abordo uma interpretação de Martiniano que se aproxima dos Estudos Culturais.

CAPÍTULO 1

QUEM FOI MARTINIANO ELISEU DO BOMFIM?

1.1 Descrevendo Martiniano e sua trajetória

O texto a ser desenvolvido nas próximas páginas versará sobre o Sr. Martiniano Eliseu do Bomfim. E, dessa maneira, é preciso fazer um esforço de descrição desse personagem. O melhor arcabouço de narrativas com a tentativa de definição física de Martiniano provém do relato da antropóloga estadunidense, Ruth Landes, que esteve em Salvador, nos anos de 1938 e 1939, com o objetivo de fazer uma pesquisa de campo, a princípio, para observar as relações raciais brasileiras. O homem em questão foi evocado em seu livro *A cidade das mulheres*, como um negro alto e forte, com a “[...] pele preta e os seus olhos avermelhados” (LANDES, 2002, p. 270), de “[...] compridas e fortes unhas amarelas”, com um extraordinário talento para as práticas mágicas, que ora faziam-no ser respeitado na comunidade, ora ser visto como “o próprio diabo” (LANDES, 2002, p. 270). Era um senhor octogenário na época em que se conheceram, por intermédio do jovem Edison Carneiro. Martiniano atraiu, como um imã, outros pesquisadores e estudiosos, no final da década de 1930 e 1940, que se inspiravam no estudo da comunidade afro-baiana. Seguindo Landes (2002), está-se diante de um homem com uma “inteligência perspicaz”, e que possuía uma “personalidade dominadora”, afamado e reconhecido no meio do candomblé baiano, sendo “vigoroso [...] de corpo e de espírito”, “orgulhoso e mesmo arrogante” (LANDES, 2002, p. 60-62), “os olhos avermelhados chamejando na face escura” (LANDES, 2002, p. 64), que a devem ter impressionado. Segundo a autora, era um tipo, igualmente, de modo cortês, caráter expansivo, amável, simpático, elegante e sorridente, que se entrelaçava com seu temperamento genioso, ranzinza, resmungão e fechado. Edison Carneiro, que acompanhou Landes em muitas de suas atividades de campo, apresentando pessoas, levando-a a lugares e efetivando longas trocas filosóficas e intelectuais, advertiu-a de que ele era tanto um dos “guardiães dos velhos tempos”, quanto uma “velha raposa” (LANDES, 2002, p. 73). Adiciona-se uma descrição fornecida pela reportagem do jornal *O Estado da Bahia*, em entrevista de 14 de maio de 1936: “Martiniano é um preto alto, de rosto largo e sympathico, olhos cheios de expertise. Fala pausada e dolente, porem, doce.

Tem 77 anos de idade, aparentando muito menos, mantendo ainda, sem curvatura, a columna vertebral. É aparentemente forte e de espirito sagaz” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936)⁶.

Esse ser de constituição aparentemente titânica forneceu detalhes sobre sua trajetória de vida a outros pesquisadores, como, por exemplo, o sociólogo estadunidense Donald Pierson, da Universidade de Chicago, que passou uma temporada de 22 meses, em Salvador, de 1937 a 1939, para estudar, em suas próprias palavras, “a situação racial” da Bahia (PIERSON, 1971, p. 71). Outro estudioso que entrevistou Martiniano Eliseu do Bomfim foi o linguista afro-americano Lorenzo Dow Turner. O pesquisador chegou à Bahia, em 1940, com o intuito de conhecer a cultura afro-baiana, procurando por “sobrevivências” culturais africanas, com ênfase no uso da linguagem, aqui ficando por um ano, de 1940 à 1941. Um dos produtos gerados por esse estudo foi o artigo, publicado na *Journal of Negro History*, intitulado “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa”, em 1942. Martiniano interessava a Turner por seus conhecimentos sobre a cultura africana, e conforme Turner pontuou: “[...] his knowledge of Nigerian folk-lore and mythology is astounding” (TURNER, p. 62, 1942). Em 2012, Félix Ayoh Omidire e Alcione M. Amos traduziram uma entrevista rica em dados biográficos fornecida por Martiniano para Turner⁷, a qual, de igual modo, invoca-se no presente estudo. Adiciona-se ao material os depoimentos, que revelam dados biográficos, que Martiniano concedeu ao sociólogo estadunidense Edward Franklin Frazier, que esteve em Salvador, investigando a questão racial, por quatro meses, em 1940, por meio do artigo “The Negro Family in Bahia, Brazil” (1942). Há controvérsia nos livros e artigos sobre Martiniano sobre a exatidão de dados biográficos, como datas, nomes e eventos. Lima (1987, p. 47) pontuou que, por exemplo, para sua data de nascimento “há quem diga que [nasceu] em 1860 ou mesmo 1861”. Entretanto, acredita-se que as discrepâncias não alteram a proposta do estudo, e que não impedem de se traçar parte da trajetória de vida de Martiniano, que será ferramenta de suma importância para as interpretações aqui propostas. Ademais, não é objetivo do presente

⁶ É essencial destacar, em primeiro lugar, que esse “esforço de descrição” se baseia em relatos de segunda ou terceira mão, na tentativa de construir uma narrativa que dê forma ao personagem principal deste trabalho, utilizando recursos literários. É importante ressaltar que essas descrições são inevitavelmente subjetivas, uma vez que os observadores (ou as “autoridades científicas e acadêmicas”) não retratam o mundo de forma objetiva, mas o interpretam a partir de suas próprias perspectivas e das posições que ocupam no espaço social. Isso molda suas visões de mundo e seus compromissos políticos e científicos. Ao analisar o livro de Ruth Landes, percebe-se que tanto ela quanto Carneiro estão empenhados em retratar Martiniano como alguém astuto, o que reflete mais sobre a antropóloga e seu tempo do que sobre o Martiniano “empírico” em si. Portanto, é crucial interpretar essas descrições de forma crítica, pois são influenciadas por condições específicas durante sua produção, mediadas pela linguagem e sujeitas a negociações de sentido nas situações de pesquisa.

⁷ Conforme esses autores pontuaram: “Turner gravou muitas horas de músicas e narrativas do folclore africano, contadas por Martiniano. Este artigo reproduz o conteúdo das entrevistas que recontam a sua autobiografia” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 230).

trabalho, tampouco, efetivar uma biografia exaustiva de Martiniano. Dessa maneira, recorre-se às notas biográficas de Martiniano traçadas por esses autores supracitados, basicamente.

Martiniano Eliseu do Bomfim nasceu livre, na Bahia, em 16 de outubro de 1859⁸. Portanto, nasceu trinta anos antes da Abolição da Escravidão (1888) e da Proclamação da República (1889), que são marcos de relevo para a análise da conjuntura do período. Sua mãe chamava-se Manjebassã, e era uma africana que pertencia à etnia ijexá, um subgrupo iorubano, conforme testemunhavam as cicatrizes de nação do seu rosto (PIERSON, 1971). Segundo depoimento de Martiniano dado a Pierson (1971), sua mãe foi capturada muito jovem por um guerreiro, juntamente com outras duas crianças mais novas, e vendida a traficantes do Daomé. Foi trazida ao Brasil quando tinha entre 10 e 15 anos (FRAZIER, 1942). Em terras brasileiras, a iorubana recebeu o nome lusófono de Felicidade Silva Paranhos, e, aqui, foi marcada, novamente, pela crueldade da escravidão: Felicidade possuía uma ferida nas nádegas, de uma queimadura imposta como castigo, conforme recordava Martiniano, em depoimento dado a Pierson (1971). Seu pai, Eliseu do Bomfim, era de etnia egbá, também subgrupo iorubano, e tinha por nome de nascimento Areojê. Foi trazido, de maneira ilegal, ao Brasil, de Abeokutá, por volta de 1842 (TURNER, 1942). Chegou em terras baianas, de uma forma cruel, contudo não incomum no período: foi atirado ao mar, como mercadoria indesejada, por parte da tripulação do navio negreiro. Uma vez que Eliseu viajava cativo em um navio português, após a Inglaterra já haver proibido o tráfico e fazer constante pressão contra o escravismo, a tripulação temeu a interceptação pelos britânicos, que monitoravam as costas brasileiras. Conforme apontou Matory (1998, p. 257): “Desde a primeira metade do século XIX, os ingleses fizeram esforços para impor a legislação inglesa e holandesa, banindo o tráfico escravo. Um dos pilares deste esforço foi a captura, pela armada inglesa, de navios negreiros que partiam do Golfo da Guiné”. A Inglaterra proibira o tráfico em 8 de agosto de 1845, por meio de um ato do Parlamento Britânico, que ficou aqui conhecido como a *Bill Aberdeen*. Conforme aponta Santos (2013, p.35):

Neste documento, há referências às Convenções assinadas pela coroa portuguesa e àquelas em que o governo imperial brasileiro se comprometia em reconhecer os termos dos tratados anteriores, referentes ao fim do tráfico de escravos. Observe-se que nele estava previsto a sujeição dos navios de bandeira brasileira, de tráfico de escravos, aos tribunais da marinha inglesa e ao ataque dos navios ingleses.

⁸ Como já foi mencionado, há divergência acerca de sua data de nascimento. Na tradução mencionada de Omidire e Amos (2012), os autores argumentam que “existem algumas discrepâncias nas datas e fatos mencionados por Martiniano quando confrontados com o registro histórico e com entrevistas que ele forneceu para outros investigadores” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 232).

Lançado ao mar, Eliseu conseguiu nadar até a costa, tendo se tornado, então, um “escravo da nação”. Pierson (1971, p. 137), mencionou que a Província da Bahia, em 1872, havia libertado os escravizados que possuía “[...] e que empregava como jardineiros, lavadeiras, coveiros, no Hospital dos Lázaros ou no Cemitério das Quintas”. A este respeito, acrescenta-se as seguintes informações dada por Castillo (2012, p. 68):

Isso revela que Eliseu era um africano livre, expressão aplicada aos africanos encontrados em navios negreiros abordados pelas autoridades britânicas ou brasileiras durante o período ilegal do tráfico transatlântico. Em 1826, o governo brasileiro assinou tratado com a Inglaterra que proibia a importação de escravos africanos, e em 1831 uma lei brasileira tornou o tráfico ilegal. Muitos navios negreiros que embarcaram na África rumo ao Brasil foram apresados pelos britânicos em alto mar ou no litoral africano. Mas, no território brasileiro, a proibição só passou a ser fiscalizada consistentemente após 1850, com a lei Eusébio de Queiroz. Nesse intervalo de duas décadas, o tráfico de escravos para o Brasil, sobretudo para a Bahia, continuou, embora com alguma hesitação inicial por parte dos traficantes, mas a pleno vapor na década de 1840. De vez em quando, porém, navios eram apreendidos pelas autoridades, e seus cativos emancipados. Isto, na teoria. Na prática, eram obrigados a servir ao governo, a instituições filantrópicas ou a particulares contratados. Oficialmente, o período de serviço era limitado a catorze anos, mas frequentemente essa regra não era observada. A situação desses africanos deu origem à expressão “escravos da nação”

Igualmente Mattoso (1992, p. 328) informou que

Em 1853, foram parcialmente emancipados todos os africanos livres, importados clandestinamente entre 1831 e 1853, que tivessem servido à nação durante catorze anos (ou seja, eles eram considerados livres, mas ficavam sob a tutela do governo, que os empregava em obras públicas ou os alugava pelo tempo necessário à formação de um pecúlio que lhes permitisse pagar sua passagem de volta à África; esta última medida, no entanto, nunca foi realmente posta em prática). Em 1864 foram finalmente emancipados todos os africanos – bem como seus filhos – importados clandestinamente e que se encontravam a serviço do Estado ou de particulares.

Dessa maneira, Eliseu foi libertado pelo Império, entre os anos de 1850 e 1852 (TURNER, 1942). No ano de 1855, Eliseu comprou a alforria de sua esposa, que ele conheceu em uma festa, e, posteriormente, ela tornou-se sua esposa principal, embora nunca tenham se casado nem de acordo com os ritos católicos, nem com os muçulmanos (FRAZIER, 1942). Aliás, segundo Mattoso (1992, p. 212), “até o advento da República, o casamento era um ato exclusivamente religioso, pois não existia casamento civil”, e, mesmo assim, o casamento era muito caro para ser efetivado pela maioria da população do período, que era pobre (LANDES, 2002). Manjebassã e Areojê tiveram vários filhos, dentro os quais, Ojeladê, cujo nome lusófono era Martiniano Eliseu do Bomfim. O fato de Martiniano ter recebido um nome africano, mesmo nascendo no Brasil, denotava o alto valor da africanidade para seus pais e, conseqüentemente,

a importância das origens africanas para a sua trajetória de vida, e, como será visto alhures, para os nagôs⁹ baianos. O pai de Martiniano teve cinco esposas, todas vivendo sob o mesmo teto, sendo que Felicidade deu à luz a cinco filhos, dentre os quais Martiniano, que, sendo filho da esposa principal¹⁰, gozava de lugar privilegiado no ambiente doméstico. Eliseu veio de tradição polígama africana, que era uma prática comum para seus ascendentes (FRAZIER, 1942). Conforme pontuou Braga (1995): “Seu avô [de Martiniano], que era guerreiro na África, teve quarenta mulheres e seu pai, seguindo as práticas poligâmicas africanas, teve cinco mulheres, das quais sua mãe era a esposa principal” (BRAGA, 1995, p. 51). Areojê, Eliseu, faleceu em 1887, um ano após o retorno de Martiniano de sua primeira viagem a Lagos; e Manjebassã, Felicidade, em 1918¹¹, ambos na Bahia (TURNER, 1942). Eliseu e toda sua família moravam na Rua da Poeira, na Freguesia de Santana (CASTILLO, 2012). Nessa mesma Freguesia, Eliseu, provavelmente¹² tinha uma quitanda de artigos da Costa, na ladeira de Santana (CASTRO, 1996).

Em relação ao matrimônio, Martiniano, casou-se, em época posterior à morte de sua mãe, e teve por volta de 20 filhos, embora não soubesse precisar com quantas mães. Inclusive, teve um filho na África (FRAZIER, 1942). Landes (2002), quando foi conhecer Martiniano, na rua do Caminho Novo do Taboão, n. 7, Cidade Baixa, em uma tarde de agosto, apresentada pelo seu sempre presente amigo, cicerone e parceiro de trocas intelectuais em Salvador, Edison Carneiro, havia acabado de se casar com “sua jovem amásia” (LANDES, 2002, p. 62), tendo o casamento sido realizado na igreja. A sua recém-esposa se chamava, de acordo com a autora, Matilde, era muito mais nova que ele, e a antropóloga a descreveu como muito tímida e calada. Martiniano casou-se duas vezes, sendo que a primeira esposa, com quem se relacionou por 14 anos, já havia falecido (FRAZIER, 1942). Provavelmente, casou-se a primeira vez por volta de 1920 (OMIDIRE; AMOS, 2012). De acordo com Frazier (1942), ele se casou, pela primeira vez, no civil e no religioso, o que tornava o relato de Landes (2002) confuso, uma vez que ele não poderia se casar por duas vezes no religioso. Segundo Frazier (1942), Martiniano se casou somente no civil com Mathilde Laura Bomfim, uma moça que tinha sido bondosa com ele

⁹ Conforme explicam Castillo e Parés (2007, p. 115): “nagô, termo que designava os povos de língua iorubá – provenientes da região sul-ocidental da atual Nigéria e da sul-oriental da República do Benim – os quais, naquela época [século XIX], já constituíam a “nação” demograficamente majoritária entre a população africana da capitania”.

¹⁰ De acordo com Castillo (2012), a esposa principal é a primeira esposa.

¹¹ Embora, para Frazier (1942), Martiniano tenha afirmado que sua mãe morreu com 115 anos, em 1923.

¹² Em depoimento fornecido por Miguel Santana (CASTRO, 1996), ele apontou que Martiniano, que morava no Caminho Novo do Taboão, possuía essa quitanda, em uma região em que seu pai, que vendia produtos da Costa, havia morado. Intui-se, aqui, que essa casa de comércio pode ter sido herdada por Martiniano, após o falecimento de Eliseu.

durante um período em que ficou enfermo. Conforme explicou Frazier (1942), Martiniano seguiu um padrão sexual de tipo casual, até o momento em que se casou, pela primeira vez, aos 50 anos de idade. Em 1940, só havia lhe restado, em vida, um filho e três filhas.

Martiniano morreu em 31 de outubro de 1943, segundo nota de falecimento publicado no jornal *A Tarde*, no dia 1º de novembro de 1943:

Faleceu nesta capital, ontem o sr. Martiniano Eliseu do Bonfim. Contava 86 anos de idade, era casado com d. Matilde Souza Bonfim e pai do sr. Domingos Bonfim, tio da viuva Zenobia Espirito Santo Araujo, do agrônomo Stelio Araujo, dos srs. Aristoteles e Hermenegildo de Araujo e da senhorinha Esterlita Espirito Santo. Seu enterramento será realizado, hoje, às 16 horas, no cemitério da Quinta dos Lázarus, em carneiro da V. O. 3ª de N. S. do Rosario, saindo o féretro do Caminho Novo, 7 (*A Tarde*, 01/11/1943).

Na época do falecimento, Martiniano apresentava uma condição financeira precária, na mesma casa que Landes (2002) descreveu em *A cidade das mulheres* (SANTOS, 2013). Conforme argumentaram Castillo e Parés (2007), o fim do século XIX marcou um período de declínio econômico para africanos libertos e afro-baianos. Landes (2002), que visitou Martiniano por volta de 5 anos antes de sua morte, narrou que ele vivia na “zona dos cortiços da cidade Baixa” (LANDES, 2002, p. 62), e assim descreveu a moradia: “A casa de cômodos, uma velha construção de três ou quatro andares na zona mais antiga da Bahia, ficava no sopé de uma ladeira. A rua chamava-se Caminho Novo, nome que lhe deram em tempos de progresso [...]” (LANDES, 2002, p. 63), e prosseguiu:

Agora a casa era uma ruína, mas seria habitada até que o telhado caísse sobre os moradores. Quando chegamos à entrada, o odor de urina era forte e acre. As paredes de pedra estavam molhadas e até mesmo gotejavam, de água das chuvas e de umidade, e os degraus da larga escadaria de madeira estavam quebrados em pontos vitais. O vão da escada era negro e sem luz. Para nós, foi uma façanha, uma proeza de equilíbrio subir os três lances até a morada de Martiniano (LANDES, 2002, p. 63).

Em reportagem ao jornal *O Estado da Bahia*, de 14 de maio de 1936, Corypheu de Azevedo Marques, jornalista que assinou a matéria, assim apresentou a casa e a região em que Martiniano morava:

[...] mora no Caminho Novo, um velho e pobre sector da cidade com muitos aspectos da Bahia antiga, no segundo andar de um antigo casarão. Para o alcançarmos tivemos que subir uma escada gasta pelo tempo e atravessar um corredor escuro (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936).

Nesta visita supracitada de Landes, Edison Carneiro questionou a Martiniano se ele realmente precisava morar naquele lugar, naquelas condições, ao que Martiniano respondeu que, desde que Nina Rodrigues morreu, não tinha mais emprego regular, e que ele era um “pobre negro” (LANDES, 2002, p. 65). Em depoimento dado a Turner (1942), Martiniano afirmou: “Continuo a exercer minha profissão [pintor] até hoje, e vivo com a renda que consigo, para que eu não morra de fome” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 245) e, em outra entrevista, Martiniano prosseguiu afirmando:

Nem sequer tenho bastante dinheiro para viver. Os senhores vêem como vivo. Mostrou a sala com um gesto, depois sorriu, de modo um tanto desagradável, embora se esforçasse por ser obsequioso, e observou: – Sou apenas um pobre negro de baixa qualidade” (LANDES, 2002, p. 71).

Entretanto, entre nascimento, casamento e morte, há, ainda muitas coisas a serem abordadas sobre a vida de Martiniano. Neste momento, trazer-se-á para a narração um pouco das atividades comerciais intercontinentais de seu pai, Eliseu do Bomfim.

1.2 O viajante Eliseu do Bomfim e o comércio transatlântico

Desde a segunda metade do século XV, o processo de colonização portuguesa no Brasil fez circular o tráfico de escravizados, de maneira intensa até o século XIX, agitando as águas que separavam Brasil e África. Conforme visto anteriormente, nessas águas, já perto da costa da Bahia, uma vez foi o iorubano Areojê lançado ao mar, como uma mercadoria que não podia ser descoberta pelos ingleses, no início da década de 1840. Conforme explica Santos (2013, p. 35): “[...] desde 1815 que se assistia às inúteis tentativas britânicas de acabar com o tráfico de escravos entre a Costa d’África e o Brasil”. E, apesar da contínua burla por parte de navios portugueses, o clima de tensão e incerteza foi, progressivamente, se abatendo cada vez mais sobre o tráfico transatlântico de escravizados.

A Marinha Britânica estava cada vez mais audaciosa, se arvorava em patrulhar e capturar embarcações suspeitas de tráfico de escravos, até mesmo em águas brasileiras. Uma verdadeira afronta à soberania nacional. A esquadra inglesa, amparada pela *Bill Aberdeen*, aprisionava e conduzia para julgamento, em tribunais do Almirantado e Vice-Almirantado ingleses, embarcações brasileiras que estivessem praticando o comércio de escravos (SANTOS, 2013, p. 36).

Muitos pesquisadores sustentam que, após findando o “comércio culpado” do tráfico de escravizados, as relações comerciais entre Bahia e Costa Ocidental africana foram esmorecendo. Entretanto, no pós-Abolição, africanos libertos e afro-brasileiros mantiveram intenso contato com a Costa Ocidental da África, quer pelos vínculos de parentescos – sanguíneos ou simbólicos – que uniam os viajantes dos dois lados do Atlântico, quer pelo intenso e fluído comércio de produtos africanos e brasileiros. Após 1835, depois do Levante dos Malês¹³, momento em que a conjuntura política na Bahia estimulou um “retorno à África”, uma comunidade de “brasileiros” crescia, cada vez mais, no Golfo do Benin. De fato, desde a década de 1810, ex-escravizados retornavam à África ocidental, mas foi depois da insurreição de 1835 que o movimento de volta se intensificou (MATORY, 1999). De acordo com Castillo (2016), podem ser identificadas três fases distintas para a movimentação de passageiros entre Bahia e Golfo do Benin, no século XIX:

O período mais intenso foi entre 1835 e 1837, na esteira de uma grande rebelião escrava, a Revolta dos Malês. A maioria desses viajantes estabeleceu-se no Reino de Daomé, onde foram absorvidas por comunidades lusófonas existentes conhecidas como agudás. A segunda fase, na década de 1840, foi dominada por homens, muitos dos quais acabaram retornando ao Brasil. Durante a terceira fase, que começou após 1850, com a extinção da participação brasileira no comércio atlântico de escravos, Lagos tornou-se o mais importante porto de chegada (CASTILLO, 2016, p. 112).

Assim sendo, na esteira das consequências que se seguiram ao Levante dos Malês, muitos africanos libertos decidiram retornar à África, fugindo do preconceito e da repressão, fixando residência, principalmente, em Uidá, Porto Novo e Lagos. De acordo com Matory (1998, p. 275): “A maioria deles retornou a Lagos, Porto-Novo e a outros portos do Golfo da Guiné, o que é hoje Nigéria ocidental, a República do Benin, Togo e Gana. De 1820 até 1899, cerca de 8000 afro-brasileiros retornaram para a região do Golfo de Guiné”. Havia uma

¹³ A Revolta dos Malês, de acordo com Reis (2012, p. 9) foi “[...] o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas e teve efeitos duradouros para o conjunto do Brasil escravista”. Aconteceu em Salvador, no ano de 1835, e foi planejada por africanos escravizados e libertos. Os malês eram, grosso modo, nagôs islamizados. A insurreição teve componentes de luta religiosa, étnica e de classe, e foi uma resposta ao contexto brutal do escravismo. Foi levada à cabo, majoritariamente por escravizados nagôs muçulmanos, embora outros elementos também estivessem presentes, como africanos de outras etnias, nagôs adeptos do culto dos orixás e, igualmente, alguns libertos que se fizeram presentes. O Levante não logrou êxito: o plano foi dedurado e os rebeldes foram prematuramente massacrados pelas tropas da Guarda Nacional, por policiais e civis armados. Após a derrota, instalou-se uma atmosfera de medo e paranoia, que, segundo Reis (2012), beirava a histeria, e que desencadeou uma verdadeira “caça às bruxas”, com perseguição e violência contra africanos. Além das medidas institucionais tomadas, africanos foram, publicamente, humilhados, espancados, linchados e assassinados por parte da população livre, de policiais e soldados. Houve uma verdadeira, cruel e arbitrária reação anti-africana na sociedade, cuja justificativa se pautava em ideologias de luta da civilização contra a barbárie. A Guarda Nacional e demais cidadãos, invadiam casas de africanos libertos suspeitos, reviravam o que encontrassem pelo caminho, sem mandato de busca e apreensão, à procura de objetos que pudessem indicar a prática de subversão. Após os julgamentos, as sentenças individuais foram severas, abrangendo prisão, galés, açoites, morte e deportação.

comunidade de brasileiros retornados a Lagos, que participava das trocas comerciais, e mantinham laços de parentesco e amizade nos dois lados do Atlântico. Segundo Castillo (2016, p. 137), “[...] muitos daqueles que foram para a África voltavam mais tarde ao Brasil. Alguns haviam se estabelecido definitivamente em Lagos e vinham para visitas curtas, enquanto outros mantinham residência no Brasil. Os brasileiros de Lagos conseguiram o controle da maior parte do comércio com a Bahia, e, ao intercâmbio de mercadorias, somavam-se lealdades, afetos e circulação de ideias. Matory (1998) sublinhou que o mercado de mão dupla entre África e Brasil conduziu a efeitos transformativos em ambos os lugares.

Estes mercadores parecem ter capitalizado sua nacionalidade intercontinental – fornecendo aos africanos da região do Golfo da Guiné mercadorias relacionadas ao culto dos orixás e serviços identificados como provenientes “do país do homem branco” e fornecendo aos brasileiros objetos religiosos e serviços especialmente autenticados por uma origem africana (MATORY, 1998, p. 283).

Mais uma vez, encontra-se aqui Eliseu do Bomfim, pai de Martiniano, transitando entre os continentes, na rota transatlântica, já que ele tomou parte ativa desse comércio, conforme ratificaram Castillo e Parés (2007, p. 138): “O velho Eliseu era da etnia egbá, comerciante de produtos africanos e, por esse motivo, viajava com frequência a Lagos”. Essa atividade comercial transatlântica não era incomum entre os séculos XIX e XX. Na verdade, existiu, a partir de meados do século XIX, um comércio continuado entre a Costa da África e o Brasil, envolvendo os brasileiros de fala “nagô” (MATORY, 1998).

Os estudos sobre o movimento de *pessoas livres* entre Brasil e África geralmente enfatizam a volta dos afro-brasileiros para a África e a sua influência ocidentalizante, em detrimento dos viajantes que reingressaram ao Brasil, daqueles que iam e vinham entre os dois mundos, e da sua influência no Brasil (e.g., Manuela Carneiro da Cunha, 1985; Marianno Carneiro da Cunha, 1985; Lindsay, 1994; J. M. Turner, 1975; Comhaire, 1949; Laotan, 1943; L. Turner, 1942; também, sobre a volta dos Afro-Cubanos, ver Sarracino Magriat, 1988). Faz sentido empregar o termo “retornados” para quem voltou para África, no entanto usarei o termo “reingressados” para aqueles que retornaram novamente ao Brasil, reingressando no Brasil e deixando a África. O que me interessa mais aqui são aqueles viajantes que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens e idéias nos dois sentidos durante este período importantíssimo na formação do Candomblé. Este grupo deve ser denominado pelo termo que indica a fonte da sua influência transformadora na história cultural do Brasil – os “viajantes” (MATORY, 1998, p. 271, grifos do autor).

Segundo depoimento dado a Pierson (1971, p. 278), em 1875, quando seu pai o levou pela primeira vez a Lagos, ele tinha ido até lá para fazer só uma visita a familiares e amigos, mas que “voltô logo p’ra Bahia, p’ra cuidá dos negocio” (sic) e que “nesse tempo ele comprava coisas da África”. De acordo com Santos (2013, p. 111): “[...] por conta do comércio negreiro,

desenvolveu-se no Brasil o gosto e o mercado para certos produtos africanos”, tais como búzios, azeite de dendê e tecido. Conforme explicou o autor, tratava-se de um comércio com vinculação ao culto aos orixás, arrolando à lista anterior, os seguintes produtos: pano da Costa, noz-de-cola, sabão da Costa, palha da Costa, dentre outros produtos que possuíam valor culinário, medicinal e litúrgico para o candomblé (SANTOS, 2013).

A importação de bens africanos incluía produtos como “pano da costa, papagaio da costa, limo da costa” – chamados “da Costa” para indicar sua origem africana – bem como nozes de cola (*obi, orobo*), óleo de dendê, pimenta, feijão, contas, cabaças, esteiras, búzios, tambores, sementes e plantas como o *akoko* ou o *ogbo*. Cabe notar que todos esses produtos são importantes objetos rituais no Candomblé, e o seu comércio continuado indicaria o valor e a eficácia religiosa atribuída pelos praticantes à sua origem africana (PARÉS, 2010, p. 175, grifos do autor).

Essas mercadorias eram distribuídas, a partir do pequeno investidor, em pequenas lojas e quitandas da cidade, fornecendo aos adeptos do candomblé o material necessário. Aliás, não só atendendo a demanda utilitária do povo ligado ao culto: Santos (2013), igualmente, fez notar o aspecto simbólico que os produtos africanos possuíam para os adeptos do candomblé, como se a garantia de um *made in Africa*, por assim dizer, conferisse ao produto sua legitimidade. Matory (1998, p. 283) ratificou:

Estes mercadores parecem ter capitalizado sua nacionalidade intercontinental – fornecendo aos africanos da região do Golfo de Guiné mercadorias relacionadas ao culto dos orixás e serviços identificados como proveniente “do país do homem branco” e fornecendo aos brasileiros objetos religiosos e serviços especialmente autenticados por uma origem africana.

Martiniano, de igual modo, praticou o comércio de produtos africanos, conforme explicou para Pierson (1971, p. 278): “E três anos depois vortei de novo p’ra vendê coral e lâ grossa e fina. Comprei pano da costa p’ra vendê aqui”. Martiniano, em suas atividades de sacerdote do culto de Ifá recomendava rituais e prescrevia banhos e chás, criando, assim, um mercado para seus próprios produtos, valendo-se da autoridade religiosa de que gozava (SANTOS, 2013). Um bom exemplo para a prática mencionada, que sinaliza que o pequeno comércio de produtos litúrgicos era realizado, em sua casa, por Martiniano, é fornecido por Landes (2002). A pesquisadora, desconfiada de que Martiniano ganhava dinheiro praticando magia – o que era negado sistemática e veementemente por ele, e, cabe recordar, era prática proibida à época. A mulher curiosa em vê-lo exercendo seus sortilégios arranhou uma cliente para ele, conforme será exposto adiante. Após jogar os búzios para Rosita, a “isca” que Landes

e Carneiro arrumaram para apreciar Martiniano agindo como feiticeiro, o babalaô sugeriu um trabalho e seguiu:

– Vai custar dinheiro – continuou ele – A senhora terá que comprar uma conta coral como esta, uma fruta como esta e esta especiaria. – Mostrou uma conta comprida cor de tomate e um cheiroso naco de fruta-pão e fê-la mastigar um pedaço da especiaria. – Terá de comprar também uma esteira e três búzios. [...] A senhora me dá o dinheiro para o despacho e eu compro as coisas. São mais ou menos 62 mil réis. Traga o dinheiro no começo da semana e começaremos a trabalhar. Onde mora? Em Ilhéus? Eu lhe darei um desses búzios e guardarei dois para mim (LANDES, 2002, p. 275-276).

No entanto, para explicar melhor o envolvimento de Martiniano com as atividades ora mencionadas, é necessário, novamente, efetuar um recuo temporal. Conforme visto, existia um intenso fluxo entre os dois lados do Atlântico, em que viajavam pessoas, comercializavam mercadorias e dinamizavam ideias, no fluxo de ida e volta da conexão Bahia – Costa da África. Matory (1999) sublinhou que o mercado de mão dupla entre África e Brasil conduziu a efeitos transformativos em ambos os lugares. Nessa efervescência de idas e vindas, fluxos e refluxos, avista-se o menino brasileiro Martiniano rumando para Lagos, pela primeira vez.

1.3 O menino Martiniano vai a Lagos aprender muitas coisas

A esta altura da redação, já se sabe que havia peregrinos transitando costa a costa, mercadejando, revendo amigos e familiares, retornando, fazendo circular ideias, e as viagens de Martiniano à África constam no relato oferecido aos pesquisadores citados. Martiniano aprendeu iorubá com os pais (FRAZIER, 1942), que eram africanos de etnias iorubanas. Segundo depoimento dado a Pierson (1971), Martiniano relatou que seu pai o levou para Lagos, Nigéria, quando ele tinha treze anos e onze meses. Eliseu tinha ido fazer uma visita e “cuidar de seus negócios¹⁴”, ou seja, comprar mercadorias africanas, e logo regressou à Bahia. Como comerciante de produtos africanos, Eliseu viajava, frequentemente, a Lagos (CASTILLO; PARÉS, 2007). De igual modo, havia uma intenção explícita por parte do pai de Martiniano de matriculá-lo na escola, em Lagos (CASTILLO, 2012). De acordo com Turner (1942), Eliseu tinha ficado, em 1875, na África, por onze meses, retornando para visitar Martiniano em 1880,

¹⁴ Castillo (2016) apontou que, neste período, quando um liberto requeria um passaporte à África, o motivo alegado mais comum era o de “tratar de negócios”.

por um período de dez meses. Martiniano ficou por lá por onze anos e nove meses, de 1875 a 1886, sendo que, em 1884, ele fez sua única visita aos pais, durante esta estada de 11 anos na África (TURNER, 1942). A data do regresso foi exatamente dia 30 de janeiro de 1886, quando Martiniano desembarcou do patacho Antoninha (CASTILLO, 2012). Retornou a Lagos, uma segunda vez, ficando por um ano, e, uma última vez, três anos depois da segunda viagem, para vender e comprar produtos (PIERSON, 1971). A Turner (1942), o octogenário Martiniano afirmou que fazia mais de 50 anos que, infelizmente, não havia retornado a África. Ao chegar em solo africano pela primeira vez, Martiniano adoeceu, talvez por causa do clima muito quente. Assim sendo, Eliseu cuidou do menino Martiniano, e, posteriormente, o deixou aos cuidados de parentes (OMIDIRE; AMOS, 2012).

Tudo indica que Martiniano interrompeu, efetivamente, a sua estada em Lagos e visitou seus parentes na Bahia num período inferior a um ano. Pois se Turner se refere a uma viagem dele de volta à África em 1884: “Quando Martiniano foi para Lagos em 1875 e 1884 a viagem durava quase quarenta dias com parada de um a dois dias no Cabo (Cape Coast) e em Accra, na Costa do Outro (Gold Coast) e em um porto no Daomé (Hoje Benim).” Seu pai permaneceu em Lagos por onze meses em 1875. Depreende-se daí que o pai de Martiniano o acompanhou em Lagos nos primeiros meses da sua estada (BRAGA, 1995, p. 52).

De acordo com Martiniano, seu pai o tinha levado para Lagos para que ele aprendesse inglês, o que ele fez, por cerca de seis anos. Existe uma versão alternativa, contada por Lima (1987), que mencionou que o pai de Martiniano o tinha levado para a África, porque ele brigou com um rapaz branco de elite e o feriu na cabeça, o que o obrigou a fugir da polícia. Mas o fato é que não era incomum uma elite africana, principalmente a de mercadores, mandar seus filhos estudar em Lagos. Conforme pontuaram Páres e Castillo (2007, p. 138):

Enquanto a elite branca mandava seus filhos para estudar em Paris, a emergente elite de libertos olhava para a África. Em 1904, João do Rio comentava, a respeito desse fenômeno, que ‘alguns [africanos] ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião’.

Martiniano, em depoimento dado a Turner (OMIDIRE; AMOS 2012), mencionou que teria frequentado a escola, no Brasil, o que é improvável, uma vez que o acesso de escravizados e seus descendentes a estabelecimentos de ensino, públicos ou privados, era oficialmente vedado (MATTOSO, 1992). Parés (2010, p. 177) argumentou que “a permanência desses jovens brasileiros no litoral africano implicava a existência de intrincadas redes sociais,

comerciais e religiosas através do Atlântico”. Martiniano frequentou a Escola Faji¹⁵, que pertencia à *Church Missionary Society*, ou seja, era uma igreja presbiteriana de missionários, na qual os professores eram africanos cristãos, provavelmente “saros”¹⁶. Depois disso, obteve aprendizagem profissional, instruindo-se no ofício de pedreiro, por sete anos, o que deixa um pouco confusa a contagem de tempo passado na África, que somaria treze e não onze anos (OMIDIRE; AMOS, 2012). Martiniano informou a Turner (1942) que, durante sua estada em Lagos, ele ajudava com as despesas familiares trabalhando como carpinteiro e pedreiro, e que havia trabalhado na construção da Igreja Católica de Santa Cruz, que ocorreu entre 1874 e 1881, realizando o ofício de carpinteiro. Depois de se profissionalizar, Martiniano retornou ao Brasil. Segundo Martiniano, depois da morte de seu pai, nunca mais voltou à África, mas desejava retornar, porque gostava de Lagos e dos parentes, amigos e colegas que por lá possuía. Martiniano afirmou que faltavam “meios”, ou condição financeira para regressar a Lagos.

Paralelamente a esse ensino ocidentalizado, Martiniano, de igual modo, regressou da África como um babalaô, que é um adivinhador do culto de Ifá. Braga (1995, p. 53) chamou atenção para o fato que, embora tenha tido um ensino formal ocidentalizado, “(...) Martiniano não desprezou a cultura religiosa tradicional inteirando-se, sempre, do que acontecia, a considerar o seu profundo conhecimento adquirido sobre os rituais nagôs”, sendo que Martiniano foi iniciado no sistema de adivinhação do Ifá nessa estada na África. Como explicou Matory (1998, p. 269): “Apesar de nunca ter viajado para o interior da África, ele [Martiniano] absorveu profundamente a emergente literatura de Lagos sobre a religião yorubá e teve sua iniciação como babalaô (como sacerdote oracular de Ifa), entre 1875 e 1886”. Isso é compreensível, uma vez que Martiniano ficou morando com parentes, em “comunidades tradicionais”, absorvendo, assim, os ensinamentos e as práticas dos mais velhos, em uma Lagos que vivia uma crescente expansão de colonização inglesa. Em depoimento, Martiniano mencionou que: “[...] quando eu estava em Lagos, eu costumava viver na praça Tòkunbò, no terreiro de egum da família Adébáyò, pertencente ao clã Ìmàrò, que tem as máscaras lá conhecidas como as máscaras que rezam” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 240). De acordo com Turner (1942), Martiniano falava o iorubá tão bem quanto o português, e que ele possuía um inglês bem inteligível – “his English is quite intelligible” (TURNER, 1942, p. 62). Ou seja,

¹⁵ No artigo de Omidire e Amos (2012), a Escola vem grafada como Escola Alápákó Fàájì.

¹⁶ Saros eram africanos que ficaram exilados em Serra Leoa, a partir de interceptações inglesas de embarcações de traficantes de escravizados, e que foram cristianizados e ocidentalizados, e, posteriormente, se espalharam para outros cantos do continente africano.

Martiniano era versado em fala e escrita de três línguas¹⁷, em uma época de tamanho contingente populacional de analfabetos, mesmo entre as elites brasileiras.

Conforme visto, o multifacetado Martiniano teve uma educação formal ocidentalizada na escola de missionários presbiterianos em Lagos. De igual modo, profissionalizou-se aprendendo as técnicas do ofício de pedreiro e de carpinteiro, sendo que, quando esteve com Turner (1942), deu a ele um cartão de visitas de pintor de paredes, com seu nome cristão e seu nome africano – Ojeladê – manuscrito (OMIDIRE; AMOS, 2012). Além de ser pintor de paredes, Martiniano, igualmente, possuía dotes artísticos e desenhava: em maio de 1936, quando o jornal *O Estado da Bahia* foi até a casa de Martiniano para o entrevistar, ele ofereceu à equipe um desenho de sua autoria.

Forneceu-nos também Martiniano o desenho acima de sua autoria, no qual se vê reproduzido pela lembrança do velho negro um quadro da época triste para os da sua raça e não menos triste para os de raça branca que os exploravam. É a Philarmonica dos Chapadistas, tradicional banda composta de negros africanos escravos (*O Estado da Bahia*, 13/05/1936).

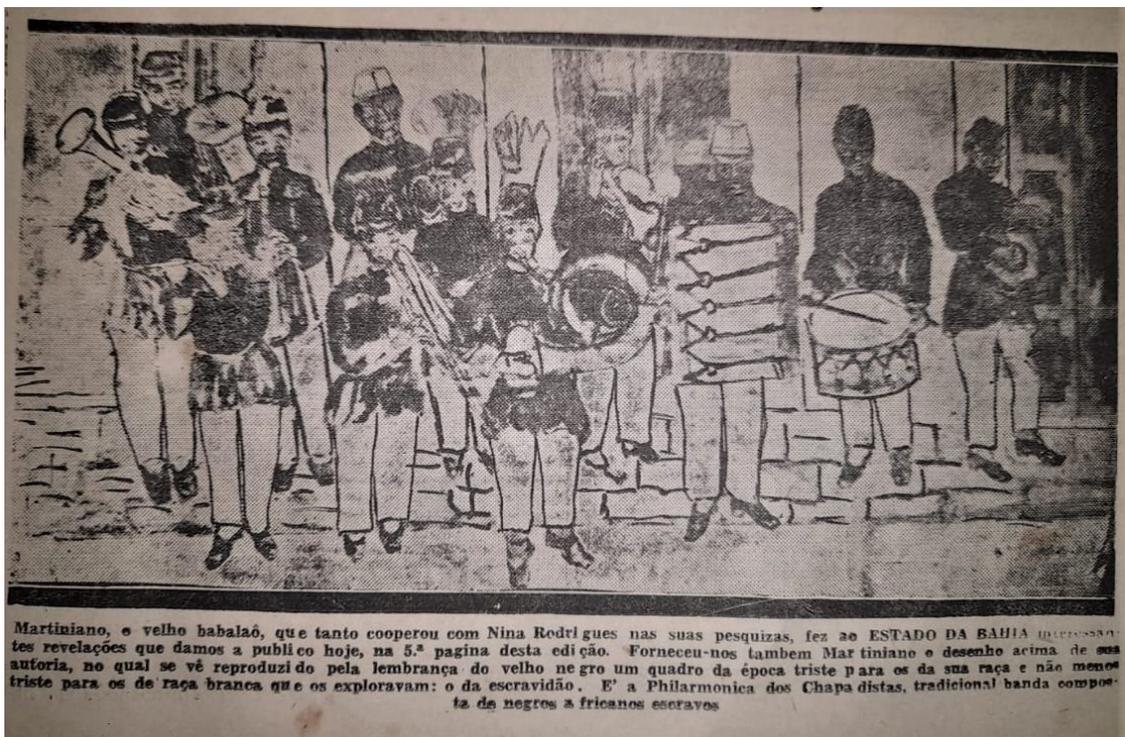


Figura 1: Desenho da autoria de Martiniano Eliseu do Bomfim

Fonte: *O Estado da Bahia* (13/05/1936)

¹⁷ Omidire e Amos (2012) mencionaram uma possibilidade de ele também ser estudioso da língua alemã.

Martiniano dava aulas de inglês e, igualmente, foi professor de iorubá de Edison Carneiro (CASTILLO, 2010), e, segundo o próprio jornalista baiano, “[...] Martiniano não era apenas fluente em yorubá mas visitou a Inglaterra¹⁸ e ensinou inglês para negros ‘remediados’ na Bahia” (MATORY, 1998, p. 269). Vendia produtos africanos advindos do culto de orixás e consultava o oráculo de Ifá. Foi tradutor de Nina Rodrigues, e realizou outras traduções, em outros momentos, de textos em inglês e em iorubá. Aliás, enfatiza-se, aqui, um dos papéis políticos de Martiniano – outros serão abordados adiante: “Por volta de 1933, em colaboração com Édison Carneiro e Guilherme Dias Gomes, Martiniano tentou produzir um currículo para ensinar a língua iorubá na Bahia” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 250), e, conforme pontuaram Omidire e Amos (2012, p. 250),

essa tentativa de ensinar iorubá na Bahia precedeu em quase 30 anos a introdução formal de um curso de língua iorubá, ensinado pelo professor nigeriano Ebenezer Latunde Lasebikan, no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia¹⁹.

Dessa maneira, nota-se o papel decisivo da experiência lagosiana na vida de Martiniano, apontando para a necessidade de se refletir sobre o que estava acontecendo, naquele momento, ou seja, fins do século XIX, na Lagos de Martiniano.

1.4 Os movimentos políticos e culturais de Lagos no século XIX

Os discursos sobre “nações”, quando se aborda o Candomblé baiano, é pensado a partir de três grupos principais, de acordo com Parés (2010): nagô ou ketu²⁰, jeje, ou angola. Ainda de acordo com esse autor:

¹⁸ Não foram encontradas outras menções a uma viagem à Inglaterra.

¹⁹ Nas correspondências de Edison Carneiro com Arthur Ramos (OLIVEIRA; LIMA, 1987), Carneiro explicou que ele e Guilherme Dias Gomes “tentaram arrancar” de Martiniano, em 1933, um vocabulário de iorubá-português, sugerindo que houve resistência ou dificuldades impostas por Martiniano para fornecer o material. Ambos, igualmente, iniciaram, com Martiniano, um curso dessa língua, o que evidencia o pioneirismo da empreitada.

²⁰ Parés (2010, p. 179) apontou “[...] que o etnônimo ketu não está documentado na historiografia da escravidão brasileira, e que as referências escritas a candomblés de “nação” ketu aparecem apenas nos anos 1930 [...] e que isso pode ter sido inspirado na reconstrução da cidade de Ketu. Castillo (2021) argumentou que essa nação está referendada por uma identidade religiosa e não a uma descendência biológica ou origem geográfica, já que faltam indícios históricos da presença de pessoas de Ketu no candomblé do século XIX. Em Salvador, o termo “ketu”,

Durante o período do tráfico de escravos, nagô era um etnônimo utilizado para designar africanos da área de fala iorubá, no sudeste da Nigéria e partes do Benin. Jeje era um etnônimo para descrever os povos escravizados da área de fala gbe (Capo 1991), no sul do Togo e do Benin, comumente descritos na literatura como adja-ewefon. Angola era um etnônimo genérico usado para designar uma variedade de grupos falantes de línguas bantus, embarcados para o Brasil nos portos ocidentais da África central (PARÉS, 2010, p. 182).

Para Serra (1995), o conceito de “nação” possui um duplo alcance: ao mesmo tempo em que indica uma tipologia de ritos, refere-se, de igual modo, a uma origem étnica dos fundadores do culto. Os africanos que foram trazidos ao Brasil como força de trabalho procediam de diferentes regiões da África, fazendo parte de diversos povos e etnias. Dessa maneira, foram colocados em contato com elementos oriundos de várias sociedades, de distintas culturas. Seus exploradores não levaram em conta as diferenças étnicas, a menos quando estas lhes permitiam um melhor controle desses escravizados. Foi-lhes fixado um mesmo rótulo, a partir de traços fenotípicos comuns. Assim sendo, a experiência da compartilhada condição social e percepção do efeito de marca pautou a interação entre os escravizados, fazendo com que solidariedades e organização política fossem construídas, partindo de um intercâmbio cultural, que foi estabelecido, progressivamente, entre si. A consciência da condição de negro engendrou, então, por oposição aos brancos, uma identidade. Mas, conforme argumentou Serra (1995), dentre os negros, existiam definições externas e internas que conformaram as identidades, que nunca são fenômenos únicos. Para compreender o discurso sobre nação no candomblé, Serra (1995) apontou que a composição dos candomblés vai para além da etnia, mesmo porque brancos e afrodescendentes das mais variadas (ou mesmo desconhecidas) etnias, participam de casas de candomblé baiano variadas, em que são classificados como angolas, jejes, ijexás etc. Portanto, Serra (1995, p. 103) assim define tal dinâmica:

Como todos sabem, o povo-de-santo do candomblé se distribui por “nações”. Trata-se de uma classificação produzida e manipulada pelos próprios elementos a quem se aplica e conforma um processo de identificação verificado pelas oposições que definem grupos homólogos assim referidos uns aos outros de maneira reciprocamente exclusiva, num mesmo contexto sociológico em que todos se situam (isso garante a gramaticalidade dessas *identity-relationships*). O processo se articula com base em uma ideologia comunitária, no horizonte da qual as diferentes comunidades implicadas se caracterizam evocando as origens históricas (e místicas) particulares a cada uma. Essas origens são assinaladas já na rotulação das classes taxonômicas assim constituídas, pois tais rótulos correspondem a etnônimos.

para designar nação de candomblé, em vez de “nagô”, virou um termo “guarda-chuva”, assumindo uma importância simbólica e que poderia indicar um estilo ritual que incorporava elementos jejes e nagôs na sua prática.

No século XIX, nos últimos suspiros da escravidão, havia, em Salvador, mais escravizados nagôs ou iorubanos do que os de outras etnias. Igualmente, na cidade, o maior contingente de escravizados eram os “de ganho” ou os “de aluguel”. Esses escravizados, geralmente, moravam longe de seus senhores e gozavam de uma maior possibilidade de ir e vir do que aqueles escravizados das roças de açúcar, fumo, ou qualquer outro gênero, no interior de Salvador e Recôncavo.

Dentro da própria cidade de Salvador, como em outros portos brasileiros, a maioria dos escravos foi empregada no serviço doméstico. Existia, porém, além disso, uma forma modificada de escravidão. Muitos escravos, conhecidos como negros de ganho, foram empregados como carregadores, estivadores, ferreiros, pedreiros, carpinteiros, fabricantes de carruagens e de móveis, tipógrafos, pintores, ourives, litógrafos, escultores em madeiras e pedra, pequenos vendeiros, mercadores ambulantes, etc. Eram semi-independentes, viviam separados de seus senhores e arranjavam eles mesmos os seus empregos. Usualmente eram obrigados a pagar a seus proprietários uma soma estipulada, por semana, podendo guardar para seu próprio uso qualquer excedente dessa soma. Diz-se que na Bahia os “negros de ganho” eram principalmente Ioruba, Gêge e Haussá (PIERSON, 1971, p. 120).

Seguindo, ainda, Pierson (1971, p. 145, grifos do autor):

Pouco a pouco, especialmente entre os influentes e semi-independentes *negros de ganho* na cidade, tornou-se de uso geral, como já vimos, a língua africana conhecida por Nagô, que facilitando a inter-comunicação intensificou o isolamento costumeiro e psíquico dos “negros novos” e seus descendentes em relação aos brancos e retardou todo o processo de aculturação. Durante muito tempo continuou o Nagô a ser a língua geral dos importados. Nesta língua se realiza ainda na época da nossa pesquisa o ritual dos mais importantes centros de culto afro-brasileiro na cidade do Salvador. De vez em quando se encontra inscrições em língua Nagô, não só em edifícios destinados aos cultos, como também em pequenos estabelecimentos comerciais de propriedade e direção de africanos, como o açougue da Baixa dos Sapateiros onde em 1895 Nina Rodrigues observou a inscrição “Kosi oba Kan afi Olorum”, na porta de entrada. Tão importante se tornou o Nagô, e tão disseminado seu uso, que embora Nina Rodrigues, em princípios do século XX, avaliasse que havia apenas cerca quinhentos africanos puros ainda vivos na cidade, e que por essa época morriam de cento e cinquenta a duzentos por ano, ainda na época da nossa pesquisa, mais de três décadas decorridas, observou-se que o Nagô foi às vezes falado na Bahia e que alguns prêtos falaram esta língua com a mesma facilidade que o português.

Assim sendo, depreende-se que, tendo sido os nagôs as “levas” mais recentes de escravizados, em um período de decadência da escravidão, e que esses nagôs viviam, majoritariamente, em núcleos urbanos, o que facilitou a preservação da língua iorubana – língua franca em Salvador, no século XIX, conforme pontuou Rodrigues (1977) – e suas manifestações religiosas e culturais.

A primeira leva de escravizados iorubanos desembarcou na Bahia, no início do século XIX, época que correspondia à decadência do poderoso reino de Oyó (OMIDIRE, 2005). Nesse

período, observou-se uma escalada de conflitos nesse reino, que teve o auge do seu poderio na segunda metade do século XVIII, contando com vários estados vassalos. Paralelamente, uma guerra entre duas cidades ao sudeste de Oyó estava devastando o território egbá (CASTILLO, 2021). De acordo com Omidire (2005), essas guerras foram desencadeadas por disputas em torno de sucessão do trono e da secessão que a queda do reino propiciou, acarretando a destruição de muitas comunidades da Iorubalândia. Sendo assim, muitos cativos foram feitos e a maioria foi levada ao litoral para ser vendida e enviada ao Novo Mundo. De acordo com Matory (1998), do final do século XVIII até meados do século XIX, com o declínio de Oyó e o surgimento do reino do Daomé, a população de escravizados era procedente dos povos oyó, egbá, egbado, ijexá, dentre outras regiões que se tornariam futuramente a Iorubalândia, sendo que um grande número desses cativos desembarcou no Brasil e em Cuba. Sobre a presença desses iorubanos, informou Castillo (2021, p. 287):

No Brasil, as evidências sobre subgrupos iorubás específicos são fragmentárias. Na Bahia, o primeiro relato sobre o assunto é de Nina Rodrigues, do final do século XIX. Ele identificou os oyós como os mais numerosos, seguidos pelos ijexás e os egbás – a mesma configuração vista nos dados de Serra Leoa. As evidências disponíveis sugerem que a presença dos oyós na Bahia se estende até as primeiras décadas do século. Um estudo recente documenta a vida de um oyó conhecido como Rufino José Maria, que chegou à capital baiana como escravo por volta de 1822. Nesse momento, já havia conterrâneos seus na cidade, alguns já libertos. Além da própria Iyá Nassô, há o caso do oyó Antonio Yacouba Pereira dos Santos, que aparece na documentação como liberto a partir de 1822. Certamente existiam outros, ainda desconhecidos pela historiografia. A presença de libertos daquele reino ainda no início dos anos 1820 revela que o desembarque de oyós vinha acontecendo havia algum tempo.

Conforme apontou Matory (1999), quando se aborda as filiações religiosas dos africanos em países caribenhos e americanos, as “nações”, em diferentes partes da diáspora, reivindicam as origens iorubanas, como, por exemplo, a “lucumí”, em Cuba; a nagô ou queto, no Brasil; e “nago”, no Haiti. Algo similar aconteceu com vínculos relacionados à nação jejê: arará, em Cuba; jeje ou mina, no Brasil; rada, no Haiti, bem como com os congo-angola, encontrados, igualmente, em Cuba, no Brasil e no Haiti. Matory (1998) pontuou que essas reivindicações de origem iorubana das nações afro-religiosas em países da América, não passava, necessariamente, por uma denominação literal como “nação iorubá”, porém elas são assim equiparadas, tanto por parte dos devotos religiosos quanto dos seus pesquisadores. Ainda de acordo com o autor, trata-se de uma nação transatlântica e

[...] Entre as maiores metrópoles desta nação transatlântica, estão Lagos, Ibadan e Oyo na Nigéria; a Havana, Cuba; Oyotunji (na Carolina do Sul), Nova Iorque,

Chicago, Los Angeles e Miami nos Estados Unidos; e, no Brasil, Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo (MATORY, 1998, p. 264).

Embora, aqui, haja interesse em abordar questões que transcendem o campo religioso, os grupos étnicos africanos, trazidos como escravizados, foram, igualmente, identificados como pertencentes a um desses grupos, tanto pelos próprios africanos, quanto por outros agentes, como burocratas, escritores, negociantes, dentre outros.

No Brasil colonial, as identidades coletivas de africanos e seus descendentes se expressavam e se constituíam através da participação em formas institucionalizadas de organização social. As “nações africanas” – angola, jeje ou nagô – foram identidades construídas no contexto do tráfico de escravos, que definiram suas fronteiras umas em relação às outras valorizando signos diacríticos particulares para marcar diferenças entre elas. Essa dinâmica de contraste e, frequentemente, de competição encontrou solo fértil em instituições como os cantos de trabalho, as irmandades católicas e suas folias, os batuques profanos e as congregações religiosas de matriz africana ou candomblés (PARÉS, 2010, p. 167-168).

Segundo Matory (1998, p. 264), “desde o século XIX, uma destas nações destacou-se sobre todas as demais, sendo proeminente em riqueza, grandeza e prestígio internacional”, tratando-se da nação iorubá. Para Matory (1998) a identidade iorubá foi construída politicamente por meio de um processo de agenciamento de vários atores, como escravizados, mercadores, viajantes transatlânticos, “[...] que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens e idéias nos dois sentidos [...]” (MATORY, 1998, p. 271).

A história dos povos iorubás abrange um reino ancestral (OMIDIRE, 2005). Esses povos são, atualmente, conhecidos por diversos subgrupos que estão espalhados por vários reinos e unidades políticas menores no sudoeste da Nigéria, de Benin e Togo (CASTILLO, 2021). De acordo com Omidire (2005), as origens dos povos iorubanos remontam ao reino ancestral de Ilé-Ifè, cidade que, de acordo com pesquisas arqueológicas, antecedeu a introdução do Islamismo na África, no século VII. Antes do século XIX, havia um federalismo de povos que falavam iorubá, estando eles espalhados pelo vasto território que englobava, pelo menos, cinco países da África Ocidental. O reino ancestral de Ilé-Ifè subdividiu-se em diversas nações que “[...] hoje vai da maior parte do sudoeste da Nigéria ao antigo Daomé, atual República do Benim, estendendo-se em várias levas de migrações até as atuais República de Gana e Togo” (OMIDIRE, 2005, p. 54), embora fossem povos com bastante pluralidade política e certa peculiaridade linguística. O maior grupo de populações iorubanas, que emigraram de Ilé-Ifé, era composto pelos anagôs, da atual República do Benin. De acordo com Omidire (2005), a identidade étnica iorubana só se transformou em identidade coletiva a partir do século XVII,

tornando-se um sinal diacrítico para a heteroclassificação feita pelos seus vizinhos do Norte, os hauçás do norte e outros vassallos do reino de Oyó, que chamavam de iorubás os representantes do Alafin (rei) de Oyó, e cujas inter-relações eram de atrito. De acordo com Castillo (2021, p. 281):

Historicamente, embora os vários grupos reconhecessem uma origem comum e compartilhassem muitas práticas culturais e religiosas, possuíam identidades étnicas circunscritas regional ou mesmo localmente. Foi apenas no final do século XIX, após a dispersão forçada desses povos pelo tráfico de escravos, que o termo iorubá – originalmente um nome hauçá para um reino específico, Oyó – passou a ser aceito como um termo genérico para todos os subgrupos.

Iorubá é, então, a designação que os hauçás e os fulanis usavam para se referir à população de Oyó, em fins do século XVIII. Nesse período, Oyó tinha conquistado quase metade do que se chama, atualmente, de Iorubalândia. Esses reinos submetidos à Oyó passaram a falar dialetos similares ao de Oyó, além de praticarem liturgias compatíveis com a mitologia Oyó. Contudo, o império de Oyó teve seu declínio em 1830, aproximadamente, e, sendo assim, seus líderes militares passaram a ter sob seu domínio um território ainda maior que antes. Os valores culturais de Oyó expandiram-se mais intensamente, dismantelando a hegemonia cultural que o reino de Benim já obtivera, anteriormente, na região da África Ocidental.

Numa perspectiva precedente, sob o Império em expansão do Benim, Lagos era uma cidade periférica, uma aldeia de pouca importância, não sendo nem considerada iorubá. Foi somente na medida em que o tráfico de escravizados expandia-se, que Lagos tornou-se rica e poderosa, por meio de seus mercadores, convertendo-se, dessa feita, em local autônomo de Benim. Com o crescimento de sua economia, Nupe e posteriores grupos de fala iorubá, vindos de Oyó, Egbá, Ijebu e Ijexá, tomaram conta de Lagos (MATORY, 1998). Com a queda de Oyó e o surgimento do Daomé, em fins do século XVIII até meados do século XIX, a população escravizada, que desembarcaria, durante esse processo, no Brasil e em Cuba, provinha das regiões que formariam, posteriormente, a Iorubalândia, a saber: Egbado, Ijexá, Egbá, dentre outras (MATORY, 1998).

Os escravizados que chegaram ao Brasil, no início do século XIX, principalmente os muçulmanos, conforme já visto, envolveram-se em várias insurreições, na Bahia, entre 1807 e 1835. Depois das brutais consequências repressivas desses atos de insurgência, e com os próprios atos de expulsão do país, muitos africanos e seus familiares manifestaram o desejo de regressar à África, sendo que a maioria dos que retornaram desembarcou em Lagos, Porto Novo, em outros portos do Golfo de Guiné, na República do Benim, Togo e Gana. No final do

século XIX, na Nigéria, um em cada sete lagosianos tinha vindo do Brasil ou de Cuba, e os brasileiros retornados contribuíram muito com a construção e arquitetura da Lagos colonial. Entre o final do século XIX e a primeira metade do XX, com os intercâmbios de afro-baianos com a costa atlântica da África, que era “[...] historicamente uma zona de contato, de intercomunicação e de resistência entre mundos” (MATORY, 1998, p. 271), figuras como Martiniano, travaram contato com um lugar “[...] na qual a língua inglesa, a escrita romana, templos maçônicos e uma imprensa viva faziam parte da vida quotidiana (MATORY, 1998, p. 271-272).

A colonização britânica, em 1861, sobrepujou a influência do Benim e transformou Lagos em uma meca cultural e comercial de grupos culturalmente diversos (MATORY, 1998). No entanto, o colonialismo britânico fomentou o racismo naquela sociedade, ensejando, assim, formas de resistência política e cultural, que compeliram a luta anti-imperialista, desencadearam um movimento ufanista de um nacionalismo racial negro, tomando a tradição e uma identidade pan-iorubana como símbolos paradigmáticos. É preciso recuar para melhor compreender como isso ocorreu.

Segundo Matory (1998), os retornados do Brasil e de Cuba em Lagos, mencionados anteriormente, sofreram abusos físicos e pesadas taxações junto aos reis do Daomé e de outros reis africanos da costa, e encontraram menos insegurança para suas vidas no protetorado inglês em Lagos. Houve, no período, o retorno dos saros, também. Conforme visto anteriormente, desde a primeira metade do século XIX, os ingleses vinham tentando banir o tráfico de escravizados, buscando impor as legislações inglesa e holandesa. Assim sendo, os ingleses interceptaram navios negreiros que saíam do Golfo da Guiné, resgatando cativos e os levando, geralmente, para Freetown, em Serra Leoa. Serra Leoa foi uma colônia fundada pelos ingleses, no século XVIII, que foi utilizada para abrigar a população de libertos africanos nas campanhas anti-escravistas nos mares do Atlântico. Os cativos africanos que eram resgatados eram, na maior parte das vezes, encaminhados para Freetown, em Serra Leoa, onde passaram a ser chamados de “creoles” ou “krios”. Tratava-se de povos de origem oyó, egbá, egbado e ijexá, dentre outros, que estavam sendo liberados pelos navios britânicos. A repentina proximidade desses povos exilados, juntamente com a diferenciação marcada da população local, fomentou a criação de uma identidade étnica iorubá, denominada, neste momento, de “aku”²¹. Em Serra

²¹ Omidire (2005, p. 56, grifos do autor) explicou que Akú fazia menção a saudações iorubanas: “Com efeito, no idioma iorubano, a arte da saudação se consagra pelo uso da expressão coletiva ‘a kú’. Assim, quando dois yorubanos se encontram, sempre se cumprimentam usando essa fórmula que relacionam à situação atual naquele momento. Ou seja, se estiver chovendo naquele momento, trocam entre si a saudação: ‘a kú òjò’, e, se for na feira que se encontram, a saudação seria: ‘a kú òjà’ etc”.

Leoa, os krios receberam educação formal e conversão religiosa promovida por missionários ingleses, formando, assim, uma classe muito influente de africanos com educação ocidentalizada. Os krios passaram a ocupar uma posição privilegiada em termos econômicos e políticos, tendo acesso a empregos públicos, escolas e missões, e eles se dispersaram por várias partes da África Ocidental. Os que retornaram para Lagos, vieram a ser chamados de saros. Por volta de 1880, havia um grande número de saros e de retornados afro-latinos em Lagos.

Foram os sacerdotes saros de formação erudita que produziram “[...] os padrões ortográficos e léxicos pelos quais o ‘yorubá’ seria estabelecido como língua escrita” (MATORY, 1998, p. 276). A tradução da Bíblia, para que ela fosse acessível aos povos oyó, egbá, ijexá, ijebu, egbado, anagô, dentre outros, fez com que os saros produzissem uma língua *standard*, que reificou a unidade étnica iorubá. Essa linguagem híbrida era predominantemente oyó em morfologia e sintaxe, e mais egbá em seus fonemas, contendo expressões idiomáticas cunhadas em Lagos e na diáspora regional. Missionários anglicanos negros escreveram vocabulários, redigiram sermões e compilaram narrativas, possibilitando a emergência de um cânone literário para a língua iorubana. Seguiram-se várias outras iniciativas da cultura letrada, que partiam dessa linguagem híbrida e planejada, que não existia na época em que escravizados das etnias supracitadas foram levados ao Brasil, e que nasceu da experiência diaspórica:

Nascido perto de Iseyin, na região de fala oyo, o missionário africano Samuel Ajayi Crowther escreveu *Um Vocabulário da Língua Yorubá* em 1843 e, em 1844, pregou para ex-cativos de Oyo, Egba, Ijesa e outros reunidos em Freetown, em uma linguagem híbrida, predominantemente oyo em sua morfologia e sintaxe, e mais egba em seus fonemas. Em seu léxico, foi enriquecida por expressões idiomáticas e por expressões recentemente cunhadas em Lagos e na diáspora da região (Adetugbo, 1967 apud Peel, 1993, p. 67; Ajayi, 1960). Nascido oyo, mas educado pelos ingleses, Samuel Johnson tornou-se missionário da igreja anglicana. Ele, assim como outros, ajudou a estabelecer os cânones literários, incluindo não apenas a tradução yorubá da bíblia, mas grandes narrativas da supostamente compartilhada herança cultural yorubá. Johnson escreveu o segundo texto mais lido e famoso da literatura yorubá – *A História dos Yorubás*, no qual ele integrou e tornou real algo que nunca foi imaginado como tal antes do século XIX – algo que Johnson chamou de “Nação Yorubá” (MATORY, 1998, p. 277, grifos do autor).

In sum, Òyó and various existing social-political units around the Gulf of Benin supplied much of the cultural raw material of the Lucumí identity formulated in Cuba, the Nagô identity formulated in Brazil, and the Yorùbá indetity that was first articulated in Sierra Leone. But the Yorùbá identity proper, which embraces the Òyó, the Ègbá, the Ègbádò, the Ìjèbù, the Ìjèsá, the Nàgò, and so forth cannot be said to have existed prior to the dispersion of theses peoples to Cuba, Brazil, and Sierra Leone. Their novel collective identity was given substance by the new linguistic and literary forms that its advocates created in the nineteenth century, by its colonial and missionary uses, and, as we shall see, by the religious motifs that set this nation apart from others in diaspora (MATORY, 1999, p. 87).

Por um tempo, o pensamento desses missionários influenciou o discurso colonial inglês, e os oficiais coloniais britânicos endossaram e reforçaram o discurso da ancestralidade e da dignidade iorubanas, tornando-se verdades oficiais. No entanto, à medida em que o colonialismo britânico avançava, a cooperação entre europeus e africanos na costa do Golfo da Guiné se comprometia e se deteriorava, propiciando o surgimento de uma política oficial de privilégios brancos. Dessa maneira, Matory (1998) explicou que as duas últimas décadas do século XIX conformaram um período difícil para a burguesia desses retornados. Houve uma crise econômica e os estabelecimentos de comércio ingleses conseguiram sobreviver com mais folga do que os dos negociadores africanos. Antigos cargos ocupados previamente por africanos ocidentalizados, como os de médico, missionário, administradores, passaram a ser ocupados por brancos recém-chegados, munidos de uma retórica racista que era utilizada para reclamar esses postos de trabalho. Ficou patente para os africanos ocidentalizados que o racismo era o pilar de exclusões sociais, rebaixamentos e perdas de emprego. No entanto, esses fatores adversos desencadearam a emergência de um *ethos* de nacionalismo cultural, um movimento contra-hegemônico, que despontou em fins de século XIX, em Lagos, partindo de jornalistas, escritores e compositores, tanto saros quanto afro-latinos retornados, que enalteciam a cultura, linguagem, indumentária, religiosidade e artes africanas. Os retornados saros e afro-latinos passaram a criar igrejas africanas independentes, principalmente depois da rejeição dos missionários brancos ao bispo Samuel Ajayi Crowther. Dessa maneira,

no espaço de uma geração, os saros parecem ter mudado de entusiasmados anglófilos, gratos por sua liberação da escravatura em mãos inglesas, para advogar várias formas de nativismo nacionalista africano que se opunham à hegemonia cultural britânica. Através de seus escritos, os saros tornaram mais acessível a documentação deste processo entre eles, mas é também claro que, como um gesto político consciente, numerosos retornados afro-latinos também adotaram publicamente nomes, vestimentas e padrões conjugais yorubás durante este período (Ajayi, 1961; Cole, 1975a; J. M. Turner, 1975; Manuela Carneiro da Cunha, 1985; Lindsay, 1994; Mann, 1985; Omu, 1978). Tornou-se agora lugar-comum para devotos de orixás fazer o mesmo como uma marca de sua nacionalidade sagrada (MATORY, 1998, p. 279).

Como resultado, uma elite negra aburguesada – incluindo muitos retornados akus, nagôs e lucumis, de Serra Leoa, do Brasil e de Cuba, respectivamente – começou a reafirmar sua dignidade enquanto uma “raça-nação”, cultivando a língua iorubá, vestindo trajes africanos, documentando saberes ancestrais na forma de provérbios, histórias e poesia, compilando narrativas históricas da tradição oral e “mesmo começaram a encontrar mérito em alguns aspectos da religião tradicional” (PARÉS, 2010, p. 174).

Assim sendo, a identidade iorubá foi forjada, a partir de uma sociedade “crioulazada”, contando com as nações da diáspora afro-latina, fomentando a criação de uma identidade

transnacional. Na década de 1880, circulava o periódico *Lagos Times*, que enaltecia a língua iorubá e realizava campanhas em prol de uma identidade nacionalista iorubana, partindo de uma ideia de unidade racial negra (MATORY, 1998). Segundo Pierson (1971), na década de 1930, ainda era possível encontrar negros baianos com cópias do jornal *The Nigerian Daily Times*, que era publicado em Lagos, o que demonstrava a força dos ideais da imprensa lagosiana circulando em uma Salvador, onde a assunção de uma identidade afrocentrada estava presente, carregada com orgulho por muitos africanos e seus descendentes. Esse ativismo, na África, foi precursor da posterior independência do estado-nação nigeriano, nas décadas de 1940 e 1950. De acordo com Matory (1998, p. 281): “[...] o purismo racial e cultural que apareceram na imprensa de Lagos antecipou os testemunhos recolhidos por Ruth Landes e Donald Pierson na Bahia nos anos 30 e 40”. Conforme mencionado, entre esses testemunhos, encontravam-se os discursos proferidos por Martiniano.

Dessa maneira, nesse período do florescimento nacionalista cultural, os viajantes transatlânticos estavam, frequentemente, atravessando o oceano. Nesse percurso, viajavam jornais, panfletos, livros, ideias, produtos e afetos. A literatura do movimento que alguns autores chamaram de “Renascença cultural de Lagos”, circulou com esses viajantes. Martiniano, em uníssono com vários contemporâneos nagôs ou de ascendência nagô, que, na Bahia de fins do século XIX, proclamavam a pureza racial e cultural africana ou negra, apresentando-se como orgulhosos herdeiros de uma identidade étnica. A dignidade religiosa nagô ou iorubana era exaltada entre a comunidade afro-baiana e a quem quisesse saber sobre ela. Para o culto dos orixás, era necessária a garantia da pureza do produto certo, aquele que vinha da Costa da África, aquele que, realmente, possuía o “axé”. Assim pontuou Matory (1998, p. 284): “Meu argumento, então, é que a ‘pureza nagô’ é antes o grande capital ideológico da burguesia viajante da diáspora yorubá [...] Hoje, este capital fica entre os recursos mais importantes desta nação nagô, ou queto, no Brasil”. Esses discursos de pureza e superioridade foram agenciados nas micropolíticas locais, que envolviam, não só o candomblé, como a comunidade mais ampla. Martiniano, em seus depoimentos, sempre demonstrou seu orgulho pela África e por sua ascendência africana. Todavia, em seu discurso notava-se, de igual modo, uma sempre presente atitude ambígua em relação ao candomblé, por vezes, negando sua participação na religião. Seguindo o que vem sendo desenvolvido até aqui era para o candomblé ser enaltificado em sua opulência e magnificência iorubana. Quais seriam, então, os meandros dessa ambivalência?

1.5 Ambiguidade religiosa de Martiniano

Martiniano parece sempre ter demonstrado alguma desconfiança em relação aos pesquisadores, literatos e jornalistas, que se apresentavam enquanto entusiastas ou interessados na cultura negra africana e afro-baiana e que o procuravam para buscar informações, conforme será abordado adiante em falas dirigidas às insistências de Carneiro e Landes, e a própria impressão que Pierson descreveu em seu livro. Estratégia compreensível para alguém que sofreu preconceitos individualmente e, igualmente, viu a coletividade negra afro-baiana padecer, por diversas vezes, com atitudes discriminatórias, arbitrariedades, violência e alijamento econômico, simbólico e social.

No 1º Congresso Afro-Brasileiro, que ocorreu em Recife, em 1934 – evento no qual Martiniano participou como ouvinte, juntamente com seu amigo Pai Adão, do culto de Xangô do Recife –, Martiniano disse que desconfiou da situação e achou que “a esmola era demais”. O evento tratava sobre a temática cultural racial, destacando o elemento africano e afro-brasileiro e a mestiçagem. No ano seguinte, em 1935, Jorge Amado publicou um romance chamado *Jubiabá*. Amado criou certa celeuma com o título do livro, já que resolveu proclamar que o personagem principal do seu romance, um velho e pobre pai de santo, que auxiliava os pobres com orações, trabalhos e ervas, foi inspirado em Martiniano. No entanto, existia um Jubiabá na vida real, bem diferente do Jubiabá-Martiniano de Jorge Amado. O Sr. Severiano Manoel de Abreu, que se regozijava em ligar seu nome a figuras de elite, como personalidades políticas locais, se sentiu profundamente ofendido com a referência a seu nome, atrelando-o a um personagem pobre e popular. Castillo (2010, p. 121) fez notar que: “enquanto o Jubiabá do romance vivia num barraco de taipa, o verdadeiro Jubiabá, fazendeiro e militar, tinha uma grande casa de alvenaria e cultuava amizades com a elite”. Sob a ótica de Martiniano, as coisas não andaram tão melhores quanto à obra de ficção. Questionado sobre o livro, Martiniano respondeu que: “[...] o moço [Jorge Amado] me chamou de ‘pae de santo’. Eu não sou ‘pae de santo’, como já lhe disse” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936), e enfatizou a diferença entre um babalaô – sacerdote do culto de Ifá – e um babalorixá – pai de santo (CASTILLO, 2010). Assim, sublinha-se a tentativa de Martiniano de se desvincular da ideia de ser um pai de santo, um babalorixá, no culto dos orixás. Segundo Frazier (1942), um babalaô era um homem ligado ao candomblé, que praticava feitiçaria e adivinhação. Em vários momentos narrados por Landes (2002), Martiniano negou veementemente ser feiticeiro. Frazier (1942) afirmou que o interesse na cultura africana, por parte de Martiniano, vinha por meio da tradição familiar e do orgulho

racial, mas que ele era cético em relação às crenças e práticas religiosas africanas. Aqui, nota-se o emaranhado de negativas e afirmativas, às vezes contraditórias, que dispõem a narrar a insegurança de Martiniano com algo que engendrava as repressões da sua época.

Martiniano era incerto quanto a boa índole da imprensa. Enfatiza-se, mais uma vez, a necessidade de se desentranhar da prática do candomblé, que ora fora prática proibida, ora entrava em meandros de ambiguidade legal. Por exemplo, no Código Penal da República era garantido, formalmente, a liberdade de consciência e de culto. No entanto, a feitiçaria era proibida e ninguém sabia ao certo os limites do que era prática de feitiçaria ou do que era culto do candomblé. Muitas vezes, a arbitrariedade dava o tom ao caso. Segundo Rodrigues (1977, p. 252),

O art. 157 do Código Penal dispõe: “Praticar o espiritismo, a magia e sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000”.

Rodrigues (1977) ainda ressaltou que, embora estivessem previstas as penas de multa e prisão, aplicadas após o seguimento de um processo regular, o que se via, na prática, eram: “a violação do domicílio, a destruição de ídolos e altares, a prisão arbitrária do cidadão (RODRIGUES, 1977, p. 252), o que demonstrava as bases em que se sustentavam as inseguranças de Martiniano. A imprensa, nutrindo e sendo nutrida por parte da opinião pública, muitas vezes descrevia o candomblé como prática incivilizada, bárbara, barulhenta, como uma algazarra, um ambiente imoral, depravado, que “emporcalhava” as vias públicas com seus despachos. Em verdade, na década de 1930, os jornais, por vezes, publicavam reportagens, entrevistas e artigos positivos em relação ao candomblé. Edison Carneiro foi um dos que mais se empenharam para melhorar a imagem pública do culto dos orixás, publicando uma série de reportagens, em *O Estado da Bahia*, à época do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Mas, os mesmos veículos que produziam matérias favoráveis, lançavam notas preconceituosas e discriminatórias sobre o candomblé e sobre a cultura negra, em geral (LIMA, 1987). Sobre as reportagens de Edison Carneiro, Castillo (2010, p. 120) comentou:

Essa série de entrevistas e reportagens, etnográfica por seu conteúdo e, ao mesmo tempo, jornalística por seu meio de publicação, constituiu uma ruptura importante com representações anteriores na imprensa, que incentivavam as batidas da polícia e retratavam os líderes religiosos do candomblé ora como charlatães, ora como criminosos. Tal tipo de matéria ainda figurava quase diariamente nos jornais da época. (LUHNING, 1995; BRAGA, 1995) Neste contexto social, no qual, para o povo de santo, “sair no jornal” significava ter sido alvo da violência policial, Carneiro queria

convencê-lo da viabilidade de construir uma nova maneira de relacionar-se com representações textuais e fotográficas e, portanto, com a sociedade baiana.

Como mencionado, houve repressão policial intensa e, muitas vezes, brutal, na década de 1920, e, provavelmente, Martiniano carregava duras lembranças (CASTILLO, 2010). A Landes (2002, p. 66), Martiniano lançou a pergunta: “Por que seria eu um babalaô? Só para me meter em encrenca?”. Contudo, a verdade é que seria muito difícil apartar o mundo de Martiniano do universo do candomblé, e, provavelmente, para o senso comum, babalaô, babalorixá, feiticeiro, candomblecista deveriam ser coisas equivalentes. No entanto, indicativos abundam de que Martiniano praticava a religião dos orixás, sendo que ele, inclusive, saía para praticar e ensinar preceitos em outras cidades, como em Pernambuco e no Rio de Janeiro. Era comum as viagens de sumidades religiosas, como, além de Martiniano, o velho babalaô Bamboxê Obitikô, para outros estados. Bamboxê esteve envolvido na fundação do terreiro mais antigo de Recife, o Obá Ogunté, fundado em 1875, que era popularmente conhecido como o sítio de Pai Adão (CASTILLO, 2012). Martiniano viajou algumas vezes para Pernambuco, a fim de realizar cerimônias religiosas que não eram conhecidas pelas pessoas locais; sabe-se de viagens similares de Martiniano ao Rio de Janeiro. Em uma dessas viagens a Recife, Martiniano foi homenageado por Pai Adão, que era líder do culto Xangô – religião afro-brasileira em Pernambuco, equivalente ao candomblé baiano –, com uma canção especial, entoada em iorubá. Quando, em 1936, Pai Adão morreu, Martiniano foi novamente para Recife realizar o axexê, o rito fúnebre do candomblé, de seu amigo (OMIDIRE; AMOS, 2012). Quando voltou da África, como um iniciado do culto de Ifá, Martiniano ganhou a reputação de um competente e respeitado “vidente e mago” (LANDES, 2002, p. 60). Martiniano tinha um posto honorífico no afamado terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, fundado por sua amiga Eugênia Anna dos Santos, a quem considerava “a última das grandes mães” (LANDES, 2002, p. 66) e, inclusive, trabalhou ativamente na construção, estruturação do culto, e fundação do terreiro de São Gonçalo. Martiniano tinha um título honroso na roça de Aninha, o título de Ajimudá, o que demonstrava os sentimentos de respeito e consideração que essa importante ialorixá das Bahia dos anos 1930 nutria por Martiniano. O babalaô esteve entre os oradores, no sepultamento de Mãe Aninha, em 1938, que foi um evento de proporções enormes, tal qual um enterro oficial. Landes (2002) mesmo insinuou que Martiniano foi o feiticeiro que fez o templo de Aninha lograr seu êxito:

Os aficionados dos templos supunham que tivesse exercido a magia para Aninha durante o longo período em que servira no templo dela, magia de que ela precisava, mas que os seus votos sacerdotais não lhe permitiam fazer. Ele lhe era na verdade

indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa, ele o feiticeiro (LANDES, 2002, p. 270).

Após o 2º Congresso Afro-Brasileiro, em 1937, um dos desdobramentos políticos que se seguiram foi a redação de um memorial endereçado ao Governador do Estado, pleiteando a liberdade de culto e o reconhecimento oficial do candomblé enquanto “seita religiosa”. Conforme explicou Pierson (1971), Edison Carneiro patrocinou a tentativa de congregar os candomblés baianos em uma federação, que foi chamada de União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, cuja diretoria foi composta por um representante de cada terreiro. Uma das funções precípuas da organização seria o de eliminar práticas não ortodoxas ao culto, combater a bruxaria e o charlatanismo. Quem ditaria a boa observância do culto seriam os reconhecidos “guardiões da tradição”, como Martiniano e ialorixás tradicionais, como Maria Escolástica – Mãe Menininha – e Eugênia dos Santos – Mãe Aninha. A prática de feitiçaria precisava ser expurgada, pelo menos como discurso formal, como forma de tornar o candomblé legítimo e aceito pela sociedade circundante, o que ressaltaria a afirmativa de que o candomblé não praticava feitiçaria ou “magia negra”. No entanto:

O pai ou a mãe de santo podia também exercer a função de feiticeiro e praticar a magia negra. Mas esta era negada por vários dos mais destacados sacerdotes e sacerdotisas, que se recusavam a favorecer ações destinadas “a causar mal a seus semelhantes”. Era exercida especialmente pelos chefes das recém-formadas e “menos” cuidadosas seitas de caboclo (PIERSON, 1971, p. 309).

Martiniano, nos extensos depoimentos fornecidos a Landes (2002) se mostrava um exímio conhecedor do candomblé, um porta-voz, um guardião da tradição, afirmando não mais pisar em terreiros e lastimando a conspurcação atual do culto dos orixás, por mães de santo que não conheciam as tradições, e que não observavam a pureza dos ritos; criticando a presença de homens que “dançavam” nos desprezíveis, segundo sua opinião, “candomblés de caboclo”; bem como condenando a geração nova que não se importava com os conhecimentos africanos tradicionais; dentre outras consternações suas. Carneiro mencionou a Landes (2002) que o prestígio de Martiniano era tão grande, que esse seria o real motivo para ele não pisar mais em terreiros, uma vez que faria sombra a qualquer ialorixá, que não conseguiria impor sua autoridade ao lado ofuscante do babalaô. Cabe enfatizar que Martiniano não somente era ressabiado com os pesquisadores e escritores, mas, igualmente, com as pessoas ligadas aos candomblés, que, de acordo com sua avaliação, iriam inevitavelmente envenená-lo, caso ele visitasse os seus terreiros.

Landes (2002), na extensão de seu trabalho de campo, pôde observar bastante Martiniano em ação. A antropóloga contou que Martiniano fez o “despacho” de uma boneca da esposa de seu primo, que seria consagrada à Iemanjá em uma festa. Martiniano assumiu, em depoimento, que sua mãe era “uma grande mãe”, ou seja, uma ialorixá, e que ele ainda sacrificava em prol de seus deuses (LANDES, 2002, p. 66). Em determinada ocasião, pediu dinheiro emprestado para Landes para cumprir com “certas obrigações rituais” (LANDES, 2002, p. 72). Carneiro explicou para Landes que Martiniano tinha Oxóssi assentado, fato que aparece em um trecho de *O animismo fetichista dos negros baianos*, de Nina Rodrigues (2012), no qual o médico relata que Martiniano contou-lhe ter tido sua iniciação, por um pai de santo, em um terreiro de candomblé do Taboão, tendo Oxóssi se manifestado como seu santo. Um outro caso relatado por Landes (2002) foi quando a autora, motivada pela sua curiosidade de ver o feiticeiro em ação, arrumou para ele uma cliente, combinando com uma conhecida de Edison Carneiro, a Srta. Rosita, uma consulta de búzios. Nessa visita, terminada a consulta, Martiniano mostrou a Rosita e Landes um altar com seu santo padroeiro, São Jorge ou Oxóssi. Martiniano afirmou que, no aniversário do padroeiro, lhe oferecia flores no altar, e mostrou uma toalha em cima do altar, que tinha o desenho bordado de São Jorge e uma inscrição em iorubá. Mas, antes de começar a jogar os búzios, questionou a Rosita se ela era católica, porque “Se [Rosita] não acredita em Jesus, não podemos fazer nada. Eu sou cristão!” (LANDES, 2002, p. 274). Martiniano começou perguntando qual era a questão de Rosita, ao passo que colocava “[...] uma nota de cinco mil réis debaixo da toalha e se pôs a dar-lhe pequenos puxões num dos cantos, de modo que o dinheiro ficasse constantemente à vista”. Depois de Rosita indagar algumas questões, Martiniano ordenou que ela, primeiro, pagasse a mesa: “– A senhora é brasileira? – replicou Martiniano, impaciente. – A primeira pergunta eu respondi de graça; mas, depois disso, só pagando. Foi por isso que botei os cinco mil réis na mesa – como um aviso” (LANDES, 2002, p. 276). Martiniano apontou a necessidade de se fazer um “trabalho” e explicou que iria custar dinheiro. Deu uma lista de produtos a serem comprados por Rosita, e que, se ela lhe desse o dinheiro, ele mesmo comprava as coisas. Provavelmente, ou Martiniano já tinha esses produtos com ele, em casa, pois conforme visto, Martiniano negociava produtos africanos relacionadas ao culto, ou seria fácil de obtê-los, por ter contato íntimo com esse comércio. Depois da consulta, Martiniano convidou as duas senhoras a verem artefatos africanos que pertenceram aos seus pais, em um dos cômodos da sua casa.

É de se notar como alguns autores mais ou menos contemporâneos se propõem a indicar que Martiniano era um líder religioso e popular bastante prestigiado, um representante do culto afro-brasileiro, na comunidade afro-baiana da época, como Júlio Braga (1995), Waldir Freitas

Oliveira (1987) e Vivaldo da Costa Lima (1987), dentre outros estudiosos de fins do século XX. Por exemplo, Oliveira (1987, p. 29) assim abordou a participação de Martiniano no 2º Congresso Afro-Brasileiro: “Importante foi também a presença, no Congresso, de pais-de-santo e mães-de-santo baianos, destacando-se a do já referido Martiniano do Bonfim [...]”. Neste momento, pode-se quase imaginar um Martiniano levantando-se e esbravejando “Eu não sou pai de santo!”. Contudo, Martiniano participou, neste evento, lado a lado de afamados ialorixás e babalorixás do período, tais como: Mãe Aninha, Manoel Bernardino, Procópio, Joãozinho da Goméia, Mãe Menininha, Mãe Sabina, o que equiparou, de certa maneira, Martiniano a esses líderes de culto. De acordo com Lima (1987, p. 45):

Dos muitos líderes religiosos que exerciam, com maior ou menor influência comunitária, papéis importantes nos candomblés da Bahia, nos anos trinta, dois se destacavam de maneira indiscutível: o babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim e a ialorixá Eugênia Ana dos Santos, Aninha, do Centro Cruz do Axé do Opô afojá.

Prosseguiu Lima (1987, p. 46):

Dotados de um superior conhecimento das tradições e reconhecidos por toda a gente como detentores legítimos do saber religioso, dos “fundamentos” como se diz na linguagem dos terreiros; formados nos rigorosos cânones do ritual, dos sacrifícios, do questionamento do destino, das cosmogonias, das teogonias e da ação corretora das normas – Martiniano e Aninha eram ainda, dotados de uma aura carismática emanada de suas personalidades poderosas, plenas de sabedoria e de mistério. Viveram queridos, respeitados e temidos. E hoje são lembrados e reverenciados na memória dos terreiros como verdadeiros heróis culturais de sua gente.

Conforme já visto, havia um grande orgulho de Martiniano pelo seu conhecimento do iorubá. Martiniano, em entrevista concedida a Turner (1942), enfatizou a sua participação no culto de Egúngún²², não mencionando, novamente, seu envolvimento com o candomblé (OMIDIRE; AMOS, 2012). No caso do culto de Egun, Martiniano demonstrava orgulho por fazer parte dele. Sobre sua relação com o culto, Martiniano recordava:

[...] quando eu estava em Lagos eu era um membro ativo da sociedade do culto Egúngún localizado no terreiro de Adébáyò, em frente da praça Tòkunbò, cujo Egúngún costumava rezar para as pessoas” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 24).

Teria Martiniano mais facilidade em assumir sua participação no culto de Babá Egun por razão de ser menos conhecido e não estar sob holofotes (da imprensa, da polícia, da

²² “Culto no qual se reverenciam os ancestrais masculinos da cultura iorubana” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 257). Por vezes, também, mencionado como culto de Egun, ou culto de Babá Egun.

sociedade circundante), como o candomblé, já afamado e eivado de bagagem simbólica, e que, conseqüentemente, o colocava sob a mira da repressão policial e da discriminação da imprensa, da igreja e da sociedade? Trata-se de uma hipótese promissora, uma vez que, nos anais do 1º nem do 2º Congresso Afro-Brasileiro, que se ocuparam, precisamente, com as manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras, o culto de Babá Egun não foi citado nem uma única vez.

A ligação de Martiniano com o culto de Egun remontava a seu pai, que era um sacerdote do rito. O velho Eliseu era, de igual modo, ligado ao Ilê Axé Iyá Nassô, o terreiro da Casa Branca²³, e era amigo do já mencionado Bamboxê Obitikô, considerado um dos fundadores da Casa Branca, com quem viajara muitas vezes a Lagos. Igualmente, Eliseu tinha um vínculo especial com a ialorixá da Casa Branca, Marcelina Obatossi, que era madrinha de um de seus filhos (CASTILLO, 2021). O pai de Martiniano era filho de Iansã, conforme informou a Landes (2002). Felicidade, sua mãe, estava comprometida com o candomblé, tendo, inclusive, sido uma importante mãe de santo baiana, que “fez o santo” de várias mulheres importantes do candomblé da época, conforme apontou Braga (1995). O próprio nome nagô de Martiniano, Ojeladê, faz referência ao culto de Egun:

Òjèládé – Um dos nomes dados a uma criança masculina nascida em uma família pertencente ao culto de *Egúngún* dos ancestrais. O prefixo *Òjé* é usado para identificar um membro de uma família de *Egúngún*. *Òjèládé* quer dizer “*Òjé* surgiu novamente”, o que significa que Martiniano continuaria com as práticas de culto de *Egúngún* de sua família. No Brasil, *Ojé* é agora usado como o título de um sacerdote do babá egum que serve como intermediário entre os vivos e os mortos (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 259, grifos dos autores).

Segundo Lima (1987, p. 51), “alguns autores contemporâneos sugerem que *Ojeladê* seja um título, um oiê que Martiniano recebera no culto dos eguns da ilha de Itaparica, onde ele era reverenciado pelos velhos ojés e titulares do culto”. Assim sendo:

²³ Há uma tradição oral que diz que a Casa Branca do Engenho Velho seria o primeiro e mais antigo terreiro de candomblé do Brasil, que teria suas origens no chamado candomblé da Barroquinha, situado na antiga Ladeira do Berquó, próximo à Igreja da Barroquinha. Nessa região, na Rua do Passo, funcionava, na primeira metade da década de 1830, um afamado candomblé. A ialorixá do terreiro, a nagô liberta Francisca da Silva, Iyá Nassô, e sua família, sofreu com as brutais conseqüências da repressão e da discriminação anti-africana do período que se seguiu à Revolta dos Malês. Ela teve sua casa revirada pela polícia e seus dois filhos foram presos, como suspeitos de participarem do Levante, pelo fato de usarem roupa branca em ajuntamentos com batuque, canto e dança. O culto aos orixás era confundido com ritual muçulmano e subversão. Iyá Nassô, então, regressou à África, com sua família, escravizados seus e agregados, para tanto retirar seu filho da pena da prisão com trabalho por ter supostamente participado da insurreição, quanto para fugir do ambiente hostil. Quando foi para a Costa da África, desembarcando no porto de Ajudá (CASTILLO, 2021), levou consigo uma escravizada nagô já liberta, chamada Marcelina da Silva, Obatossi. Marcelina voltou a Salvador em 1839 e, segundo a tradição oral, o candomblé se trasladou para o Engenho Velho da Federação, tendo mudado de lugar algumas vezes antes de lá ser instalado definitivamente, e Marcelina tornou-se a ialorixá do terreiro. O terreiro funcionou, com Iyá Nassô liderando, no centro da cidade, até 1837, e a mudança para o Engenho Velho deve ter acontecido em 1839 (CASTILLO; PARÉS, 2007; CASTILLO, 2012).

Martiniano era conhecido e chamado, nos terreiros da Bahia – inclusive no culto dos eguns de Itaparica, por seu nome nagô de Ojeladê. Este nome, por um processo comum de metonímia, passou a ser considerado, na Bahia, como um *oiê*, um “posto”. E depois da morte de Martiniano, em 1943, o nome Ojeladê integrou-se, naturalmente, na hierarquia do culto dos eguns, de maneira que, atualmente, em dois terreiros de Itaparica, existem titulares com o nome de Ojeladê (LIMA, 1987, p. 51).

Conforme apresentado, Lima (1987) ressaltou que a mitificação de personagens como Martiniano vem da tradição oral dos terreiros baianos da época. E, conforme pontuado, Martiniano se tornou uma figura bastante procurada para quem estudava os “africanismos”, o negro, as relações raciais ou o candomblé na Bahia. Martiniano estava atrelado inexoravelmente ao mundo do candomblé. Apesar das desconfianças, Martiniano tinha um espírito cooperativo com a investigação científica. Cabe refletir se o que ele achava estar cooperando se sincronizava com o que os pesquisadores procuravam com ele. Pierson (1971), ao falar de Martiniano, afirmou:

A lealdade dêste homem à África e às formas culturais africanas tornava-o altamente sensível às atitudes de superioridade por parte dos descendentes de europeus do lugar e, ao mesmo tempo, comunicativo com um “estranho sociológico”, convencendo-se da sinceridade de nossos propósitos, apesar das suspeitas iniciais. Êle ajudou-nos bastante, como também ajudara, havia anos, Nina Rodrigues” (PIERSON, 1971, p. 395).

A este respeito, Martiniano disse a Turner:

Desta vez, agora, meus amigos da América vieram me visitar, eles têm vindo me entrevistar. Graças a pessoas como eles, que sabem do meu valor, eles me procuram, para estudar a minha vida. Como é minha vida, como é o meu comportamento, como é minha sociedade. A qual associação eu pertença, e como eu continuo no conhecimento” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 248).

Conforme afirmou Lima (1987, p. 60), Martiniano “[...] era acessível ao questionamento, à curiosidade científica ou jornalística [...]”. Apesar do mau humor corriqueiro de Martiniano, Landes (2002, p. 267) apontava que ele, de igual modo, possuía natureza afetiva oposta: “Eu acho que tinha uma natureza expansiva que entrava em luta com a armadura de sigilo que dispusera em torno de si”. Landes (2002) interpretou a personalidade de Martiniano como se, por um lado, ele se fechasse, por saber que a feitiçaria era prática ilegal, e, por outro, ele fosse um tipo de natureza expansiva e sociável com as pessoas circundantes.

Tentar fazer um apanhado geral de Martiniano Eliseu do Bomfim, a título de concluir este capítulo, apresenta suas dificuldades, devido ao seu cosmopolitismo e suas múltiplas ações. Martiniano foi um descendente direto de nagôs, em Salvador, que viveu entre 1859 e 1943, ou seja, 84 anos. Seus primeiros anos de infância transcorreram na Bahia, e não há informações de como foi sua infância mais pregressa. Aos 15 anos, realizou uma viagem para Lagos e lá aprendeu inglês, iorubá, cristianismo e culto ancestral. Na Bahia, no final do século XIX, havia muito analfabetismo, mesmo entre os mais favorecidos. Martiniano era um baluarte de erudição e conhecimento formal. No entanto, africanos e afro-brasileiros, sobretudo os que carregavam muitos símbolos africanos em seus próprios corpos, sofriam todo tipo de repressão e discriminação individual, institucional e estrutural. As relações com os africanos, principalmente, depois das várias insurreições, principalmente, a de 1835, foram hostis, de forma geral. Brancos e alguns pardos com muito menos bagagem que Martiniano levaram vantagens nessa complexa equação de prestígio, status e acesso a bens materiais. Martiniano, ao regressar da África, veio como um iniciado do culto do Ifá e um profundo conhecedor das tradições nagôs, angariando prestígio no meio do candomblé e do culto ancestral de Babá Egun. Além de adivinho e “mago” – prática ilegal e exercida “às escondidas” –, Martiniano, igualmente, dava aulas de inglês e, mais raramente, de iorubá; trabalhava como pintor e, talvez, também como carpinteiro e pedreiro, ofícios aprendidos em Lagos. Parece não ter tido vida material confortável, vivendo na pobreza. No final do século XIX e início do XX, foi colaborador e tradutor de iorubá para Nina Rodrigues. Provavelmente, um colaborador bastante ativo, embora, obviamente, não reconhecido formalmente como tal pelo médico. Sabe-se da sua parceria prolífica posterior com Edison Carneiro, que gerou artigos em conjunto, tentativas de institucionalização do ensino do iorubá, e uma união que desejava o fim da repressão do candomblé e do preconceito para com essa manifestação religiosa. Edison Carneiro apresentou vários estudiosos a Martiniano, que buscavam compreender o africano na Bahia e as relações raciais brasileiras, principalmente, nas décadas de 1930 e 1940. Todavia, a Academia se sente compelida a buscar os contextos e as biografias de “intelectuais” mais formalizados dentro da instituição. Nessa equação, Martiniano, também, viveu um contexto e praticou uma política. A bagagem cultural e política aprendida em Lagos, e seu cotidiano como um afrodescendente baiano da época abordada se inter-relacionou com o universo “intelectual”, “acadêmico” e “formal”, gerando uma dialogia nesses encontros. Partindo dessas premissas, no próximo

capítulo serão realizados esforços para refletir em suas inter-relações com personagens como Nina Rodrigues e Manuel Querino.

CAPÍTULO 2 O MOÇO DE LAGOS

Neste capítulo, será compreendido o período da vida de Martiniano até sua idade adulta. Para tanto, serão retomados os poucos aspectos biográficos disponíveis que antecederam sua primeira viagem a Lagos, em 1875. Em seguida, esforçar-se-á para descrever a magnitude da experiência africana de Martiniano, o que fornecerá chaves para compreensão de como ele pôde conduzir e significar sua vivência no Brasil, após seu regresso da costa africana. O Brasil vivia seus contextos sócio-históricos específicos, engendrando seus intelectuais, que foram pioneiros em alguns estudos. Por fim, serão efetivados esforços de análise nas questões das aproximações e distanciamentos entre Nina Rodrigues, Manuel Querino e Martiniano.

2.1 O menino transatlântico

Infelizmente, quase nada se sabe sobre o menino Martiniano: não há fontes documentais que contemplem esta parte de sua biografia. Provavelmente, ele viveu do seu nascimento até a ocasião de sua primeira viagem à África na Rua da Poeira, na Freguesia de Santana (CASTILLO, 2012), na região central de Salvador, local onde habitavam muitos negros. O pequeno Martiniano gozava de privilégios na família, por ser o filho mais velho da esposa principal de Eliseu, que, como já se sabe, era polígamo e possuía uma família extensa. Porém, não se pode dizer exatamente quais seriam esses privilégios. Não se sabe se o garoto gostava de contar as estrelas no céu ou de tomar banho de mar, nem se era uma criança peralta ou tímida, ou qual era o doce ou fruta preferida nos muitos tabuleiros das baianas que desfilavam pela cidade com seus quitutes. Provavelmente gostava de ver navios no cais e sabe-se que ele tinha estado muitas vezes nas docas com seu pai, assistindo as chegadas de navios da África e os marinheiros que vinham trazer as novas de Lagos. Um dia, quando ainda criança, fato que evidencia suas ligações com a religião afro-brasileira desde tenra idade, Oxóssi, orixá da caça, manifestou-se para Martiniano como seu guia, conforme informou Nina Rodrigues (2012, p. 82, grifos do autor):

Um rapaz a quem me tenho referido por diversas vezes e que teve seu santo feito quando ainda era pequeno, contou-me que um dia encontrou-se em um *candomblé*, na rua do Taboão, com o pai de *terreiro* que, a pedido de seu pai, tinha dirigido a sua iniciação. Começou a notar que o pai de *terreiro* de vez em quando olhava para ele e pronunciava em voz baixa palavras e orações de que se tinha servido por ocasião de fazer-lhe o santo. O rapaz começou logo a sentir-se mal, a cabeça atordoada, um desejo invencível de fazer movimentos, de agitar-se ou de dançar. Assim que o outro o viu naquele estado, entoou o cântico de *Oso-osi* e fez-se acompanhar pela música. Foi tal o abalo que o rapaz sentiu, ao ouvir a música de seu santo, que atirou com as pessoas vizinhas para os lados e fugiu precipitadamente.

Martiniano, mais tarde, explicou à antropóloga Ruth Landes (2002) que, em um *candomblé* tradicional e de respeito, jamais o homem deveria dançar e deixar que o orixá lhe “cavalgasse”, pois, ao homem era vetado “cair no santo”. Essa era uma função precipuamente feminina e era não somente reprovável, como repugnante, aos olhos dos guardiões de tradições, um homem dançar para os santos e entrar em transe.

Em 28 setembro de 1875 (FRAZIER, 1942), o adolescente Martiniano foi encaminhado até a região do cais do porto, na Cidade Baixa, em Salvador, para realizar sua primeira viagem com destino a Lagos. Tendo chegado à África, provavelmente, um mal-estar físico decorrente do clima de um calor excruciante, fez Martiniano ficar adoentado, e, portanto, Eliseu, que tinha cruzado o atlântico junto ao menino com a finalidade de levar mercadorias e comprar produtos africanos para tocar seus negócios em Salvador, permaneceu um tempo com ele. O clima de Lagos era descrito como insalubre (CUNHA, 2012), e causava mal-estar mesmo aos que estavam acostumados com o calor baiano. Martiniano tinha sido levado para Lagos para estudar língua, religião, cultura e se profissionalizar. Os brasileiros residentes em Lagos orgulhavam-se das suas habilidades enquanto artesãos, exercendo tarefas de “pedreiros, mestres de obras, marceneiros, alfaiates, ourives, barbeiros-cirurgiões, como no Brasil” (CUNHA, 2012, p. 167-168). Martiniano aprendeu, em Lagos, o ofício de pedreiro, e encontrar um mestre, um professor ou um estabelecimento de ensino para lhe instruir na arte do ofício deve ter sido fácil. No que tange ao ensino formal, havia escolas boas de missionários protestantes em Lagos, que educaram Martiniano em um mundo moderno e ocidentalizado; provavelmente, seu pai esperava vê-lo iniciado, igualmente, na cultura e religiosidade iorubanas, uma vez que ele e sua esposa mantinham vínculos identitários muito fortes com a africanidade, bem como faziam parte de uma rede de conexões com familiares e amigos na região da Costa Ocidental. Além do mais, se o comércio do velho Eliseu era próspero, talvez esperasse que seu rebento seguisse seus passos quando adulto. A escolha de um nome africano para Martiniano pode ser outro indicativo de que Eliseu considerasse que mercadejar conferiria um futuro próspero, e que o nome facilitaria o seu trânsito na Costa Ocidental ou no estabelecimento de parcerias comerciais

costa a costa. Ser fluente em inglês, igualmente, garantiria mais acesso a oportunidades de emprego (CUNHA, 2012). Conforme informou Albuquerque (2009), a fluência em inglês e em português colocaria comerciantes em posição privilegiada na realização de negociações transatlânticas, “[...] quando era preciso acertar valores e condições da viagem com navegadores ingleses, comprar mercadorias de africanos e revendê-las a outros brasileiros ou a outros africanos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 56). A realidade de Lagos era a da pluralidade e da heterogeneidade e Martiniano foi experienciar um mundo cuja malha cultural e política multifacetada estava presente, contendo os elementos do que se pode rotular como “tradicionais” e “modernos” imbricados, em coexistência e em diálogo, embora observando as devidas assimetrias de poder presentes naquela realidade. Lagos na época de sua estada era um caldeirão cultural e político, conforme já abordado.

Após o reestabelecimento da saúde de Martiniano, Eliseu o deixou aos cuidados de familiares e de um tutor. No entanto, Martiniano não foi para Abeokutá, onde nascera Eliseu. Martiniano contou a Pierson (1971) que seu pai não pôde se reencontrar, em Abeokutá, com sua mãe, a avó de Martiniano, que morava em Ibadan, porque a região estava em intenso conflito. Cunha (2012) explicou que, como Lagos e outros portos comandavam o comércio transatlântico, esses locais dependiam das cidades-Estados do interior, que controlavam as rotas comerciais. Esses lugares interioranos produziam as matérias-primas de exportação e, assim sendo, a alta demanda desses produtos aumentou a necessidade de mão-de-obra, que era provida pelo trabalho escravizado, obtido por meio de guerras que opunham os estados do interior. Dessa maneira, aventurar-se pelo interior poderia significar captura. A despeito disso, em depoimento fornecido a Pierson (1971), Martiniano relembrou que, apesar da guerra, sua avó quis muito levá-lo para morar com ela em Ibadan, tendo até tentando, sem sucesso, sequestrá-lo, enviando homens para a sua captura. Como nunca conseguiram encontrar o menino sozinho, deixaram de presente uma iguaria chamada *adúm*, que sua avó lhe havia preparado.

Martiniano morou em Lagos, em frente à praça Tòkunbò, no terreiro de Egun da família Adébayò, no bairro brasileiro de Lagos. Conforme já se sabe, frequentava a Escola Alápákó Fàáji, que pertencia à *Church Missionary Society*²⁴, estudando com o reverendo M. T. John e seu assistente Hezekiah Lewis. Lá, foi colega de dois dos filhos do Rei de Lagos, Oba Dosumu, cujos nomes eram Falade e Oguye (OMIDIRE; AMOS, 2012), o que denota que tal escola possuía prestígio. É muito provável, pela observação de algumas evidências, que Eliseu

²⁴ Missionários anglicanos europeus foram para a Iorubalândia, em 1841. Em 1845, a missão iorubana da CMS foi fundada e, em Serra Leoa, conseguiu converter muitos ex-escravizados ao cristianismo. A ideia era formar missionários africanos para alcançar os iorubanos e espalhar a fé cristã pela região (DARCH, 2001).

participou de uma elite de africanos, uma vez que colocou seu filho em uma escola boa, paga e protestante, que era superior às escolas católicas de Lagos, sendo “mais bem cuidadas, mais numerosas e mais frequentadas” que as católicas (CUNHA, 2012, p. 207).

Na escola, aprendeu inglês e modos ocidentais; na sua comunidade familiar, teve seu aprendizado esotérico e cultural, já que vivia em um terreiro de Egun, e convivia com a população que partilhava de valores africanizados. É importante notar que, a partir do olhar exterior, é possível separar um terreiro de Egun ou de candomblé como uma dimensão à parte de outras esferas da vida social, para os membros da comunidade de santo subjaz uma lógica de um maior imbricamento em outras esferas sociais de seus membros, ou, conforme pontuou Cunha (2012, p. 224), “a concepção tradicional da religião [pode ser compreendida] como coextensiva a determinado grupo social”. Mas é importante, de igual modo, enfatizar que Martiniano estava igualmente imerso na comunidade de retornados brasileiros e seus descendentes que eram, também, católicos. Sublinha-se que o catolicismo dessa comunidade, conforme argumentou Cunha (2012), era de tipo pouco ortodoxo ou rígido. Os missionários católicos em Lagos se queixavam sempre dos costumes e da “ignorância doutrinal” desses fiéis: os brasileiros eram pouco abstêmios e muito festivos; tinham pouco apreço ao casamento e eram polígamos; além disso, abraçavam, com grande versatilidade, várias religiões ao mesmo tempo. No caso do ecletismo religioso dos brasileiros de Lagos, basta observar o caso concreto de Martiniano, que era católico, mas que deve ter se evangelizado no seu cristianismo em algum nível pelo seu trajeto de educação formal. Martiniano conviveu com a comunidade escolar protestante, ao mesmo tempo em que cultuava os orixás, os ancestrais e aprendia os ritos do Ifá, que já haviam, por seu turno, agregado outrora aspectos islâmicos (CUNHA, 2012). Cunha (2012) chamou atenção para a forte presença da maçonaria, a compor a diversidade religiosa, na comunidade brasileira, tanto no Brasil, quanto em Lagos.

Assim sendo, naquela costa Ocidental da África, Martiniano ouviu histórias de amigos, familiares e professores; brincou nos espaços que iam se modernizando; estudou; aprendeu; trabalhou; estabeleceu vínculos de amizade e fortaleceu os elos familiares que existiam do outro lado da costa, na quente cidade de Lagos, por mais de uma década. Rezou o Pai Nosso, o *The Lord's Prayer* e cantou em iorubá para deuses e ancestrais. Depois de toda essa experiência que Martiniano julgou ter sido boa e feliz, conforme informou em depoimentos posteriores, em 30 de janeiro de 1886, um jovem Martiniano fez o trajeto de volta à Bahia, atendendo ao chamado de seu pai, que talvez já estivesse doente, pois morreu um ano depois do retorno do filho. Cabe recordar que, após essa sua primeira viagem, Martiniano voltou a Lagos mais duas vezes, em viagens mais curtas, para levar produtos brasileiros e comprar produtos africanos, conforme

fizera, por muitas vezes, seu pai. Antes de voltar a pisar no solo baiano em companhia de Martiniano, e olhar novamente para a Cidade Baixa recebendo seu navio no horizonte. Faz-se a importante tentativa de compreender o que Martiniano absorveu e sorveu do caldo lagosiano.

2.2 A forja de Lagos

Lagos, desde meados do século XIX, era uma cidade com grande diversidade cultural e populacional, embora tenha sido, anteriormente, uma pequena cidade de agricultores e pescadores, vassala do reino do Benin; e sendo a única saída para o mar de um sistema de lagunas, onde desembocavam vários rios importantes, Lagos era um ponto de escoamento estratégico de produtos e um importante empório de escravizados. Com o passar do tempo, foram por lá chegando povos vindos de outras partes, como, por exemplo, os retornados cubanos e brasileiros, estes chamados de agudás, que eram os ex-escravizados que formaram, juntamente com seus descendentes, um bairro brasileiro em Lagos (COLE, 1975). Os libertos africanos e crioulos começaram a vir do Brasil a partir da década de 1830 para a costa ocidental da África e, em seguida, vieram os cubanos (CUNHA, 2012). Na Lagos de meados do século XIX, havia também os emigrantes de Serra Leoa, que eram os chamados saros, conforme já abordado, além de outros africanos imigrantes, mais a população nativa e os europeus (COLE, 1975). O primeiro contingente de saros chegou em 1839. De acordo com Albuquerque (2009, p. 53):

Em 1851, foi instalado o consulado inglês em Lagos, que dez anos depois foi anexado à Grã-Bretanha. Desde então, aquela cidade portuária foi o destino preferencial de libertos emigrados do Brasil e de Cuba, principalmente os iorubás. Tal predileção se explica pela ingerência do governo britânico na articulação do tráfico negreiro, o que diminuía os riscos de reescravização; e pelo estabelecimento de relações comerciais, em certa medida protecionistas, para os retornados.

Estavam presentes na cidade os cultos ancestrais e o islamismo, além do cristianismo dos europeus protestantes e dos católicos brasileiros e cubanos (COLE, 1975). Os brasileiros retornados se estabeleceram na região costeira, porque era lá que estavam as melhores oportunidades de comércio, além do mais, como já destacado, penetrar no interior significava poder ser novamente escravizado pelos daomeanos, que dominavam a região. Dessa maneira, a partir de 1851, Lagos era um lugar seguro para os libertos e já havia estabelecido seu renome

(CUNHA, 2012). No entanto, era uma cidade bastante estratificada, havendo disparidades sociais e econômicas entre europeus, saros, brasileiros, nativos e a elite política tradicional. Em 1880, Lagos já era uma cidade comercial próspera e, desde a anexação britânica, em 1861, a cidade, que se urbanizava, contava com instituições e construções modernas, como escolas, prédios de administração, fórum, cemitério, força policial organizada, dentre outros aparatos (COLE, 1975). De acordo com Cole (1975), em 1900, Lagos já era uma moderna metrópole, com um bom desenvolvimento econômico, contando com eletricidade, ferrovias, um porto atarefado, atraindo cada vez mais a população vizinha. Por outro lado, a população nativa, com o processo de modernização da cidade, sofreu com a perda de terras e propriedades, bem como com a mudança de valores e costumes.

Desse modo, Martiniano testemunhou uma Lagos em pleno cosmopolitismo e florescimento urbano, em sua estada de 1875 a 1886, conquanto não tenham deixado de coexistir valores e cultura “tradicional” naquela sociedade. Os processos de modernização não dizimam antigos valores e costumes, mas inauguram novas formas de viver com elementos antigos e recentes. Por exemplo, observa-se o oráculo do Ifá, que se encontrava plenamente presente no contexto e cuja técnica Martiniano aprendeu para se tornar um babalaô, sendo um recurso que sempre foi utilizado como oráculo para se sondar o que se deve fazer da vida frente a algum acontecimento importante ou impasse, pela população e por chefes africanos da política tradicional.

É importante atentar para o fato de que, no fim do século XIX e início do século XX, o mundo testemunhou o prosperar de discursos de hierarquia racial e de expansão colonial. No entanto, no bojo das retóricas racistas e nas práticas de opressões de povos, floresceram, de igual modo, movimentos de questionamento da ordem e de lutas, possibilitando a emergência de intelectuais negros e nacionalistas que reivindicavam raça e África (CHUKU, 2019). Lagos, no período, era o centro da comunidade literária e a imprensa negra de Lagos foi um empreendimento da elite educada local, principal e majoritariamente composta pelos saros, embora, em menor parte, contava também com brasileiros retornados. Em 1880, a fundação dos jornais *Lagos Times* e *Gold Coast Colony Advertiser* pavimentaram o caminho para o surgimento do movimento da imprensa africana e vinte e dois jornais foram impressos no período entre 1880 e 1920. A imprensa de Lagos era uma instituição majoritariamente crítica ao governo colonial e seus membros alertavam sobre os perigos estratégicos da falta de unidade de certos grupos (SAWADA, 2011).

Sawada (2011) explicou que, com a chegada dos missionários na década de 1840, as tradições orais dos iorubanos foram escritas e impressas, como, por exemplo, seus cantos

rituais, já que essa elite educada tinha um senso de missão e um zelo patriótico de preservar as tradições orais iorubanas em texto. As informações transmitidas pela oralidade dos povos serviram para embasar a historiografia local e abordar temas como religião, costumes e literatura, e alguns poemas foram publicados em panfletos. Segundo Ajayi (2014), os missionários cristãos europeus introduziram na futura Nigéria as ideias de construção de nação, próprias da Europa contemporânea. Esses missionários levantaram igrejas e focaram seus esforços na educação dos africanos, para que a própria população pudesse construir novas nações modernas e civilizadas. Eles sabiam que os laços e o apoio do governo britânico eram frágeis e limitados, e, portanto, empenharam-se em criar uma classe escolarizada, educando os locais e, principalmente, os serra-leoninos, brasileiros e cubanos retornados, o que gerou uma primeira geração de classe média. Desse modo, a população letrada ou semiletrada pôde escrever e imprimir sobre a autoafirmação político-identitária, que ia entrando cada vez mais em conflito com o colonialismo inglês. As ideias eram divulgadas por meio de panfletos, poesia, teatro, romance, dentre outros meios, acabando por fomentar a organização de associações políticas e a posterior formação de partidos, a partir de 1930. Nesse processo político-identitário, o passado e a tradição foram revisitados, negociados, reformulados²⁵, o que ajudou a construir uma identidade pan-iorubana. A imprensa nigeriana teve uma influência significativa na política nacionalista, a partir da década de 1880, período em que Lagos passava intensamente por esse processo de revisão cultural (SAWADA, 2011). A construção de uma religião iorubá uniu elementos do cristianismo, em maior escala, mas, também, da religião tradicional e do islamismo. A nação iorubá, embora se encontrasse debaixo das leis do imperialismo britânico, tinha orgulho de sua importante cultura e literatura, que eram afirmadas como tão boas quanto as europeias (COLE, 1975).

Periódicos de Lagos foram vistos circulando, na Bahia, em algumas ocasiões. Pierson (1971) relatou que Martiniano matinha contato com a África por meio da leitura de jornais publicados na Costa Oeste e Leste africanas, que eram escritos em português, inglês e iorubá. Em uma reportagem do *Estado da Bahia*, de 14 de maio de 1936, sobre Martiniano, o repórter descreveu que encontrou, em sua residência, vários livros e revistas em nagô e em inglês, cujo conteúdo versava sobre a vida dos negros na Nigéria. De acordo com Pierson (1971, p. 280),

²⁵ O que se quer dizer, aqui, remete ao conceito de invenção de tradição, formulada por Hobsbawm e Ranger (2014) que postularam que “inventar tradições” evoca a criação de rituais e regras, que procuram uma continuidade com um passado, real ou imaginado, que funcione como um estoque de memórias. O desenvolvimento das tradições opera pela ressignificação de símbolos e rituais, que passam a ditar a forma pura, correta e autêntica de executar os ritos. Esse processo é operacionalizado, com frequência, em momentos de tensões sociais e rupturas políticas.

“[...] era possível encontrar de vez em quando, em poder dos prêtos baianos, jornais tais como o *The Nigerian Daily Times*, publicado em Lagos” (PIERSON, 1971, p. 280). O sociólogo adicionou que:

Um africano possuía também exemplares de *Wasu* (Pregar), panfleto missionário em Nigéria; o livro inglês de orações e a *Bíblia*, ambos em Ioruba; o *Nigerian Catholic Almanac* de 1933; uma vida de Marcus Garvey; e um exemplar do *The Negro World*, de 19 de abril de 1930, êste último dado pelo foguista prêto de um navio inglês que ocasionalmente aportava na Bahia. Nos últimos anos os contactos aumentaram; até hoje (1971), estamos informados, “há muitos intelectuais da África que visitam a Bahia” (PIERSON, 1971, p. 280).

Muitos escritores desses jornais de Lagos eram pan-africanistas, apresentando o que hoje se chama de “consciência racial”, e uma intransigente posição anti-imperialista, não deixando de mencionar que posições políticas divergentes, igualmente, se faziam presentes na imprensa, e, sendo assim, alguns jornais apresentavam um viés ideológico pró-governo britânico e alguns assumiam uma atitude política conservadora. Era comum os jornais lagosianos trocarem correspondências com outros jornais de outros lugares, como os dos Estados Unidos, e seus escritores estavam sintonizados com as notícias do restante do mundo, podendo se atentar para a questão racial alhures, conforme informou Matory (1998, p. 281, grifos do autor):

Na virada do século até 1910, os jornais de Lagos documentavam regularmente o linchamento de negros norte-americanos e as formas “raciais” de cooperação por eles mobilizadas para escapar da opressão, tais como “repatriação” para a Libéria. Jornais de Lagos trocaram muita correspondência com jornais negros norte-americanos. Além disto, é preciso apontar o fato que alguns dos mais proeminentes editores e líderes políticos na época tivessem origens sociais caribenhas, norte-americanas ou liberianas, bem como o mulato jamaicano Robert Campbell (1861), que publicou o jornal *The Anglo-African*, e John P. Jackson, editor do *Lagos Weekly Record*, que era filho de migrantes negros norte-americanos na Libéria. Muitos lagosianos, como Orishatukeh Fadumah, inclusive visitaram ou estudaram nos Estados Unidos. O historiador de Lagos, Michael Echeruo (1977, p. 113), conclui que “a maior fonte de estímulo intelectual para esta elite [lagosiana] era a América Negra”.

Em fins da década de 1870, os africanos educados já estavam desiludidos em relação à Europa. Aventureiros e exploradores brancos chegavam massivamente, muitos deles fortemente armados. O último quarto de século XIX presenciou o retalhamento da África pelos europeus e a subida de tom da retórica racista de que africanos eram de uma espécie inferior de humanos, contaminando, assim, o próprio discurso dos missionários brancos europeus. Essas atitudes abalaram a classe de africanos educados, que testemunharam o recrudescimento e alastramento do racismo. Missionários que compartilhavam os mesmos ideais que os dos nacionalistas

culturais foram os professores de meninos como Martiniano, fazendo desses jovens conhecedores das obras políticas desses autores. Martiniano foi influenciado diretamente pela obra intelectual de Andrew Laniyonu Hethersett (CASTILLO, 2021), e seu artigo para o 2º. Congresso Afro-Brasileiro, que versava sobre os doze ministros de Xangô, foi pinçado livremente dos livros sobre história de Oió de Hethersett. Martiniano traduziu a cartilha escolar iorubá de Hethersett, *Iwe Kika Ekerin Li Ede Iorubá*, para Nina Rodrigues (MATORY, 1998), apresentando esse intelectual para o médico maranhense, que assim informou

[...] um moço crioulo que por longos anos residiu em Lagos, traduziu-me de um livro de ensino da língua jorubá, a história do rei *Sangô*, tal como é ali narrada por um mestre-escola negro, já convertido ao protestantismo (RODRIGUES, 2012, p. 29, grifos do autor).

Isso tudo demonstra que o racionalismo paradigmático entre as elites brancas, embora hegemônico nos espaços dominantes, era diuturnamente contestado pelas ideias de emancipação e de afirmação racial, apontando para o fato de que, ao lado do “racismo científico”, no mercado das ideias, havia muitas contraposições pela via da afirmação racial e/ou pan-africana. É nesse sentido que Ajayi (2014) se valeu do termo “renascença cultural”, que aparece, igualmente, nos textos de Matory (1998, 1999): as roupas e os nomes europeus foram declinados e houve adoção de nomes tradicionais iorubanos. Os africanos educados começaram a se interessar pelas danças e outras artes tradicionais e, inclusive, passaram a catalogá-las. O resgate dos mitos e da liturgia da religião tradicional, de igual modo, tomou cena, principalmente pela salvaguarda dos poemas do culto do Ifá. O ensino do cristianismo foi repensado para ganhar ares mais locais, dialogando, desse modo, com as religiões tradicionais. Houve, então, um compromisso de construção de teorias próprias de história africana.

There was in fact a minor cultural renaissance in Lagos in the last decade of the nineteenth century. It began with the ceremonious discarding of European clothes and European names. George William Johnson became Oshokale Tejumade Johnson; David B Vincent, one of the leaders of the Baptist schism, became Mojola Agbebi. The Revd. later Bishop James Johnson did not discard his own name but he began to refuse to baptise children with foreign names. On the social side, the educated Africans began to take interest in indigenous dancing; they began to catalogue the various types of African dances and to advocate some measure of them in their balls. On the religious side, they began to demand local airs in their church worship, and some reform of the liturgy to take account of the deep knowledge of God to be found in the indigenous religions. Research was conducted into the liturgies of these religions, especially into the Divination Poems of Ifa. It was urged that there existed at least three principles of the indigenous religions on which the teachings of Christianity could be based: the existence of a spirit-God, the belief in sacrifice, and the belief in life after death. On the aesthetic side, African art forms which in the Sierra Leone exhibition of 1865 had been classified as rough and repulsive began to be better appreciated and Mojola Agbebi drew attention to the beauty of the figures in the

groves of Ile-Ife. Above all, the educated Africans began to take an interest in the politics and the history of the indigenous peoples. They read the accounts of the various explorers intimately and constructed their own theories of African history. More particularly, this decade saw the publication of C. J. George's *Historical Notes on the Yoruba Tribes*, Otonba Payne's *Historical Notices of the Yoruba People* and the completion of Samuel Johnson's impressive *History of the Yorubas*. In 1901, the Lagos Institute was founded to co-ordinate and to promote this spirit of research (AJAYI, 2014, p. 207-208, grifos do autor).

Assim sendo, no final do século XIX, a força motriz do nacionalismo no que seria a futura Nigéria era não propriamente uma lealdade à Nigéria, mas, sim, uma consciência racial enquanto africanos, ou seja, um pan-africanismo identitário. Os nacionalistas nutriam simpatia pela ordem tradicional, mas não queriam, de fato, um retorno político ao passado, pois buscavam as bases para a construção futura de uma nova nação. Entretanto, foi estabelecida, naquele momento, uma identidade político-cultural que demarcava uma diferenciação para se fazer frente ao racismo galopante daquela sociedade e preservar a autoestima desses povos, movimento que operava com simbologias tradicionais. Essa identidade passou pelo processo de negociação criativa de símbolos, a que se chama de “invenção de tradição”. Essas tradições foram incorporadas, selecionadas e reinventadas pelas comunidades nas diversas localidades da diáspora africana, operando, negociando e dialogando com os repertórios disponíveis nas diversas formações históricas e sociais encontradas, seja em Cuba, Lagos, Bahia, Estados Unidos ou em outros lugares diaspóricos. Há um caráter não essencialista, sempre dinâmico e nunca acabado nesses processos político-culturais, que tomam corpo de maneiras diversas em diferentes contextos sociais e históricos. É importante enfatizar que o nacionalismo cultural não passou incólume pela comunidade de brasileiros em Lagos. Eles tomaram parte ativa nessa movimentação política, que agitou Lagos no período. Conforme informou Cunha (2012), muitos brasileiros mudaram seus nomes lusófonos por nomes nativos. Clubes sociais de brasileiros, assim como os dos saros, passaram a se interessar por tradições iorubás e houve adesão aos protestos contra os abusos do imperialismo. Nesse sentido, as próprias invenções das tradições e as comunidades imaginadas²⁶ dos brasileiros em Lagos e dos brasileiros que viveram a experiência em Lagos e regressaram ao Brasil sofreram a influência das peculiaridades da sua sociabilidade e historicidade. Nessa tônica, Albuquerque (2009, p. 54), recordou que “[...] a terra dos ancestrais também era estrangeira, com habitantes e costumes

²⁶ Anderson (2008) pontua que membros de uma comunidade possuem coisas e esquecimentos em comum, que se desenvolvem por meios próprios de cada cultura, como, por exemplo, canções ou histórias contadas. Em uma comunidade imaginada é preciso estar presente o sentimento de pertencimento e a experiência de compartilhamento, sendo “[...] concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34).

que muitas vezes lhes eram desconhecidos”, e, assim, a identidade iorubana dos brasileiros retornados foi negociada e incorporada a partir de elementos que remontavam à vivência do escravismo da América lusitana.

O imperialismo britânico explorou o território e os povos africanos, fomentando muitos conflitos étnicos e religiosos, além de propiciar desigualdades de acessos a bens econômicos e simbólicos, apresentando consequências duradouras de grandes e graves crises humanitárias que se estendem até a atualidade, conflagrando um processo violento e desumano. Contudo, gerou outros desdobramentos: ao tentar compreender os atores sociais e históricos envolvidos, pode-se observar como isso fez emergir uma formação de um corpo de intelectuais e a consciência identitária iorubana, que passava pelas dimensões de autoafirmação, de orgulho e altivez, que pavimentaram o caminho para as lutas políticas, inclusive as batalhas pela independência de países africanos, alguns anos mais tarde. Importante recordar que Martiniano foi educado por religiosos cristãos, provavelmente saros, que inculcaram em seus alunos o orgulho iorubano. Tampouco o pan-africanismo manifestado por Martiniano era uma retórica e uma prática idêntica às de Lagos, como que coisa transplantada e desembrulhada à vácuo, mecanicamente, em Salvador, após sua chegada. Era um discurso temperado, cozido e servido com a materialidade local. Conforme apontou Albuquerque (2009, p. 58), “[...] o que se lia como nagô na Bahia poderia ser o resultado de uma construção transatlântica”. E, dessa maneira, é preciso olhar para os contextos que se descortinavam, quando este jovem pisou, novamente, no porto de Salvador.

2.3 A sociedade do antes e do após Abolição na Bahia

Wlamyra Albuquerque (2009), em seu livro *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, abordou o processo de desarticulação da escravidão e da monarquia, e as mudanças políticas e sociais advindas desse decurso histórico, no qual as regras de sociabilidade reestruturavam-se a partir de indefinições engendradas pelo contexto das três últimas décadas oitocentistas. Nesse momento, estabeleceu-se uma articulação entre a questão racial e o desmonte do escravismo. De acordo com a autora,

Nas últimas décadas do século XIX, geralmente de maneira velada, práticas baseadas na ideia de raça foram se fazendo notar nos debates jurídicos, nas decisões políticas,

na construção de memórias e símbolos da escravidão, nos prognósticos e planos para o futuro da nação (ALBUQUERQUE, 2009, p. 34).

Assim sendo, já na segunda metade do século XIX, notava-se que as relações que se baseavam no binômio senhor-escravo estavam prestes a ruir, o que impactaria, dessa maneira, os aspectos estruturantes das relações sociais e definidoras de cidadania, provocando o redimensionando das concepções de diferença e pertencimento racial. O processo emancipacionista caracterizou-se por uma intensa racialização das relações sociais e pela manutenção de certos esquemas hierárquicos.

A abolição coincidiu com o aprofundamento da crise econômica que vinha atingindo a lavoura canavieira baiana desde a década de 1870. A falta de competitividade, a contínua queda dos preços do açúcar nos mercados mundiais e a perda da propriedade escrava, resultante da lei de 13 de maio, abalaram o setor açucareiro da província (FRAGA, 2014, p. 143).

A Bahia enfrentava uma grave crise econômica com o declínio do açúcar, o fenômeno de secas, o surgimento de epidemias e o próprio fim do escravismo. Apesar das tentativas em atrair imigrantes europeus para sanar os problemas da mão-de-obra para a lavoura, a Bahia recebeu um contingente pífio de europeus quando comparado às regiões Sul e Sudeste do país. Em 1877, o Ministério da Justiça buscou atrair imigrantes europeus e, por outro lado, afastar a possibilidade de africanos e asiáticos aportarem no país, embora houvesse toda uma estratégia para que não ficassem evidenciados os significados raciais que encobriam as decisões políticas do Conselho de Estado, promovendo, assim, um silenciamento deliberado sobre a questão racial. Essa ausência formal de propostas de uma legislação discriminatória serviu para fomentar a ideia de uma convivência social harmônica e o ideal de nação homogênea. Albuquerque (2009) explicou que havia um projeto social excludente em marcha neste período, no qual a cidadania da população negra ficou bastante limitada. Mas o que se encontrava em curso era um Estado que agia a partir da noção de raças distintas e de hierarquias raciais desiguais.

Uma das preocupações que consumia a sociedade da época quanto aos desdobramentos do fim do escravismo era a de que se implantasse no país um ódio entre as raças, partindo da população negra. A abolição causou frequentes momentos de euforia popular, que, em alguns casos, foi acompanhada de “[...] saques, invasão de propriedades, ameaças de morte e farras noturnas regidas a muito samba” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 98). Mesmo nas vésperas do evento, com a iminência incontestada da abolição, aconteceram celebrações, protestos e conflitos, o que deixou senhores de engenho, autoridades policiais e políticos em polvorosa. As elites

temiam pela perda de controle da população negra e pobre, que já não estava disposta a obedecer, e, do ponto de vista de proprietários e políticos conservadores, a polícia “[...] deveria ser capaz de empreender uma política de coerção e vigilância dos limites da cidadania da população de cor” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 110-111), pois empenhavam-se em conservar prerrogativas senhoriais que lhes garantiam privilégios. Desse modo, tanto a polícia quanto a imprensa contribuíram para a racialização da repressão que se abateu, pesadamente, na sociedade. Paralelamente, percebia-se que se alastrava um pânico em relação à entrada e adesão de ideias anarquistas e comunistas, que eram vistas como perigosas e ameaçadoras ao direito à propriedade e à segurança pessoal.

Começaram a circular retóricas entre magistrados, jornalistas e políticos de que a população liberta não era merecedora de direitos de cidadania, já que viviam entregues à vadiagem, à desordem, aos sambas, aos batuques, aos candomblés, à embriaguez e à malandragem. Os ideais de progresso e civilização do período deram, então, suporte a práticas discriminatórias e aviltantes para a população negra. Os serviços de vigilância pública e a Câmara Municipal fiscalizaram e puniram práticas que foram rotuladas de bárbaras, como, por exemplo, o consumo de carne de baleia, produto de fácil acesso para a população negra e pobre da cidade, taxada como uma “carne suja”. A polícia e os funcionários da higiene pública faziam frequentes incursões em casas de negros sob pretextos higiênicos. A religião de matriz africana era vista como grotesca e selvagem, bem como outras manifestações culturais afro-baianas, como a capoeira, essas modalidades foram vítimas de violenta repressão. Angela Lühning (1995-1996), a partir de pesquisas em artigos de jornais baianos, abordou a repressão ao candomblé baiano²⁷, na década de 1920, o que, segundo a autora, demonstrava “[...] o relacionamento entre o candomblé e a sociedade ao redor” (LÜHNING, 1995-1996, p. 196). A imprensa estava sempre pronta para hostilizar e denunciar os julgados degradantes hábitos e costumes, e embora a repressão nos candomblés da cidade tenha sido bastante violenta e desumana²⁸, havia uma campanha organizada e liderada pela imprensa baiana, que solicitava ação e vigilância da polícia, demonstrando o desprezo que essa imprensa nutria pelo candomblé (LÜHNING, 1995-1996).

²⁷ Lühning (1995-1996) indicou que a polícia também fazia suas incursões no jogo do bicho e no baixo meretrício da cidade.

²⁸ A autora expôs que, nas “batidas” aos candomblés, a polícia quase sempre dava voz de prisão, e eram comuns os espancamentos, a prisão de idosos e crianças, a tortura, a humilhação pública, a depredação de terreiros e objetos do culto. Por outro lado, Lühning (1995-1996) sublinhou que alguns candomblés de maior prestígio, que contava com o envolvimento de autoridades policiais e políticas e seus familiares, além de outras pessoas de destaque e poder na sociedade, conseguiam se safar das admoestações policiais.

Assim sendo, mesmo sendo libertos nacionais, a população negra guardava uma predisposição, segundo as elites, que talvez fosse inata, para a subversão. Desse modo, “essencializar, considerar que existia uma natureza inerente e compartilhada pelos homens de cor, foi um exercício político importante para se assegurar hierarquias sociais naquele momento” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 182). De acordo com Fraga (2014, p. 122), os egressos do escravismo tomaram para si um papel político ativo no período:

As evidências mostram que os egressos da escravidão da cidade não pretendiam aparecer apenas como meros figurantes da festa. A forma como reivindicaram a participação nas passeatas, a procissão até a Igreja do Bonfim e as missas promovidas pelas irmandades negras devem ser vistas em sua dimensão política.

Fraga (2014) ressaltou o fato de que havia uma disputa em torno das possibilidades e dos limites da condição de liberdade. Tanto ele quanto Albuquerque (2009) sinalizaram como o comportamento dos libertos em relação aos seus ex-senhores se modificou após a abolição (e mesmo antes, nos seus momentos derradeiros), em recusas de lealdades e subserviência, além de algumas tentativas de reparações financeiras históricas. Conforme enfatizou Fraga (2014, p. 126), naqueles momentos “[...] a ideia de liberdade fundia-se perigosamente com a noção de igualdade” e as classes dominantes temiam essa combinação explosiva.

Para os ex-escravos, a liberdade significava acesso a terra, direito de escolher livremente onde trabalhar, de circular livremente pelas cidades sem precisar de autorização de outra pessoa, de não ser importunado pela polícia, de cultuar deuses africanos, ou venerar à sua maneira santos católicos, de não ser mais tratados como cativos e, sobretudo, direito de cidadania (FRAGA, 2014, p. 342).

Nesse contexto sócio-histórico, o poder aquisitivo da população negra decaiu. Castillo (2007), por exemplo, ao explorar o caso de Marcelina da Silva, ialorixá da Casa Branca do Engenho Velho, comentou sobre sua situação, em fins da década de 1860, da seguinte maneira:

até o final da década de 1860, a família já possuía seis propriedades, cinco no centro da cidade (duas na rua das Laranjeiras, duas na ladeira do Taboão e uma no beco do Limoeiro), e uma na periferia urbana, na Cruz do Cosme. As rendas geradas pelos aluguéis, na frase de Miguel, “promiscuamente cobrados” pelo casal, assim como, provavelmente, os lucros do ganho dos escravos, sem esquecer os possíveis dividendos provenientes dos serviços espirituais, forneciam a base da economia desse bem-sucedido casal de libertos, trazendo-lhes uma prosperidade que os colocava numa privilegiada camada social. Marcelina e sua família pertenciam, assim, a uma espécie de elite entre a população africana da cidade de Salvador, com uma segurança econômica e um padrão de vida material fora do comum (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 135).

Parece que a família de Martiniano se encontrava em situação similar. Os autores abordaram a existência de uma “elite de africanos libertos em Salvador” (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 138), de meados de século XIX, que eram os viajantes transatlânticos. Mais adiante, os autores ressaltaram que Marcelina entrou em decadência no pós-Abolição e, assim, ponderaram:

O progressivo declínio econômico da família Silva, no fim do século XIX, pode ter sido uma tendência mais geral a que foi sujeita a próspera elite negra de libertos africanos e crioulos no período pós- abolição. Este é um tema que precisa ser pesquisado mais devagar, porém uma série de dados preliminares, entre os quais os da família Silva, sugere que o pós-abolição, quando estavam sendo promovidos os ideais de progresso e modernidade da República, foi um momento em que os africanos libertos de Salvador, numa sociedade cada vez mais racializada, perderam os poucos espaços e privilégios que tinham laboriosamente conquistado em décadas anteriores (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 146-147).

Como hoje se sabe, não houve a tão temida reforma agrária nem foram feitos esforços por parte de autoridades para ampliar o acesso ao ensino destinado a população recém-liberta, nem a incorporação dessa população para a fruição de outros direitos sociais, políticos e civis. Muitos ex-escravizados, sem oportunidades de emprego formal, em uma sociedade que ia se tornando cada vez mais miserável, tiveram que voltar a estabelecer vínculos com antigos senhores. Houve descaso por parte do Estado em assegurar políticas públicas e justiça social. Por outro lado, houve recrudescimento da violência policial, de perseguição da imprensa e de políticos e repressão às manifestações culturais e religiosas dos negros. Albuquerque (2009) aponta que, depois de conquistada a liberdade dos negros, as elites sustentavam que, agora, era preciso fazer a dos brancos, que seria efetivada via construção da República. Os negros ficaram, então, aliados dessa discussão, pois, como visto, havia a retórica de que eram seres incapazes para o exercício político, na visão das elites, retórica esta que amparava os receios de perderem seus lugares de privilégio no espaço social. Elites continuavam propondo que ao negro caberia sempre servir, pois, afinal de contas, sua vocação era o servilismo e a subalternidade. Contudo, conforme visto, negros tomaram parte na luta política por direitos, embora debaixo da dura violência das instituições. Foi nesse contexto político e social que Martiniano, crioulo livre filho de africanos libertos, se inseriu após seu retorno da experiência de Lagos. É preciso aprofundar um pouco mais nas ideias que circulavam nas classes dominantes de Salvador, no período, que se debruçava sobre a sua população negra, questionando qual a possibilidade para um projeto de nação a ser implementado. E, neste momento, evoca-se dois personagens importantes: Nina Rodrigues e Manuel Querino. Ambos travaram contato com Martiniano, durante suas pesquisas.

2.3.1 As ideias em fins do século XIX e início do XX

Na seção anterior, argumentou-se que os novos arranjos sociais que decorreram da desarticulação do escravismo e da monarquia nas últimas décadas do século XIX foram instrumentalizados por discursos racialistas, uma vez que a tônica da questão envolvia a dificuldade do acesso à cidadania por parte de uma população negra. A partir da segunda metade do século XIX, o Brasil, que se encontrava na transição entre uma sociedade de economia escravista para uma de trabalho livre, estava imerso em dilemas e impasses. Havia uma constatação de incompatibilidade entre a sociedade imperial e a vontade de rumar a uma sociedade mais democrática e mais moderna. A conjuntura nacional era interpretada nos termos de decadência, e uma “política científica” poderia fornecer um repertório hábil de retórica para embasar as mudanças estruturais almejadas. Tais mudanças deveriam vir por meio de reformas, gerando um novo tipo de elitismo, que compreendia a possibilidade da criação de um povo, a partir do Estado, via sua *intelligentsia*.

Nina Rodrigues foi um personagem que começou sua atividade pública somente a partir da queda do Império, tornando-se bastante conhecido por seus trabalhos sobre raça e destinos da nação. De acordo com Schwarcz (1993), em fins do século XIX, paralelamente ao discurso de cunho liberal e aos modelos liberais de atuação política e de concepção do Estado, o modelo racial de análise para o país ganhava força e foi amplamente utilizado. Para Schwarcz (1993, p. 14), tratava-se de um paradoxo interessante, uma vez que:

[...] liberalismo e racismo corporificavam, nesse momento, dois grandes modelos teóricos explicativos de sucesso local equivalente e no entanto contraditório: o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular.

O Brasil, conforme puderam observar vários naturalistas estrangeiros que o visitaram no século XIX, era um país empiricamente mestiço. Dentre esses visitantes, destacava-se Louis Agassiz e Arthur de Gobineau, estudiosos que propunham que a miscigenação deteriorava e degenerava povos, e cujas ideias influenciaram os cientistas nacionais. Assim sendo, boa parte das elites intelectuais locais viam a mistura racial como explicação para o atraso do Brasil, país com uma população altamente negra e miscigenada, ou, caso pior, para sua inviabilidade enquanto nação civilizada. Nina Rodrigues foi um desses pessimistas do período (talvez seu

maior expoente) que se apoiava na última hipótese, principalmente para o caso da região Nordeste. Ressalta-se que as teorias raciais estavam em declínio na Europa, quando foram acolhidas por intelectuais brasileiros, tornando-se um recurso teórico de larga vigência no país. De acordo com Schwarcz (1993, p. 64):

[...] se com seu pessimismo extremado o conde Gobineau faria poucos adeptos na Europa dos estertores do século, o mesmo não pode ser dito de outras sociedades, no interior das quais a miscigenação não era um prognóstico, mas uma realidade vivenciada.

Nesse sentido, o discurso racialista embasou diferenças sociais, justificadas por uma nova elite intelectual e política, que se valia do rótulo de ciência para essas ideias. Dessa maneira, as organizações e hierarquias, que, com fim da escravidão, foram postas em xeque, precisavam ser ancoradas em novos pressupostos. Os “homens de ciência” de fins do século XIX, então, examinaram, a partir das premissas de uma ciência determinista e positiva, os destinos do país. De acordo com Schwarcz (1993, p. 28):

Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos – “classes perigosas” a partir de então – nas palavras de Silvio Romero transforma-se em “objetos de sciencia” (prefácio a Rodrigues, 1933/88). Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades.

Segundo Schwarcz (1993, p. 17): “[...] interessa compreender como o argumento racial foi política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de raça, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social”. O termo “raça” foi introduzido na literatura, no século XIX, pelo naturalista francês Georges Cuvier, fornecendo à ciência de época uma ferramenta que permitia organizar, ordenar, classificar, partindo do pressuposto de heranças físicas entre grupos humanos. Baseando-se em um modelo determinista, a Antropologia Criminal, cujo principal expoente foi o italiano Cesare Lombroso, afirmava poder detectar a criminalidade, compreendida como um fenômeno físico e hereditário, por meio da medição e da observação de indivíduos e sociedades; de igual modo, foi utilizada como instrumento para o estudo sobre a loucura. A criminalidade e a incidência de doenças mentais eram interpretadas como evidência da degeneração que a mestiçagem causava, podendo, assim, serem compreendidas como traços natos de negros e mestiços.

No período, o determinismo de cunho racial ganhou força retórica, ficando conhecido pelo termo “darwinismo social”. O cruzamento de raças era considerado um erro, que levaria a

descendência a um processo de degeneração, não só racial, como social. Um dos principais expoentes, no país, desse tipo de determinismo racial – senão o principal – foi Nina Rodrigues. A eugenia surgiu como a prática do “darwinismo social”, que tinha por objetivo intervir na reprodução das populações. Em 1883, o britânico Francis Galton cunhou o termo “eugenia”, que significa *eu*, boa, e *genus*, geração. Dessa sorte, para os programas eugenistas era preciso proibir casamentos inter-raciais, e os restringir entre os alcoólatras, epiléticos e “doentes mentais”, a fim de se aprimorar populações, administrando-se, científica e racionalmente, a hereditariedade pela deliberada seleção, a partir de políticas de intervenção nas sociedades. A noção de degeneração ganhou protagonismo como fonte de explicação para os caminhos e os desvios do progresso da civilização ocidental. A eugenia embasou, no mundo, as segregações raciais e, de igual modo, o holocausto, e as teorias racialistas deram suas bençãos para os processos neocoloniais do século XIX, como, por exemplo, o imperialismo europeu na África. No Brasil, nesse momento de transição entre o Império e a República, a preocupação orbitava em torno da questão da construção de uma identidade nacional e a transformação do país em um Estado moderno (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2021).

Segundo Scwarchz (1993), várias instituições desse período começaram a ressoar interpretações diversificadas advindas do racialismo europeu, propondo soluções para o atraso que a mestiçagem representava aos propósitos civilizatórios. Dentre essas interpretações, destacava-se a ideologia do branqueamento, que denotava

[...] a esperança de que, em consequência de uma política eugenista de migração, que facilitava o ingresso de europeus e dificultava a entrada de africanos e asiáticos, e da própria seleção sexual darwiniana, mestiços e negros se extinguiriam, ao longo das gerações (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2021, p. 68).

O primeiro periódico médico brasileiro, a *Gazeta Medica da Bahia*, da Faculdade de Medicina, começou a circular em 1866, e, em finais do século XIX, a raça figurava como tema fundamental de análise e diagnósticos de uma coletividade. O argumento era de que, partindo dos modelos de análise provindos do “darwinismo social”, havia diferença entre as raças, sendo a raça branca considerada como superior e a negra inferior, e o cruzamento das raças o mal maior, que gerava a degeneração. Paralelamente ao mal maior da miscigenação, os grupos negros – bem como indígenas – eram vistos como um obstáculo à civilização branca, assegurando a inferioridade brasileira como um povo. Epidemias e outras mazelas coletivas apontavam para a “fraqueza biológica” local, e a intensa proliferação de moléstias contagiosas na população mestiça era vista como a prova cabal que ratificava as alegações raciais. De igual

modo, a criminalidade passou a ser escrutinada pelas lentes dos modelos racialistas, sendo a Medicina Legal um universo de análise bastante importante na Bahia, partindo dos métodos provindos da craniometria e da frenologia. Em uma sociedade, conforme visto anteriormente, que se racializava cada vez mais, esse suporte ratificava discriminações e marginalizações. Seguindo a criminologia italiana e os ensinamentos de Lombroso, a Medicina baiana estaria apta a identificar o delinquente, reivindicando o protagonismo para o tratamento do criminoso na sociedade.

Esses apontamentos evidenciam que uma elite intelectual tradicional baiana compartilhava pressupostos racistas, avaliando como inferior negros e pardos, ou mesmo compreendendo-os como empecilhos civilizatórios indesejados. O discurso acima descrito contaminava os artigos e editoriais de jornais, impactando a opinião pública, e servindo de retórica hegemônica do senso comum. É preciso manter em mente, então, que traços fisionômicos e símbolos de africanidade e negritude impactavam, negativamente, o universo intelectual da época, servindo de estigma.

2.3.2 Manuel Querino e Nina Rodrigues: os pioneiros desiguais

Nina Rodrigues e Manuel Querino foram os pioneiros nos estudos sobre raça e africanismos no Brasil. Martiniano, em depoimento dado ao jornal *O Estado da Bahia*, afirmou haver participado das pesquisas de Manuel Querino (CASTILLO, 2010), tanto quanto as de Nina Rodrigues. Martiniano forneceu a ambos informações sobre a cultura, as etnias e a religião africanas, bem como traduziu textos iorubanos e prestou esclarecimentos sobre a gramática do iorubá. Querino nunca citou diretamente em lugar algum o nome de Martiniano. Em um de seus livros, *A raça africana e seus costumes*, dispôs a fotografia do busto de Felicidade Silva Paranhos, Manjebassã, mãe de Martiniano, com a legenda “Typo Igê-cha”. Dessa forma, só se sabe que Martiniano participou das pesquisas de Querino, porque Martiniano contou que assim o fez. Da mesma maneira que Rodrigues, Querino escreveu muitas linhas compilando lendas, ditos populares, informações sobre religiosidade, festas, costumes, culinária, etnias, e demais dados contados por africanos e seus descendentes próximos, na Bahia de sua época.

Raimundo Nina Rodrigues nasceu no Maranhão, em 1862, em uma pequena cidade que, atualmente, leva seu nome. Foi filho de um coronel senhor de engenho, que teve muitos escravizados. Ele estudou na Faculdade de Medicina da Bahia, de 1882 a 1885. No ano de 1889,

Nina Rodrigues prestou concurso para a Faculdade de Medicina da Bahia, e acabou por ocupar o cargo de Professor Adjunto da cadeira de Clínica Médica, cujo titular era um político de projeção nacional, o conselheiro José Luiz de Almeida Couto. Posteriormente, Nina Rodrigues casou-se com a filha desse político. Ou seja, Rodrigues era o retrato perfeito de um homem pertencente à elite branca de sua época.

Em 1896, Rodrigues começou a publicar artigos, na *Revista Brasileira*, que deram corpo ao seu segundo livro, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, que foi, primeiramente, publicado em francês, e, posteriormente, traduzido para o português, por ele mesmo, em 1900. Esse livro somente foi reeditado em 1935, por iniciativa de seu autodenominado seguidor, Arthur Ramos. Em 1906, em viagem à Europa, um câncer – provavelmente, no fígado – foi diagnosticado. Nina Rodrigues morreu em Paris, no dia 17 de julho de 1906, sendo embalsamado, e, por fim, enterrado, em Salvador, em 11 de agosto. Na ocasião de seu falecimento, muitos médicos e juristas prestaram homenagens e escreveram necrológios (CORRÊA, 2005-2006).

Manuel Raymundo Querino nasceu em 28 de julho de 1851, em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano, filho de um carpinteiro, José Joaquim dos Santos Querino e de Luzia da Rocha Pinto, ambos negros livres. Em 1855, uma epidemia de cólera assolou o Recôncavo Baiano e levou os pais de Querino. Ficou, então, órfão aos quatro anos de idade, e foi entregue a um tutor, pelo Juiz dos Órfãos. Tratava-se de Manuel Correia Garcia, que era bacharel, professor da Escola Normal da Bahia e político, que iniciou o menino nas primeiras letras e o encaminhou ao ofício de pintor (ANDRADE; SOUZA, 2021). De acordo com Serra (2014), Querino foi inserido em uma família de classe média, e pôde acessar a cultura letrada e o ofício das artes. A família que acolheu Querino seguiu um caminho contrário ao que era esperado para a época, que era o de conduzir o órfão negro à função de serviçal, informação que indica os preconceitos e hierarquias daquela sociedade. Aos 17 anos, alistou-se como recruta e uniu-se a um contingente que rumava ao Paraguai, em 1868, embora não tenha combatido nos campos (RAMOS, 2014). Foi empregado na escrita do quartel, no Rio de Janeiro, até que, em 1870, foi promovido a cabo de esquadra e teve baixa no serviço militar. Regressando à Bahia, trabalhou como pintor e decorador e pôde se dedicar aos estudos, como o francês, o português e as artes. Matriculou-se na Escola de Belas Artes, onde foi aluno de Miguel Navarro y Cañizares, distinguindo-se como um dos primeiros alunos da turma e obtendo seu diploma de desenhista em 1882. Após completar a sua formação, tornou-se professor de desenho geométrico. Angariou várias medalhas em concursos e exposições promovidos pela Escola de Belas Artes e pelo Liceu de Artes e Ofícios. Posteriormente, fez o curso de arquitetura,

onde, teve, novamente, aprovações distintas. Tornou-se um conhecido professor de arte, um dos fundadores do Liceu de Artes e Ofícios. Foi sócio do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e sócio da Sociedade Protetora dos Desvalidos, uma das mais importantes irmandades negras de Salvador. Em sua trajetória política, foi, em juventude, abolicionista militante e líder operário. Escreveu vários artigos no jornal *A Gazeta da Tarde* abordando a extinção do trabalho servil. Era um militante político pelo Partido Liberal, e, também, participava de reuniões dos movimentos republicano e abolicionista, e, por fim, destacou-se como um líder de associações operárias. Tornou-se vereador, por sua militância na causa operária, não conseguindo uma reeleição. Segundo Ramos (2014, p. 9), em seu cargo de 3º oficial da Secretaria de Agricultura, “[...] sofreu os mais incríveis vexames. Foi consecutivamente preterido em todas as ocasiões em que lhe era a promoção. Esqueciam-no os poderosos dos momentos”. De acordo com Sepúlveda e Sepúlveda (2021), Querino passou por várias decepções, como, por exemplo, a de não ter conseguido a reeleição, retirando-se, assim, da política. Em 1916, foi reformado administrativamente, passando seu tempo com seus amigos e familiares no bairro Matatu de Brotas, indo às reuniões do IGHB e escrevendo. Manuel Querino morreu em 14 de fevereiro de 1923. Cinco anos depois de seu falecimento foi colocado lado a lado a Nina Rodrigues, em seus retratos, na casa da Bahia, que lhe prestou homenagem. Assim escreve Ramos (2014, p. 10): “Justificando essa homenagem, escreveu Bernardino de Souza que foram eles, Nina Rodrigues e Manuel Querino, ‘até agora na Bahia, os dois maiores estudiosos da raça africana’”. Como ressaltaram Sepúlveda e Sepúlveda (2021, p. 59), esses fatos denotavam “[...] o pluralismo da sua atuação como intelectual e homem público do estado da Bahia na transição entre o século XIX e o século XX”.

As obras de Querino, em especial *O colono preto como fator da civilização brasileira e A raça africana e seus costumes na Bahia*, possibilitaram a interpretação da contribuição africana no país como algo positivo, ao lado da experiência europeia (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2021). Ele foi o primeiro intelectual a reconhecer a contribuição da cultura africana à cultura brasileira. Querino rejeitou a ideia de inferioridade negra, muito difundida no meio intelectual, que colocava o negro em posição marginalizada na sociedade brasileira. Querino sustentou que, muito pelo contrário, o problema decorreu das desigualdades raciais institucionalizadas na sociedade brasileira durante a escravidão (CASTILLO, 2010). Dessa maneira, Querino abria uma frente no debate intelectual do período, de forma pioneira, opondo-se à naturalização das diferenças entre negros e brancos e à afirmação da inferioridade do negro, rechaçando, portanto, os determinismos biológicos e o darwinismo social.

E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum aliás, a todas as raças não evoluídas (QUERINO, 2014, p. 19).

Sepúlveda e Sepúlveda (2021) argumentaram que Querino, embora não tenha logrado sucesso no funcionalismo público e na política, se tornou uma personalidade da sociedade baiana do período. Entretanto, ele foi, igualmente, menosprezado como intelectual por intelectuais de sua época e da geração posterior. Os seguidores de Nina Rodrigues idealizavam seu trabalho, arrastando Querino para sua sombra, embora esses mesmos intelectuais alegassem rechaçar o determinismo biológico do médico maranhense. Dois desses seguidores, Edison Carneiro e Arthur Ramos teceram comentários, por vezes, bem mordazes quanto à pesquisa de Querino:

Particularmente dura foi a opinião de Edison Carneiro, “Manuel Querino... foi noticiando o que via em torno de si, com a falta de inteligência que sempre o caracterizou, sem indagar nada, mas tentando explicações pueris para os casos observados. De maneira que a gente, hoje, apenas pôde utilizar o material eterno por ele trazido à etnografia e à psicologia social do afro-brasileiro, reinterpreta tudo, à luz dos novos conhecimentos, atuais, sobre o continente africano” (CARNEIRO, 1991b, p.128). A severidade de Carneiro é curiosa: também afrodescendente, era altamente consciente da injustiça social enfrentada pelo negro e lutava contra a repressão aos candomblés (CASTILLO, 2010, p. 109).

Diferentemente de Rodrigues, Querino teve sua trajetória dificultada pelo racismo e pelas hierarquias oligárquicas da Primeira República: nasceu na vigência do escravismo e se tornou adulto nos meandros da reorganização social da República que surgia, trazendo em seu bojo a racialização da sociedade. Conforme pontuaram Sepúlveda e Sepúlveda (2021), Querino teve a sua inserção nos espaços frequentados pela elite culta e predominantemente branca obstaculizada, fazendo-o traçar estratégias de inserção social “[...] que ele desenvolveu em seu percurso pela academia, pela política, pelo funcionalismo público e, principalmente, pelos espaços de interação da intelectualidade baiana do período [...]” (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2021, p. 57). De acordo com Guimarães (2004), Querino nunca gozou do prestígio intelectual dos homens de ciência, jamais alcançando o patamar de cientista. Teve, então, que explorar brechas existentes para obter o reconhecimento como um intelectual no *establishment*. Conforme já apontado, a trajetória para um menino órfão afrodescendente seria a do trabalho servil, demonstrando que a carreira que trilhou não eliminava a carga simbólica que carregava. Serra (2014) apontou que Manuel Querino era “[...] um intelectual baiano que se desvia do modelo canônico do bacharel, branco, formado nas faculdades de direito, medicina

ou na escola politécnica” (SERRA, 2014, p. 38). A acoimada “frouxidão” acadêmica de Querino por seus pares ficou, de igual modo, patente nas críticas que a imprensa, por vezes, lhe desferia: “A crítica divulgada no jornal O Democrata [sobre as crônicas de “A Bahia de outrora”], minimiza o teor contestador das crônicas, salientando o seu valor como leitura de entretenimento” (SERRA, 2014, p. 39). Ainda de acordo com a autora:

Manuel Querino nunca teve o seu prestígio equiparado ao dos *homens de ciência*; ocupava a cena intelectual como *autodidata interessado ou jornalista*; a sua legitimidade como pesquisador derivava do acesso privilegiado às fontes e pessoas do povo sobre as quais escrevia. Os lugares nos quais foi aceito e de onde pode falar com certa influência foram o já citada IGHB e os Congressos Geográficos (SERRA, 2014, p. 63, grifos da autora).

Nota-se que Querino se colocava como um *outsider* do mundo africano e afro-baiano do candomblé, mencionando, inclusive, resistências quanto à confiança que sua pessoa pudesse inspirar nos seus “informantes”. Ao se tornar um “de fora”, poderia constituir um outro etnográfico, que eram os africanos e seus descendentes diretos, embora fosse, ele próprio, um descendente direto de africanos. Querino morava no Matatu de Brotas, bairro que abrigava muitos candomblés da cidade, como o famoso Alaketu, e o hoje extinto candomblé de Procópio do Ogunjá. De qualquer forma, sabe-se pouco sobre seu real envolvimento com o universo do candomblé; mas sabe-se que “povo de santo”, “informante” e “africanos” eram consideradas categorias sociais inferiores; ao contrário do intelectual, do homem de letras e ciências, culto, branco ou embranquecido. Necessidades simbólicas de separação entre esses dois mundos foram traços encontrados em dois intelectuais negros baianos que serão observados: Querino e Edison Carneiro; inclusive, com Carneiro demarcando sua distância em relação a Querino.

Para Querino, o africano foi um colono que civilizou o país, que possuía uma vocação para a civilização que, inclusive, o português, o elemento branco, não apresentava e era incapaz de demonstrar (QUERINO, 2018), instrumentalizando uma chave de compreensão diversa daquela que era hegemônica.

Foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento a nobreza e a prosperidade do Brasil: foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria etc, competindo-lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira (QUERINO, 2018, p. 30).

Tentando exorcizar, aqui, o pessimismo de Rodrigues, que não via muita viabilidade do Brasil enquanto nação civilizada, Querino argumentava: “[...] a raça preta não só tem modificado o caráter nacional, mas tem até influído nas instituições, nas letras, no comércio e

nas ciências do país” (QUERINO, 2014, p. 38). Nada mais diferente os dois modos de pensar no africano e no negro, uma vez que Rodrigues postulava que o negro era um elemento inferior, que impunha obstáculos para os rumos positivos do país, repelindo, com hostilidade, principalmente, os processos de mestiçagem, que era um fator corruptor dos povos. Querino, por outro lado, argumentava que o elemento mestiço era fator de fortalecimento para a nação, sendo um precursor das ideias que apareceriam nas obras posteriores de outros pesquisadores celebrados, como Gilberto Freyre. Mas Querino, por outro lado, às vezes, escorregava no racialismo paradigmático do período, como pode ser observado em uma citação posteriormente transcrita, em que ele rotulou o africano como “raça não evoluída” (QUERINO, 2014, p. 19). Verdade seja dita, Querino não via impedimento biológico algum para que os africanos “evoluíssem”, com o devido acesso à instrução.

Pretende-se, ainda, traçar um diálogo entre Martiniano e Nina Rodrigues e Manuel Querino, observando as diferenças e semelhanças entre os dois pesquisadores e Martiniano; entretanto, é preciso, primeiro, retornar ao Martiniano experienciado de Lagos.

2.4 O moço de Lagos

Quando o patacho *Antoninha* atracou nas águas da Baía de Todos os Santos, na Cidade Baixa de Salvador, em 30 de janeiro de 1886, desceu da embarcação um jovem Martiniano de 26 anos. Este jovem tinha passado onze anos na África, a contar dos seus 15 anos de idade. Em sua cabeça, trazia o que aprendera em África. Lendo o depoimento de Miguel Arcanjo Barradas Santiago de Santana (1896-1974), que foi uma figura representativa da comunidade afro-baiana, fornecido ao sociólogo José Guilherme Cunha Castro, em 1972, é possível conhecer um pouco mais sobre a vida do Martiniano pós-Lagos. Miguel Santana ratificou a informação já apontada de que, em fins do século XIX e início do XX, diferentemente do que ocorre atualmente, muitos negros em Salvador conversavam corriqueiramente em “africano”, o que significava que utilizavam o iorubá para se comunicarem. Segundo Santana até um papagaio cinza, que tinha vindo da África, “falava” em iorubá, na Bahia. O próprio Santana aprendeu o idioma com os negros que eram empregados da sua tia e madrinha Delfina, que era casada com o abastado chefe de estiva de vapores (CASTRO, 1996). Esse tipo de constatação demonstra como era muito presente, dinâmica e forte toda uma comunidade nagô na Bahia.

Miguel Santana foi um dos alunos de inglês de Martiniano, e o descreveu como um “africano, alto, que morava no Caminho Novo” (CASTRO, 1996, p. 21), complementando que “[...] esse professor negociava dentro de casa com mercadoria da Costa. Na sala da frente é que ele dava aula de inglês [...]” (CASTRO, 1996, p. 22). Esse comércio de produtos da Costa não é diretamente mencionado no livro de Ruth Landes (2002), contudo, ela fez menção à possibilidade de Martiniano ter acesso fácil a essas mercadorias, como quando na consulta de búzios combinada para Rosita ele afirmou que poderia arranjar os produtos para o despacho, bem como quando ela visitou um cômodo da casa de Martiniano que era cheio de produtos e artefatos africanos: além de bens pessoais de culto, dele e de seus pais, pode ser que havia lá produtos para venda. Mais adiante, Santana informou que Martiniano possuía uma quitanda de artigos africanos em outra localização da cidade: “Ele tinha uma quitanda de artigos da Costa, mas a dele era na ladeira de Santana” (CASTRO, 1996, p. 30), próximo de onde seus pais moraram. Talvez Martiniano comercializasse seus produtos nesses dois ambientes. Deveria ser prático ter um comércio no mesmo local em que fazia as consultas com o oráculo de Ifá e prescrevia “trabalhos” aos clientes, que, para serem levados a cabo, necessitavam de apetrechos como materiais africanos de culto. Santana adicionou que: “Era olhador e de quando em quando dava aula de inglês. Morava com uma rapariga que tinha idade de ser neta dele. Ele não gostava que ela fosse a candomblé, não sei porque, só sei que ele não gostava, isso tenho certeza”. (CASTRO, 1996, p. 30). Landes (2002), igualmente, mencionou a jovialidade de Matilde, que contrastava com a idade avançada de Martiniano. Martiniano morava, na época do seu contato com Landes, com Matilde e Carlinho, um garotinho que estava sob seus cuidados, pois seu pai estava preso por ter esfaqueado a mãe, que se encontrava, conseqüentemente, doente (LANDES, 2002). Não se sabe se, previamente, havia morado mais pessoas naquele andar com Martiniano, porque era comum a aglomeração nas casas dos negros, naquela época. A casa do pai de Martiniano, por exemplo, abrigava a família principal, que contava com ele, Felicidade e mais quatro filhos, e mais suas outras quatro esposas (CASTILLO, 2012). Não se sabe se seus pais tinham saído da rua da Poeira e se mudado para aquela casa do Taboão antes de falecerem, e a casa tenha ficado como herança para Martiniano. Havia, em Salvador, muitas casas onde africanos “olhadores de búzios” (CASTRO, 1996, p. 31), segundo Santana, e muitas pessoas iam se consultar com eles, inclusive gente branca e rica. Pontuou Santana que “[...] mulher não fazia esses negócios de olhador, não; mulher fazia negócio de candomblé, dança, vendia acarajé, carne esses negócios todos era africana que fazia” (CASTRO, 1996, p. 31). Carneiro explicou que

As mães sempre buscavam o conselho dos babalaôs, para confirmar o ôrixá protetor desta ou daquela inicianda, às vésperas de festas públicas ou em seguida a calamidades que porventura desabassem sobre a casa. Aos babalaôs cabia *olhar* o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas, – a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apresentassem. Os babalaôs eram, assim, um elemento de importância excepcional. Eram guias espirituais, uma última instância, a derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exigisse, não só conhecimentos especiais, como um contato mais íntimo com as potências ocultas da natureza (CARNEIRO, 1978, p. 119, grifos do autor).

Ou seja, um babalaô era uma peça fundamental para o funcionamento dos candomblés, sendo considerado, ainda conforme informou Carneiro (1978), irmão da ialorixá, tio das filhas de santo, que lhes deviam a mesma reverência tributada à mãe. Percebe-se, em concordância com o relato de Landes (2002), que havia uma divisão por gênero na dinâmica do universo religioso do candomblé nagô-baiano, que parece não ter sido tão rígida na prática. Carneiro (1978) apontou que, àquela época, a existência do sacerdócio de Ifá estava se extinguindo e que pais e mães de santo, apesar de não possuírem preparo para tal, jogavam os búzios. Carneiro (1978) fala desses pais e mães de santo como se eles fossem gente de caráter duvidoso, no entanto, Landes (2002) mencionou que grandes e respeitadas ialorixás olhavam os búzios, como era o caso de Menininha. A divisão de gênero se rompia, também, em alguns candomblés: até entre os famosos, havia pais de santo que dançavam e entravam em transe ritual; no entanto, esses candomblés eram, geralmente, congo-angolas ou os chamados “candomblés de caboclo”. E era por causa de ocorrências como essas que Martiniano ficou profundamente aborrecido com o candomblé do seu tempo, que segundo ele, estava sendo distorcido e desrespeitado. E, talvez, por tanta decepção, tenha proibido Matilde de frequentar os candomblés. Contudo, talvez tenha sido pelo machismo comum de seu tempo. Martiniano apresentava comportamentos que podem ser considerados machistas: ele “paquerou” Ruth Landes, enciumando Edison Carneiro e, igualmente, de forma constrangedora, Rosita, a olhando, insistentemente, de cima a baixo. Quando Rosita e Landes iam deixando a casa de Martiniano, depois da consulta arranjada, Martiniano as instou a não esquecer de lhe beijar as mãos e pedir benção (LANDES, 2002), o que levanta a questão de que se ele assim admoestaria um homem. Landes, igualmente, observava como a presença de Matilde era ignorada e que ela sempre entrava muda e saía calada. Assim Landes (2002) descreveu seu primeiro encontro com Matilde:

Ela entrou na sala, trazendo uma bandeja de prata pela alça lavrada que se destacava do centro como um mastro fino, ao redor da qual descansavam taças e colheres em pequenos compartimentos. Fui-lhe então apresentada e ela confirmou a apresentação com um olhar dolorosamente tímido. Em outras ocasiões sempre me impressionou sua grande timidez, que a isolava dos outros como se a afligisse uma grande dor, e que se parecia a mãos que afastassem os demais. Era uma mulher alta e robusta, de

expressão sombria, mas eu sabia que era generosa e boa; e cheguei a compadecer-me dela pelo seu casamento com um homem que tinha duas vezes, ou mais, a sua idade, pois aparentemente aceitara a opinião do marido, de que não era digna dele mas tivera a sorte de tê-lo, e servia-o com humildade. Matilde jamais conversava na presença do marido, de modo que mal retribuiu os nossos agradecimentos e deixou a sala logo após colocar a salva sobre a mesa, diante de Martiniano (LANDES, 2002, p. 71).

Santana (CASTRO, 1996) informou que, na rua do Taboão, Martiniano morava em um primeiro andar de uma casa. Em um cartão de visita de Martiniano, dado ao linguista Dow Turner, constava que ele morava em um segundo andar (OMIDIRE; AMOS, 2012). Landes (2002) narrou que a casa de Martiniano era uma velha construção de três ou quatro andares, e que ela e Edison tiveram que subir três lances de escada para chegar até a morada de Martiniano, sugerindo um terceiro andar. Naquela região mais central, incluindo a rua do Taboão, moravam muitos africanos e seus descendentes e, nas casas, era comum morar muitas pessoas. Na rua do Taboão, naquele tempo, era fácil ouvir conversações em iorubá, conforme relato do próprio Martiniano a Turner (1942), que pontuou que conversava diariamente nesse idioma com vizinhos e amigos.

É lícito pressupor que Martiniano participava de manifestações culturais e religiosas do seu período. Martiniano, de alguma forma, ocupava-se de funções rituais no Engenho Velho, conforme já demonstrado. Martiniano deve ter frequentado a Casa Branca até o início do candomblé de Mãe Aninha, quando deve ter passado a frequentar o Opô Afonjá, pelo menos até a morte da ialorixá. Martiniano frequentava a Igreja Católica dedicada a São Jorge, que era seu patrono (LANDES, 2002) e devia frequentar missas. A população negra e as classes populares da cidade frequentavam sambas e as festas corriqueiras, como as lavagens do Bonfim²⁹, os presentes da Mãe d'Água, os carurus dos meninos, o desfile do 2 de Julho, as congadas e reisados, as brincadeiras do Carnaval, os ranchos e os ternos, além do candomblé, o que permite supor que Martiniano participava dessas festividades. Apesar das recusas, provavelmente, frequentava com certa assiduidade o candomblé do Engenho Velho, tendo sido em uma festa por lá que ele conheceu Edison Carneiro. Além do mais, Pierson (1971) ofereceu mais evidências da participação de Martiniano em terreiros, sendo tratado, nesses recintos, com muitas deferências; Martiniano era

[...] saudado por um rápido rufar de tambores em surdina, quando entrava no quarto junto ao peji. Ele inclinava-se para os músicos em reconhecimento de sua saudação,

²⁹ De acordo com Rodrigues (1977, p. 180, grifos do autor): “A lavagem da igreja do Bomfim é, como demonstrei, uma prática religiosa iorubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bonfim é o próprio *Obatalá*”.

entrava no peji, fazia grande inclinação ante o altar, tocava o chão com a ponta dos dedos e repetia uma oração em nagô (PIERSON, 1971, p. 321).

Carneiro (1978) relatou que, apesar de Martiniano ser pedreiro e pintor por profissão, ele não exercia essas atividades em prol do ensino de inglês para os negros remediados da cidade; contudo, Martiniano tinha dado um cartão de visitas a Lorenzo Dow Turner, onde se lia: “Martiniano Elyseu do Bomfim – Pintor – Caminho Novo n. 7 – 2º andar BAHIA” (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 239), constando a assinatura de *Òjèlàdè*, escrito à mão, apontando para o fato de ele ainda anunciar seus serviços como pintor. Por sua vez, Martiniano havia, igualmente, afirmado a Turner (OMIDEIRE; AMOS, 2012), que a profissão que ele aprendera em Lagos, ele praticava até aquele momento. Provavelmente, Martiniano tenha feito “bicos” como pedreiro, marceneiro, pintor e artesão durante toda sua vida.

Martiniano, além das viagens à Costa da África, de igual modo, visitou algumas vezes o Rio de Janeiro e Pernambuco. Lá, ele também ajudava comunidades religiosas na realização de rituais importantes. Segundo Pierson (1971, p. 321), Martiniano “[...] conhecia tão bem as ‘coisas africanas’ que era às vezes chamado a Recife para executar ritos especiais, que os membros do culto, nessa cidade, eram incapazes de realizar”. Seu vínculo de amizade com o famoso Pai Adão, do Recife, é bastante mencionado. Conforme apontado por Castillo (2012), havia uma rede sociorreligiosa entre Pernambuco e Bahia, que perdurou até as primeiras décadas do século XX, a partir do contato com Martiniano. Quando Landes (2002) foi apresentada por Carneiro a Martiniano, ele lhe pediu, já no primeiro dia, um empréstimo de 16 dólares, justificando que precisava cumprir obrigações referentes a “negócios”, em Recife. No Rio de Janeiro, havia o terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, e mãe Aninha, em fins do século XIX, era a liderança. De acordo com as memórias de Santana,

[...] Aninha sempre ia ao Rio de Janeiro e tinha uma secretária, irmã de Martiniano Eliseu do Bonfim, chamada Bonifácia. Ela ficava no lugar de Aninha, substituindo-a nos trabalhos da quitanda e no terreiro (CASTRO, 1996, p. 30).

Com toda a confiança que Aninha depositava no amigo Martiniano, este deve ter ido algumas vezes ao Rio de Janeiro lhe prestar assistência ritual. Martiniano sempre se deslocava para Itaparica, uma vez que era participante do culto ancestral de Babá Egun. Segundo Rodrigues (1977, p. 236), uma das funções de um babalaô é ser um auxiliar essencial para determinados ritos em terreiros de candomblé:

Na Bahia, pelo menos atualmente, não existem estas especializações sacerdotais. Cada *pai* ou *mãe* do terreiro dirige o culto de todos os orixás. Mas, nas grandes solenidades, e sempre que a coisa é possível, eles se associam a outros chefes e colegas e então a cada qual cabe a direção do culto do orixá a que é especialmente votado. Em particular as funções de babalaô é que se requerem entre nós sacerdotes ou pais de terreiro especiais. E quando há recursos para isso, eles são mandados vir de grandes distâncias, às vezes em penosas viagens para os velinhos (RODRIGUES, 1977, p. 236, grifos do autor).

Martiniano participava não só de um fluxo transatlântico, mas de um trânsito entre cidades importantes do país, onde havia troca dinâmica de saberes e fortalecimento de vínculos entre a comunidade afro-brasileira, principalmente uma comunidade nagô que, cada vez menos, significava descendência direta de conhecidos pais e mães que vinham da Iorubalândia – e que foram, de toda sorte, o grupo étnico mais numeroso na Bahia, no século XIX – e, cada vez mais, negros e mestiços que se identificavam com a nação nagô, partilhando valores culturais e políticos da comunidade. Conforme argumenta Castillo (2021, p. 310):

Nas primeiras décadas do século XX, à medida que a população africana da Bahia diminuía, tornando as origens étnicas das comunidades de candomblé mais remotas no tempo, mudanças na maneira de conceber a herança africana eram inevitáveis. Quanto aos descendentes de iorubás, a heterogeneidade desse grupo durante o período do tráfico de escravos foi, sem dúvida, um fator importante nesse processo.

Assim sendo, Landes (2002), em suas conversas com Carneiro, pôde apreciar como a cidade de Salvador era “africanizada”. Transcreve-se, aqui, pontuações de Carneiro para Landes:

– Mas o candomblé nem sempre se confina às paredes do templo. Cidades inteiras saem a celebrar os mistérios em diversas ocasiões do ano. O Carnaval, por exemplo, foi trazido pelos católicos, mas aqui no Brasil os africanos se apoderaram dele e hoje em dia parece uma festa dos reis de Congo, em vez da antiga festa da Europa cristã. Mas gostamos do Carnaval, e os turistas também. O candomblé também se apoderou das janeiras e nos meses anteriores ao Carnaval a Igreja e os adeptos do culto começam a benzer tudo: automóveis, novos edifícios, empresas comerciais (LANDES, 2002, p. 136).

Recorda-se que havia um orgulho da africanização dessa parte grande da comunidade baiana:

Most Brazilian ex-slaves of Bahia and their descendants are truly proud of their African heritage. To most of them the more a thing savors of Africa, the more value is to be attached to it, and to their relatives and friends who have lived in Africa they show special deference; but among no group of ex-slaves in Brazil is this reverence for Africa more profound and this desire to preserve African customs more keen than among the Yorubas. Anyone, therefore, who undertakes to explain the nature of the African influence on the culture of Brazil would do well to acquaint himself with the

customs and language of these people and to realize the significant role they have played and are still playing in Brazilian life (TURNER, 1942, p. 67).

Concluiu-se, então, que o caldeirão cultural também fazia sua alquimia deste lado do Atlântico. E enfatiza-se que, ao lado de discursos racialistas e práticas excludentes, havia, igualmente, um movimento de autoafirmação racial.

2.5 Martiniano, Querino e Rodrigues

Não distante daquela movimentada Rua do Taboão, no Terreiro de Jesus, encontrava-se a Faculdade de Medicina da Bahia, onde Nina Rodrigues lecionava. O curto percurso entre a casa de Martiniano e a Faculdade deve ter sido trilhado algumas vezes, por ambos, no intuito de se encontrarem. Aliás, eles perambulavam bastante pela região e Rodrigues tinha interesse em diversos moradores do atual bairro do Pelourinho, onde moravam africanos e seus descendentes. Por exemplo, o relato de Landes (2002) informou que Mãe Menininha morava em um sobrado no Pelourinho, em umas das transversais ao lado do Cruzeiro de São Francisco, local ainda mais próximo da Faculdade de Medicina. Mãe Menininha só ia para o terreiro do Gantois, localizado no bairro da Federação, que, à época, era considerado arrabalde, fazendo parte da periferia urbana, na época de festas (CASTILLO, 2010). Esse sobrado do Pelourinho tinha pertencido a Mãe Pulquéria e Menininha o herdou. Maria Pulquéria era uma das interlocutoras de Rodrigues e o médico considerava o Gantois o candomblé modelo por excelência, um lugar certo para suas pesquisas de campo. Sendo assim, percebe-se que havia inter-relações estabelecidas entre terreiros, comunidade afro-baiana e a faculdade. Havia, igualmente, os bedéis que trabalhavam na instituição de ensino, dentre muitos advindos da comunidade afro-baiana e do candomblé³⁰. Essas conexões facilitaram as pesquisas de alunos e professores sobre os africanismos. Rodrigues procurava Martiniano para colher informações sobre a religiosidade, as tradições, os costumes e a cultura nagôs, bem como buscava os préstimos de tradutor de língua iorubana de Martiniano. De acordo com Castillo (2010), a

³⁰ Esta relação entre funcionários da Faculdade de Medicina e professores pesquisadores da instituição foi ainda observada em fins da década de 1930, quando Ruth Landes foi apresentada à Mãe Menininha, por intermédio do Dr. Estácio de Lima, que conhecia Manuel, um funcionário da Faculdade e pessoa íntima de Menininha. Inclusive, Manuel era, por vezes, procurado por professores da Faculdade para fornecer informações sobre o candomblé. Após a morte de Rodrigues, continuava havendo um interesse muito grande pelo candomblé por parte dos pesquisadores médicos.

relação de Rodrigues com as traduções de Martiniano era de dependência. O médico maranhense remunerava Martiniano por essas atividades, embora não se saiba qual era o valor pago por seu trabalho e a frequência do pagamento, mas Martiniano afirmara que era um emprego fixo (LANDES, 2002). Martiniano ficou conhecido como o seu mais célebre e importante “informante”³¹, contudo ele não foi o único colaborador de Nina Rodrigues a recheiar as descrições e informações presentes em seus textos. Havia bastante africanos ou filhos de africanos a quem o médico interpelava, e muitos com algumas características compartilhadas com Martiniano: partilhavam ora a vivência em Lagos, ora a autoridade mística e ritual, ora a erudição cultural e linguística.

De acordo com apontamento anterior, Querino não citou diretamente Martiniano, mas o contato de ambos é bem documentado, de acordo com Castillo (2010). Querino e Martiniano, de igual modo, frequentavam lugares comuns. Mas, da mesma forma que com Rodrigues, Martiniano não teve seu nome citado por Querino. Em *O animismo fetichista dos negros baianos*, de Rodrigues, Martiniano é evocado por diversas vezes e a menção mais correntemente destacada do médico sobre Martiniano é a da citação abaixo transcrita:

Há aqui na Bahia diversos negros que aprenderam em Lagos a ler e a escrever a língua Jorubá. Não me tendo chegado até agora a gramática e o dicionário jorubano inglês, que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras jorubanas empregadas neste trabalho vão como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos (RODRIGUES, 2012, p. 16).

Em um momento do livro em que vai abordar o orixá Xangô, Rodrigues pontuou que “[...] um moço crioulo que por longos anos residiu em Lagos, traduziu-me de um livro de ensino da língua jorubá, a história do rei *Sangô*, tal como ela é ali narrada por um mestre-escola negro, já convertido ao protestantismo” (RODRIGUES, 2012, p. 16, grifos do autor). Novamente, esse moço era Martiniano. Mais adiante, em outro trecho de *O animismo fetichista dos negros baianos*, encontrou-se, novamente, com a figura de Martiniano, somando a informação da filiação ao orixá Oxóssi de um rapaz que habitava o Taboão e que possuía pavor à ideia de “cair no santo”, atividade proibida a um homem digno e repudiada por Martiniano.

Assim, nota-se que Martiniano é, muitas vezes, ao longo desse trabalho de Rodrigues, evocado como alguém que colaborou intensamente com informações e com traduções. Aliás,

³¹ Sobre a recorrente menção de Martiniano como informante principal de Nina Rodrigues, Castillo (2010, 107, grifos da autora) pontua que “isso me parece decorrer mais da frequência dos comentários por gerações subsequentes de pesquisadores do que do seu real papel para Rodrigues: em *O animismo fetichista*, Martiniano é mencionado somente duas vezes, enquanto outros sacerdotes – Livaldina, por exemplo – são citados com muito mais frequência”.

ao passar por essas páginas de Rodrigues, e mesmo pelas de Querino, pode-se imaginar Martiniano prestando informações que transitavam por temas, como a cosmogonia iorubana, as lendas dos orixás, os aspectos rituais, dentre outras tantas informações. Dos textos de Rodrigues, pode-se imaginar Martiniano declarando seu orgulho africano. A alegada superioridade nagô, destacada no primeiro capítulo, aparece nos escritos de Rodrigues, embora se deva fazer a ressalva de que o médico maranhense achava os nagôs superiores dentre uma raça inferior, não permitindo, assim, superestimar sua avaliação, que era demasiadamente preconceituosa pelos parâmetros atuais – e, em certa medida, até para a sua época, foi uma acepção preconceituosa; afinal de contas, essa perspectiva foi questionada por outros autores do mesmo período, como o próprio Querino. A primazia iorubana está presente nas afirmações de Rodrigues, que via uma “preeminência intelectual e social” (RODRIGUES, 1977, p. 37) nos africanos sudaneses. No seguinte trecho, Rodrigues afunilou a definição de candomblé como um culto “iorubano”: “Chamam-se *candomblés* as grandes festas públicas do culto yorubano, qualquer que seja a causa” (RODRIGUES, 2012, p. 105, grifos do autor). Uma série de pesquisadores, posteriores a Rodrigues, debruçaram-se sobre as noções de pureza iorubana do candomblé, sendo que essas discussões partiram das pioneiras interpretações de Rodrigues, que as ouviu de pessoas como Martiniano. Rodrigues foi principalmente duro com os grupos bantos, categorizando-os como inferiores às outras etnias.

[...] a julgar pelos autores que pude consultar o fetichismo dos *bantus* é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental. Salientando a inteligência de que são dotados os negros bantus, o Dr. Letourneau insiste sobre a ausência ou pelo menos a inferioridade da sua concepção mitológica [...]. Foi para essas populações da África Ocidental que se inventou a palavra “fetichismo”. De fato, é nesta região que se vai encontrar como na Bahia, as casas de fetiches ou *Iara-Orisás*, a feitiçaria se organizando em culto, o fetichismo difuso se constituindo em mitologias rudimentares, a idolatria em via de progresso, etc., etc. (RODRIGUES, 2012, p. 120, grifos do autor).

Pesquisas documentais de Parés (2006) demonstraram que os primeiros terreiros de candomblé da Bahia não eram os mesmos das famosas matriarcas nagôs, mas os que tinham suas conexões originárias com o Daomé. Por outro lado, Serra (1995, p. 38) afirmou que “os cultos religiosos afro-brasileiros primeiro instalados na Bahia foram de matriz ‘banto’”, e que “o mais antigo candomblé (a mais antiga forma de culto chamada de candomblé) aqui conhecido foi criação de congos e angolas, ou protagonizada por eles”. Contudo, o mito de “superioridade nagô” permaneceu durante muito tempo em algumas pesquisas. Esse assunto será mais bem elaborado adiante. No momento, basta enfatizar que as retóricas por parte de intelectuais das elites negras afro-brasileiras vieram de suas bagagens culturais, que foram

acessadas a partir de suas experiências, que, no caso de Martiniano, foram formadas pela imersão no caldeirão político-cultural lagosiano de sua mocidade, e que já não estavam lidando com formas rituais “puras”, mas com revisionismos culturais dentro de uma sociedade que se modernizava. O discurso era dinâmico, interpretado e reinterpretado por ambos os lados do Atlântico, como já sublinhado. Assim sendo, no que tange à relação entre os intelectuais e povo de santo, Matory (1998) usou outra chave de compreensão, deslocando o ponto inicial do discurso de superioridade nagô partindo de Martiniano e não de Rodrigues. Ou seja, foram os africanos e seus descendentes, intimamente ligados a um movimento cultural transnacional, que contribuíram para informar e disseminar o que veio a ser conhecido como uma cultura africana ou iorubana. Braga (1995, p. 40) parece concordar com essa ideia, quando afirmou: “Com semelhante significação, a ‘redescoberta’ da África se opera, inicialmente, por intermédio de Martiniano Eliseu do Bomfim e vai, exatamente, em direção aos Iorubás da Nigéria, com quem conviveu por longos onze anos”.

É, contudo, um trabalho difícil supor como foi o diálogo estabelecido entre Martiniano e os dois pioneiros. Mas há algumas coisas que podem ser exploradas a esse respeito. Em uma ocasião, Martiniano insinuou, para Landes (2002) que as pessoas o ligavam ao universo afro-religioso por causa de sua amizade com Rodrigues, conhecidíssimo por zanzar entre os candomblés da cidade e conversar com africanos, o que permite imaginar que, em seu meio branco e de classe alta, poderia ter sido visto como um homem um tanto excêntrico. Martiniano contou a Landes e Carneiro que Rodrigues fazia pesquisas no terreiro do Gantois: “Foi lá que o dr. Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas, o senhor sabe, e ele achava que não havia outra como d. Pulquéria” (LANDES, 2002, p. 70), o que demonstrava que Martiniano avaliava que Rodrigues, de igual modo, tinha respeito e admiração por essa mãe de santo. Em outra passagem, Martiniano decidiu mostrar a Ruth Landes um cômodo em sua casa onde guardava com o maior sigilo os assentamentos dos seus pais africanos, mas que ele mostrou a Rodrigues. Essa pontuação reforçou que Martiniano via naquele médico uma pessoa amiga e confiável, muito interessada no estudo do candomblé e das demais manifestações culturais africanas. É importante, também, lembrar que esses artefatos do candomblé poderiam indicar evidência de feitiçaria, e que, ficar os mostrando a terceiros, poderia fazê-lo ser preso. Castillo (2010) apontou que, na entrevista concedida a Carneiro, para *O Estado da Bahia*, no dia 13/05/1936, Martiniano afirmou que o “Dr. Nina” era um grande amigo, e que eles planejavam viajar juntos à Nigéria. Igualmente, argumentou que a tradução de *Os africanos no Brasil* foi feita de forma descuidada por Homero Pires.

Essa reportagem demonstrou, nas entrelinhas, que Martiniano percebeu e avaliou aspectos que ele interpretou como negativos encontrados no livro como obra de um desleixo. Explicitamente, Martiniano colocou-se como um colaborador do texto, e não como um provedor de informações. E, muito provavelmente, a obra deve ter tido uma colaboração fundamental de Martiniano em todas aquelas informações sobre cultura, história, linguagem e religião africanas. Todavia, por mais que Rodrigues nutrisse amizade e respeito por Martiniano, o que é perfeitamente possível de ter acontecido, em certo sentido, o arcabouço de Rodrigues era extremamente racista, bem como a sociedade, e, na ciência da época, não havia espaço para o devido protagonismo dos ditos “objetos” de ciência. Ou seja, Rodrigues analisava um “outro etnográfico”, que, por ser uma alteridade, deveria ser distinto e circunscrito para fora do “eu” que ele representava, estando o pesquisador revestido da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1998), que permitia forjar intercâmbios atravessados pelas relações assimétricas de poder. Rodrigues e Martiniano pertenciam a universos simbólicos e econômicos totalmente distantes um do outro.

Por outro turno, Querino e Martiniano possuíam semelhanças, como, por exemplo, o fato de serem negros descendentes diretos de africanos e de terem nascido com pouca diferença de anos: Querino em 1851 e Martiniano em 1859. Como já explorado, Querino, por ser negro, encontrou muitas dificuldades em se inserir nos meios intelectuais e de elite, apesar de toda a sua motivação de pertencimento àquele mundo. Apesar de ter conseguido participar desses ambientes, principalmente por intermédio de sua atuação no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) (SEPÚLVEDA; SEPÚLVEDA, 2021), ele nunca foi considerado um cientista, mas apenas um autodidata, jornalista ou curioso (GUIMARÃES, 2004). Mas Querino poderia ter trilhado uma trajetória diferente, não fosse o fato de ele ter sido incorporado em uma família branca e de classe média. Segundo Sepúlveda e Sepúlveda (2021, p. 60), “O acesso à cultura letrada e às artes foram proporcionados a Manuel Querino por meio de um revés, que lhe marcou toda a infância, e o conduziu por caminhos que destoam do destino típico dos garotos negros e pobres de então”. Querino estudou em escolas baianas boas, com reconhecimento social. Por seu lado, Martiniano nasceu no seio da comunidade africana e seguiu o destino dos negros. Mesmo pertencendo a uma família com um bom poder aquisitivo, os aspectos simbólicos que envolviam Martiniano foram os já aqui esmiuçados. Adicionalmente, Martiniano estudou em Lagos. Não se possui dados para afirmar que o ensino de Lagos era melhor que o da Bahia, ou vice-versa, mas se sabe que o ensino de Lagos não era reconhecido como base para conclusão, por parte da sociedade, de que o diplomado na África tivesse completado um ensino formal, promovendo, assim, o ganho simbólico de culto, erudito ou,

mesmo, escolarizado. A África era tomada como uma grande selva bárbara e incivilizada pelos “homens de ciência”, o que dirá para o senso comum. Assim, não se encontrava no horizonte de Martiniano a possibilidade para a pretensão de se tornar um escritor ou jornalista. Quisesse ele ou não adentrar esse universo (o que não se sabe), o acesso estaria vedado e vetado, não importando o quão culto, poliglota e erudito tenha sido, de fato, Martiniano. Os ganhos simbólicos de Querino eram maiores que os de Martiniano; embora também bem distantes dos de Nina Rodrigues, naquele período.

Importante ressaltar que Querino, igualmente, necessitou constituir “um outro etnográfico”, distanciando-se dos negros afro-baianos, se colocando como um “de fora”, pois a ciência de seu tempo só concebia um tipo ideal branco ou branqueado como “homem de ciência”, um ser diferente dos seus objetos “exóticos” de estudos, que eram, seguramente, vistos como seres inferiores. Diferentemente, Martiniano não possuía outro etnográfico e o que falou, o fez como “um deles”.

CAPÍTULO 3

O VELHO PROFESSOR

O moço de Lagos envelhecia. Depois de uma longa ausência dos registros escritos, desde seus intercâmbios com Rodrigues e Querino, será possível reencontrá-lo, principalmente por intermédio da intervenção de Edison Carneiro, quase sempre presente em sua sala cheia de fotografias, imagens, santos, livros e revistas, ainda no mesmo logradouro do Caminho Novo do Taboão. Foram os registros de finais da década de 1930 e início de 1940, que permitiram um melhor “conhecimento” do Professor: as descrições de sua aparência física, sua biografia, sua rede de familiares e amigos, suas ideias – mesmo que interpretadas (e até registradas), naquele momento, do modo possível por aquela conformação social e histórica. Dessa maneira, a compreensão de sua experiência com a primeira geração de estudiosos dos negros só pôde ser efetivada por meio dos intelectuais de segunda geração, que trouxeram Martiniano para dentro de suas narrativas, agora não somente como um colaborador passivo e não nomeado, mas como um ator social vivo, cheio de ideias e iniciativas, embora com as limitações do período. Nesse momento, Martiniano foi arrastado, por intelectuais baianos, para os holofotes de um importante evento sobre temas como o africanismo, raça negra, relações raciais e cultura. Martiniano, neste instante, teve um protagonismo maior dentre os meios intelectuais tradicionais, sendo reconhecido, publicamente, por uma parte da intelectualidade do período, como um intelectual. Foi, igualmente, neste período, que foram registrados os depoimentos de Martiniano, que serão analisados no próximo capítulo. Assim sendo, Martiniano foi capturado, em linhas grafadas em artigos, cartas, livros, jornais, em fotografias e em discos de acetato, legando, para a posteridade, a possibilidade de revisitá-lo.

Principia-se, assim, esta seção, situando os principais embates no meio intelectual do período abordado, uma vez que foi neste contexto que um Martiniano já velho e sábio pôde ser celebrado por vários pesquisadores e estudiosos, embora ainda sofrendo as inúmeras agruras que os condicionantes históricos e sociais lhe impuseram.

3.1 Intelectuais tradicionais na década de 1930

Na década de 1930, ocorreram dois importantes eventos (os dois primeiros deste tipo), no Nordeste, abordando a temática do negro no Brasil. Um ocorreu em Recife, no ano de 1934; o outro, em Salvador, três anos após, em 1937. Martiniano esteve presente em ambos: em Recife, como espectador e, em Salvador, realizando um papel extremamente ativo, como idealizador, homenageado do evento, apresentador de trabalho e tradutor. É preciso escrutinar um pouco do universo político e cultural para compreender a magnitude de tais eventos.

A década de 1930 foi um período de muitas mudanças políticas no país, encerrando, com um golpe, a chamada Primeira República. O sistema oligárquico, que caracterizou a Primeira República, encontrava-se estagnado quando houve a Revolução de 1930, momento em que foi deposto o então presidente Washington Luís, e em que, em seguida, se tornou chefe de um governo provisório o presidente do Rio Grande do Sul, Getúlio Dornelles Vargas. Durante toda a era Vargas, uma parte dos intelectuais brasileiros foram cooptados pelo regime; afinal de contas, a pretensão de alguns intelectuais de serem os dirigentes de uma cultura tipicamente brasileira abraçava os anseios próprios do governo de Vargas. Segundo Daniel Pécaut (1990), nas décadas de 1930 e 1940, havia uma diversidade de ideias, pensamentos e projetos entre os intelectuais, que estavam preocupados em moldar a sociedade brasileira. Esses intelectuais objetivavam estimular o desenvolvimento de um sentimento de nação, de um nacionalismo entre a população. Dessa maneira, o governo buscou estabelecer uma relação com os intelectuais, que poderiam auxiliar na estruturação e propagação de uma ideologia nacionalista. O regime reconheceu o papel dos intelectuais na “redescoberta do Brasil” e na construção científica de uma identidade brasileira, por meio da unidade orgânica da nação. Essa relação de reciprocidade dos papéis entre intelectuais e Estado implicou na disseminação dos valores que se afirmavam como nacionais.

Renato Ortiz (2012) propôs que, já na virada do século XIX para o século XX, despontava a possibilidade do mito fundador das três raças como origem de um povo brasileiro; contudo, a mestiçagem, nesse período, era analisada a partir das teorias racialistas, que eram de viés determinista, e que, portanto, não permitiam a idealização de um projeto para transformar a julgada deletéria realidade nacional de ser um país de negros e mestiços. Assim sendo, naquele momento, conforme argumentou Ortiz (2012, p. 39), “[...] o mito das três raças não consegue ainda se ritualizar, pois as condições materiais para a sua existência são puramente simbólicas. Ele é linguagem e, não, celebração”. Foi só a partir dos processos históricos de urbanização e industrialização da sociedade brasileira, nas primeiras décadas do século XX, que as teorias racialistas se tornaram passíveis de serem superadas. A partir daí, para Ortiz (2012, p. 40), “[...] o trabalho de Gilberto Freyre vem atender a esta ‘demanda social’”.

De acordo com Pécaut (1990), a partir da década de 1920, o nacionalismo já havia adentrado a cultura brasileira, expandindo-se na literatura. Em 1922, o Modernismo irrompeu no domínio cultural, por meio da realização da Semana da Arte Moderna, em São Paulo. O evento foi um movimento fundador e disruptivo, que aspirava a renovar as formas de expressão artística brasileira, definindo, assim, o conteúdo da modernidade cultural, calcada nos alicerces da nacionalidade, em busca de novas maneiras de ser, mesclando o cosmopolitismo e o nacionalismo (mas representando, sobretudo, uma opção pelo nacional). No decorrer de uma década, uma geração de intelectuais descobriu e tornou pública a sua vocação nacional e apontou o lugar em que poderiam ocupar na nação, pensando-se como membros de uma categoria social específica, fazendo parte de uma elite dirigente. Essa visão elitista estava estreitamente ligada à concepção da própria política, apontando que governar era um ato que se relacionava ao saber científico. O princípio de identidade desses intelectuais não remetia, no momento, a vínculos institucionais e não se situava em um campo autônomo. O seu avanço operou-se sob o signo da ciência, principalmente da sociologia, como uma ciência do social e como uma ciência do governo. Essa ciência tinha uma forte influência positivista, que não implicava fidelidade irrestrita à doutrina de Auguste Comte. O positivismo da década de 1920 dizia respeito a associação entre política e ciência, com a sociologia sendo capaz de fornecer a possibilidade de previsão, por meio das suas leis. Circulavam teorias como o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer, a psicologia das massas de Gustave Le Bon, que forneciam material para uma mistura de determinismo, racismo e nacionalismo.

Os intelectuais do período afirmavam sua qualificação para uma vocação dirigente porque conseguiam captar e interpretar os sinais que demonstravam a existência de uma nação inscrita na realidade, mesmo que ainda desprovida de expressão cultural e política. Isso posto, alegavam poder extrair do implícito a produção do explícito, ou seja, esses intelectuais poderiam recolher fragmentos esparsos de cultura popular, para, assim, fazer a base de uma cultura brasileira, em todos os domínios: literatura, artes plásticas, música. Tratava-se, portanto, de uma “redescoberta do Brasil”. O romance regionalista tornou-se um instrumento de conhecimento do país, e Gilberto Freyre contribuiu para dignificar todas as formas de práticas populares, desde seu *Manifesto Regionalista*, de 1926. A identidade brasileira era explicitada, então, por um inconsciente nacional do qual o povo é portador. A tomada de consciência das raízes culturais não excluía a intervenção do intelectual em fazer o povo ingressar na civilização (PÉCAUT, 1990).

Segundo Ortiz (2012), foi Gilberto Freyre quem representou o intelectual que possibilitou a transformação da outrora negatividade do mestiço em uma chave de compreensão

positiva, possibilitando, assim, “[...] completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada” (ORTIZ, 2012, p. 41). Ainda de acordo com Ortiz (2012, p. 41):

O mito das três raças torna-se então plausível e pode-se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional.

Na década de 1930, a noção biológica de raça nos estudos africanos, sociais e de relações raciais enfraquecia. Mas é, contudo, importante sublinhar que ela não desaparecia: não há uma guinada completa e não vacilante em direção às noções de cultura, e os textos produzidos, nesse período, são contraditórios e apresentam incoerências. Mesmo a noção de cultura, que é trazida para o bojo das interpretações, era interpelada em termos de hierarquia, com os opostos entre uma cultura inferior e uma cultura superior, evoluída, que é a cultura branca. Na obra *Casa Grande & Senzala*, de Freyre, publicada em 1933, muitas vezes apontada como o grande marco inaugural da alegada “virada culturalista” nas ciências sociais, o autor pontuou que não havia como ser conclusivo acerca das diferenças biologicamente inatas entre negros e brancos, porque existiam outras variáveis devidas a outros fatores, como meio ambiente, escolarização, nutrição, circunstâncias econômicas, dentre outros (FREYRE, 2006). O antropólogo Franz Boas, influência teórica e orientador de Freyre, em 1899, publicou um artigo que acusava a dificuldade de se pensar em termos de raça para classificar as formas individuais, criticando os métodos da corrente Antropologia. Freyre, que era herdeiro de uma família latifundiária do Nordeste, formou-se pela Universidade de Baylor, em uma região racialmente segregada, no Texas, entre 1917 e 1920; e fez sua pós-graduação na Universidade de Colúmbia (TELLES, 2012). Dessa sorte, pôde observar a segregação racial oficial, formalizada por um aparato legal e político, nos Estados Unidos, o que o inspirou a propor que, no Brasil, e do seu ponto de vista de filho de senhor de engenho, não havia (ou, se havia, era tênue) racismo. Freyre desenvolveu a ideia de que a miscigenação era um aspecto positivo das relações raciais brasileiras, tornando-se uma “[...] característica nacional positiva e o símbolo mais importante de cultura brasileira” (TELLES, 2012, p. 26). Partindo dessa chave de compreensão que via na mistura das três raças o povo brasileiro por excelência, fundido em um amálgama sereno, diluídos os conflitos e harmonizadas as diferenças, Freyre gestava a ideia de um país que vivia sob a égide de uma

“democracia racial”³². É a partir dessa reviravolta que Telles (2012, p. 4) sublinhou que “a miscigenação, embora inicialmente tenha provocado inquietação e medo entre a elite, há muito tempo tem servido como metáfora definidora da nação brasileira”³³.

Apesar de não ter criado o termo e de os elementos do conceito já haverem sido promovidos bem antes, Freyre expressou, popularizou e desenvolveu por completo a ideia da democracia racial que dominou o pensamento sobre raça dos anos 1930 até o começo dos anos 1990. Argumentava que o Brasil era único dentre as sociedades ocidentais por sua fusão serena dos povos e culturas europeias, indígenas e africanas. Assim, ele sustentava que a sociedade brasileira estava livre do racismo que afligia o resto do mundo. A noção de que o sistema escravagista e as relações raciais tinham sido mais benignos no Brasil do que nos Estados Unidos já era aceita, entretanto, Freyre transformou tal contraste num aspecto central do nacionalismo brasileiro, conferindo-lhe um status científico, literário e cultural que duraria pelo menos até a década de 1980 (TELLES, 2012, p. 27).

De acordo com Ortiz (2012), a obra de Freyre atendia a uma demanda social determinada. Nessa tentativa de transformar o conceito de brasileiro, as qualidades previamente dotadas ao mestiço, como a indolência e a preguiça, deveriam ser substituídas por uma ideologia do trabalho. Era, de igual maneira, necessária uma adequação de mentalidade às novas exigências de um Brasil “moderno”. Reinterpretando a temática proposta por intelectuais de fins do século XIX, Freyre não mais a considerou em termos raciais, mas a escrutinou pelo conceito de cultura, atualizando o mito das três raças. Dessa maneira,

ao permitir ao brasileiro se pensar positivamente a si próprio, tem-se que as oposições entre um pensador tradicional e um Estado novo não são imediatamente reconhecidas como tal, e são harmonizadas na unicidade da identidade nacional (ORTIZ, 2012, p. 43).

³² Gilberto Freyre não usou o termo “democracia racial”, utilizando, nos anos 1940, o termo “democracia étnica” para se referir ao Brasil (TELLES, 2012). De acordo com Guimarães (2019), as noções de democracia étnica ou social, afirmada por Freyre e de democracia racial, conforme empregada por Arthur Ramos, diferiam de uma noção de democracia racial (*racial democracy*) de intelectuais negros dos Estados Unidos, para os quais significava um ideal que incluísse “[...] igualdade de oportunidades e de tratamento entre as raças que compunham a nação americana” (GUIMARÃES, 2019, p. 19); ou seja, um ideal de igualdade de direitos entre raças que funcionasse dentro de um sistema político democrático. Para Freyre e Ramos, tratava-se somente de mistura e convivência entre raças.

³³ A ideia de que o Brasil era um país isento de discriminações raciais, vivendo sob a égide de uma “democracia racial” começou a ruir a partir dos estudos que ficaram conhecidos com o título de “Projeto Unesco”. Em 1951 e 1952, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) patrocinou uma série de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, já que se julgava que, no país, vivia-se sob interações raciais bem-sucedidas, podendo servir como um “laboratório de civilização”. Essa ideia foi fomentada por pesquisas de autores nacionais e estrangeiros, que vieram estudar as relações raciais no Brasil. Tendo a própria Unesco sido uma instituição criada após o horror do Holocausto e do nazismo, compreende-se como o projeto era apelativo. O resultado desse ciclo de pesquisa foi a de demonstrar que o quadro das relações raciais brasileiras era complexo, e que dados sistematizados apontavam para a presença de racismo e discriminação racial no país (MAIO, 1999).

Essas ideias defendidas por Freyre, na década de 1930, influenciaram pesquisadores, sociólogos e antropólogos estrangeiros, interessados nas relações raciais brasileiras, principalmente estadunidenses, como Donald Pierson, Marvin Harris, Charles Wagley e Carl Degler. Não apenas isso: desde as primeiras décadas do século XX, nos Estados Unidos, a ideia de uma democracia racial, não só no Brasil como em toda a América Latina, servia como um contraponto ao racismo estadunidense, marcado por segregação e linchamentos. De fato, o Brasil era até mesmo considerado um modelo a ser seguido pelos intelectuais negros dos Estados Unidos na luta por igualdade racial, econômica e política. Como resultado, nesses meios acadêmicos, houve um interesse crescente em estudar não apenas os aspectos culturais, mas também os sociais dos negros brasileiros, vendo o país mestiço como uma espécie de "laboratório de civilização" (GUIMARÃES, 2019).

Na década de 1930, o interesse pelos estudos africanistas e negros continuavam fortes e centrais no país. O acontecimento de dois Congressos Afro-Brasileiros, um em 1934, em Recife, Pernambuco, e outro em 1937, em Salvador, Bahia, demonstraram a penetração culturalista nos estudos raciais e africanos no país, embora convivendo com outros vieses teóricos. O primeiro evento, organizado por Gilberto Freyre e o segundo, por Edison Carneiro e outros companheiros baianos, demarcou uma disputa pela legitimidade e autoridade sobre o assunto.

3.2 Os dois Congressos Afro-Brasileiros

Em 1934, foi organizado, em Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, que ocorreu entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934, no Teatro Santa Isabel. O evento foi organizado por Gilberto Freyre e contou com a participação de seu primo, Ulysses Pernambucano, professor e psiquiatra influente em Recife. De acordo com Oliveira (1987, p. 24), o congresso foi em grande parte motivado pelas pesquisas de Pernambucano, que buscavam “[...] estabelecer relações válidas entre processos mentais e participação em determinados setores, da cultura popular de procedência africana”. Contou com a participação de intelectuais e artistas de renome, como os pintores Cícero Dias, Noemia e Di Cavalcanti; o maestro Ernani Braga; os escritores José Lins do Rego, Mario de Andrade e Jorge Amado; o folclorista Câmara Cascudo; o antropólogo Roquette-Pinto; o psiquiatra Arthur Ramos e o etnólogo Edison Carneiro. Valeu-se da contribuição internacional de Melville J. Herskovits, que enviou dois textos para o Congresso.

Arthur Ramos, que foi um dos rivais das interpretações freyreanas, participou desse 1º Congresso, com a comunicação *Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil*. Edison Carneiro, organizador do 2º Congresso, igualmente esteve presente, apresentando dois trabalhos: *Situação do negro no Brasil e Xangô* (OLIVEIRA, 1987). O evento, igualmente, contou com participações populares, como de Albertina Fleury, rainha de maracatu; ialorixás; Miguel Barros, representante da Frente Negra Pelotense; os babalorixás Pai Oscar, Pai Anselmo, Pai Rozendo. Pai Adão recusou-se a participar do evento, porque não considerava que os outros pais de santo estavam no mesmo patamar que ele, que se considerava espiritualmente superior aos outros que, na sua avaliação, eram “falsos profetas”. Pai Adão, assim como Martiniano, passou um tempo em Lagos e seus pais eram, também, africanos. O próprio Martiniano esteve presente no evento, tendo viajado com Carneiro, mas ele e Pai Adão foram como ouvintes. Sobre a experiência, Martiniano afirmou, posteriormente, em depoimento ao jornal *O Estado da Bahia*, sua desconfiança para com os propósitos do congresso e o entusiasmo intelectual pela cultura negra, enfatizando a mal lida com que a sociedade sempre tratara o negro e o povo de santo; contudo, apontando, ao final, que depositara um voto de confiança nas intenções dos estudiosos.

Nota-se que o caráter do evento não foi estritamente acadêmico, apresentando aspectos informais. A colaboração de “pessoas comuns” deveu-se graças ao trânsito de Ulysses Pernambucano junto aos líderes de cultos afro-brasileiros. O congresso tomou uma posição explícita contra a repressão policial aos candomblés e houve apresentação de cerimônias públicas nos terreiros de Pai Oscar e de Pai Rozendo, além de um jantar com quitutes afro-brasileiros, preparado pela cozinheira Izabel Maria dos Santos. No encerramento, o maestro Ernani Braga apresentou toadas de Xangô. Os setores mais conservadores e tradicionais da imprensa ficaram revoltados e indignados com a participação popular no congresso e acusaram Gilberto Freyre e outros participantes de comunistas³⁴. Fato curioso, uma vez que alguns comunistas não estavam satisfeitos com o evento, pois não concordavam com as abordagens raciais em detrimento das de classe (SKOLAUDE, 2014).

Três anos depois, em 1937, realizou-se, em Salvador, o 2º Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Reginaldo Guimarães, contando com amplo apoio de Arthur Ramos. O evento ocorreu após dois adiamentos. De acordo com Lima (1987), Carneiro gostaria que o evento tivesse ocorrido em setembro de 1936, dado o

³⁴ O anticomunismo é um fenômeno ideológico que chegou ao Brasil na esteira da Revolução Bolchevique; no entanto, foi só a partir de 1930, a partir dos governos Vargas, que atingiu seu ápice, sendo visto como uma ameaça e um perigo iminente ao país.

calendário ativo de cerimônias públicas do candomblé no período. Segundo Oliveira (1987), o evento não foi um empreendimento fácil de realizar. A primeira causa acusada era a seguinte:

Em primeiro lugar, por não contar, então, a Bahia, com um nome de projeção nacional que lhe desse o crédito necessário. Não possuía, como Pernambuco, em 1934, alguém do porte de um Gilberto Freyre, já consagrado nacionalmente. E por essa circunstância, muitos duvidaram da sua viabilidade, sustentados, até certo ponto, pelo próprio Gilberto Freyre que, em declarações dadas ao “Diário de Pernambuco”, pouco antes da sua instalação, insinuava uma provável falta de seriedade científica no conclave que não contaria, como imaginava, com a presença de cientistas nacionais ou estrangeiros de grande expressão (OLIVEIRA, 1987, p. 28).

Como será abordado, o evento contou com a presença de cientistas nacionais e estrangeiros de renome. A ênfase científica do evento foi reclamada pela Escola Nina Rodrigues. Ramos e Freyre encampavam uma disputa de legitimidade e autoridade sobre as interpretações das presenças africanas no país. Cabe recordar que Arthur Ramos era um autodenominado discípulo de Nina Rodrigues. Em uma das correspondências de Carneiro a Ramos, de 27 de março de 1937, encontrava-se um indício dessa contenda entre os dois estudiosos. Carneiro escreveu que “o Jorge Amado quer que eu publique na Documentos Brasileiros, do Gilberto Freyre. Eu não vou nisso. Estou muito melhor com você” (OLIVEIRA, LIMA; 1987, p. 139). Em outra correspondência de Carneiro a Ramos, datada de 6 de junho de 1936, Carneiro explicou que a presença de Ramos no congresso seria imprescindível, “[...] já que o Gilberto Freyre talvez esteja, na época, em Portugal” (OLIVEIRA, LIMA; 1987, p. 115), o que denotava o quilate desses dois nomes para a legitimação de um evento que se preocupasse com as já determinadas temáticas. Em outra correspondência, datada de 30 de novembro de 1936, Carneiro forneceu outro exemplo dos ânimos de Freyre para com os propósitos do 2º Congresso, afirmando que “O Gilberto Freyre deu uma entrevista no Recife, escangalhando o Congresso, falando em coisa improvisada, não sei o quê mais” (OLIVEIRA, LIMA; 1987, p. 125). De acordo com Silva (2010, p. 14):

O primeiro [Freyre], o mais notório defensor da mestiçagem biológica e cultural como fator fundante do tipo social brasileiro; o segundo [Ramos], um opositor declarado da miscigenação como chave explicativa das relações raciais brasileira. Para Arthur Ramos, a observação da negritude expressa na permanência de traços africanos originais nas manifestações sociais afro-baianas seria o caminho para a construção de tipos brasileiros mais relacionados às heranças culturais preservadas desde África.

Na entrevista supracitada de Freyre ao *Diário de Pernambuco*, o pesquisador, realmente, teceu muitas críticas ao Congresso de Salvador, demarcando suas diferenças com os propósitos do evento realizado em Recife. Freyre comunicou que ficou sabendo, por carta de

Carneiro, da eminência da realização de um segundo congresso na Bahia e que receava “[...] que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas” (OLIVEIRA, 1987, p. 128), frisando que estudos “verdadeiros” aconteciam com um compasso mais devagar. Freyre lançou uma sutil farpa, colocando em xeque a seriedade científica do evento, evocando que “A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as ‘rodas’ de capoeira e de samba, os toques de ‘candomblé’, etc.” (OLIVEIRA, 1987, p. 128). Ao contrastar com o seu evento, sublinhou que “[...] o programa traçado no 1º Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa, para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos” (OLIVEIRA, 1987, p. 128). Igualmente, Freyre criticou o envolvimento do Governador do Estado da Bahia para com o 2º Congresso, uma vez que Carneiro pleiteara a subvenção do Governo do Estado para a realização do evento. Mais uma vez, Freyre comparou com o congresso de Pernambuco, que foi realizado de maneira “[...] inteiramente independente dos Governos ou de qualquer organização política com interesses partidários ou fins imediatos” (OLIVEIRA, 1987, p. 129), acrescentando que os participantes propuseram “[...] resistência enérgica aos que pretenderam deformar aquela reunião de pesquisadores e de estudiosos [...] num ajuntamento demagógico e de cor partidária” (OLIVEIRA, 1987, p. 129). Isso posto, Freyre não somente questionou a seriedade científica, mas, igualmente, acusou de conluio e comprometimento com questões políticas e partidárias, arrematando essas observações com a seguinte tentativa de amenização: “estou certo, entretanto, que os organizadores do 2º Congresso – na Bahia – saberão lhe assegurar um ambiente de independência e de probidade científica” (OLIVEIRA, 1987, p. 129). No entanto, antes de tentar pacificar seus desacordos com o congresso baiano, Freyre se posicionou contra as ideias de Nina Rodrigues, atingindo assim seus autoproclamados seguidores, e contra os compromissos políticos para com a população negra:

Creio que o fato do Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço de negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato – mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia política ou demagógica da gente de cor. Seria sacrificar todo o seu interesse científico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação honesta de material que ainda está sendo reunido (OLIVEIRA, 1987, p. 129).

O 2º Congresso Afro-Brasileiro ocorreu nos salões do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e nas dependências do Instituto Nina Rodrigues (na Faculdade de Medicina), entre os

dias 11 e 20 de janeiro de 1937. Conforme informado por *O Estado da Bahia* (08/01/1937, 13/01/1937, 14/01/1937, 18/01/1937), sua instalação ocorreu no dia 11 de janeiro, às 15 horas, no salão nobre do IGHB, local onde transcorreram as sessões ordinárias, que foram até o dia 15, das 9 às 11 da manhã e das 14h e 30 min. às 17 da tarde. O encerramento ocorreu no salão nobre da Faculdade de Medicina. Além disso, houve apresentações em outros locais da cidade. Nos dias 13 e 14 de janeiro, no campo de basquete do Club de Regatas Itapagipe, houve demonstrações de samba e de capoeira; na noite dos dias 11 a 15, os congressistas foram levados para assistir os candomblés do Engenho Velho, Gantois, Opô Afonjá, de Procópio (no Matatu Grande), de João da Pedra Preta (na Gomeia). Ademais, foi organizada uma excursão ao São Bartholomeu, onde João da Pedra Petra realizou uma festa, na cachoeira do grande santo. Ficou aberto, durante o evento, para visita pública, o museu afro-brasileiro do Instituto Histórico da Bahia. A orquestra negra do candomblé do Gantois ofereceu, no dia 10 de janeiro, uma audição de músicas religiosas, na Rádio Commercial da Bahia. O encerramento, que era para ter ocorrido no dia 15 de janeiro, uma sexta-feira, se deu no dia 19, com a leitura dos últimos trabalhos, na parte da tarde, e com a cerimônia de encerramento com a homenagem a Nina Rodrigues. No dia 20 de janeiro, ainda houve uma festa pública no terreiro do Bate-Folha, de Pai Bernardino. O evento foi marcado por homenagens a Nina Rodrigues, cuja ideia inicial de préstimo foi, primeiramente, de Ramos, acolhida por Carneiro e demais participantes. Martiniano foi eleito seu presidente honorário. Alega-se que os dois congressos Afro-Brasileiros reestruturaram o campo dos estudos africanos e das relações raciais a partir dos modelos analíticos que substituíam a noção de raça pela de cultura, marcando as primeiras tentativas de superação dos moldes do racismo científico.

Assim como o 1º Congresso Afro-Brasileiro, a segunda edição contou com a presença de intelectuais e lideranças negras, principalmente, as ligadas ao culto afro-brasileiro. Dentre as atividades previstas para o evento, incluíram-se visitas a terreiros de Salvador, para as festividades, além de exibições de capoeira, batuque e samba. Outros trabalhos foram apresentados por nomes como: Jorge Amado, Aydano do Couto Ferraz, Clóvis Amorim, Reginaldo Guimarães e Martiniano. Ramos, que falaria na sessão de encerramento, prestando uma homenagem a Nina Rodrigues, não pôde comparecer, mas Reginaldo Guimarães leu o trabalho de Ramos sobre Nina Rodrigues. De outros estados, foram apresentados trabalhos de autoria de “Manoel Diégues Júnior e Alfredo Brandão, de Alagoas, Renato Mendonça, Jacques Raymundo e Robalinho Cavalcanti, do Rio de Janeiro, Dante de Laytano e Dário Bittencourt, do Rio Grande do Sul” (OLIVEIRA, 1987, p. 29). Herskovits enviou também ao 2º Congresso Afro-Brasileiro um artigo que abordava o sincretismo religioso nas culturas negras do Novo

Mundo. Herskovits mantinha comunicação epistolar com Ramos, selando uma troca de informações entre o mundo afro-baiano e a antropologia africanista estadunidense. O sociólogo de Chicago, Donald Pierson, que fez seu trabalho de campo em Salvador, apresentou, igualmente, um trabalho, bem como Salvador Garcia Agüero, de Cuba, que enviou colaborações (OLIVEIRA, 1987). A presença de cientistas sociais no 2º Congresso Afro-Brasileiro contribuiu para a conquista de autoridade e legitimidade reivindicadas pelos intelectuais brasileiros (SILVA, 2010). As sessões foram frequentadas, igualmente, por

[...] mães e pais de santo, filhas de santo, ekedes e ogãs. Cinco terreiros conhecidos – Ogunjá, Engenho Velho, Opô Afonjá, Gantois e Bate Folha – abriram suas portas aos congressistas, e Joãozinho da Goméia organizou uma apresentação de cantigas e danças sagradas, ao ar livre no Parque São Bartolomeu (CASTILLO, 2010, p. 125).

Importante foi também a presença, no Congresso, de pais-de-santo e mães-de-santo baianos, destacando-se a do já referido Martiniano do Bonfim, e mais as de Eugênia Ana dos Santos, a famosa *Aninha*, do Axé do Opô Afonjá, Manoel Bernardino da Paixão, o *Bernardino do Bate Folha*, Manuel Vitorino dos Santos, o *Manuel Falefá da Formiga*, que redigiram, respectivamente, para o mesmo, os seguintes trabalhos – “Notas sobre comestíveis africanos”, “Ligeira explicação sobre a nação congo” e “O mundo religioso do negro da Bahia” (OLIVEIRA, 1987, p. 29, grifos do autor).

Foi por meio das publicações de anais dos eventos, discursos, elaborações de textos e homenagens, que a disputa em torno de quem, afinal de contas, possuía uma abordagem teórico-metodológica mais apropriada para abordar e compreender a presença africana no país descortinou-se no que diz respeito as relações raciais, no qual se envolveram principalmente Gilberto Freyre, Arthur Ramos e Edison Carneiro. Havia uma tensão entre as chaves de compreensão do africanismo *versus* miscigenação.

Quando a Comissão Executiva do evento ocorrido na Bahia se propôs a “estudar a influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil”, tal afirmação pode ser interpretada como um posicionamento, um sinal de que, naquele espaço, a centralidade recairia sobre as culturas de matriz africana. Em contrapartida, no I Congresso Afro-Brasileiro de Recife, Edgar Roquette-Pinto já esclarecia: a prioridade era abordar “as características dos brasileiros, para delimitar, tanto quanto possível, objetivamente, os tipos que vêm emergindo da grande massa dos mestiços (...). Nessa passagem, apesar de fazer alusão às suas próprias pesquisas, Roquette Pinto corrobora os postulados de Gilberto Freyre: a mestiçagem biológica e cultural como chave explicativa para as relações de raça, bem como da constituição do suposto tipo biológico brasileiro por excelência, o mulato (SILVA, 2010, p. 66).

Houve desdobramentos práticos após o 2º Congresso Afro-Brasileiro. Conforme já visto, a realização dos dois congressos, contando com a presença de pesquisadores estrangeiros, deram autoridade ao campo de estudos africanos e raciais no país. De acordo com Castillo

(2010), envolver o povo de santo na produção de discursos sobre o candomblé foi uma estratégia utilizada por Carneiro, a fim de fomentar a luta pela legitimação social do candomblé e dirimir as perseguições policiais de que eram vítimas. Nos meses anteriores ao congresso, Carneiro lançou uma série de artigos, que foram publicados em *O Estado da Bahia*, a fim de tentar modificar a opinião pública hostil e preconceituosa em relação às manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras. A série contou com vinte artigos, apresentando entrevistas com líderes religiosos, como Manuel Paim, Joãozinho da Goméia, Jubiabá e Martiniano. Acrescenta-se o fato de que o povo de santo participou da escrita dos textos para apresentação no congresso, o que demarcou um pioneirismo do evento:

Martiniano do Bomfim também participou na produção dos textos, traduzindo, do inglês para o português, a contribuição de um poeta nigeriano, Ladipô Solanke, *A concepção de Deus entre os negros yôrubás*. Há também um artigo assinado por Martiniano como autor, *Os ministros de Xangô*, que conta uma lenda de Ifá sobre a morte e a deificação de Xangô. Mas em realidade esse texto não foi apresentado durante o Congresso. Foi elaborado depois do evento, através de uma colaboração entre o babalaô e Carneiro (CASTILLO, 2010, p. 127).

De acordo com Castillo (2010, p. 128), essas produções literárias, inclusive publicadas nos anais do evento, representaram “[...] os primeiros exemplos de discurso público sobre o candomblé produzido pelo povo de santo”. Para além dessa produção textual do próprio povo de santo, uma consequência positiva do congresso foi um passo na batalha contra a proibição do candomblé e da repressão policial. Em julho de 1937, Carneiro estava organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficaria encarregado de dirigir os candomblés, retirando da polícia repressiva essas atribuições (OLIVEIRA; LIMA, 1987). Foi elaborado um memorial reivindicando o reconhecimento do candomblé como religião e foi articulada a eliminação da prática de os terreiros registrarem seus candomblés na polícia. Esse documento foi assinado por vários intelectuais e pais de santo – dentre eles, Carneiro e Martiniano – e foi entregue ao então governador Juracy Magalhães, que, segundo Lima (1987, p. 153), “era simpático ao candomblé”. Em agosto de 1937, o nome do Conselho se modificou e, em 26 de setembro, foi criada a União das Seitas Africanas, cujo presidente era Martiniano, e Carneiro, o secretário. A diretoria era formada por outros representantes de terreiro. Um dos propósitos da União era o de defender a liberdade religiosa para os candomblés da Bahia. A União das Seitas Afro-Brasileiras foi fundada em 3 de agosto de 1937, mas oficialmente instalada em 26 de setembro. Teve vida curta: a entidade foi fechada alguns meses depois pela ação repressiva da ditadura

estadonovista³⁵ (TAVARES, 2001). Ainda segundo Castillo (2010, p. 129), “outro resultado do Congresso foi incentivar uma maior integração política dos terreiros com as normas institucionais da sociedade externa: meses depois do Congresso, vários terreiros formaram sociedades civis”. De acordo com Oliveira (1987, p. 30):

Findos os trabalhos do 2º Congresso Afro-Brasileiro, prosseguiria Édison Carneiro, tornado, de fato, àquela altura, o líder dos estudos africanistas da Bahia, a luta em prol de um melhor conhecimento sobre o negro brasileiro, bem como pela devolução ao mesmo, da dignidade pessoal que lhe fora retirada no passado histórico do país. E assim, em 1937, a 3 de agosto, conseguiria fundar, não sem grandes dificuldades, dado o sectarismo de alguns grupos religiosos, a “União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia”, que teve como seu primeiro Presidente, Martiniano do Bonfim.

Já os candomblés pernambucanos foram tutelados pelo Serviço de Higiene Mental do médico Ulysses Pernambucano. Silva (2018), pontuou que, quando, em 1932, foi criado o Serviço de Higiene Mental, ele foi encabeçado pelo médico psiquiatra e professor Ulysses Pernambucano de Melo Sobrinho. Pernambucano era um médico psiquiatra, primo paterno e amigo de Gilberto Freyre. À época do 1º Congresso, era diretor da Assistência aos Psicopatas de Recife, “[...] em cuja Divisão de Higiene Mental, desde os inícios de 1930, vinha orientando uma série de estudos sobre as *seitas africanas* e outras formas de espiritismo popular que tinham em comum as possessões e os transe religiosos” (ROSSI, 2015, p. 181, grifos do autor). Ele realizou estudos etnográficos e estatísticos em terreiros de Pernambuco, produzindo uma psiquiatria social com influência do culturalismo freyreano. A equipe do SHM trabalhava com a categoria de “loucura espírita” e o transe era visto como um elemento negativo. Assim sendo, o SHM acreditava que era necessário exercer um controle sobre fenômenos como o “fetichismo negro”, que seria expurgado por um processo evolucionista de desenvolvimento social. Em 1932, o SHM entrou em contato com as religiões de matriz africana de Recife, que viviam, assim como na Bahia, escondidas e com medo da repressão policial. Os médicos do SHM tentaram estabelecer um acordo de auxílio mútuo: eles conseguiriam, junto à polícia, a licença para o funcionamento dos candomblés, enquanto pais e mães de santo abririam as portas de seus templos para suas pesquisas. O local onde se reuniram, em 1932, pais e mães de santo e os médicos foi um lugar chamado “Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas”. Havia, por parte

³⁵ Cabe mencionar que foi somente em 1976, quase quarenta anos depois, que foi decretada, na Bahia, a liberdade religiosa dos terreiros de candomblé, que puderam, assim, exercer o culto, independente de registro na polícia, pagamento de taxa ou obtenção de licença. Nas palavras de Lima (1987, p. 155): “Na prática, o Decreto de 1976, louvado e saudado por toda a gente, viria, curiosamente, transferir o poder de polícia para a Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro, órgão, por assim dizer, sucessor da União das Seitas Afro-Brasileiras, fundado em 1946”.

dos médicos, uma cruzada contra o “curandeirismo”, que lutava pelo monopólio legítimo da arte da cura (SILVA, 2008).

Em outubro de 1933, o SHM fez uma parceria com a Secretaria de Segurança Pública e religiões e cultos africanos e espíritas passaram a necessitar de uma licença de funcionamento, que seria concedida ou não por meio de autorização do SHM (SILVA, 2008). Para o exigido, era preciso completar os seguintes pontos:

1º é a realização de exame psiquiátrico completo do babalorixá, Ialorixá ou médium do centro espírita; 2º realização de teste para determinar I.M [Idade Mental] o Q.I. [Quoeficiente de Inteligência] (Escala de Benet-Simon-Teran, revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana), feitos pelos Instituto Psicologia; 3º entrega dos estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como da lista dos dias de função; 4º Registro desses centos em livro especial; 5º compromisso de não se entregarem a prática ilegal da medicina e permitirem visita de nossos auxiliares (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935. p. 6 *apud* SILVA, 2008, p. 46-47)

De acordo com Silva (2018), o 1º Congresso teve um papel de conhecer e controlar as religiões de matriz africana. Freyre convocou Pernambucano para ajudar na organização do evento e o médico foi aclamado seu “presidente de honra” (ROSSI, 2015). Aliás, esse aparato de tutela, em Pernambuco, permitia o controle de manifestações que eram tomadas como pertencentes a culturas inferiores, intermediando, portanto, relações entre comunidade afro-brasileira e Estado. Por intermédio do SHM, o Estado apontava qual casa poderia ou não funcionar, neutralizando a repressão, não a todos os candomblés, mas a alguns selecionados. Mesmo o culto que tinha permissão para funcionar era tutelado pelo SHM. Serra (2006) informou que Freyre, em 1945, recordava o projeto de controle psiquiátrico dos terreiros, e que Nina Rodrigues, a partir de uma premissa “humanitária”, já havia idealizado esse expediente como uma forma alternativa à dura repressão policial. O projeto de monitoramento de Rodrigues foi implantado com êxito em Recife por médicos e etnólogos (SILVA, 2018).

De acordo com Ordep Serra (2006), em Salvador, técnicos peritos, arregimentados pelo interventor Juracy Magalhães, de forma análoga, puderam monitorar os terreiros baianos. Nina Rodrigues e seus seguidores médicos, como, por exemplo, Estácio de Lima, apesar de se oporem a ação da polícia contra os candomblés, beneficiaram-se dela, pois a apreensão de objetos de culto nas batidas lhes fornecia acervo etnográfico para seus museus e pesquisas. Além do mais, o projeto de controle dos candomblés pelos psiquiatras e etnólogos mantinha uma perspectiva de policiamento, embora de um tipo sutil e intermediado por relações amistosas entre esses “doutores” e o povo de santo.

Nina Rodrigues e seguidores consideravam os ritos afro-brasileiros manifestações de uma patologia social oriunda de inclinações suspeitas da raça inferior, segundo eles propensa também ao crime; achavam muito natural, e efetivamente preconizavam um enfoque “criminológico” do candomblé (SERRA, 2006, p. 319).

Contudo, os organizadores do 2º Congresso Afro-Brasileiros pareciam atentos ao desempenho das demandas por parte do povo de santo baiano, como o fim da perseguição policial aos candomblés, a liberdade de culto e a autonomia da comunidade. Assim sendo, houve articulações entre eles (principalmente, Edison Carneiro) e a comunidade negra afro-baiana, gerando proposições práticas, que foram implementadas após o evento. A organização de um Conselho Africano da Bahia foi uma das resoluções do congresso. De acordo com carta de Carneiro a Ramos, de 15 de julho de 1937, ele informou:

Estou organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições. Vamos mandar um memorial ao governo, pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, onde haverá representantes de todos os candomblés, mas também o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia, já em organização, e a Comissão Executiva do Congresso (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 150).

Oliveira e Lima (1987) apontaram que a carta de Carneiro a Ramos, de 19 de setembro de 1937, talvez tenha sido o primeiro documento escrito, na Bahia, a favor da liberdade religiosa dos negros. Além do mais,

Nesta carta, fala Édison Carneiro do seu sonho de organizar o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia, idéia que iria concretizar-se, ainda que com ótica bastante diversa, em 1959, com a criação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 155-156).

Os autores, também, indicaram que Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Jorge Amado e Reginaldo Guimarães, e lideranças comunitárias dos terreiros fizeram alianças em prol da liberdade religiosa dos candomblés. O pioneirismo desses intelectuais quanto à adesão a essa causa, provavelmente pode ser explicada, pelo menos em parte, pelas suas ligações com o comunismo.

3.3 Martiniano no 2º Congresso Afro-Brasileiro

Na parte introdutória dos anais do 2º Congresso Afro-Brasileiro, Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz agradeceram ao “prof. Martiniano do Bomfim, antigo collaborador de Nina Rodrigues, chefe das seitas afro-negras da Bahia, nosso amigo e (por que não dizê-lo?) nosso mestre” (CARNEIRO; FERRAZ in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 10). Destaca-se, aqui, o deslocamento da função de Martiniano como colaborador para o de professor, e, mais do que isso, o de mestre. Assim sendo, Martiniano, para uma parte dessa “segunda geração” de pesquisadores dos negros, afro-brasileiros e afro-baianos, era colocado, nesse momento, em um novo patamar, de maior prestígio e de reconhecimento público enquanto um intelectual. Importante mencionar que, nas várias notas que o jornal *O Estado da Bahia* lançou em janeiro de 1937, abordando o 2º Congresso, Martiniano foi descrito como professor, às vezes seguindo a explicação de que ele era um grande colaborador e companheiro dedicado de Nina Rodrigues (*O Estado da Bahia*, 11/01/1937).

Nas *Palavras inaugurais do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia*, assinado por Edison Carneiro, Martiniano do Bomfim (veio escrito logo abaixo de seu nome as seguintes palavras: “com restrições quanto a sua personalidade”, embora não se tenha indicado quais são as restrições e nem foi possível subentender o sentido), Aydano do Couto Ferraz, Azevedo Marques e Reginaldo Guimarães. Segundo *O Estado da Bahia*, de 12 de janeiro de 1936, a sessão inaugural do evento foi presidida por Martiniano³⁶. Essa autoria mista demonstrava o quanto houve a intenção de inserir Martiniano como um quadro intelectual de fato, nesse evento. E, provavelmente, nem tanto como um “intelectual do povo”, mas pareado com intelectuais em moldes tradicionais. Destaca-se que, mesmo uma categoria de um “intelectual do povo”, como um porta-voz das comunidades negras, advindo dessas mesmas comunidades negras, teria sido impossível de ser reconhecida na geração de Rodrigues. Como já demonstrado, mesmo Querino teve que traçar distinções e demarcar afastamentos em relação à comunidade negra na intenção de ser levado à sério, só obtendo relativo êxito na empreitada porque, por um revés do destino, foi inserido em ambientes “brancos” da sociedade. Mas foi possível a Carneiro e Ferraz, dentre outros, perceber a intelectualidade de uma forma menos restrita, não somente qualificável ao tipo ideal do intelectual branco, homem, diplomado. Acrescenta-se que, para essa geração, se Martiniano era um intelectual do povo, era um dos bem especiais e distintos, capaz de render tanta menção, elogio e inclusão, com destaque, nos

³⁶ “Presidida por Martiniano do Bomfim, o antigo collaborador do professor Nina Rodrigues, realizou-se, hontem, conforme estava marcada a sessão inaugural do Congresso Afro da Bahia. Presente grande numero de congressistas, o escriptor Aydano do Couto Ferraz leu o termo de abertura do Congresso assignado pela Comissão Executiva, e logo em seguida passou a presidencia ao professor Martiniano do Bomfim que se achava ladeado pelo escriptor Edison Carneiro e pelo juiz federal Mathias Olympio” (*O Estado da Bahia*, 12/01/1937).

anais do congresso e no evento em si, com uma contribuição própria, um trabalho, e uma tradução de um poema, a ser detalhado adiante.

A frente do Congresso da Bahia, está o prof. Martiniano do Bomfim, aqui presente. Antigo colaborador de Nina Rodrigues, negro que se interessa realmente pelo destino dos seus irmãos, o prof. Martiniano do Bomfim é um dos mais altos expoentes – sinão o mais alto – da raça negra no Brasil. Os negros de todo o paiz, de norte a sul, rendem-lhe homenagem, reconhecendo nelle um irmão mais velho, mais ilustrado e mais experiente. Também o prof. Martiniano do Bomfim apresentará um trabalho da sua lavra ao Congresso Afro-Brasileiro (CARNEIRO; FERRAZ in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 16).

Martiniano teve um trabalho publicado nos anais do congresso, intitulado *Os ministros de Xangô*³⁷. Neste texto, ele ligou o mito heroico de Xangô à história dos reinados de Oyó. Bêrí, que, posteriormente, se chamou Xangô, invadiu Oyó com o seu povo, tomando conta do governo que pertencia ao rei Arôgangan. Após uma desmoralização pública de Xangô, levada à cabo por dois de seus guerreiros, Xangô desapareceu, levando as suas mulheres favoritas, Oxum e Oyá. Após esse ocorrido, abateu-se uma tempestade de violência sobre o mundo, com raios, relâmpagos e trovoadas. Dessa maneira, o povo ficou sabendo que Xangô havia se tornado um orixá. Esses dois guerreiros voltaram para suas terras de origem e

Os ministros de Xangô, os *mangbá*, instituíram o culto do orixá, atribuindo-lhe, no céu, as mesmas preferencias pessoais que denunciara, cá na terra, por certos animaes, como o carneiro, por certos comestíveis, como o quiabo, etc. (BOMFIM in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 235).

Mais tarde, formou-se um conselho de ministros, cuja finalidade era a de manter vivo o culto ao orixá. O conselho foi organizado por doze ministros – seis do lado direito e seis do lado esquerdo –, que eram antigos reis, príncipes ou governantes de territórios conquistados por Xangô. O candomblé de Mãe Aninha, o Opô Afonjá, instituiu o ritual da entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos dentre os mais velhos e prestigiados ogãs do templo. Tratava-se da única casa de candomblé que realizava essa festa, que foi instituída pelas relações de amizade que Aninha mantinha com Martiniano.

O texto *A concepção de Deus entre os negros yôrubás*, do poeta e ativista político nigeriano Lapidô Sôlankê foi uma tradução, do inglês para o português, feita por Martiniano. O trabalho versou sobre o Deus único iorubano, Olorun, que Rodrigues e Carneiro afirmavam

³⁷ Conforme apontado por Castillo (2010), este texto não foi apresentado durante o Congresso, sendo elaborado após o evento por meio de uma colaboração entre Martiniano e Carneiro. Provavelmente, foi ditado por Martiniano para que Carneiro o redigisse.

que quase todo negro baiano desconhecia a sua existência. Sôlankê abordou a distinção entre Olorun, os orixás e os seres humanos, listando os vários nomes iorubanos pelos quais a divindade era reconhecida, fazendo, assim, uma análise de palavras e expressões idiomáticas iorubás.

Em *Elogio de um chefe de seita*, Jorge Amado prestou homenagem a Martiniano. Amado enfatizou que, em seu tempo, os intelectuais brasileiros, com “[...] exceção de fascistas-arianos, em geral mulatos” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 326), reconheciam, estudavam, classificavam e louvavam a contribuição do trabalho e da inteligência no negro na formação nacional, e sublinhou que Martiniano era o nome que mais deveria ser lembrado, estudado e louvado. Descreveu-o como “chefe de seita, a mais nobre e mais impressionante figura da raça negra do Brasil de hoje” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 326), prosseguindo: “Sua sinceridade, seu amor á sua raça, a sua dedicação, a sua inteligência, a sua cultura fazem deste chefe de seita um dos tipos representativos das melhores qualidades do brasileiro” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 326). O romancista baiano, então, contou como travou contato com ele, quando, há mais de quatro anos, ele quis escrever “um romance honesto sobre a raça negra no Brasil” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 326) e, assim sendo, “subiu as escadas pobres que conduziam á pobre morada do maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil”. Desde então, prosseguiu narrando, havia nutrido muita admiração por Martiniano. Mencionou a imensa contribuição que o professor Martiniano deu aos estudos afro-brasileiros, “seja ele pelos seus proprios estudos, seja pelo apoio moral dado aos estudiosos desses assuntos” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 326). Adicionalmente, lembrou a amizade que Martiniano fizera com Rodrigues e de seu auxílio fundamental às suas pesquisas. Aqui, há o reconhecimento da agência intelectual de Martiniano na obra de Rodrigues, tratando de mais um indicativo de que havia um movimento por parte desses intelectuais de segunda geração em reconhecer Martiniano como um intelectual que fez seus próprios estudos, para além da colaboração com as pesquisas de outros intelectuais. Martiniano ocupou um espaço maior até mesmo que os de muitos colaboradores do 2º Congresso na publicação dos seus anais: teve um trabalho próprio publicado, uma tradução do inglês para o português, uma homenagem de um célebre romancista baiano, a menção de autoria nas palavras inaugurais que abriram o congresso, bem como o cargo de Presidente de Honra do evento. Na verdade, o 2º Congresso Afro-Brasileiro foi um evento, também, de Martiniano, tanto quanto de Carneiro, ou de Amado, ou de Ramos. Disse, ainda, Amado:

Pioneiro desses estudos, coordenador das forças moraes negras do Brasil, em grande parte sustentáculo da pureza das religiões da Bahia, lutador da liberdade religiosa dos negros no nosso paiz, inestimável mestre de todos aqueles que com inteligência e amor vêm estudando o homem negro e os problemas negros na cidade do Salvador, não sei de outra figura no cenário intelectual brasileiro com a altura moral deste velho de quase 90 anos. Silencioso, despido de vaidade, o seu nome ficara conhecido e amado apenas entre os negros que viam e reconheciam nele seu “pae” mais delicado. Hoje ele entrou no reconhecimento de todos aqueles ensaístas, poetas e romancistas, que tiveram interesse no estudo do negro brasileiro. Nosso “pae” também (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 327).

Amado nomeou, portanto, Martiniano como um intelectual e, talvez, deva ser provavelmente essa a primeira citação (por escrito, pelo menos) de Martiniano colocando-o no rol dos intelectuais brasileiros. Não que não fosse um intelectual antes de alguém, fora do seio da comunidade afro-baiana, assim o reconhecer. Deste modo o era, pois tratava-se de um respeitado e legitimado porta-voz de uma parte da comunidade negra, mas esse tipo de intelectual, até aquele momento, não configurava uma categorização social e histórica para o reconhecimento público de intelectuais tradicionais. Mas os tempos mudavam. Amado afirmava Martiniano como um intelectual, juntando também a figura popular de um “pai”, um pai de santo, um pai do povo, um líder de comunidades negras da cidade. Por fim, Amado argumentou que a presença de Martiniano emprestava ao congresso uma garantia de honestidade do evento perante a população negra. Prosseguiu afirmando que “sua obra é uma obra revolucionária” e que ele era um “Leader da sua raça” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 328).

Um dia voltou ás terras primitivas da sua gente: ás costas da Africa. Como um filho prodigo, atravessou as aguas do mar-oceano, para lá estudar os costumes e as crenças negras na sua pureza inicial e fazer com que esta pureza fosse respeitada entre os negros da Bahia, cada vez mais ameaçados de serem envolvidos pelas crenças brancas e verem suas seitas massacradas pela repressão policial. Nesse sentido a sua obra é notável (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 328).

Uma obra notável e revolucionária, na visão de Amado, que, possivelmente, a compartilhava com os outros presentes no evento. É importante ressaltar que chamar lugares da África de terras primitivas é, atualmente, uma perspectiva preconceituosa, mas que, à época, não era caso para questionamento. Havia uma noção de superioridade civilizatória aos moldes europeus e um consenso em relação ao “primitivismo” da África. Contudo, mesmo assim, nem por esse parâmetro ocidentalizante, encaixava-se Lagos, conforme já esmiuçado em capítulos anteriores: Lagos era uma cidade moderna, que se urbanizava. Igualmente, Martiniano, como demonstrado, não tinha ido exclusivamente para estudar costumes e crenças negras. Mas os intelectuais tradicionais daquele período não sabiam e acreditavam, de forma equivocada, que

a África era uma selva de povos bárbaros. Os congressistas debatiam-se entre velhos e novos paradigmas, entre preconceitos antigos, novas formas de analisar a sociedade e motivações mais progressistas, mais humanas e igualitárias que outrora. Amado, nesta comunicação fez, também, um elogio a raça negra, com o exemplo partindo de Martiniano: “Figura que por si só bastaria para que todo o paiz admirasse uma raça que a produziu” (AMADO in: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1940, p. 328).

Seguiu a essa homenagem a Martiniano, uma homenagem a Nina Rodrigues, feita por Edison Carneiro. Inclusive, aqui, Carneiro ainda mencionou como a contribuição de Martiniano foi fulcral para a reconstrução do passado brasileiro, por meio de sua colaboração com os estudiosos, e aludiu à viagem que ele e Martiniano planejavam fazer à Costa da África. Martiniano, conforme está se observando, atravessou todo este congresso.

Seguir-se-á este trabalho abordando brevemente um personagem chave para a introdução de Martiniano a diversos intelectuais do período, tendo sido o facilitador desses encontros com estudiosos e pesquisadores brasileiros e estrangeiros, com os quais Martiniano pôde dar os depoimentos, cujos conteúdos serão esmiuçados adiante.

3.4 Edison Carneiro, um facilitador de relações

Edison Carneiro foi um personagem baiano da década de 1930 bastante interessante. Carneiro foi um cicerone da cidade de Salvador para os muitos pesquisadores estrangeiros que vieram até a Bahia estudar as suas relações de raça e de classe e/ou seus aspectos culturais negros. Carneiro apresentou muitas pessoas do povo afro-baiano para estudiosos que pretendiam colher informações e fazer entrevistas para suas pesquisas. Assim sendo, Carneiro foi o responsável por apresentar seu amigo, o velho Martiniano, como o diz o ditado popular, “para Deus e o mundo”. Todo o material aqui consultado, com os depoimentos de Martiniano, foi possível graças aos préstimos da facilitação dele.

Carneiro nasceu em 1912, em Salvador, no seio de uma família profundamente ligada à política. Seu pai, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, nasceu em 1881, e se tornou órfão aos dez anos de idade. Sua mãe, a avó de Edison Carneiro, casou-se pela segunda vez com um indivíduo chamado Aluizio Ramos Accioly. Accioly era amigo de Arlindo Coelho Frago, político pertencente à facção seabrista de Salvador. Souza Carneiro, desse modo, contou com apadrinhamentos políticos, que possibilitaram o acesso à “[...] posição de docente da Escola

Politécnica, como também uma bem-sucedida trajetória de prêmios acadêmicos, cargos e serviços comissionados através da qual acumulou prestígio social e intelectual” (ROSSI, 2015, p. 152). No entanto, o poderio dos seabristas durou doze anos, e, a partir de 1924, com a ascensão de grupos rivais de J. J. Seabra, os Souza Carneiro, declarados seabristas de três gerações, adentraram em um período de dificuldades e penúria financeira, causando, assim, o rebaixamento social da família. Graças a um tio abastado, Edison e seus irmãos puderam completar seus estudos, e ele formou-se bacharel em direito pela Faculdade de Direito da Bahia. A Revolução de 1930 derrubou a estrutura do poder baiano, que funcionou na Primeira República e, dessa forma, a desclassificação social de Souza Carneiro ficou cada vez mais inevitável e dramática.

Quando era ainda um aluno do ginásio, Carneiro pôde observar a agitação de sua família em torno das disputas políticas baianas. No entanto, o jovem Carneiro estava mais interessado, naquele momento, em ler livros e debater com os seus amigos que frequentavam a casa de Souza Carneiro, e que, mais tarde, fariam parte da Academia dos Rebeldes. Em fins da década de 1920, a Academia dos Rebeldes foi formada, em Salvador, por um grupo de jovens, com pretensões à projeção intelectual e literária. Esse grupo de rapazes começou a se encontrar em 1928, contudo, concretizaram seu primeiro empreendimento em fins de 1929, com o lançamento da revista *Meridiano*. No entanto, foi somente em 1930 que os Rebeldes tornaram público o ato de “fundação” da Academia, por meio de notícia publicada por diversos jornais e periódicos de Salvador e de outras cidades baianas. O conteúdo dos textos das revistas dos Rebeldes versava sobre a modernização brasileira e o modernismo literário. Os Rebeldes colocavam-se como reformadores da cena literária, olhando para o progresso e a modernização; no entanto, estavam cientes da decadência que se instalava, desde o século XIX, na Bahia, que, desde então, teve sucessivas crises econômicas e perdia o espaço político dentro da Federação, testemunhado o protagonismo cada vez maior de São Paulo e Minas Gerais (ROSSI, 2015). O passado e a decadência eram uma realidade empírica, presente por todos os cantos, permitindo somente aos Rebeldes um modernismo limitado, de uma Bahia muito afeita a tradições e que se modernizava de um modo muito lento.

O grupo dos Rebeldes começou a ganhar notoriedade na cena intelectual e literária baiana no momento da candidatura de Getúlio Vargas à presidência pela Aliança Nacional. O debate político que gravitava no período circulava com a defesa da necessidade de modernização social e cultural do país, bem como com a constatação da mudança de estruturas que permitiam a continuidade do poder de oligarquias rurais e tradicionais, em um sistema de fraudes eleitorais e corrupção generalizada. Esse discurso contaminou, igualmente, os

posicionamentos político-ideológicos dos Rebeldes. Contudo, a Nova República foi mais um dissabor para Carneiro, que, por causa da conjuntura política desfavorável, viu suas pretensões de reconhecimento social e cultural serem esfumaçadas (ROSSI, 2015). Assim sendo, para Rossi (2015), o crescente arremesso simbólico de Carneiro em direção ao “povo” começou a partir da conscientização do atraso e paralisia da Bahia no cenário nacional e de suas inseguranças quanto às suas possibilidades de ascensão pessoal. Portanto, Carneiro passou a se interessar cada vez mais pelo universo cultural e social de grupos populares baianos. Nos anos de 1930, muitos dos Rebeldes puderam fazer suas estreias, literárias ou etnográficas, com trabalhos que se debruçaram sobre o povo baiano; Edison Carneiro teria seu nome relacionado à etnografia dos candomblés e de manifestações culturais afro-baianas.

A “conversão ideológica” (ROSSI, 2015) de Carneiro ao comunismo ocorreu de uma forma gradual, e, assim como ele, muitos jovens de ginásio, universitários e letrados baianos aderiram ao comunismo ou ao esquerdismo, face aos rumos que a Revolução de 1930 ia tomando. A interventoria de Juracy Magalhães foi desastrosa para a família de Souza Carneiro, mingando as chances de o patriarca recuperar as boas condições de outrora para sua família. A antiga forma de se fazer política e as suas linhas sucessórias, que se mantinham pela distribuição dos cargos públicos, foram interrompidas, impedindo seu acesso a muitos jovens baianos que contavam com as oportunidades advindas dos apadrinhamentos políticos. Desse modo, para alguns jovens baianos “[...] a militância comunista tornou-se uma opção atraente de oposição ao novo governo” (ROSSI, 2015, p. 154), e muitos deles foram engrossar as fileiras do Partido Comunista Brasileiro (PCB). Naquele momento, as ideologias nazistas e fascistas difundiam-se na sociedade brasileira, e os comunistas lutavam contra elas e pela restauração do regime democrático no país. Os membros da Academia dos Rebeldes aderiram ao comunismo (ou, ao menos, à uma luta de esquerda e antifascista), como foi o exemplo de Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Reginaldo Guimarães, Jorge Amado, Walter da Silveira, Clóvis Amorim, dentre outros, muitos dos quais foram presos e exilados, com o clima de caça às bruxas que seguiu os acontecimentos da década de 1930. Nota-se que os três primeiros nomes citados foram os organizadores do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Foi na casa de Carneiro, que morava com seu pai e sua família, nos Barris, que ocorreu a reunião em que se originou a criação da célula comunista do curso jurídico de Salvador, sob a coordenação do “camarada Stanislaw”, que era o pseudônimo de ninguém menos do que Carlos Marighella. Desde 1933, pelo menos, Carneiro participou da célula comunista e, posteriormente, tornou-se um membro da Aliança Nacional Libertadora (ANL) (ROSSI, 2015). De acordo com Oliveira e Lima (1987), o posicionamento ideológico de Carneiro lhe trouxe inúmeros problemas, impelindo-o a viver de

sobressaltos, da segunda metade da década de 1930 em diante, por causa das constantes perseguições da polícia política baiana aos membros do partido e aos simpatizantes do comunismo. Na esteira desses acontecimentos, Carneiro, em várias ocasiões, teve que se foragir, foi preso, viu amigos sendo presos, foi vigiado e teve suas correspondências violadas e censuradas.

Carneiro foi um personagem crucial para o acesso e o trânsito de muitos intelectuais estrangeiros, principalmente sociólogos e antropólogos, interessados em estudar o processo de miscigenação racial e cultural, fazendo de Salvador uma espécie de laboratório racial. Aliás, não só estrangeiros: Arthur Ramos, por exemplo, dependia dos dados etnográficos que Carneiro sempre lhe enviava. A antropóloga Ruth Landes conseguiu acessar candomblés e terreiros a partir de seu prestígio entre as lideranças de culto. Donald Pierson e Lorenzo Turner, igualmente, tiveram sua entrada entre grupos afro-baianos facilitada por Carneiro (ROSSI, 2015).

3.5 Os estrangeiros estão chegando

A partir da década de 1930, Salvador começou a atrair um crescente interesse de antropólogos e sociólogos estrangeiros. Por intermédio de Edison Carneiro, muitos travaram conhecimento com Martiniano, que lhes ofereceu material empírico, concedeu entrevistas e compartilhou informações. Dentre esses pesquisadores, o sociólogo Donald Pierson, da Universidade de Chicago, foi o primeiro a chegar no Brasil. Pierson foi aluno de Robert Park, diretor do Instituto de Sociologia da Universidade de Chicago. Park foi o primeiro sociólogo estadunidense a analisar os entrelaçamentos entre raça e cidade, na década de 1930. Aliás, Park foi responsável por motivar também Ruth Landes e Edward Franklin Frazier a viajar para a Bahia, para estudar as relações raciais brasileiras. Pierson, Landes, Frazier e o linguista Lorenzo Dow Turner entrevistaram Martiniano. Eckardt (2014, p. 82) pontuou que “Salvador foi, por diversos motivos, o local mais interessante no Brasil para os sociólogos de Chicago”, e Pierson fez seu trabalho de campo, nesta cidade, de 1935 a 1937, voltando-se para o estudo do tema do contato racial entre negros e brancos. Pierson comparou Salvador aos estados do sul dos Estados Unidos, região daquele país mais marcada por antagonismos de raça. Se, por um lado, Pierson enxergava as relações interétnicas brasileiras como harmônicas, ele foi capaz de perceber graves diferenças sociais. De acordo com Sansone (2012, p. 11),

Pierson estava convencido, em grande medida, de que era a classe, e não a raça, que importava na Bahia, e que qualquer sinal de racismo que pudesse ser notado devia ser considerado muito mais uma herança da escravidão do que um sinal da modernidade.

Eckardt (2014) sublinhou que, em seu livro *Branços e prêtos na Bahia*, Pierson registrou cenas de racismo explícito, mas que “Por meio do discurso dominado de Gilberto Freyre sobre a harmonia racial brasileira, Pierson pode não ter estimado corretamente o significado do racismo” (ECKARDT, 2014, p. 83). Seu orientador, Robert Park, visitou Salvador, brevemente, por um mês e meio, no ano de 1937, acompanhado de sua esposa Clara Cahill Park, para supervisionar o trabalho de campo de seu orientando. De acordo com Valladares (2010), a visita de Park ao Brasil foi muito importante, porque “[...] foi a partir de então que a ciência social internacional descobriu a Bahia, transformada desde então em um ‘laboratório social’” (VALLADARES, 2010, p 36-37). O Brasil foi visto como um caso exemplar de um *melting pot* (caldeirão) de raças e culturas miscigenadas. A Bahia, com a sua grande porcentagem de afrodescendentes no país, teve, então, um lugar de destaque para esses estudiosos (SANSONE, 2012).

Segundo Valladares (2010), Park já era um sociólogo conhecido pelos intelectuais do Brasil, como Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. E. F. Frazier, outro discípulo de Park em Chicago, também aportou na Bahia, em 1941, para estudar a “família negra brasileira”, depois de já ter publicado um artigo sobre a família negra nos Estados Unidos. Frazier, que era um reconhecido sociólogo negro, simpático às ideias socialistas e comprometido com a luta dos direitos civis dos negros estadunidenses, elogiou o Brasil por suas relações raciais harmônicas. É interessante sublinhar que havia um senso comum entre os próprios negros estadunidenses, que acreditavam que o Brasil era uma sociedade sem racismo, e que, portanto, poderia servir de modelo para as relações raciais nos Estados Unidos, que era a terra do racismo institucionalizado (SANSONE, 2012). Embora Frazier tenha conseguido perceber mais racismo do que Pierson, o problema maior ainda recaía na categoria de classe, em sua análise: “A situação de vida das famílias afro-brasileiras, tal como Frazier a encontrou está, sobretudo, marcada pela pobreza” (ECKARDT, 2014, p. 86).

Igualmente motivado a perscrutar a cultura afro-brasileira estava o primeiro linguista afro-americano, Lorenzo Dow Turner. Turner era um pesquisador que estudava as influências africanas no *gullah*, que era o idioma falado pelos habitantes das ilhas costeiras da Carolina do Sul e da Geórgia, nos Estados Unidos. Turner estava interessado nas sobrevivências culturais africanas, principalmente em relação ao uso de línguas africanas, e, por esse motivo, gravou,

para a posteridade, as entrevistas que ele fez com afro-brasileiros, como Martiniano e Mãe Aninha, dentre outros. Contudo, de acordo com Sansone (2012), Turner tinha uma perspectiva teórica a meio caminho da de Frazier e de Herskovits:

O trabalho de Turner estava posicionado mais ou menos no meio dessas duas posições, apesar de tender para a noção herskovitsiana de africanismo. Turner acreditava que a força da cultura negra e de sua linguagem residia em sua capacidade de reter elementos de seu passado africano no presente. Em comparação com Frazier, Turner estava preocupado menos com a estrutura do que com a cultura. Ele estava convencido de que a dignidade dos negros tinha de estar baseada em sua capacidade de vivenciar sua cultura e se orgulhar dela (SANSONE, 2012, p. 16).

Turner gravou, em um caro gravador Edison movido a gasolina, muitas horas de músicas e de folclore africano, na voz de Martiniano. De acordo com Omidire e Amos (2012, p. 230):

As entrevistas foram feitas na residência de Martiniano, no Caminho Novo do Taboão, número sete, entre doze de outubro e nove de dezembro de 1940. Muitos dos originais, gravados em discos de acetato, estão nos arquivos de música tradicional da Indiana University, nos Estados Unidos. Outros estão arquivados na coleção de Turner, no Anacostia Community Museum, em Washington, D.C.

Ruth Landes chegou em 1938 e em 1939 foi expulsa pela polícia secreta da Bahia. Herskovits só veio a Bahia em 1941; no entanto, já havia estabelecido diálogo com os intelectuais do período e tinha enviado trabalhos aos dois Congressos Afro-Brasileiros. Diferentemente dos sociólogos Pierson e Frazier, Herskovits tinha um interesse maior no estudo das características culturais africanas que sobreviveram ao processo de aculturação que o africano sofreu no país, como, por exemplo, o fenômeno da possessão ritual. Turner, que era amigo de Frazier, tinha suas ideias mais parecidas com as de Herskovits (SANSONE, 2012).

Eckardt (2014) apontou que, embora Pierson tenha sido bem aceito pelos intelectuais brasileiros, os trabalhos de Landes e Frazier foram desqualificados, segundo o autor, pelo motivo de terem se dedicado aos preconceitos raciais. No entanto, esses trabalhos nem dão muita centralidade ao racismo, e, provavelmente, seus estudos tenham sido reprovados pelo próprio racismo³⁸ e pelo machismo daquela sociedade. Em uma sociedade conservadora como a baiana, não poderia ser muito diferente. Sabe-se que Landes passou por agruras em sua estada, na Bahia, pelo fato de ela ser mulher, independente e solteira. Landes só conseguiu, de fato, realizar seus estudos e seu trabalho de campo porque Carneiro ocupou o papel de seu “protetor”

³⁸ “Em uma carta a Melville Herskovits datada de 1º de dezembro de 1944, José Valladares, o principal contato do antropólogo na Bahia, descreveu Franklin Frazier como arrogante e como um ‘mulato frajola’. A elite baiana que tinha recebido tão bem viajantes e acadêmicos norte-americanos brancos aparentemente não ficou tão feliz em dar as boas-vindas a seus colegas negros” (SANSONE, 2012, p. 15).

(LANDES, 2002). Arthur Ramos, particularmente, se enfureceu contra Landes por seu interesse por temas como as relações de gênero, maternidade e homossexualidade (ECKARDT, 2014). Landes, assim como Pierson, viu o racismo por onde passou, no entanto, praticamente negou sua existência no seu livro.

Todos esses pesquisadores foram influenciados pela noção de Brasil como um

“[...] *locus* de um sistema de relações raciais peculiar, marcado pela ausência de preconceitos raciais sistemáticos, ou seja, alicerçados em instituições sociais e jurídicas; pela ausência de uma linha de cor que impedisse a mobilidade social; por relações sociais fraternas entre brancos e negros; e pela miscigenação biológica e cultural intensa (GUIMARÃES, 2019, p. 17).

O trabalho de Pierson, igualmente, impactou Landes. Pierson, inclusive, ajudou a antropóloga a fazer contatos e forneceu orientações para a sua pesquisa na Bahia. Landes, do mesmo modo que seu colega, “tropeçou” no racismo da sociedade brasileira o tempo todo, por onde quer que passasse. Interessante notar que ela mesma transcreveu um diálogo que manteve com Osvaldo Aranha, ministro de Getúlio Vargas, que lhe explicava como o próprio governo do Brasil lidava e avaliava a sua população negra:

O Brasil precisa ser corretamente reconhecido. Especialmente a sua situação política, e, uma vez que vai estudar os negros, devo dizer-lhe que o nosso atraso político, que tornou esta ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, “embranquecendo” a raça brasileira (LANDES, 2002, p. 40-41).

Landes veio ao Brasil fazer sua pesquisa de pós-doutoramento, com a intenção original de estudar as relações raciais brasileiras. O primeiro lugar de pouso de Landes, após ter deixado os Estados Unidos, foi o Rio de Janeiro, e a antropóloga foi testemunha, logo no início de sua viagem, de outro tipo de preconceito, que é a xenofobia contra o Nordeste, presente nas palavras de uma professora de português carioca³⁹, além de haver testemunhado sulistas nazistas, que retornavam de navio para a Alemanha, proferindo discursos e fazendo saudações nazistas. O comissário de bordo do navio que a levaria do Rio de Janeiro até Salvador, e que examinou seus papeis, possuía um retrato de Hitler na parede. Por causa desses acontecimentos todos, Landes afirmou ter se sentido confusa naquele início da viagem. Posteriormente, como já dito, Landes passou por dificuldades por ser mulher na conservadora Salvador, além de ter

³⁹ “ – Você precisa mesmo ir? – gemeu a minha professora brasileira. Contorceu o rosto jovem e simpático, simulando horror, e depois riu, citando uma canção: – A Bahia é terra boa; ela lá e eu aqui” (LANDES, 2002, p. 43).

testemunhado vários outros casos de preconceito racial, que são muitos para serem numerados aqui. Esses acontecimentos fazem pensar em como esses estrangeiros chegavam à conclusão de um país racialmente harmônico. Escapava, então, o “racismo à brasileira” a esses pesquisadores. O racismo brasileiro não foi elaborado teoricamente naquele período, embora muitos dos entrevistados desses pesquisadores relataram diversos casos de racismo, e as consequências deletérias que o racismo teve em suas vidas.

Retornando ao trabalho de Landes (2002), observa-se que o estilo da escrita de *A cidade das mulheres* permitiu que a antropóloga fornecesse uma crônica detalhada da vida de Salvador. Em seu texto pode-se pinçar muitas dinâmicas raciais do período, inclusive nas inter-relações entre os intelectuais. Por exemplo, conforme sucedeu nas suas próprias relações com Carneiro. Conforme apontou Rossi (2015), Carneiro servia tanto como um material empírico a ser analisado por Landes, quanto como um *scholar* e um intérprete das relações raciais brasileiras. A narrativa de Landes (2002) permite imaginar o quanto ambos trocaram informações e debateram sobre importantes temas sociais, raciais e políticos, convidando o leitor a pensar nos longos diálogos que os dois devem ter mantido. Landes, de igual maneira, forneceu um quadro de alguns grupos presentes naquela sociedade. Havia a comunidade negra afro-baiana e pobre de Salvador, no meio da qual ela fez seu trabalho de campo; Landes desenvolveu laços de amizade e camaradagem com muitos deles, mas, no fundo, os achava um tanto “alienados”, no sentido de que gastavam muito do seu tempo com religião e festas, em vez de direcionar seus esforços à luta política, contra a situação de miséria e de marginalização em que se encontravam. Em certa altura de seu livro, Landes (2002, p 110) confessou o seu aborrecimento:

Por que, pensei eu, rabugenta, não canalizam toda essa energia para o trabalho? Por que não se esforçam mais por programas sanitários e sociais? Por que gastam tanto de si mesmos em brincadeiras ou imaginando deuses? Por quê? Bem, disse para mim mesma, uma das razões naturalmente era não serem doutrinados nesses objetivos mais sadios.

Um personagem apresentado por Landes foi Jorge. Jorge era o primeiro secretário do Consulado, mas não era uma pessoa bem remunerada. Ele foi o primeiro contato que mostrou a cidade a Landes, antes mesmo de ela conhecer Carneiro. Jorge repudiava os candomblés e se recusou a levar Landes para ver um. Para ele, candomblé era coisa de gente ignorante e não deveria existir. Igualmente, envergonhava-se ao passar com Landes por bairros pobres, porque, segundo ele, pessoas de sua posição social não deveriam transitar por esses lugares. Por fim, Landes concluiu que nunca chamaria atenção da polícia e nem teria os problemas que teve se

tivesse andado somente na companhia de Jorge. Jorge parecia encarnar um tipo muito comum na sociedade baiana daquele tempo.

Um outro agrupamento social percebido por Landes foi a elite intelectual de Salvador, e, aqui, Landes expressou várias impressões e sentimentos distintos. Percebeu, igualmente, pessoas de classe alta, que, segundo a antropóloga, gostavam de exhibir os negros. Landes (2002) narrou o caso de quando o dr. Hosannah de Oliveira, médico pediatra da cidade, a levou para passear de carro por Salvador, para lhe apresentar os “africanos”. No mercado da Cidade Baixa, desceram do automóvel, e o dr. Oliveira passou a abordar velhas negras que mercadejavam seus produtos, mas de forma constrangedora e infantilizante. Perguntou para uma senhora qual eram os santos dela, e, quando ela afirmou que não tinha nenhum santo, o dr. Oliveira voltou-se para Landes e explicou que ela estava com vergonha. Depois passou a descrevê-la fisicamente para Landes, em voz alta, com a própria vendedora escutando:

– Veja o tipo físico dela. Não é propriamente puro-sangue da Costa do Ouro, porque não é muito preta; tem um bronzado claro, cor de ouro. Talvez tenha sangue árabe ou português. Tem as maçãs do rosto largas e salientes e lábios bastante finos. O nariz é dividido, mas muito chato (LANDES, 2002, p. 55).

Desse modo, Landes oferecia uma visão da postura de uma parte da elite para com os negros. Landes confidenciou, em seu texto, que não gostava daquelas atitudes do médico. Contando a Carneiro do ocorrido, ele afirmou que “os aristocratas sempre condescendem” (LANDES, 2002, p. 56) e que eles eram “[...] muito orgulhosos ou muito preguiçosos para visitar os templos nos arrabaldes” (LANDES, 2002, p. 56).

No que toca à comunidade negra, Carneiro não era nem um deles, nem deixava de ser, em mais de um sentido. Fazia parte de uma elite intelectual, ostentando características como: homem diplomado, bacharel em Direito, jornalista, advindo de uma família de renome; contudo, Carneiro fazia parte de um grupo perseguido, malvisto e não tolerado por muitos: era, também, um comunista. Nem em meios intelectuais mais amplos, seu marxismo foi tolerado: em uma das cartas a Ramos, Carneiro lhe fez a promessa de “[...] fazer o possível para não citar o velho Marx” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 79), no livro que estava escrevendo e que Ramos poderia publicar. Ramos não queria se meter em encrenca por causa do viés ideológico do etnólogo. Além disso, Carneiro era ele mesmo negro. No entanto, pelo seu prestígio e por outros atributos já mencionados, não era *um deles*, não era um *insider* dos universos populares e do candomblé: era um pesquisador do tema, um jornalista, um etnólogo. Era parecido com o que foi Querino, na sua proximidade distanciada com esse universo. Dessa maneira, Carneiro

demarcava os seus afastamentos em relação à comunidade do candomblé, sempre descrevendo que ir a campo significava “[...] um longo deslocamento, ou mesmo uma viagem, entre bairros e classes [...], mas sobretudo entre mundos, culturas e tempos distintos” (ROSSI, 2015, p. 150), e que ele não poderia se esquecer nunca de tomar o último bonde para voltar da “África” para a “civilização”. A própria Landes (2002, p. 100) havia percebido que Edison “[...] não era um homem do povo”, mesmo sendo pardo, de cor trigueira, e mesmo tendo pouco dinheiro. Em outro trecho, constatou que “[...] Édison encarava a gente do candomblé como se fosse por cima de um abismo”. E Landes pôde, assim, descrever Carneiro:

Era um liberal, e até mesmo o consideravam um radical em certos círculos; mas absolutamente não era um homem do povo. A sua natureza de classe pertencia a um sistema de pensamento diferente da sua ideologia política e social. Isto se revelava na sua vestimenta e na sua fala, no seu próprio interesse pelos negros, e provinha da sociedade em que fora educado. Não estava absolutamente cômico disso e talvez achasse graça nesta minha opinião (LANDES, 2002, p. 100).

Landes (2002) enfatizou que os próprios negros o tratavam com uma distância lisonjeira, mas que não tinham o mesmo calor e alegria que compartilhavam entre si. Esse era um dos motivos que fazia Landes concluir que não havia preconceito de cor na sociedade brasileira, mas apenas “[...] diferenças de educação, de ocupação e de distinção da família” (LANDES, 2002, p. 102). Não pôde perceber que o racismo lançou diversos obstáculos à inserção social e intelectual de Querino e Carneiro pela discriminação da sociedade.

Pareceu-me significativo que Édison fosse um mulato, da cor trigueira chamada parda no Brasil. Era significativo porque as cartas de apresentação vinham de colegas brancos, que não haviam mencionado a sua raça ou cor. Para eles isso não importava. Aceitavam-no pelo seu provado valor como jornalista e como erudito. Em momento algum percebi, de sua parte, qualquer preocupação especial com a minha raça (LANDES, 2002, p. 49-50).

Nesse jogo relacional, se Carneiro, no Brasil, era um “negro branco”, conforme expressão da própria Landes, por pertencer a uma família “pobre mas boa, qualificada de fidalga” (LANDES, 2002, p. 50), nos Estados Unidos, ele seria considerado um negro e sofreria todo o racismo em que sua sociedade estava mergulhada. Assim sendo, quando Carneiro comentou com Landes que ele pretendia ir ao Sul dos Estados Unidos, a fim de estudar as condições locais, seguiu-se o diálogo:

Quando lhe disse: – Não, você não pode fazer isso – ele protestou: – E por que não? – insistiu. Tive de explicar: – Lá existe o Jim Crow e eles o incomodarão com o

pretexto da sua cor. – O seu rosto se contorceu como se eu o tivesse chicoteado sobre os olhos (LANDES, 2002, p. 50).

Nessa trama de ocupação relativa de lugares de prestígio ou de desprezo nos meandros da sociedade, andar com comunistas, negros e ir a candomblés selou o destino de Ruth Landes, que foi enxotada da Bahia sem uma acusação explícita, mas se sabe que havia receio e desconfiança de que ela praticasse espionagem⁴⁰. O machismo da sociedade fez com que a relação de Carneiro com Landes fosse menosprezada, recaindo esse estigma em Carneiro, que ficou marcado pelo aviltado livro de Landes. O racismo da sociedade dificultou as trajetórias sociais e intelectuais de Querino e Carneiro. Nesse jogo de proximidades e afastamentos, Carneiro até tentou se distanciar da figura de Querino, desferindo críticas severas contra ele.

Em *Religiões Negras*, por exemplo, quando se refere a Querino a propósito de uma suposta etimologia para o termo *Oxalá*, emprega suas costumeiras reticências restritivas. Em *Negros Bantus* é mais explícito, quando escreve, tratando da classificação dos grupos étnicos africanos: – “Pior do que Nina foi Manuel Querino que nem sabia dessas divisões dos negros na África” e “foi noticiando o que via em torno de si, com a falta de inteligência que sempre o caracterizou, sem indagar nada, mas tentando explicações pueris para os casos observados”. E prossegue: – “De maneira que, a gente, hoje, apenas pode utilizar o material *eterno* por ele trazido à etnografia e à psicologia social do afro-brasileiro, reinterpretando tudo à luz de novos conhecimentos atuais sobre o continente africano” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 97, grifos dos autores).

Esses acontecimentos levam a supor que Martiniano sofreu uma dupla perseguição naquele momento, uma vez que, ao preconceito e à perseguição contra a população negra afro-baiana, passou a ser ligado a militantes comunistas. Como demonstrou o relato de Landes (2002), a mania de perseguição de Martiniano estava bem viva nos anos de sua velhice, e encontrava respaldo no clima de tensão da conjuntura política, adicionado ao clima de tensão que o racismo da sociedade infligia aos negros e ao povo do candomblé. A imbricação do estigma da raça com o estigma do comunismo pode ser encontrada nas próprias consequências negativas que o relacionamento amoroso entre Carneiro e Landes rendeu a ambos. Para Landes, “Esse relacionamento infringiu dois tabus na Bahia, um do consulado norte-americano (ter um caso com um homem negro) e outro da elite baiana (ter um caso com um simpatizante do comunismo)” (SANSONE, 2012, p. 12). Igualmente, isso pode ser compreendido na própria leitura do livro de Landes (2002). Em um momento da sua narrativa, ela apontou que um tenente-coronel das tropas federais havia acusado os terreiros de se ligarem ao comunismo: “Na

⁴⁰ Ruth Landes foi seguida e observada pela polícia secreta baiana por diversas vezes durante sua estada. No momento de seu embarque para o Rio de Janeiro, policiais à paisana a seguiram até o momento da partida de seu navio. Tentaram lhe tomar seu caderno de notas e suas fotografias, mas ela conseguiu os manter.

ocasião, os grupos de culto eram acusados de ninhos da propaganda comunista” (LANDES, 2002, p. 103), embora isso fosse de difícil compreensão para ela, uma vez que “Na sua maioria, os negros não sabiam ler nem escrever; nunca iam ao cinema, e a sua vida transcorria entre os locais de trabalho e os templos” (LANDES, 2002, p. 103). Landes (2002) enfatizou que o medo da propaganda comunista era generalizado e que o próprio cônsul dos Estados Unidos lhe havia prevenido de que não conseguiria lhe ajudar, caso ela entrasse em dificuldades. Para Landes (2002, p. 103), “Era certo, contudo, que os negros e os intelectuais estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo”. Landes (2002) destacou que se tratava de uma especificidade baiana, pois, ao comparar com o que acontecia no Rio de Janeiro, ela assim afirmou:

Os negros do Rio não eram conhecidos como “comunistas”; eram mais temidos como feiticeiros e glorificados como malandros, pois eram muito pobres. Mas na Bahia eram levados a sério de todas as maneiras – e, se os intelectuais eram comunistas, por que não o seriam os negros com quem se ligavam? (LANDES, 2002, p. 104).

Não seria essa a sociedade que permitiria que um descendente direto de africanos, negro retinto, sem diploma brasileiro ou europeu, tão inserido na comunidade afro-baiana, fosse amplamente reconhecido como um intelectual, embora uma parte dela, também relativamente estigmatizada, mas que não deixava de compor um quadro de elites, tenha aberto esse caminho no 2º Congresso Afro-Brasileiro. Esse evento colocou Martiniano sob muitos holofotes, reconhecendo-o, publicamente, como um intelectual. Afora os outros intelectuais mais conservadores e uma boa parcela de uma sociedade tradicionalista, racista e excludente, em Salvador pulsava uma comunidade negra culturalmente viva e ativa, que possuía, inclusive, os seus intelectuais porta-vozes.

Nesse período avaliado no presente capítulo, Martiniano continuou dando suas aulas de iorubá, e entre seus alunos estavam Edison Carneiro e Guilherme Dias Gomes. Nas décadas de 1930 e 1940, Martiniano conheceu muitos novos pesquisadores, reatualizando as colaborações que, em anos anteriores, tinha realizado com Nina Rodrigues e Manuel Querino. Mas, desta vez, dialogando com um rol maior de estudiosos, pesquisadores e jornalistas. Muitas de suas falas foram transcritas, legando material empírico onde se pode procurar por indicativos da visão de mundo de Martiniano, bem como de dados biográficos.

Conforme abordado neste capítulo, os intelectuais tradicionais brasileiros, no final da década de 1930 e início da de 1940, estavam preocupados em estimular o desenvolvimento de um nacionalismo entre a população, na construção de uma identidade brasileira e os antigos paradigmas científicos já não davam mais conta das novas articulações entre Estado e intelectuais. De acordo com Serra (1995), com o fim da ditadura de Vargas, em 1945, houve um arrefecimento na perseguição aos cultos afro-brasileiros, a capoeira foi descriminalizada e o samba passou a ser valorizado como cultura nacional. A ideologia racista, encontrada no pessimismo de Nina Rodrigues, não foi erradicada, mas vencida por outra forma de racismo, cuja expressão maior está na obra de Gilberto Freyre. O racismo de todo esse período era um componente atuante na formação da identidade brasileira de Martiniano, que convivia lado a lado com uma identidade negra panafricana afirmativa. Foi por essas duas gerações de pesquisadores que Martiniano, em vida, foi interpelado, e Martiniano encerrou um personagem cuja recepção só poderia ser realizada de maneira muito limitada nesses dois períodos. Saíram-se um pouco melhores os estudiosos e pesquisadores envolvidos com a organização do 2º Congresso Afro-Brasileiro, que puderam avaliar e compreender Martiniano, pela primeira vez, como um intelectual, um sábio, um professor; não mais um mero “objeto de ciência”. Tanto as novas ideias sobre a positividade da mestiçagem cultural e biológica quanto os pontos de vista de intelectuais “esquerdistas” baianos influenciaram as interpretações e as relações que pesquisadores, nacionais e estrangeiros, estabeleceram com membros da comunidade negra baiana, principalmente, Martiniano, que foi convidado a se pronunciar seguidamente.

No próximo capítulo, serão transcritos e analisados conteúdos de depoimentos fornecidos por Martiniano, em fins da década de 1930 e início da década de 1940.

CAPÍTULO 4

O GUARDIÃO DAS TRADIÇÕES

Neste momento, passa-se a se debruçar sobre o conteúdo das falas de Martiniano que foram registradas pelos pesquisadores Donald Pierson (1971), Ruth Landes (2002), Edward Franklin Frazier (1942), Lorenzo Dow Turner⁴¹ e a reportagem do *Estado da Bahia*, de 14 de maio de 1936. Esse conteúdo foi separado por um esquema de divisão em três tópicos (que, embora seccionados, dialogam entre si e se complementam), que abordam os seguintes assuntos: 1) relacionado aos posicionamentos e reposicionamentos de Martiniano diante do Estado brasileiro; 2) relacionado ao seu orgulho cultural e de identidade africana; e 3) relacionado às micropolíticas em torno do candomblé dentro da própria comunidade. Esse plano de separação de temas teve sua inspiração no conceito de “dupla consciência”, abordado por Paul Gilroy (2012).

Gilroy (2012) recuperou o conceito de dupla consciência, elaborado por W. E. B. Du Bois, que se referia ao sentimento de dualidade que surge das dificuldades advindas da internalização negra dentro de uma identidade nacional, ou seja, de uma consciência clivada entre duas experiências: a da identidade racial forjada pela opressão comum e a identificação com a modernidade do Estado-Nação, que era construída pelos projetos políticos calcados em valores ocidentais europeizados. Gilroy (2012) incrementou essa noção de uma identidade fragmentada mediada pelo processo de deslocamentos de sujeitos e experiências, propondo que o desenvolvimento da consciência negra se dava por intermédio de uma agenda política dupla: uma “política da realização” e uma “política da transfiguração”. A “política da realização” apontava para a demanda dos descendentes de escravizados de que a sociedade civil entregasse a eles as promessas advindas de sua própria retórica, como a inclusão e o tratamento igualitário

⁴¹ No caso de Turner, há o artigo escrito por ele, intitulado *Some Contacts Of Brazilian Ex-Slaves With Nigeria, West Africa*, publicado em 1942, pelo periódico *The Journal of Negro History*, e, igualmente, há o artigo de Félix Ayoh’Omidire e Alcione M. Amos, publicado em 2012, *O Babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*, em que os autores transcreveram o conteúdo completo da entrevista de Turner com Martiniano. De acordo com Omidire e Amos (2012, p. 230): “As entrevistas foram feitas na residência de Martiniano, no Caminho Novo do Taboão, número sete, entre doze de outubro e nove de dezembro de 1940. Muitos dos originais, gravados em discos de acetato, estão nos arquivos de música tradicional da Indiana University, nos Estados Unidos. Outros estão arquivados na coleção de Turner, no Anacostia Community Museum, em Washington, D.C. O material na Indiana University foi digitalizado e está disponível para pesquisadores mediante o pagamento de uma taxa. Também estão disponíveis as transcrições feitas pelos assistentes de Turner, que falavam iorubá, datadas da década de 1950. Este artigo inclui material contido nas gravações e em transcrições que se encontram na Coleção Africana da Biblioteca da Universidade Northwestern, em Evanston, Illinois. Partes das entrevistas foram reorganizadas para proporcionar maior clareza na sequência da narrativa e para evitar repetições”.

a todos; e a “política da transfiguração” operando na ordem do desejo, no registro da imaginação utópica, que se sustentava em processos de confraternização e solidariedade transnacionais e interculturais. Assim sendo, dialogar com o conceito de dupla consciência permite avaliar as falas de Martiniano não pelo viés da contradição, mas do gerenciamento entre uma solidariedade política transnacional e intercultural, e com relação ao Estado-Nação brasileiro; entre as ideias de raça e a identidade nacional.

4.1 Não sou e não faço, porque o Estado não deixa

Martiniano regressou adulto à Bahia bem próximo a data da Proclamação da República, cujo advento não inaugurou os direitos e a autonomia dos africanos e seus descendentes. Ao contrário, o racismo tomou novas formas, fomentando as desigualdades sociais e econômicas, negando a cidadania ao povo negro e dando continuidade aos processos de violência física e simbólica em relação às manifestações culturais e às comunidades negras. Algumas vozes progressistas, na década de 1930, em aliança com a comunidade negra afro-baiana, tentaram se posicionar de maneira mais amistosa e empática com a cultura negra. Uma intenção, neste sentido, pode ser observada em algumas reportagens do jornal de *O Estado da Bahia*, principalmente as escritas ou idealizadas por Edison Carneiro.

Em 14 de janeiro de 1936, o jornal *O Estado da Bahia*, publicou uma reportagem sobre Martiniano, assinada por Corypheu de Azevedo Marques. Esse registro fez parte das várias reportagens que o jornal publicou nesse ano, antecedendo o 2º Congresso Afro-Brasileiro, e que tinham por objetivo inserir o tema do candomblé em uma perspectiva informativa e desestigmatizante. Na edição do dia anterior, 13 de maio de 1936, o jornal publicou uma chamada da reportagem que sairia no dia seguinte, com o seguinte título: Martiniano, o famoso “babalaô” fez revelações interessantes. Na edição do dia 13 de maio, o jornal havia publicado uma reportagem com Severino Manoel de Abreu, o afamado pai de santo Jubiabá, e abordou a que seria publicada no dia seguinte, com o “professor Martiniano”. Martiniano foi descrito como um velho amigo e colaborador de Nina Rodrigues e “uma das mais destacadas figuras da população afro do Estado”, prosseguindo com a informação de que “Martiniano, autentico filho de africanos, educado em Lagos (Costa dos Escravos, Africa), foi o precioso collaborador de Nina Rodrigues, em seus importantes estudos sobre as populações afro-brasileiras”. Na reportagem, feita na casa de Martiniano, estiveram presentes Aydano Couto Ferraz e Reginaldo

Guimarães, além de Edison Carneiro. Carneiro, que era “um antigo amigo do velho professor”, chegou uma hora antes do combinado, para que ele pudesse “preparar o espírito do ‘nosso homem’”. Ao que o relato indicou, Martiniano não estava muito satisfeito (ou estava desconfiado ou tinha suas reservas) em receber uma equipe de reportagem, uma vez que, “Vendo-nos penetrar em sua casa, com um sorriso astuto, exclamou: – Fui traído! Você, Edison, está me vendendo...”. De igual maneira, no momento da saída da reportagem, Martiniano, novamente, demonstrou seus receios em relação ao que uma publicação com aquele conteúdo poderia lhe causar:

– Vá dizer agora em seu jornal que eu sou feiticeiro. Digo e repito: sou filho de dois africanos graças a Deus e respeito o culto dos meus paes e seus symbolos até a morte. Não pratico porque o “rejumem” não deixa e eu obedeço as leis dos brancos. Não sou candomblezeiro (*O Estado da Bahia*, 14 de maio de 1936).

As “leis dos brancos” eram as leis brasileiras; Martiniano, em entrevista a Turner (OMIDIRE; AMOS, 2012), havia chamado o Brasil de “o país do homem branco”. Ou seja, o que Martiniano afirmava implicitamente era que ele vivia em um país cujas leis eram feitas por brancos, para brancos, constituindo um sistema jurídico-político que excluía a sua população negra e não branca. O país do homem branco não era para os negros.

No relato de Landes (2002) é, igualmente, possível verificar que a indisposição de Martiniano com as pessoas que não pertenciam à comunidade negro afro-baiana, na verdade, dizia respeito ao temor de perseguição policial ou de possíveis denunciante. A repressão, que foi atuante durante toda a vida de Martiniano, poderia significar prisão, violência e dano ao seu patrimônio. Ao descrever o ruído do ranger das escadas que conduziam à morada de Martiniano, comentou Landes (2002, p. 64):

Édison se divertia; dizia que era de grande vantagem para o velho que a escada guinchasse e rangesse à menor pressão, pois assim lhe avisava se as pessoas iam ou vinham. Como era mago e vidente, procurado por pessoas de todas as classes e cores em busca de solução para toda sorte de problemas, a polícia o considerava feiticeiro. Esta era, e é uma profissão ilegal no Brasil, e a polícia de vez em quando o perseguia. (A opinião da polícia, nesse ponto, coincidia com a dos cientistas, para não mencionar a dos clientes). As escadas o alertavam, de modo que tinha tempo para preparar uma explicação.

Ainda em Landes (2002), um outro trecho descreveu o sobressalto em que Martiniano vivia imerso constantemente. Quando estava jogando os búzios, na presença de Landes, seu mal-estar ficou evidente:

De repente a sua atenção foi distraída por um ruído de fora e ele se voltou para escutar, levantando as cortinas para espiar e abrindo uma fresta na porta. Não satisfeito, chamou a mulher para uma explicação e, depois, com um resignado levantar de sobranceiras, voltou ao trabalho” (LANDES, 2002, p. 276).

Desse modo, torna-se lícito supor que Martiniano já deve ter tido alguma, ou algumas intercorrências traumáticas com a polícia ou sofrido humilhações e violência pela prática da leitura de sorte e magia.

Retornando à reportagem de *O Estado da Bahia*, Marques sublinhou que Martiniano era muito diferente de Jubiabá por ser pobre, e, em seguida afirmou que ele nunca foi um pai de santo, “Quando muito será um ‘babalaô’, isto é, um advinho, um ‘deitador’ de cartas”, descrevendo uma breve biografia. Em seguida, pontuou que Martiniano era uma pessoa desconfiada, “como todo negro africano”, e que ele via o branco como um “inimigo tradicional, não acreditando jamais em suas boas intenções”, já que “as experiências têm sido muitas. As traições incontáveis”. A questão da desconfiança ficou explícita, de igual maneira, quando Carneiro apresentou Martiniano para Landes, que precisou enfatizar que ele poderia confiar em Landes, e que a antropóloga estava motivada e objetivava estudar “coisas a respeito dos africanos” (LANDES, 2002, p. 64).

Em determinado momento da entrevista para o jornal, Marques pontuou que a conversa se desviava do assunto que os presentes jornalistas desejavam desenvolver, e, embora não especificasse literalmente qual era esse assunto, dá para se presumir que era sobre o candomblé. Assim, o jornalista emendou: “Percebendo o nosso intuito real, Martiniano, sagazmente, procurava contornar o assumpto”. Ou seja, adentrou-se em uma dinâmica em que um desconfortável Martiniano procurava se esquivar de alguns temas que, para ele, eram espinhosos. Desenrolou-se, então, o seguinte diálogo:

Numa das paredes vimos pregado um capacete de buzos. Artístico, verdadeira obra de arte.

– É seu? – perguntamos.

O velho negro colhido de surpresa, se perturba e responde, querendo fugir ao assumpto:

– Não. Fiz por encommenda de um amigo. Velho e doente preciso arranjar destas cousas para ganhar um dinheirinho...

– E seu amigo tem “terreiro”?

– Também não sei. Não frequento estas coisas. Vocês, enfim, estão chegando onde querem – acrescentou sorrindo. Religião de negro é igual a de branco. Eu não pratico, porque respeito as leis, o “rejumen”. Branco não faz santo, não pinta, não faz promessa para ser feliz e também para fazer mal aos outros, não leva braço de cera, para ficar bom de reumatismo? O negro também faz isso: constroe seus santos e tem seu culto. Uns vão para as igrejas, outros para os “terreiros”. Uns tem seus órgãos, outros batem “atabaques”. Religião de negro é boa como a dos brancos. Branco tem as festas da Penha, de Joazeiro e do Bomfim. Negro tem, também, seus dias: S. Cosme e S. Damião, Dia da Hora, etc. Festa de branco tem suas comidas. Nas de negro se come

“acarájé”, “abará”, “vatapá”, “caruru”, comidas da África, de nossos paes (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936).

Nota-se, portanto, que Martiniano tentava escapar de responder sobre a religião do candomblé, e que, embora ele estivesse procurando se fazer de desentendido, sabia bem o que a equipe de reportagem pretendia tratar com ele (por isso sua relutância). Em decorrência do fato, Carneiro chegou antes para tentar “amaciar” o velho Martiniano, e, por fim, não conseguiria evitar o tema, já que ele sublinhou que, naquele momento, os jornalistas estavam “chegando onde querem”. Martiniano, então, assegurou que o motivo pelo qual não praticava a “religião de negro” era porque, ao contrário da “religião de branco”, que era livre para segui-la, as práticas dos negros eram proibidas pelas leis e pelo regime de Vargas, em um país que estava sob estado de sítio e sob uma endurecida Lei de Segurança Nacional. Martiniano sabia dos riscos em que poderia se meter, caso assumisse o seu envolvimento com o candomblé, mas, mesmo assim, defendeu que não havia diferenças entre a religião do branco e a do negro, além das formalmente legais, que excluía a religião do negro, emendando: “– Eu, porem, respeito as ‘constituições’ e sendo proibido pelas autoridades não faço” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936). Martiniano expunha, dessa maneira, a desigualdade de tratamento e o racismo do país.

Ao ser questionado se, por acaso, ele tinha lido sobre o que Jorge Amado havia escrito a respeito dele, Martiniano respondeu: “– Vi sim um escripto, mas o moço me chamou de ‘pae de santo’. Eu não sou ‘pae de santo’ como já disse. Si me pedem um serviço eu faço para ganhar uns cobres. Isto, porem, não é ser ‘pae de santo’” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936); embora não tenha especificado quais seriam esses “serviços”, mas, como sempre negava ser “feiticeiro”, ou a asserção foi um lapso de linguagem, ou mencionava outros afazeres. Em diversas ocasiões, Martiniano enfatizou seu estado de dificuldade material e recolheu-se em uma postura de humildade, e, pelas descrições e relatos, Martiniano vivia, de fato, em dificuldades financeiras. Como se sabe, a população negra, com o advento da República, vinha sofrendo da desigualdade racial, como um projeto político-nacional. As investidas contra as manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras continuaram a partir de Vargas, e mesmo as primeiras organizações negras com reivindicações políticas deliberadas defendiam um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista, com um projeto de integrar o negro na sociedade nacional mais abrangente (DOMINGUES, 2007), conclamando os negros a abandonarem os símbolos africanos e a se comportarem como o branco prescrevia, o que diferia das posições afro-centradas de Martiniano. Portanto, o relato de Landes (2002) forneceu exemplos de como um orgulhoso descendente de africanos coexistia com um negro brasileiro

muitas vezes acuado e materialmente empobrecido. Ao ser apresentado à antropóloga, Martiniano exclamou: “– Grande honra que a senhora visite a casa de um pobre negro... um velho africano! – Espalmou as mãos, compridas e vigorosas mãos, num gesto de fingida súplica” (LANDES, 2002, p. 64). Posteriormente, quando Carneiro mencionou que Martiniano deveria ensinar as “coisas africanas” a Landes, ele replicou:

– Ensinar, eu? Que sei eu? Eles me chamam de babalaô, o senhor sabe, um vidente, um olhador. Que bobagem! Tudo o que posso ensinar são línguas. Culpam-me de coisas, porque fui um grande amigo do dr. Nina Rodrigues, que Deus o tenha!, quando andava estudando os candomblés, há quarenta anos passados. Por que eu seria um babalaô? Só para me meter em encrenca?

Martiniano, nessa ocasião, negou ser um babalaô, mas afirmou ser um professor de línguas, afastando-se, assim, da africanidade, uma vez que ela só poderia lhe meter em encrenca. Já o ensino de língua, o fato de ser um professor e de ser um tradutor de línguas era um exercício em conformidade com uma retórica ocidental de modernidade, que poderia lhe trazer benefícios. Contudo, após haver reclamado que os mais jovens não estavam interessados em aprender a língua e a religião iorubanas, Martiniano se desdisse quanto às suas ligações com o candomblé:

– Não, não tenho a quem ensinar. Tenho um afilhado de 16 anos que me ajuda a arranjar as ervas, mas não está interessado nas coisas dos africanos. Deixou-se cair, tristemente, na cadeira. – Morrerei com tudo o que sei. Estou fora de tudo agora, embora eles me chamem o “rei do candomblé”. Nem sequer tenho dinheiro bastante para viver. Os senhores vêm como vivo. Mostrou a sala com um gesto, depois sorriu, de modo um tanto desagradável, embora se esforçasse por ser obsequioso, e observou: – Sou apenas um pobre negro de baixa qualidade (LANDES, 2002, p. 70-71).

Martiniano parecia ter o entendimento de que ensinar aquilo que ele sabia sobre a África e as “coisas africanas” deveria ser um trabalho remunerado. Devia compreender ser um direito seu angariar alguma mediação financeira por suas “aulas”, por suas informações, por suas entrevistas, por suas palestras, por seu tempo. Provavelmente, também fazia comparações com os pesquisadores que o procuravam e que gozavam de uma situação financeira bem melhor que a sua. Há indicativos de que Martiniano recebeu algum tipo de compensação em dinheiro da maior parte dos pesquisadores que o procuravam. Conforme explicou Sansone (2012), não era prática incomum os pesquisadores estrangeiros destinarem alguma renumeração a seus “informantes”. No entanto, Landes (2002) demonstrou um certo desconforto com o fato de Martiniano lhe cobrar dinheiro.

Martiniano cumpriu a ameaça – o seu voto de não comparecer aos templos – e eu jamais o vi nas famosas cerimônias. Nunca o vi em outro lugar a não ser no apartamento dele, com entrevista marcada, onde eu ia supostamente para aprender dele o *lore* africano. Mas, quanto mais eu queria aprender, menos podia extrair dele, pois, pelas regras de sua lógica, tudo se tornava sem preço se eu o desejava. O dinheiro, pagamento a vista, tinha amaciado satisfatoriamente as nossas relações, mas havia ocasiões em que eu não falava em pagar, pois queria ver como ele agiria. Ele se fechava como um caramujo ou ficava irritado, embora já nos conhecêssemos havia meses e Carlinho e Matilde já se tivessem acostumado e se expandissem comigo (LANDES, 2002, p. 269).

Em dois momentos expostos por Landes (2002), Martiniano falou de um desejo de ser branco e de ter uma mulher branca, o que pode ser interpretado pela noção de que a vida dos brancos, no Brasil, é bem menos árdua e complicada do que a do negro. Em uma das ocasiões, a frase foi esta: “Se eu nascer de novo no Brasil, desejo ser branco e rico e casar com uma mulher branca, em vez da preta que eu tenho” (LANDES, 2002, p. 272). Em outro momento, ele falou para uma moça de tez clara (uma “branca brasileira”, como descreveu Landes) ficar longe do candomblé, porque ela era bonita demais para aquela vida, e que ele sempre quis ter uma mulher da cor da palma da mão dele (LANDES, 2002). De qualquer maneira, não se sabe se Martiniano estava tentando galantear Landes, que era branca, ou essa outra moça. Carneiro já havia insinuado que Martiniano era “mulherengo” e havia mesmo ficado aborrecido com algumas liberdades que Martiniano tomava com Landes.

As denegações de Martiniano – não sou candomblezeiro, não sou feiticeiro, não sou babalaô, não sou pai de santo, não sou babalorixá –, conviviam com a constante afirmação de que ele era cristão. Em determinada ocasião, para consultar o Ifá, Martiniano fez uma manobra de vincular necessariamente aquela prática ao catolicismo, perguntando se a consulente era católica, e, caso ela não fosse, ele se recusaria a ler a sorte dela: “– Se não acredita em Jesus, não podemos fazer nada. Eu sou cristão!”⁴² (LANDES, 2002, p. 274). Esse expediente parecia tentar amenizar uma prática africana que era proibida, com um verniz salvacionista de cristianismo. Aliás, a parte da casa de Martiniano que ficava acessível para as visitas era bastante cristã. Landes (2002) descreveu a sala de visitas de Martiniano contendo muitos santos católicos e gravuras de Jesus e da Virgem Maria, no meio de outros retratos de parentes e familiares⁴³. Já no quarto em que Martiniano jogava seus búzios e que continha seus apetrechos

⁴² É preciso estar ciente de que o que Martiniano assumia ou deixava de assumir, afirmava ou negava, para uma determinada pessoa branca (ou jornalista, ou pesquisadora, ou estrangeira), não quer dizer que ele, de fato, fazia ou deixava de fazer, podendo muito bem se tratar de estratégias de sobrevivência e resistência.

⁴³ A reportagem de *O Estado da Bahia*, de 14 de maio de 1936, assim descreveu a sala de Martiniano: “Sentamos noutro extremo. Sobre a mesa, numa mistura incrível havia de tudo: livros, revistas, retratos, conchas, peças de roupas. No fundo da sala, uma outra menina [ilegível] oratorios com Santo Antonio, S. Jorge, S. Cosme e S. Damião. Imagens rusticas, lavradas em madeira e pintadas em cores berrantes. Noutra mesa um symbolo africano feito de “contas de Nossa Senhora” e envolvido em papel de seda vermelho. Entre os oratorios, um velho canapé

oraculares e rituais, não havia janelas que davam para a rua. Todavia, em um outro quarto, um quarto secreto, que ficava “fora do apartamento, por um corredor, até um cômodo fechado” (LANDES, 2002, p. 277), estavam guardadas “as coisas que os meus pais me deixaram e que trouxeram da África” (LANDES, 2002, p. 277), e que ele não havia mostrado a ninguém “só ao dr. Nina Rodrigues e a um ou dois amigos” (LANDES, 2002, p. 277):

O cômodo era também abafado e sem janelas e continha um embaralhado sortimento de coisas do candomblé como eu nunca vira igual. Havia estatuetas de deuses em madeira e em bronze, com as suas contas, leques e espadas sagradas, tudo feito por artesãos negros da Bahia, já falecidos; jogados a esmo estavam os seus paramentos e cetros reais de bronze, com figuras humanas de enormes órgãos sexuais gravadas nos extremos. Havia pedras-fetichê, em que residia a força dos deuses, que nadavam em azeite, sangue e álcool, de que se nutriam e em que tinham sido banhados em ocasiões diferentes. A poeira parecia um manto, pois Martiniano não permitia que ninguém mexesse nas coisas divinas, e o cômodo tresandava a mofo. Apanhando uma estatueta de madeira, o velho feiticeiro disse que pertenceu ao pai e representava uma pessoa possuída por Iansã. Segurou-a para que eu a examinasse: era uma figura feminina de saias, com os seios nus, contas sagradas em volta do pescoço e duas asas saindo-lhe da cabeça, representando os raios ou – quando se tornava Xangô – representando um machado (LANDES, 2002, p. 277).

É irresistível não fazer uma comparação “didática” entre as disposições públicas e as secretas dos cômodos de sua casa e do que se guardava em cada um com a própria personalidade de Martiniano: um Martiniano negro-brasileiro-cristão para a sociedade mais ampla, e, cada vez que se adentrasse no íntimo de seu ser, uma pessoa cada vez mais africanizada, e, por consequência, cada vez mais secreta e oculta. Um jogo de exposições e ocultamentos não ditados por sua vontade, mas porque as circunstâncias assim o exigiam. Depois de mostrar o quarto, Martiniano foi acometido de uma sensação de perigo, que, no caso, poderia ser interpretada como medo de algo do outro mundo, do além, do mundo dos mortos, ou desse mundo, de um perigo concreto da vida real que Martiniano aprendera a tanto recear:

De repente, ergueu-se. – Chega! Chega! – disse, com pressa, levando-nos para fora e fechando a porta. – É como se esse quarto estivesse cheio de dinamite – é preciso andar lá dentro com muito cuidado ou qualquer coisa de ruim pode acontecer. Eu preferia não ter de cuidar disso, mas é legado dos meus pais (LANDES, 2002, p. 278).

Voltando à reportagem do jornal *O Estado da Bahia*, foi igualmente abordada a participação de Martiniano nos Congressos Afro-Brasileiros. Sobre seu posicionamento em relação ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, Martiniano informou:

de jacarandá, cheio de livros e revistas em nagô e inglês. Na parede uma verdadeira “retratotheca”. Principes africanos, com suas vestimentas simbólicas; bahianas, com saias balões; vários retratos de Martiniano, uns na África outros no Brasil. Três negros, com vestes tálares, padres africanos formados pelo seminário de Lagos.

– Acompanhei, quando houve no Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, a atitude do meu amigo Pae Adão, ha pouco fallecido. Francamente não attinei logo com a seriedade do Congresso. Preferi ficar na sombra, aguardando os acontecimentos. O negro tem soffrido muito e povo diz: “pobre quando vê muita esmola desconfia”. Eu desconfiei (*O Estado da Bahia*, 14 de maio de 1936).

Nesse trecho, Martiniano apontou para o racismo na sociedade, e como isso dificultava a confiança em um evento organizado basicamente por intelectuais brancos, supostamente interessados na cultura negra. Todavia, essa resistência foi, ao menos em parte, superada:

Depois uns moços falaram e explicaram o que queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a raça negra com sympathia e de nos fazer justiça. Tenho lido alguns livros sobre os negros, que me trazem aqui, como os de Arthur Ramos, Renato Mendonça, Gilberto Freyre e do meu amigo Edison Carneiro. Sinto em todos uma grande honestidade intellectual. Alguns erros de detalhe, o que é natural sabendo-se a diffcultade que ha em se reunir material para estudos assim. Principalmente sobre o captiveiro. Os nossos patricios parece que se envergonham muito com a existencia dos escravos. Neste ponto Martiniano se levantou penosamente, remexeu outro monte de papéis e de lá trouxe varias gravuras do album de Debret sobre a escravidão negra no Brasil! – negros açoitados, negros carregadores, negros no tronco...

– Meus paes foram escravos – prosseguiu – Minha mãe, me lembro bem, tinha uma ferida nas nádegas de uma queimadura que fizeram como castigo. Isto tudo precisa ser estudado. O Congresso, pois, pode estudar muita cousa (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936).

Martiniano, então, apontou para a questão da necessidade de uma justiça social que nunca foi feita ao povo negro, e demonstrou que ele compreendia que era importante para o país, o conhecimento e a historiografia do período escravista brasileiro, que deveria abordar a experiência do terror racial e da dominação branca. Em uma outra ocasião, Martiniano se posicionou de uma maneira favorável aos intelectuais estrangeiros que o procuraram para depoimentos:

Desta vez, agora, meus amigos da América vieram me visitar, eles têm vindo me entrevistar. Graças a pessoas como eles, que sabem do meu valor, eles me procuram, para estudar a minha vida. Como é a minha vida, como é o meu comportamento, como é a minha sociedade. A qual associação eu pertenço, e como eu continuo no conhecimento (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 248).

O 2º Congresso Afro-Brasileiro que Martiniano inclusive participara, juntamente com Carneiro, da Comissão Organizadora, poderia ser um espaço propício para se estudar sobre a história do negro no país. Ao ser questionado sobre qual era o tema mais interessante do evento, Martiniano respondeu que: “– Talvez o thema n º 1 seja a liberdade religiosa, pois, é no culto que se revela toda a expressão social de um povo. Principalmente nos africanos. Prometti a

Edison ajudar o Congresso” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936). Essas asserções demonstram que Martiniano considerava importante a luta pela liberdade da comunidade negra afro-baiana da qual ele fazia parte, que seria a garantia formal da igualdade religiosa entre negros e brancos. Porém, Martiniano estava cômico de que o Estado brasileiro proibiu as manifestações negras, negando, assim, o próprio Estado brasileiro, “toda a expressão social de um povo. Principalmente nos africanos”. Nesse momento, se encontram as supracitadas “políticas da realização”, na demanda de liberdade de culto e, que, ademais, significava a demanda da liberdade e autonomia da negritude, e o apontamento de uma “política da realização”, de uma solidariedade negra transnacional, presente na construção de identidades culturais negras transatlânticas.

4.2 Filho de africanos, graças a Deus!

Apesar de Martiniano sofrer os percalços de um Estado com um projeto moderno eurocêntrico, que marginalizava e oprimia a população negra, ele possuía uma identidade político-cultural transnacional, que se evidenciava em seu declarado orgulho africano. Quando Frazier (1942) entrevistou Martiniano, o sociólogo interpretou que o interesse na cultura africana, por parte de Martiniano, estava de acordo com as tradições familiares e ao orgulho racial. No entanto, Frazier julgava que Martiniano era cético em relação a práticas e crenças africanas⁴⁴, porque, provavelmente, Martiniano as tinha renegado, como era de costume, o que era mais uma asserção “de boca para fora”. Como anunciou a reportagem de *O Estado da Bahia*, Martiniano referia-se com profundo desprezo pela prática do candomblé que se encontrava deturpada, e aos terreiros em que gente branca podia frequentar, e que, por esses motivos, não ia mais aos cultos, embora afirmasse que “Cultua com o maior respeito a ‘religião dos seus paes’ que ‘eram dois africanos graças a Deus’” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936). Os indícios do orgulho negro estão bastante presentes nos depoimentos de velhos africanos e descendentes de africanos, colhidos por Donald Pierson (1971).

⁴⁴ “His interest at present in African culture is due partly to family tradition and racial pride and he is skeptical of the African beliefs and practices. His many illegitimate children and grandchildren are scattered in the Brazilian population and have not become the inheritors of African traditions” (FRAZIER, 1942, p. 475-476).

Pierson (1971) apontou que, na época em que estava fazendo sua pesquisa de campo em Salvador, o contato mais direto com a África já era uma lembrança marcada no espírito da população mais velha, um apego sentimental de indivíduos que

[...] rememoravam história de pessoas, lugares e acontecimentos da África, contadas por seus pais ou por outros africanos que anos atrás visitaram o lugar de origem de seus antepassados, ou tivessem talvez conhecido negros que navegavam entre a Bahia e a “Costa Oeste” (PIERSON, 1971, p. 277-278).

Pierson (1971) dispôs duas citações de dois negros idosos, que ele não especificou quem eram, mas cujas palavras poderiam ter, facilmente, saído da boca de Martiniano:

“Sou filho de dois africanos, graças a Deus!” “Se eu tivesse dinheiro”, observou outro prêto, com os olhos brilhantes, “ia pra África, pra Abeokuta, construía uma casa para mim e vivia como um homem deve viver” (PIERSON, 1971, p. 278).

Martiniano apresentou para Pierson

[...] uma apagada fotografia de prêtos a bordo de um navio em viagem para a África e mostrou ao autor um atabaque (tambor sagrado) e uma mulher vestida com ‘saia grande’. Ele lembrava-se de ter estado muitas vezes nas docas da Bahia com seu pai, quando chegavam navios da África e os marinheiros traziam notícias de Lagos (PIERSON, 1971, p.276-277).

Martiniano, igualmente, narrou a história de sua família no continente africano para o sociólogo:

“Minha mãe ainda era uma mocinha (relembra um velho prêto baiano) quando foi pegada por um guerrêro na África. Ele queria vendê ela p’r’ um negociante de escravo em Dahomery. Nesse dia, duas criança mais piquena ia junto, uma criançinha que ela carregava nas costas e outra mais grandinha que dava a mão p’ra ela.

“Ela me contou uma coisa terrive que viu naquele dia. Dois guerrêro ‘tavam correndo p’ra pegá uma moça. Cada um garrou um braço da moça e começaram brigá, puxando ela e gritando: “Ela é minha, ela é minha”! Mas nenhum podia arrancá ela do outro. Afinal um dêles puxou o facão e zais! Cortou a moça pelo meio e disse p’ro outro que agora êle podia pegá a parte dele.

“O nome da minha mãe era Manjengbasa, que qué dizê “Não deixe eu sózinha”. Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primêro fio. Tinha uma cicatriz no rosto p’ra mostrá que era Ioruba, proquê todos Ioruba, home e muié, têm de tê esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci eles me chamaram Ogeladê. “Quando eu tinha treze anos e onze mêis meu pai me levô p’ra África, p’ra Lagos, Costa Oeste da África, Nigéria. Ige-sha fica dois dia longe. Oyo era a capitá. E tem Akkra na Costa, isto é, aqui é Achanti e Groweh, e Iá Ifê e Egbá. Meu pai era de Egbá e o pai dele era de Abeokuta. E tem Efum e Dahomery.

“Meu pai tinha ido só fazê uma visita. Voltô logo p’ra Bahia, p’ra cuidá dos negocio. Nesse tempo, ele comprava coisas da África. Mas eu fiquei em Lagos, onze ano e nove mêis, dêis de 1875 até 1886. Mais tarde fui ôtra vês p’ra África e fiquei mais

um ano. E três anos depois voltei de novo p'ra vendê coral e lã grossa e fina. Comprei pano da costa p'ra vende aqui.

“Meu avô foi um grande guerrêro. Êle tinha um pedaço grande de terra mas era mais guerrêro que plantadô. Um dia, quando ele 'tava combatendo, levou uma frechada no braço. Arrancô a frecha e ficou coberto de sangue. Quando, um ano mais tarde, meu avô morreu, eu era uma criança de seis anos.

“Meu tio também foi um grande guerrêro. Era mais moço do que meu pai. Quando trouxeram meu pai p'ro Brasil, deixaram meu tio lá na África.

“Meu avô tinha quarenta muié e morava numa atalaia, uma casa cumprida como daqui na entrada do forte, só p'ra famia dêle. Êle 'tá enterrado num quarto. A quartinha sempre cheia dagua, ainda 'tá lá.

“Quando meu pai nasceu, minha avó já era véia, mais ainda era forte e quando meu avô morreu ela andou sózinha até o lugá onde enterraram êle. Quando eu fui p'ra África ela 'tava em Ibadum. Nunca mais ela viu meu pai. Quando êle me levou p'ra África ela não podia i visita êle proquê os africano 'tavam lutando brabo. Ninguém podia andá como daqui no Rio Vermelho. Por isso meu pai não pôde vê a mãe. Mais quando ela descubriu que êle tinha estado em Lagos, e deixado um fio lá, num parava de falá em mim. Queria que me robassem, mas os home que vieram p'ra me levá nunca me acharam sózinho. Êles trouxeram presentes p'rá mim.

“Minha avó tinha feito um quitute africano que dura dois ou três mês sem estragá, feito de fubá de mio socado. É temperado com temperos cheirosos e gostoso, com cebola e camarão e colocado numa panela grande. Parece esse bolo que aqui chamam de “bom-bocado”. Na língua africana qué dizê adúm. Deram o adúm p'rá mim, enoralado em fôias. Meu tutô também cumeu um pouco. Nós cumemo adúm durante quinze dia. Quando voltei p'ra Bahia e disse p'ro meu pai que eu tinha cumido adúm êle passô quase o dia inteiro chorando proquê num tinha visto a mãe já fazia quinze ano, quanto mais comê comida feita por ela. Êle oiô p'ra mim e disse: “você, meio fio, você cumeu adúm!” (PIERSON, 1971, p. 278-279).

Esse trecho destacado é interessante, porque exemplifica o caso de pessoas em processo de diáspora negra⁴⁵, entre idas e vindas da África e do Brasil. De acordo com Landes (2002, p. 60), “Para o mundo de Martiniano, Lagos era Meca”, e muitos africanos e seus descendentes haviam feito a viagem de volta para a África, enquanto outros retornaram para o Brasil. Martiniano recordou, com nostalgia, sua experiência em Lagos, em depoimento para Turner:

Eu gosto muito da província de Lagos. Gostaria muito de ir lá um dia, por causa de meus parentes, meus parentes, que vivem na cidade de Abeokutá, meus amigos e antigos colegas de escola, meus colegas do tempo de aprendiz, muitos deles ainda moram em Lagos. Como eu adoraria me encontrar com eles mais uma vez. Talvez, um dia, Deus me conceda a graça de vê-los novamente. Tudo é possível. Eu não tinha

⁴⁵ Diáspora é uma palavra de origem grega, que significa dispersão de um povo por diversos lugares do globo. Essa palavra foi utilizada no Antigo Testamento para designar a difusão dos judeus pelo mundo. Por analogia à condição judaica, a palavra “diáspora” foi aplicada aos deslocamentos dos africanos e seus descendentes, dentro e fora da África. Gilroy (2012) convidou à observação da travessia do Atlântico como o ponto de partida metodológico para trabalhar com a questão racial, identidade e modernidade, em interpretações e compreensões históricas e sociológicas. A diáspora negra engendrou culturas e identidades negras, indissociáveis da experiência escravista e das conseqüentes heranças racializadas nas Américas, que foram espalhadas pela travessia do Atlântico. A memória da escravidão, a experiência do racismo e do terror racial lançaram as fundações das políticas de identidade cultural dos negros no Ocidente. Assim sendo, a identidade negra, de acordo com Gilroy (2012), é uma construção política e histórica marcada por trocas culturais intermediadas pelo Atlântico, mediadas por viagens em sucessivos deslocamentos, migrações, viagens, exílios, quer sejam forçados ou não, entre África, América e Europa.

os meios nem a força para voltar para Lagos, por isso fiquei aqui nesta terra até o dia de hoje (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 243-244).

Mesmo Martiniano, que já estava há mais de cinquenta anos sem retornar a Lagos, conservava o contato com a vida dos negros da Nigéria, por exemplo, por meio das várias revistas em inglês, que mantinha consigo.

Certa vez mostrou-me fotografias de vapores que levavam negros baianos para Lagos. Muitos permaneceram lá e se tornaram líderes da comunidade. Martiniano, porém, voltou à Bahia, onde a sua inteligência perspicaz, a sua personalidade dominante e os seus conhecimentos esotéricos foram reconhecidos e o conduziram rapidamente à fama entre os adeptos do candomblé. Os cientistas procuravam-no às vezes para obter informações e o seu nome se notabilizou entre eles graças ao maior cientista social do Brasil, o dr. Nina Rodrigues (LANDES, 2002, p. 60-61).

A exibição de fotografias de navios, igualmente, foi mencionada por Pierson (1971). Segundo Gilroy (2012, p. 38), os navios que se movimentavam entre Europa, América, África, Caribe poderiam ser pensados como “um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento”. Esses navios, que se deslocaram na experiência traumática da travessia da África para o Novo Mundo, e, de igual modo, nos projetos de um retorno redentor para a terra natal africana, carregavam artefatos culturais e políticos – panfletos, livros, registros fonográficos, as revistas de Martiniano –, bem como fomentavam a circulação de ideias e de ativistas. Desse modo, Gilroy (2012, p. 54) recuperou, em seu texto, uma sugestão premonitória de Linebaugh que afirmava que “o navio continuava a ser talvez o mais importante canal de comunicação panafricana antes do aparecimento do disco long-play”.

Pierson (1971) afirmou que havia um sentimento de hostilidade para com “europeus”, por parte de africanos e seus descendentes, que foi exemplificado por transcrições de falas, que, embora ele não especifique quem foi o interlocutor, poderiam ter sido feitas por Martiniano:

“Esta gente pensa que os índios valem muito! Veja aqui! O Brasil foi descoberto há mais de quatrocentos anos e não existe, em língua tupi, um só livro como este (mostrou um livro de orações, impresso em Nagô), ou uma única revista como esta (apontou para um periódico publicado em língua inglesa em Lagos e contendo vários artigos escritos por africanos). Esta gente aqui chama-nos adoradores de fetiches e dizem “Ora, isto é tolice africana!” “Mostra exatamente que nada sabem a respeito do que temos na África” (PIERSON, 1971, p. 302).

Embora se perceba a reprodução de um padrão extremamente preconceituoso com os indígenas, além da utilização de um parâmetro moderno ocidental europeizado para avaliar as instituições escolares do continente africano, não se deixa de notar, igualmente, a autoafirmação de orgulho africano. A identidade africana, a cultura e a identificação, para Martiniano, era de

caráter essencialista e operava a partir do cálculo da relação entre identidade e diferença como operação política – africanos *versus* brancos, que, no caso desses trechos de depoimentos, eram os brancos baianos. Em certa medida, Martiniano operava com uma ideia de unanimidade racial africana, embora houvesse fissuras micropolíticas em torno da lealdade ou deslealdade purista às tradições africanas, que eram avaliadas como a-históricas, não dinâmicas e afiliadas aos seus mitos de origem de um passado africano genérico, como poder-se-á vislumbrar adiante. No entanto, é importante, igualmente, demarcar que esse essencialismo ontológico de um “pan-africanismo bruto” (GILROY, 2012, p. 86), tratou-se de um movimento afirmativo quanto à estética e às manifestações culturais e religiosas negras, que eram encaradas, pela sociedade brasileira, como sujas, feias, indesejáveis e incivilizadas. De acordo com Serra (1995, p. 90), uma tentativa de identificação negra pode ter levado à “[...] ‘busca de raízes’, à invenção de tradições, a um projeto político...”, ou seja, a um programa que incluísse a meta de um resgate da cultura, que se exprimia em uma militância.

Assim se formou aqui uma consciência negra, manifesta de formas desiguais (mais ou menos intensa, mais ou menos positivamente, conforme os casos), a partir de uma consciência da condição do negro. Esse sentimento de um destino compartilhado a partir de uma origem representada pela semelhança diferenciadora abriu caminho para a afirmação valorativa da negritude (e a sua elaboração ideológica) em setores cada vez mais amplos da população afro-brasileira (SERRA, 1995, p. 89).

Outra citação, agora de um descendente de africanos, que, mais uma vez, poderia ter sido Martiniano, enfatizou que, embora africanos sejam rotulados de bárbaros, ignorantes e não civilizados, as instituições escolares de Lagos eram superiores às da Bahia:

A gente aqui da Bahia pensa que os africanos são bárbaros e não civilizados. Não acreditam que escrevemos nossa língua e que há livros impressos nela. Dizem: “Ora, êstes negros são apenas pagãos, adoradores de fetiches, ignorantes, sem cultura”. Não sabem que em Lagos há boas escolas, melhores que as que têm na Bahia. Veja aqui (mostra uma fotografia de uma escola em Lagos). Há na Bahia coisa tão boa quanto esta? (PIERSON, 1971, p. 302).

Pierson (1971) emitiu seu juízo de valor sobre essa fala, analisando que posicionamentos como os de cima diziam respeito a um sentimento de inferioridade cultural por parte desses afro-baianos, mas isso diz mais sobre Pierson e sua época do que à qualidade factual das escolas baianas e lagosianas. Adicionalmente, Pierson (1971) notou que os

africanos se ressentiam de qualquer prova de que outro ‘africano’ estivesse abandonando a tradição de seus antepassados e, assim, tendendo, mesmo inconscientemente, a abalar a solidariedade do grupo (PIERSON, 1971, p. 303).

Em contraste, esses africanos também

Ressentiam-se, especialmente, do fato de alguém procurar agradar aos “europeus”. Como disse um dêles: “Se eu vir um africano agradando um dêesses brancos, não olharei para o branco, mas olharei o prêto de alto a baixo, assim (deu à face uma expressão de desprezo, de desdém) e quando passar farei assim (pigarreou fortemente e cuspiu)”. Um branco passava certo dia pelo Caminho da Cruz da Redenção, em Brotas, em companhia de dois africanos, um velho feiticeiro e seu filho. Sùbitamente um prêto pôs a cabeça para fora da janela de um casebre, pelo qual passavam, e gritou: “Que negros! Trastes! Andando com branco!” (PIERSON, 1971, p. 303).

Martiniano acreditava que havia uma necessidade de aproximação e comunhão entre os negros baianos: “Os negros da Bahia sentem, de ha muito, a necessidade de se reunirem assim ‘em familia’ como nos bons tempos na Africa” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936). Ao falar sobre os africanos que moravam, desde a época de seus pais, na região da cidade em que habitava, disse: “– Mas eram verdadeiros africanos – disse com seriedade. – Não se misturavam com os brancos e conheciam a sua religião” (LANDES, 2002, p. 65). Uma das descrições que Landes (2002) forneceu de Martiniano, ratificava o seu orgulho africano:

Era um negro-puro sangue e se orgulhava ferozmente disso; condenava a mistura com o sangue branco e a camuflagem dos traços dos negros, como espichar os cabelos. Denunciava a indiferença pelas línguas ancestrais das tribos ioruba, eve e afins; censurava com paixão a ignorância dos padrões morais e das tradições africanas. Parecia-lhe terrível que a nova geração não se importasse com as práticas do culto e que os padrões atuais de tais práticas estivessem sendo rebaixados e barateados. Sentia o chão fugir-lhe sob os pés e se assustava. Não por si mesmo, dizia, mas pelo seu povo, por quem se sentia responsável e sobre quem temia ver abater-se a caprichosa vingança dos desprezados deuses africanos. Alertou o povo uma e muitas vezes e finalmente decidiu isolar-se (LANDES, 2002, p. 61).

Martiniano, igualmente, afirmou, sobre o povo nagô, que ele “adora a natureza, porque quer ver o que adora” (PIERSON, 1971, p. 321). Demonstrou, igualmente, muito orgulho em conhecer o iorubá e poder traduzir os textos nessa língua:

Eu acabo de ser nomeado presidente de um evento, de um evento que eles chamam de Congresso. Eu sou altamente valorizado no Congresso, eu sou a pessoa que traduz os textos em nagô para eles. Eu sou o único descendente anagô que pode traduzir textos de nagô neste país, bem como na terra iorubá. Não há ninguém que pode ser igual a mim no ato de traduzir de e para a língua iorubá. Eu estou muito certo de mim mesmo. Eu posso traduzir qualquer coisa, sejam músicas ou outros textos, na língua iorubá (OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 250-251).

Rossi (2015) demonstrou que Edison Carneiro chegou a vislumbrar a possibilidade separatista de um Estado Negro, autônomo e independente, no Brasil. Para Carneiro, não seria

surpreendente que “[...] talvez, os negros desejassem se desenvolver separadamente da ‘pátria’ e do ‘branco’ brasileiros” (ROSSI, 2015, p. 219), afinal de contas, havia vitalidade nas crenças e instituições africanas, convivendo ao lado do preconceito e da opressão racial a que estavam expostos (dupla consciência). Rossi (2015) discordou de que essa era a solução favorita de Carneiro, que, sendo um comunista, preferia discutir

o quanto as “raças oprimidas” do país estavam histórica, intelectual e evolutivamente aptas a compreender a sociedade moderna e revolucionária, e, por conseguinte, a tomar parte da construção de uma nova etapa da humanidade, “superior”, que se anunciava: a do comunismo (ROSSI, 2015, p. 221).

Pode ser, aqui, conjecturado que essa ideia separatista tenha sido, provavelmente, ouvida por Carneiro de pessoas como Martiniano, que expressavam um panafricanismo no conteúdo daquelas falas que puderam ser registradas e, enfim, analisadas.

4.3 O guardião da tradição: ninguém faz mais nada direito

O documento em que mais pode ser encontrado Martiniano exercendo o papel de guardião da tradição africana é o livro *A cidade das mulheres*, de Ruth Landes (2002). De acordo com Pierson (1971), Martiniano “Conhecia tão bem as ‘coisas africanas’ que era às vezes chamado a Recife para executar ritos especiais, que os membros do culto, nessa cidade, eram incapazes de realizar” (PIERSON, 1971, p. 321). É preciso, nesse momento, compreender o que significava essa “pureza” do culto nagô ou iorubano para intelectuais negros como Martiniano, Mãe Aninha, dentre outros. Havia muitas disputas micropolíticas dentro do universo do candomblé baiano. A mistura do candomblé baiano com elementos indígenas era, por exemplo, repudiada por líderes empedernidos. O posicionamento essencialista encontrado nas falas de Martiniano apontava para uma ideia de unidade racial negra, que é associada à ideia de pureza cultural africana ou negra, a partir de mitos originários de uma África genérica. Conforme argumentou Matory (1998, 1999), o purismo tradicionalista africano dos nagôs baianos era, de fato, lastreado pelo cosmopolitismo de Lagos da metade final do século XIX em diante. Assim sendo, essas lideranças, muitas vezes, tomavam a parte (Lagos) pelo todo (o

continente africano)⁴⁶. Essa retórica de pureza racial e cultural, que apareceu nos textos aqui evocados de Pierson (1971), de Landes (2002), e na reportagem de *O Estado da Bahia*, era a mesma que já estava presente na imprensa de Lagos, e que era tributária muito menos de discursos embasados nos racialistas europeus do século XIX, do que do intercâmbio diaspórico e transatlântico entre a imprensa de Lagos e América negra (MATORY, 1998; 1999); ou seja, tratava-se de um posicionamento que se originava de um sentimento de reação frente às opressões raciais, tanto na África, como nas Américas⁴⁷.

Martiniano temia profundamente que cultura e língua africanas se perdessem, se miscigenassem, se enfraquecessem, abrissem espaço para a penetração de brancos, e, por fim, acabassem por desaparecer, mesmo que elas fossem, de fato, produtos de uma diáspora em andamento, de trocas culturais, de idas e vindas, de processos ainda em aberto e sempre dinâmicos. Martiniano receava que se esvaziassem as formas de fazer e de dar continuidade às “coisas corretas”, ou seja, à ortodoxia litúrgica do candomblé. Um dos propósitos da União das Seitas Afro-Brasileiras era que os próprios porta-vozes legitimados da comunidade negra afro-baiana tutelassem o candomblé, difundindo o alto padrão do culto e penalizando e coibindo as consideradas condutas antiéticas e as práticas do charlatanismo e da feitiçaria⁴⁸ nesse meio. O candomblé de caboclo era uma prática veementemente desprezada por porta-vozes nagôs. Os candomblés de outras nações, como os congo-angolas, eram tratados com cordialidade, havendo mesmo amizade entre lideranças do candomblé nagô, o alegado candomblé mais tradicional da Bahia, e alguns líderes de candomblés de outras nações mais antigas, mais estabelecidas e mais “tradicionais”, embora os nagôs se achassem superiores na liturgia⁴⁹. Assim sendo, nota-se que, embora os nagôs se considerassem melhores que as lideranças de outras nações, eles respeitavam a existência dos outros candomblés, e prezavam por uma liberdade de culto expandida. A luta pela liberdade de culto e contra a discriminação foi tocada

⁴⁶ Serra (1995) enfatizou que esse expediente de tomar um país ou uma região da África como a África em si é corriqueiro em todas as nações de candomblé, sendo assim, “[...] a vinculação com a África é fortemente enfatizada nesse círculo”, não sendo uma postura só encontrada nos nagôs.

⁴⁷ Serra (1995, p. 60) argumentou com uma ideia muito parecida sobre a diferença entre o etnocentrismo nagô de estudiosos e do povo do candomblé: “O etnocentrismo do pessoal do candomblé nunca teve a forma de uma ideologia racista como a de Nina Rodrigues, nem o caráter de uma oposição plena, bipolar, entre dois domínios culturais distintos, ordenados segundo uma escala hierárquica evolucionista”.

⁴⁸ É importante esclarecer, seguindo as argumentações de Serra (1995), que a União das Seitas Afro-Brasileiras foi composta por lideranças de todas as principais nações de candomblé da Bahia. Portanto, a régua de um alto padrão de culto não era somente a nagô, ou jeje-nagô, conforme alguns estudiosos, como Beatriz Góis Dantas (1988), assim interpretaram. Por exemplo, eram as lideranças “autênticas” dos candomblés angola, representados, também, na União das Seitas, que decidiriam quais os parâmetros para a liturgia de nação angola.

⁴⁹ Segundo Serra (1995), bem como cada nação “[...] estima seu rito o mais precioso, importante e salutar; cada qual valoriza sua ‘nação’ acima de todas e proclama sempre a sua pureza [...] Há, até mesmo, uma mística do Caboclo ‘puro’” (SERRA, 1995, p. 61). Emendou que “A construção de um ideal ‘purista’ é recorrente em todas as ‘nações’ do candomblé (SERRA, 1995, p. 64).

por líderes negros do período, de uma forma generalizada e não seletiva. O certo era que uma briga ferrenha era estabelecida entre aqueles que, dizendo-se pertencer às linhagens dos candomblés nagôs, conspurcavam a sua pureza interna, conforme será observado nas falas de Martiniano.

Landes (2002) conseguiu, em seu texto, capturar o sentimento de decepção, lamento e tristeza de Martiniano em relação ao alegado descuido da atual geração afro-baiana com a cultura e a religiosidade africana:

Quando fomos vê-lo, Martiniano – como Édison explicou – tinha a sensação da derrocada de sua época. As instituições africanas do Brasil eram menos populares, estavam perdendo a sua vitalidade, os seus líderes estavam morrendo, e para o velho tudo isto era terrível e indigno (LANDES, 2002, p. 61).

De acordo com Martiniano,

– Os tempos mudaram, d. Ruth, como o dr. Édison bem sabe. Estão acabando com os velhos africanos. Os moços não querem saber da verdade. Querem ostentação, dinheiro, barulho. Mas as verdades importantes devem ser mantidas em paz e em sigilo. Não me sinto mais deste mundo. Os moços blasfemam – tudo isso me choca (LANDES, 2002, p. 68).

Não somente era condenável a perda de interesse dos mais novos, como, igualmente, a “mistura” de elementos externos ao cânone religioso estabelecido pelos velhos guardiões da tradição, como ele próprio e sua amiga Mãe Aninha. De acordo com a reportagem para *O Estado da Bahia*, de 14 de maio de 1936, Martiniano “Refere-se com profundo desprezo a pratica do ‘candomblé’ que se executa actualmente todo deturpado e onde ‘entra branco’. Por isso não os frequenta”. Para Martiniano, Aninha era um caso cada vez mais raro de quem exercia seu encargo com responsabilidade e zelo, ao contrário das outras lideranças de outros templos, que conspurcavam o ritual e que, por esse motivo, Martiniano não pisava mais nos terreiros baianos. Conforme relatou a Landes:

Houve apenas uma mulher que sabia fazer as coisas e esta já morreu. Fui irmão dela nos templos e por isso me chamam babalorixá. Sabe o que quer dizer? – perguntou, com orgulho. – Na língua iorubá significa “pai-de-santo”. Aninha era “mãe-de-santo”, *iyalorixá*. O senhor não escreveu isso em seu livro, dr. Édison? Eu tinha a mesma graduação que ela, mas agora vou abandonar o candomblé. Não há mais lugar para mim. São todos uns falsos! (LANDES, 2002, p. 69, grifos da autora).

É interessante perceber, nesse trecho, que Martiniano acabou por se trair e assumir que foi um babalorixá, por ter sido um irmão de Aninha em seu templo, e que, afinal de contas, os

templos foram locais frequentados por ele, mas que, por decepção, estava os abandonando, naquele tempo corrente ao da entrevista (“mas *agora* vou abandonar o candomblé”). De acordo com o que relatou ao *O Estado da Bahia*, naquele momento, na Bahia, já não havia mais terreiro digno de assim ser chamado, mas que apenas “Existem sim uns candomblezeiros que não sabem nada, onde entra branco. Eu não sirvo porque não uso saia de mulher” (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936). No entanto, o rancor de Martiniano não era com o candomblé em si (coisa que ele respeitava e honrava), mas com as formas deturpadas e aviltadas presentes nos terreiros nagôs de sua atualidade. Turner (1942) afirmou que Martiniano estava fraco fisicamente para participar das festas e cerimônias de candomblés, mas que, quando ele visitava Martiniano e colocava para tocar as músicas gravadas nos cultos, ele dançava e cantava com entusiasmo, o que demonstrava que ele ainda se emocionava, admirava e se empolgava com a religião. Ainda sobre Mãe Aninha, disse Martiniano:

Considero-a a última das grandes mães. Ela realmente procurava estudar a nossa antiga religião e restabelecê-la na sua pureza africana. Ensinei-lhe muita coisa e ela até chegou a visitar a Nigéria. Minha mãe também era uma grande mãe e eu ainda sacrifico aos seus deuses. O templo de Aninha era dedicado a Xangô; dr. Édison, o senhor se lembra, o senhor escreveu sobre isso nos jornais. Sinto saudades dela agora. Acho que toda a Bahia sente. Não faço questão de pisar em nenhum dos outros templos, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas corretamente, como ela fazia. Não acredito que saibam como falar aos deuses e trazê-los para dançar com eles nos terreiros dos templos. Acho que muitos deles estão fingindo, especialmente essa tal Sabina! (LANDES, 2002, p. 66).

Mãe Sabina foi a anti-heroína do livro *A cidade das mulheres*, pois os principais interlocutores de Landes a consideravam uma impostora: Edison Carneiro, Martiniano e Mãe Menininha. Sabina era moça e elegante, com uma aparência moderna, que gostava de se vestir com boas roupas, usar maquiagem e espichar os cabelos, o que contrastava com o tipo ideal da matriarca nagô, gorda, mais velha, sem vaidades, ornada com suas roupas e adereços tradicionais e que, principalmente, não alisava, de jeito nenhum, os cabelos, uma vez que, para a ortodoxia do candomblé nagô, “nenhum santo de verdade desce na cabeça que tenha sido tocada pelo calor”, conforme explicou Carneiro a Landes (LANDES, 2002, p. 213). Mãe Sabina, que tinha um candomblé “de caboclo” no bairro da Barra, foi descrita por Landes pintando o quadro de uma pessoa exibicionista e que emulava o transe, além de ter narrado um episódio em que Sabina a tentou extorquir. A ortodoxia iorubana do candomblé desprezava os candomblés de caboclo, que traziam elementos indígenas para o ritual. Pierson (1971) transcreveu falas ilustrativas desse sentimento hostil:

Êsse empréstimo de elementos cerimoniais pelos imitadores “caboclos” muitos dos quais não foram criados na tradição africana, era desprezado pelos adeptos africanos mais ortodoxos e escrupulosos, especialmente das seitas gêge-nagôs. Daí um prêto dizer certa vez: “Se seja mistura, é *bobage*”. E o chefe duma seita nagô queixar-se: “Êsse sujeito, Francisco da Roça Branca! Que cachorro! Seus avós, que é que eles sabiam? Foram educados na seita? Será que deixaram o cargo para êle? Não! Êle veio do sertão e quer fundar um candomblé. Aprendeu um pouco dessas coisas de índio e assim por diante. Que mistura desgraçada!” (PIERSON, 1971, p. 305, grifos do autor).

Contudo, Martiniano não só tinha censuras quanto aos praticantes do candomblé “de caboclo”, sobrando farpas para as lideranças das tradicionais casas do Engenho Velho e do Gantois:

– Eles modificam as coisas – prosseguiu Martiniano, voltando-se para mim com um olhar incômodo. – Não posso agüentar isso. Veja Maximiana – Tia Massi, como a chamam. É a chefe do mais velho templo do Brasil, o Engenho Velho, que deve ter mais ou menos 150 anos. Mas ela faz tudo errado e, ainda pior, tenta fazer baixar as almas dos mortos no seu templo! Isso é um sacrilégio! – gritou, realmente horrorizado. – Só os homens devem encarar os mortos! Mas, no Engenho Velho, as *mulheres* encaram os mortos e fazem-lhes perguntas!... Por isso me afastei (LANDES, 2002, p. 69, grifos da autora).

– De qualquer modo, não acredito nessas moças que dirigem os terreiros hoje em dia. O que elas querem é fazer dinheiro e arranjar homem. A maioria é muito moça para se dedicar aos deuses. Afinal de contas, Menininha tem só 42 ou 43 anos e o sangue ainda lhe corre quente nas veias! Mas a experiência dela é das melhores, porque foi treinada pela tia, d. Pulquéria, que tornou famoso o templo do Gantois. Foi lá que o dr. Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas, o senhor sabe, e ele achava que não havia outra como d. Pulquéria. Mas, hoje em dia, no meio dos serviços religiosos, elas estão pensando em outras coisas: no homem com quem estiveram ontem, no homem que verão amanhã, nos homens que as estão vendo dançar. Isso não está certo, quando deviam estar louvando os deuses! E os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as tradições! E permitem que os *homens* dance para os deuses! (LANDES, 2002, p. 70, grifos da autora).

É possível comparar as falas de Martiniano com trechos de depoimento que Mãe Aninha forneceu a Pierson (1971), a fim de ressaltar como existia um discurso compartilhado por essa elite intelectual negra afro-baiana. Disse Aninha, sobre seu candomblé, a Pierson (1971):

Tudo é Nagô puro: não há nada no meu candomblé da mistura que êsses centros novos têm hoje em dia. Há gente que dá a essa *bobage* de caboclo o nome candomblé. Ora, eles não sabem nada do jeito de fazer estas coisas na África (PIERSON, 1971, p. 305, grifos do autor).

A ialorixá afirmou, ainda:

Minha seita é nagô puro, como Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho (PIERSON, 1971, p. 319).

É interessante sublinhar que o próprio ritual da entronização dos doze ministros de Xangô, praticado pelo Opô Afonjá de Mãe Aninha e idealizado por Martiniano era uma performance ritual vinculada aos mitos do orixá Xangô, tal qual ensinado por Martiniano, mas cuja prática não possuía enraizamento ritual na África, o que indicava que nem esses grandes guardiões da tradição eram guiados totalmente pela prática religiosa experienciada no continente africano. Isso remete aos estudos africanologistas sobre as sobrevivências culturais africanas, cujos estudiosos viam nessas manifestações o transplante cultural da África para o Brasil, e que eram passíveis de serem analisadas pelo quanto elas se mantinham intactas e/ou sofriam processos, como os de aculturação. Essa perspectiva oferece a noção de um processo muito mais estático do que realmente essas trocas transatlânticas foram (e são), de fato. Esses estudiosos afirmaram os efeitos da preservação ou da restauração na memória de um passado africano imutável, ao invés de observar os processos transformativos tanto da África quanto do Brasil. A retórica de “pureza” do candomblé, a “invenção” negociada de seus cânones, intermediada por atores como Martiniano e Aninha, apontavam para a agência de uma elite intelectual negra baiana. De acordo com Matory (1998), dentro desse segmento se encontravam as identidades nacionais de mercadores brasileiros, tais como o pai de Martiniano e do próprio Martiniano, que levavam à região do Golfo da Guiné objetos e serviços provenientes do “país do homem branco”, e voltavam com objetos religiosos autênticos, por sua origem africana. Essa atividade comercial garantia a subsistência, fomentando, desse modo, uma “defesa da sacralidade da África, da superioridade dos yorubá, e da “pureza africana” do seu capital material e ideológico” (MATORY, 1998, p. 283-284). Assim sendo, os motivos para a retórica da tradição nagô têm os seus lastros em “[...] desenvolvimentos históricos particulares (ambos coloniais e pré-coloniais), bem como um conjunto particular de interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessavam o Atlântico” (MATORY, 1998, p. 284). Para além dos elementos econômicos, havia toda uma rede de solidariedade transatlântica que demarcava uma identidade política e cultural. Ainda prosseguiu Matory (1998, p. 284):

Estes informantes eruditos estavam também ativamente envolvidos no estabelecimento de casas de Candomblés e em reformas rituais na Bahia, vistas hoje como as mais “puramente africanas” e “puramente nagôs”. Martiniano não só publicou as suas idéias, mas também viajou entre vários estados brasileiros, além da Bahia, espalhando os padrões ideológicos e rituais da “pureza nagô”.

As entrevistas supracitadas ocorreram quando Martiniano já estava com uma idade bastante avançada. Na ocasião da entrevista de *O Estado da Bahia*, Martiniano já estava com 77 anos; já era um octogenário nos seus últimos depoimentos, fornecidos a Dow Turner e Frazier. Em breve, Martiniano partiria. Todavia, não foi a morte de Martiniano, ocorrida no ano de 1943, que encerrou as constantes inter-relações entre ele e a Academia.

CAPÍTULO 5

PARA MUITO ALÉM DO AXEXÊ

De acordo com Lima (1987), após o falecimento de Martiniano, o seu nome africano, Ojeladê, foi transformado em um “posto” em alguns terreiros do culto de Egun, em Itaparica, integrando-se, assim, à hierarquia do culto. De igual maneira, o nome de Martiniano Eliseu do Bomfim tornou-se quase uma constante em trabalhos acadêmicos sobre a historiografia do candomblé baiano. Pesquisadores, de tempos em tempos, revisitam-no e se apropriam dele de novas (e de velhas, também) formas, de acordo com os instrumentais teóricos-metodológicos que cada época fornece e permite, e que se acumulam aos seus antecedentes, enquanto estes não se tornam completamente ultrapassados e proscritos. Assim sendo, Martiniano incorporou-se a certo panteão de “mitos” afro-baianos, evocados em prosas e poesias, no qual se encontram nomes como o de Mãe Menininha do Gantois, Mestre Pastinha, Jorge Amado, Osmar e Dodô, dentre muitos outros.

Em fins do século XIX e início do século XX, momento em que surgiram os pioneiros dos estudos sobre os africanos no Brasil, Martiniano foi apropriado por intelectuais tradicionais como um informante, embora sem ter seu nome citado ou ser mencionado diretamente por suas contribuições. Nessa ocasião, uma pessoa como Martiniano era “objeto”: um objeto de estudo; conquanto tenha sido tão necessário como um tradutor e alguém que prestava informações e interpretações fundamentais para a compreensão sobre temas, como história africana, costumes, cultura, religião, dentre outros. Só a partir da década de 1930, quando trechos de suas falas foram registradas, de maneira direta ou indireta, que foi possível saber de suas interações com os intelectuais da geração anterior, Nina Rodrigues e Manuel Querino. Essa segunda geração de intelectuais, interessada em estudar africanos e afrodescendentes, decidiu-se pela importância de não só mencionar o nome de um colaborador como Martiniano, mas, igualmente, de trazer à baila suas ideias e reconhecer sua posição de intelectual, um intelectual do povo, alguém com muita sabedoria, um merecedor de muito respeito e admiração. Pesquisadores estrangeiros, apresentados por esses intelectuais baianos, deixaram registrados alguns depoimentos de Martiniano, que possibilitaram reconstruir sua história de vida e suas ideias.

Os anos 1940 assistiram, segundo Serra (1995), uma vitória do regionalismo nordestino, com repercussão nacional. Desencadeou-se uma escalada de pesquisas dos estudos afro-brasileiros, consolidando, assim, seu campo prático-teórico. As relações entre o mundo do

candomblé e os intelectuais, de igual maneira, intensificava-se. A partir da redemocratização, em 1945, uma vanguarda artística e intelectual que foi marginalizada e perseguida, pôde ser consagrada nacionalmente. Nesse novo ambiente ideológico, que prevaleceria na década seguinte, a democracia racial/cultural brasileira enraizou-se, e a apropriação simbólica por setores dominantes de elementos depurados advindos da “cultura popular” foram incorporados à representação da identidade nacional. Algumas tradições que, no passado, se tentou proscrever, passaram a ser exaltadas. O candomblé baiano entrou em expansão, acolhendo novos e cada vez mais adeptos provindos de todas as classes. Já em fins dos anos 50, o candomblé expandiu-se para as regiões Sul e Sudeste do país.

Os anos 1960 marcaram um período de efervescências culturais. De acordo com Prandi (1995-1996, p. 74), aqueles anos:

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada rebelou-se, tomou gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembramos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e europeia em busca dos gurus do Himalaia). Valorizou-se a cultura do outro. No Brasil, a cultura indígena, e a Antropologia redimensionou a etnografia para fazer política indigenista. E também a cultura do negro. A sociedade saía em busca de suas raízes. Era preciso voltar à Bahia e – por que não? – acampar em Arembépe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente.

Os elementos da cultura do candomblé vão se firmando, então, no seio das classes médias. Da Bossa Nova à Tropicália, os temas baianos são celebrados e novos músicos renovam a música popular brasileira; igualmente, se faziam presentes nas artes cênicas e no cinema, por meio do Cinema Novo e de filmes como *O Pagador de Promessas*. A culinária baiana se expandia para outras regiões do país e os livros de Jorge Amado tornavam-se cada vez mais populares.

Por mencionar Jorge Amado, em um livro seu que foi publicado em 1969, chamado *A Tenda dos Milagres*, o romancista dedicou sua obra a sua esposa Zélia, e, de igual maneira, a Martiniano: “Enquanto escrevi este livro, muitas vezes recordei o falecido professor Martiniano Eliseu do Bonfim, Ajimudá, sábio babalaô e meu amigo; quero aqui deixar a memória de seu nome [...]” (AMADO, 2008). Vinte e seis anos após a morte de Martiniano, o então renomado romancista baiano, ainda resgatava, com carinho e admiração, a memória do “velho professor”, em um livro que tratava da cultura baiana, narrando a história do personagem Pedro Archanjo – uma mistura ficcional de Martiniano, Manuel Querino, Miguel Santana e do próprio Amado, conforme ele mesmo confessou. Archanjo era um defensor da gente pobre e marginalizada da

Bahia, cujo adversário, o médico racista Nilo Argolo, foi, provavelmente, inspirado em Nina Rodrigues. Assim sendo, nessa trama, enquanto Argolo era ridicularizado e desbancado, Archanjo era glorificado, porque se contrapunha à retórica racista do professor da Faculdade de Medicina, a partir da premissa da igualdade racial e da defesa da mestiçagem biológica e cultural. Isso diz sobre como um intelectual, já bem amadurecido, descreve um contexto anterior, da sua juventude, ridicularizando ideias que este momento condenava. Nesse sentido, tratava-se de uma insurgência contra o racismo com que antigos estudiosos abordavam figuras como Martiniano, a quem Amado tantas vezes exaltou. A geração posterior, da qual Jorge Amado fez parte, defendia as ideias da mestiçagem, tal qual o herói de seu romance, e posicionava-se ao lado de figuras “populares” como Martiniano.

De acordo com Serra (1995), o “afro-brasilianismo” – ideologia que despolitizava a problemática dos negros e dos cultos afro-brasileiros, estudando o candomblé a partir da sua inserção na sociedade brasileira – começou a ser desmontado cientificamente a partir da década de 1950, a partir de questionamentos do sociólogo negro Guerreiro Ramos, e, igualmente, com as pesquisas sobre as relações raciais brasileiras do Projeto Unesco. Nesse momento, o ideal de país mestiço com relações raciais harmônicas passou a ser colocado em xeque. Paralelamente, em 1959, criou-se, na Bahia, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/UFBA), promovendo um contato intenso entre o povo de santo e os intelectuais, que passaram a frequentar cursos da instituição. O Centro também trouxe a Salvador bolsistas de países africanos, acolhendo, de igual modo, africanistas de toda parte, permitindo, assim, o enriquecimento do debate. Na década de 1970, houve uma reviravolta teórica, marcando o desenvolvimento de uma perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras (BANNAGIA, 2008).

Antropólogos estudiosos do candomblé, a partir dos anos 1970, passaram a questionar o nagocentrismo de alguns pesquisadores predecessores. O caminho trilhado por Nina Rodrigues, que tinha afirmado a superioridade sudanesa sobre outras etnias africanas e que realizou suas pesquisas em terreiros nagôs, foi, igualmente, seguido por outros pesquisadores de cultura negra e africana no país que lhe seguiram, como Arthur Ramos, Edison Carneiro e Pierre Verger. Um dos nomes a problematizar esse nagocentrismo por parte de pesquisadores foi o da Professora Beatriz Góis Dantas, que, em 1982, defendeu sua aclamada dissertação de Mestrado, na Unicamp, cujas conclusões serão abordadas a seguir, na tentativa de compreender como pessoas como Martiniano puderam ser compreendidos por autores desconstrutivistas – como a própria Beatriz Dantas, dentre outros nomes, como Peter Fry, Patricia Birman, Yvonne Maggie – na década de 1980.

A dissertação de Beatriz Góis Dantas, intitulada *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, também foi publicada como livro. A obra versou sobre o estudo da ideologia da pureza no candomblé, especificamente o nagô, partindo do segmento afro-brasileiro de Laranjeiras, uma pequena cidade na zona açucareira em Sergipe. A antropóloga partiu de uma perspectiva mais orientada para o problema de classe, acompanhando uma tradição mais “sociológica” da Antropologia (BANNAGIA, 2008). Dessa maneira, ela rompia com a corrente africanista, presente em estudos de até a metade do século XX. Dantas (1988, p. 216) pretendia, com isso, acenar para a “[...] possibilidade de se retirar a África do ‘gheto cultural’ em que a confinaram os intelectuais nos seus devaneios culturalistas e recolocá-la na corrente da vida [...]”. Esse trabalho de Dantas (1988) configura um material de suma importância para escrutínio, uma vez que ele aborda as inter-relações entre comunidade negra e intelectuais, interesse compartilhado por este presente estudo. Igualmente, *Vovó nagô e papai branco* contém as chaves interpretativas que foram comungadas por muitos antropólogos do candomblé, principalmente sudestinos, durante certo tempo (e que, ainda, se fazem presentes em algumas produções acadêmicas). Em contrapartida, em 1995, Ordep Serra publicou um livro intitulado *Águas do Rei*, no qual, em uma das seções do livro, ele dialogou longamente com as asserções de Dantas (1988), tecendo seus argumentos contra aquilo com que ele discordava. Dessa maneira, esse debate será, brevemente, recuperado, em seus principais pontos, para que seja feita uma reflexão a partir daí.

Dantas (1988), conforme já mencionado, buscou analisar a ideologia da pureza dos candomblés, embora, de acordo com Serra (1995), ela somente focalizou a “pureza nagô”. A antropóloga se debruçou, em sua recuperação histórica, sobre o mesmo período presente neste trabalho: fins de século XIX, com os estudos pioneiros de Nina Rodrigues, e a próxima geração dos anos 1930. A “pureza nagô” foi conceituada, tanto por Serra (1995) quanto por Dantas (1988), em termos de uma categoria nativa, que era utilizada para marcar diferenças e expressar rivalidades entre as comunidades religiosas afro-baianas. Para ambos, a categoria nativa foi transformada em uma categoria analítica, primeiramente por Rodrigues, e, depois, seguida por muitos estudiosos do candomblé da Bahia, que estavam apegados ao africanismo. Desse modo, o nagô ficou caracterizado como superior, racial e culturalmente, ao banto, preservando uma religião autêntica e uma memória nítida, ao contrário deste último grupo étnico, que se entregava ao exercício da magia e da feitiçaria, de acordo com esses intelectuais. Para Dantas (1988), essa categoria nativa se transformou, então, em categoria analítica, e voltou a ser assimilada pelos grupos de cultos que eles abordaram, fazendo um estranho caminho de categoria nativa para analítica e, daí, novamente, para categoria nativa.

Assim sendo, Dantas (1988) evidenciou os sentidos políticos dessa atitude por parte de um setor intelectual, que, interessado na construção de um discurso nacionalista, ao expressar um regionalismo e em produzir um mito de democracia racial e cultural brasileira, exaltou o nagô e sua “pureza” na montagem de uma ideologia. Para Dantas (1988), intelectuais elaboraram essa ideologia, fundamentada em uma visão etnocêntrica, que foi imposta aos terreiros e, depois, utilizada para manipulá-los em proveito de uma classe dominante. No entanto, Serra (1995) acreditava que Dantas (1988) havia superestimado a influência dos intelectuais sobre o povo de santo. Dantas (1988) compreendeu as relações entre intelectuais e povo de santo como do tipo patrono-cliente, efetivada por intermédio da instituição dos ogãs, que, segundo a autora, foi criada pelos nagôs baianos para obterem alianças com brancos dominantes, em busca de privilégios que lhes livrariam da repressão de seus terreiros, além de lhes angariar dinheiro e prestígio. A legitimação do candomblé se dava, segundo Dantas (1988), desde o século XIX, consagrando um privilégio aos nagôs, que eram exaltados em sua pureza africana, sendo assim induziram a polícia a uma repressão seletiva a casas de culto de outras nações. Contudo, Serra (1995) apontou que os candomblés nagôs nunca foram poupados da repressão policial. A este respeito, Serra (1995) ainda recordou o fato de que Rodrigues condenava a perseguição contra todos os candomblés, não somente os nagôs. O mesmo fez Edison Carneiro, Arthur Ramos, Jorge Amado, e o próprio povo de santo envolvido nas lutas contra a repressão aos candomblés baianos: repudiar toda e qualquer repressão policial às religiões afro-brasileiras, de todas as nações. Além disso, o resgate histórico demonstrou que eram os terreiros maiores, sejam eles de nação nagô ou não, que desenvolveram mais ligações com as classes dominantes e que puderam se resguardar melhor das batidas, como, por exemplo, o terreiro angola do Bate-Folha, juntamente com o Opô Afonjá de Mãe Aninha. Serra (1995) lembrou, igualmente, que o 2º Congresso Afro-Brasileiro contou com a participação dos adeptos de todas as nações de candomblé, inclusive os de caboclo. Os signatários do memorial que foi dirigido ao governador da Bahia foram as lideranças das diversas nações. Por fim, Serra (1995) questionou até que ponto o povo de santo conseguiu o dinheiro e o prestígio alegados com as alianças entre eles e os intelectuais, uma vez que “[...] os terreiros continuam sendo, em sua imensa maioria, comunidades muito pobres, periféricas, com frequência ameaçadas de expulsão no que delas se aproximam as melhorias urbanas” (SERRA, 1995, p. 111).

Dantas (1988) assumiu que os intelectuais que se aproximaram do povo de santo gozavam de grande prestígio social. Por outro lado, Serra (1995) mencionou que foi Edison Carneiro quem precisou da proteção de Mãe Aninha, que o escondeu em seu terreiro, quando a polícia o procurava por causa de seu comunismo. Serra (1995) assinalou que foi fato que, com

os estudiosos dos africanismos, vieram os artistas, romancistas, poetas, artistas plásticos e músicos, para frequentar os terreiros e lhes render homenagens. Mas eles consistiam em uma vanguarda que era olhada com desconfiança pela sociedade tradicional, além de fazerem parte de uma esquerda perseguida. Os intelectuais da década de 1930, na Bahia, que se aproximaram de Mãe Aninha e Martiniano estavam longe do centro de poder. Além disso, é muito limitante esvaziar o protagonismo da população negra, afinal de contas, esses intelectuais negros foram grandes agentes mobilizadores em favor de suas causas e eram perspicazes formadores de opinião.

Para Dantas (1988), a mística de valorização da África foi, então, criada por antropólogos e, em seguida, induzida nos negros da Bahia, que seriam, nesta perspectiva, meros receptores passivos de uma ideologia criada a seu respeito. Para a antropóloga, foram os intelectuais que teriam definido a configuração do modelo ritualístico consagrado, e a forma da liturgia que prevaleceu na ortodoxia nagô. Contudo, não parece verossímil imaginar o povo de santo lendo livros de Querino e Rodrigues, a fim de aprenderem a realizar o culto do candomblé. Conforme pontuou Serra (1995), a divulgação da obra dos dois pioneiros só começou a alcançar um grande público leitor, que, afinal de contas, nunca foi grande, a partir de 1930, e essas obras não tiveram boas tiragens, logo de saída. De igual modo, é pobre a descrição litúrgica dos candomblés na literatura especializada, que é uma coisa bastante complexa, e, muitas vezes, tratada com o máximo de sigilo por seus adeptos. Dantas (1988) inclusive propôs que o “movimento de volta à África” fosse influenciado por Carneiro, e conforme ironizou Serra (1995, p. 55)

A Ialorixá [Mãe Aninha], por suposto, ouviu a palavra de ordem dos intelectuais – colheu-a dos livros, por certo também da boca de seu etnólogo predileto – e comandou a escalada de viagens dos nagôs da Bahia à Iorubalândia, em busca das fontes de sua tradição religiosa.

Trata-se de uma ideia descabida, uma vez que as viagens para a África, conforme visto no caso de Martiniano, aconteciam ainda no século XIX, antes mesmo de Martiniano ter conhecimento da existência de Nina Rodrigues.

Esses debates pavimentaram a questão na qual se quer chegar: há agenciamento de pessoas da comunidade negra, como Martiniano, nessas perspectivas? O lugar em que se aloca os negros parece ser passivo, influenciável, limitado por demais. Serra (1995) apontou que, nessa visão, não haveria espaço para a agência de grandes intelectuais do rito nagô, como Mãe Aninha, que era uma “mulher brilhante, de inteligência fora do comum” (SERRA, 1995, p. 53),

que, ainda de acordo com o autor, não tinha a menor tendência para ser teleguiada. Acrescenta-se, aqui, a figura de Martiniano, o mesmo Martiniano que se tem esforçado em reconstruir parcialmente neste trabalho: altivo, orgulhoso, sagaz, sábio, cosmopolita, poliglota. Serra (1995) definiu Martiniano desta forma: “Mestre Martiniano estava empenhado em consolidar uma ‘nação’: era um teólogo criador, um hábil sacerdote-político, cheio de entusiasmo por seu povo” (SERRA, 1995, p. 56).

Está-se de acordo com Dantas (1988) de que “[...] a pureza nagô não resulta necessariamente na fidelidade a uma tradição, mas de uma construção na qual os intelectuais têm papel destacado”. No entanto, essa construção não foi feita pelos intelectuais “brancos” tradicionais, aos quais se reportou Dantas (1988). Essa tradição foi “inventada” por intelectuais negros do povo de santo baiano, como Martiniano. E, aqui, propõe-se um deslocamento: se essa categoria nativa da pureza nagô passou a ser categoria analítica para pessoas como Nina Rodrigues e seu “seguidor” Edison Carneiro, dentre outros estudiosos, foi porque esses intelectuais deram preferência ao estudo nos terreiros nagôs, que, na época de Rodrigues, já estavam bem organizados, pelas contingências históricas já pisadas e repisadas neste trabalho (predomínio numérico nagô; população menos crioulista entre os nagôs por causa das levas mais recentes; condições favorecidas por crise da sociedade escravista, que possibilitaram aos iorubás preservar as formas institucionais africanas animadas por uma “recente memória”). Recordar-se que, no caso dos “informantes”, que são melhor descritos como “interlocutores”, havia uma enorme população nagô em Salvador.

Tanto Beatriz Dantas quanto Guerreiro Ramos, de acordo com Serra (1995), afirmaram que estudiosos brasileiros transformaram o negro em objeto de estudo “exótico”, afastando-o de si mesmo (constituindo um “outro” etnográfico), e mantendo-o em seu lugar de dominado. Esse negro era referenciado por uma distante e mítica África. Assim como Said (2007) abordou a construção de um imaginário de Oriente feita pelo Ocidente, é perfeitamente lícito fazer uma analogia da invenção da África pela intelectualidade brasileira, que se baseou na apropriação de uma literatura advinda da Europa. A África para Rodrigues, Querino, Carneiro, Landes, Pierson, dentre outros, era um lugar exótico e bárbaro, sendo muitas vezes referida como “a selva”. A separação binária entre um polo civilizado (o Ocidente) e um incivilizado (a África, o Oriente, o Terceiro Mundo etc.) responde a uma visão imperialista eurocentrada, além de reforçar e justificar preconceitos a povos periféricos. No entanto, uma coisa é saber produzir uma representação a partir de uma noção de superioridade contra um alegado atraso africano, que legitima um poder de opressão e de dilapidação de territórios e povos; outra, bem diferente, é conjecturar que os intelectuais tradicionais brasileiros produziram uma ficção partindo da

“glorificação” e “exaltação” da África (que, a esta altura, sabe-se que o sucedido foi o exato contrário de qualquer glorificação ou exaltação), cuja finalidade ideológica seria a de “guetificar” culturalmente os negros, para que esses não encampassem lutas políticas por melhores condições materiais de existência. Trata-se de um raciocínio parecido com aquele expressado por Landes (2002), que se pegou ajuizando em porque os negros pensavam tanto em festas⁵⁰ e não se engajam em lutas e em propósitos mais “sadios”. Isso posto, há que se perguntar: mas eles não se engajavam politicamente mesmo? Será que a autoafirmação cultural e estética de uma comunidade exclui as lutas por cidadania e melhoria socioeconômica?

A história evidencia que a luta da população negra perpassou todos os períodos: construção dos quilombos; vários levantes e rebeliões de escravizados, como, por exemplo, os das primeiras décadas do século XIX; as associações negras, que sempre se estabeleceram com o intuito de promover solidariedades e auxílios mútuos; o envolvimento com o abolicionismo; as estratégias de cobranças materiais de reparações históricas no pós-Abolição; as lutas pela liberdade de religião e de práticas de manifestações culturais afro-brasileiras; a participação em greves, motins e agitações urbanas; dentre tantas outras formas de resistência a uma sociedade elitista e a um Estado, que, via de regra, se conduziu perante a população negra com truculência e autoritarismo. Ou seja, os negros brasileiros sempre tomaram parte na luta política por direitos, mesmo debaixo de dura violência social e institucional.

É importante recordar que o engajamento político propriamente dito não era assunto inédito para Martiniano e outros que, como ele, fizeram os movimentos de retorno à África e volta ao Brasil. Ou mesmo daqueles que conviveram com quem fez esses deslocamentos transatlânticos. Na experiência de Martiniano, a Lagos que ele conheceu era, assim como Salvador, uma cidade diaspórica, que vivia um momento de intensa efervescência cultural e política. Martiniano estabeleceu contato com as obras e ideias de intelectuais negros panafricanistas e precursores do movimento dos nacionalismos. Martiniano, em sua estada africana, imergiu em uma cultura em que a retórica e a prática de afirmação racial, de negritude e de emancipação circulava em ambientes, como, por exemplo, a sua escola, fazendo frente ao racismo do imperialismo britânico. Lagos, àquele período, já possuía uma produção literária e uma imprensa negra. Além do mais, ele acostumou-se ao multiculturalismo e ao cosmopolitismo do lugar. Ou seja, se os intelectuais tradicionais brasileiros possuíam suas

⁵⁰ Pelo menos, em Landes (2002), os negros pensavam em festas e em candomblé porque queriam ou precisavam (como um conforto e uma distração, uma “muleta”, em meio a tantas dificuldades em suas vidas), não por um tipo de perversidade ideológica imposta por intelectuais brancos.

referências bibliográficas e identidade intelectual advindas da Europa branca, Martiniano, de igual modo, tinha suas influências de intelectuais negros da diáspora.

Não obstante, pesquisadores, às vezes, argumentam de forma contrária. Por exemplo, quando o cientista político afro-americano, doutorando da Universidade de Princeton, Michael Hanchard, veio ao Brasil, em fins da década de 1980, para estudar as relações raciais do país e o seu movimento negro, lançou a seguinte questão inicial:

[...] por que não existiu nenhum movimento social afro-brasileiro sistemático no Brasil, comparável ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou às insurreições nacionalistas da África subsaariana, no período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial? (HANCHARD, 2001, p. 19).

A resposta encontrada por Hanchard (2001) foi a de que as elites brancas brasileiras criaram uma hegemonia racial, a fim de retardar uma sublevação dos negros, e, paralelamente, o movimento negro brasileiro teria organizado uma forma equivocada de contra-hegemonia, baseada em culturalismo. Dessa maneira, o movimento negro transformou as práticas culturais e religiosas negras em afirmação, deixando de lado a luta política propriamente dita (organização política de base, boicotes, desobediência civil, luta armada). Essas tendências culturalistas foram, então, sustentadas pela própria hegemonia branca. Luiza Bairros (1996), militante do Movimento Negro Unificado (MNU) e doutoranda de Sociologia na Universidade de Michigan à época, escreveu um artigo contestando alguns apontamentos, conclusões e premissas de Hanchard (2001), assinalando que o cientista político deveria se questionar, na verdade, “Que tipo de movimento negro foi gerado a partir da formação racial brasileira?” (BAIROS, 1996, p. 176), ao invés de utilizar comparativos com os movimentos negros de realidades distintas, como as da África e dos Estados Unidos. Dentre os debates dos quais Bairros (1994) lançou mão, no artigo, a autora ressaltou o longo histórico de disputas encampadas pelo movimento negro brasileiro, como:

[...] as experiências alternativas de educação, a participação nos processos eleitorais, a revisão do papel do negro na história do Brasil, a inclusão de nossas reivindicações na pauta dos partidos políticos e movimentos sociais, a inclusão do racismo no rol dos crimes previstos na constituição, o redirecionamento das pesquisas e estudos sobre negro nas universidades [...] (BAIROS, 1994, p. 184).

Conforme observado, se o Estado brasileiro – a partir da década de 1920, porém tendo seu apogeu no Estado Novo – conseguiu “cooptar” símbolos da cultura popular para a defesa dos interesses de grupos de poder, a partir de um processo de “domesticação” e embranquecimento desses símbolos, isso não quer dizer que uma forjada cultura nacional foi

de dimensão total, irrestrita e exclusiva a partir de então. Não é assim que esses expedientes funcionam. Hall (2023, p. 234), argumentou que a cultura de um povo não existe como um enclave isolado “[...] fora do circuito de distribuição do poder cultural e das relações de força cultural”, mas que, igualmente, há “[...] pontos de resistência e momentos de superação”. Além da resistência, aponta-se, aqui, para a plena capacidade de agenciamento de elementos “populares”. Operar com noções como as que estavam em voga na análise de alguns pesquisadores já abordados é propor que se tenha um lado dominante, inabalável diante das pressões externas, e os dominados, que aceitam, passivamente, as imposições que vêm de cima, como se fossem ventríloquos manipuláveis, ou mesmo, conforme expressão de Hall (2023), uns “tolos culturais”. Adicionalmente, sublinha-se que cultura e política, de acordo com o que se vem construindo nessas linhas, articulam-se; contudo, mesmo se fossem dimensões excludentes e imiscíveis (o que, na verdade, não o são), não se pode compreender qual seria o salto lógico que se levaria à conclusão de que um indivíduo ou uma coletividade não podem se ocupar dessas duas esferas (ou mesmo de ainda mais esferas distintas) em suas vidas, conforme Hanchard (2001) parece pensar em suas afirmações de que a militância negra brasileira só pensou em saídas culturais e não políticas. É como se ele afirmasse que um movimento social ou um militante só pode pensar em cultura *ou* em política, e que é impossível conjugar saídas estéticas, performáticas, culturais com boicotes, greves, desobediência civil, dentre outras formas de resistência política. Conforme visto, na “Roma Negra” da década de 1930, Martiniano e outros como ele, eram bastante afirmativos em termos de um panafricanismo, embora, de igual modo, lutassem por direitos de cidadania e melhorias de vida. As políticas “da realização” e “da transfiguração”, conforme proposto por Gilroy (2012), são agendas que convivem.

Mãe Aninha alcunhou Salvador, que é a maior cidade da diáspora atlântica, de “Roma Negra”, nos anos 1920. Com este termo, a ialorixá quis dizer que Salvador era um centro difusor da religião africana, uma meca do culto dos orixás no país. Assim explicou Lima (2010, p. 310):

[...] Aninha, ao falar em “Roma Africana” aludindo à cidade da Bahia – como Salvador era então mais conhecida -, estava claramente usando uma metáfora, tomando Roma, a cidade matriz do Catolicismo, com o Vaticano, o Papa e as suas igrejas, como o símile imagístico da Bahia pela predominância da sua religiosidade, do candomblé, a religião de origem africana de que ela tanto se orgulhava e a atmosférica católica das suas igrejas, de cujas irmandades, a várias delas, Aninha pertencia; do catolicismo processional enfim, que não sei até que ponto deva aqui chamar de catolicismo popular.

E, deste modo, igualmente, descreveu-a Jorge Amado, trazendo, inclusive, o nome de Martiniano, como uma espécie de Papa dessa Roma Negra:

"Roma negra", já disseram dela. "Mãe das cidades do Brasil", portuguesa e africana, cheia de histórias, lendária, maternal e valorosa. Nela se objetiva, como na lenda de Iemanjá, a deusa negra dos mares, o complexo de Édipo. Os baianos a amam como mãe e amante, numa ternura entre filial e sensual. Aqui estão as grandes igrejas católicas, as basílicas, e aqui estão os grandes macumbas, o coração da seita fetichista dos negros brasileiros. Se o Arcebispo é o Primaz do Brasil, o pai Martiniano do Bonfim era uma espécie de Papa das seitas negras em todo o país. Os pais-de-santo e as mães-de-santo da Bahia vão bater candomblés no Recife, no Rio, em Porto Alegre. E seguem como bispos em viagem pastoral. De tudo isso escorre um mistério denso sobre a cidade que toca o coração de cada um (AMADO, p. 31, 1951).

Conforme salientou Albuquerque (2009), muitas Áfricas foram imaginadas e recriadas na Bahia, a partir da adoção de signos de pertencimento, não tão precisos em termos geográficos ou mesmo culturais, mas que garantiam laços com a África, lançando mão de recursos identitários. Logo após a Abolição, o carnaval se animou com clubes que faziam menção à África e cujos foliões ornavam-se de fantasias de "africanos". A população negra sempre se juntava em seus batuques, sambas e candomblés, apesar das repressões policiais e maledicências por parte da imprensa, da igreja católica e da "boa sociedade". O candomblé se fortalecia e expandia, abrindo cada vez mais casas de culto. Ainda na década de 1930 se encontravam pessoas conversando em iorubá pelas ruas da cidade. Uma África imaginária se fazia presente em Salvador (e se faz, até os dias atuais), em cor, em cheiro, em som, ou seja, em experiências dos cinco sentidos, nas roupas, nas danças, em técnicas do corpo, na culinária, nos afoxés, nos carnavais, nas festas populares, em monumentos, em casas de culto, nas cores das pessoas. A Bahia é corriqueiramente referida como o lugar mais africano do país.

Gilroy (2012) argumentou que as culturas e as identidades negras são indissociáveis da experiência do escravismo moderno, porque é a partir de sua memória e da experiência do terror racial que se fundou, politicamente, a identidade cultural dos negros no Ocidente. Dessa maneira, se, por um lado, a Passagem do Meio⁵¹ se tratou de uma experiência brutal de traumas e violências, houve, igualmente, uma experiência do "sublime", além da disposição favorável que desafiava o sistema por meio da insurgência revolucionária, que poderia ultrapassar um iluminismo limitado e codificado racialmente. Essa utopia do "sublime escravo", conceito cunhado por Gilroy (2012), é a dimensão redentora da dor, uma sublimação da experiência brutal e traumática, manifestada por intermédio da capacidade criativa das populações negras

⁵¹ A *Middle Passage*, expressão utilizada por Gilroy (2012), refere-se ao trecho mais longo e de maior sofrimento realizada pelos navios negreiros, na travessia do Atlântico.

em transformar o terror e o sofrimento em formas estéticas nas suas manifestações criativas, e, igualmente, de fomentar modos de resistência. A rica e colorida experiência das manifestações diaspóricas religiosas e culturais dos negros no Caribe e nas Américas irrompem como concretizações desse sublime apontado por Gilroy (2012). É o *blues* que surge dos campos de algodão no sul dos Estados Unidos; os batucajés, os jongos e as rodas de samba que levantavam a poeira das terras brasileiras.

A consciência de negritude e sua valorização, portanto, é algo que remonta ao século XIX, encontrando, certamente, expressão em pessoas como Martiniano. “A expressão ‘Roma Negra’ passa a então ter uma conotação política, ou seja, significa espaço de negritude, espaço de resistência” (SILVA, 2018). Propõe-se, aqui, uma licença poética para definir a expressão “Roma Negra” como um movimento de contracultura da modernidade, que tem espaço na cidade diaspórica de Salvador da Bahia. Em vários pontos das Américas e do Caribe, com o término de seus processos de escravidão, movimentos político-culturais afloraram, como, por exemplo, o “Renascimento do Harlem”⁵², nos Estados Unidos. Martiniano foi um dos intelectuais da “Roma Negra”, cujas expressões estética, cultural, artística e política, começaram a se organizar desde os finais do século XIX, expressões essas que foram trazidas à tona no desenvolvimento deste trabalho, e das quais as manifestações político-culturais atuais são tributárias e continuadoras-transformadoras.

Butler (2020) demonstrou que, desde o final do século XIX, havia grupos carnavalescos “africanos” em Salvador, como a Embaixada Africana. Os anos que se seguiram testemunhavam o crescimento desses grupos, e, em 1974, fundou-se o Ilê Ayê, que abriria o caminho para uma verdadeira onda de blocos afro na Bahia. O Ilê Ayê unia a luta contra a discriminação racial à valorização da estética, cultura, história negra e africana. Na esteira do Ilê, outros blocos foram se formando e suas atividades não se limitavam ao carnaval, contando com uma agenda política que durava todo o ano (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006). Com a chegada dos anos 1970, o estilo *Black Power*, que vinha do movimento negro dos Estados Unidos, de igual modo, influenciou a população negra alhures, apontando para uma

⁵² Obviamente, resguardando as devidas proporções dos movimentos e considerando as diferenças por suas conformações históricas e sociais específicas. Um exemplo é a diferença no fator educacional e de imprensa, que permitiu aos negros dos Estados Unidos terem se insurgido mais rapidamente pela cultura letrada do que os brasileiros. A analogia foi feita para demonstrar que ambos foram movimentos contraculturais diaspóricos negros no Novo Mundo. O Renascimento do Harlem foi um movimento artístico e cultural, de orgulho racial, de subversão da falta de representatividade e do racismo nas artes dos Estados Unidos. Foi construído por artistas negros que migraram do Sul para o Norte dos Estados Unidos, e que foram morar no bairro Harlem, de Nova Iorque. O movimento contou com seus intelectuais, poetas, escritores, músicos e atores, que buscavam uma ressignificação de sua ancestralidade, por meio do apego às raízes, bem como por uma proposta que os libertasse do jugo branco (CONCEIÇÃO; SANTOS, 2020).

forma de reverenciar a beleza negra. Se o negro é bonito (*Black is beautiful*), ele é poder também (*Black Power*); a valorização estética é igualmente uma performance de discurso político. Essas ideias já foram operadas por Martiniano, Mãe Aninha e outros intelectuais da Roma Negra, que ostentavam, tão orgulhosamente, seus símbolos da africanidade. Assim Butler (2020) pôde destacar uma “pedagogia revolucionária”, que era pioneira e que surgiu no seio da comunidade negra afro-baiana, contra o racismo:

Reformular interpretações negativas da África e da negritude; abraçar a solidariedade com outras comunidades negras; reivindicar o amor-próprio e o direito à alegria; e utilizar essa nova consciência para definir a cidadania em termos equitativos para os negros. Eles foram pioneiros em novas formas de pedagogia revolucionária para curar os efeitos da opressão racial, associando-a com um abraço à espiritualidade africana – e fizeram alguns de seus trabalhos transformadores no meio da alegria suada do Carnaval. O fato de Salvador, hoje, gozar da posição de cidade proeminente da diáspora africana deve-se muito ao trabalho dos blocos e a seu movimento político complementar, que por sua vez se baseou no trabalho de pioneiros de muitas décadas anteriores que reivindicavam o candomblé, as redes africanas, a capoeira e outros legados diaspóricos como parte de suas realidades de brasileiros de ascendência africana e como a base de sua participação na comunidade da diáspora africana mundial (BUTLER, 2020, p. 133-134).

Essas manifestações culturais não estão desentranhadas de um sentido político. Butler (2020) argumentou que os temas africanos dos Carnavais de Salvador sempre criaram uma linguagem simbólica única para enfrentar problemas sérios como “[...] a marginalização cultural, a liberdade religiosa, a pobreza e o colonialismo” (BUTLER, 2020, p. 95). Em experiências de países com vivências coloniais e escravistas como o Brasil, em seus momentos pós-Abolição, a população negra se viu às voltas com as questões de reivindicação da herança africana e o direito de cidadania. Sabe-se que a identidade nacional de pessoas negras foi inacessível por muito tempo. O Estado moderno brasileiro pretendia ser o exato contrário das culturas ditas “atrasadas” dos africanos, tornando-os incompatíveis com a cidadania da nova nação, com seus lemas de ordem e progresso. Gilroy (2012), ao analisar a dupla consciência entre o ser negro e o europeu, como era seu caso pessoal, postulou que assumir uma dessas duas identidades inacabadas não esvaziaria os recursos subjetivos de uma determinada pessoa, uma vez que, embora haja um esforço de fazê-las parecer mutuamente exclusivas – esforço que ganha fôlego por meio de discursos racistas, nacionalistas ou etnicamente absolutistas –, o autor conclamava a se ocupar o espaço entre elas e demonstrar a sua continuidade.

Isso posto, os africanos e seus descendentes começaram a reelaborar, como estratégia diaspórica (BUTLER, 2020), estereótipos negativos sobre a África e os africanos. A partir dessas negociações sobre as representações da África, presentes desde a época da escravidão

(em sua culinária; na coroação de seus reis; nas suas festas), estavam forjando uma identidade baiana e brasileira. Para Butler (2020, p. 113), ao abordar o Carnaval, os negros “Quando escolheram o candomblé como tema central para suas fantasias, eles o reivindicaram e o reformularam como um elemento legítimo da cultura brasileira décadas antes que a comunidade acadêmica global se tornasse sua paladina”.

Butler (2020) ainda mencionou que foram pessoas como Martiniano, que eram autoridades das práticas “autênticas” para a comunidade do candomblé e de pesquisadores, que salvaguardaram informações sobre a história da África, que não era ensinada nas escolas⁵³, mas aprendidas e compartilhadas por via das redes transatlânticas:

Por causa deles foi menos necessário que as pessoas tentassem recordar as tradições ancestrais, guardadas na memória dos anciãos que, em geral, teriam chegado décadas antes, quando jovens que foram arrancados de áreas devastadas pela guerra (BUTLER, 2020, p. 114).

Em *O Atlântico Negro*, Gilroy (2012) convidou pesquisadores a perceber os negros “[...] como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno [...]” (GILROY, 2012, p. 40), partindo de uma perspectiva analítica fornecida pela ideia da diáspora. Por esse prisma, Martiniano é compreendido como um intelectual da diáspora – e, particularmente, um excelente exemplar de uma narrativa diaspórica, pela sua trajetória social e intelectual – embora, em boa parte das suas inter-relações com intelectuais tradicionais, lhe tenha sido negado ou tenha sido relegado a um segundo plano o seu agenciamento. A “dupla consciência” de africanos e seus descendentes, a que Gilroy (2012) fez referência, serve de instrumental para atentar-se para a presença de uma história nacional que deveria articular-se com a história que se tece a partir das identidades negras. Os estudos sobre a vida intelectual do país e as “ideias” não deveriam prescindir, quando oportuno, do convite de Gilroy (2012, p. 37) de se fazer uma “viagem intelectual pelo Atlântico”. Assim sendo, se os pesquisadores debruçam-se sobre assuntos que tangenciam a categoria “raça”, em algum nível, a partir somente de critérios compartilhados e identificados com uma modernidade ocidental herdada do Iluminismo, surgem leituras como as dos racialistas de fins do século XIX, que imputavam inferioridade biológica e cultural a tudo o que não fosse branco; ou como as que negavam, no papel, a desigualdade e a violência racial, que são fatos cotidianos; ou como as de acadêmicos que apontaram que outros acadêmicos, de

⁵³ Aliás, demorou muito para a História da África chegar aos currículos escolares do país. A legislação que obrigou o ensino de história africana e afro-brasileira iniciou-se em 2003, pela Lei 10.639.

outros tempos, em conluio com o Estado-nação, foram os agentes responsáveis por manifestações culturais afro-brasileiras diaspóricas, como o candomblé, o samba e a capoeira. E, dessa maneira, limita-se muito o conhecimento de personagens históricos importantes e interessantes para se conhecer melhor o país, como é o caso de Martiniano, bem como amputam-se as dimensões fundamentais de fenômenos culturais e políticos, que participaram de redes transatlânticas que envolviam muitas partes do mundo.

O antídoto recai em atenção redobrada e dedicada aos processos históricos e sociais, conforme, por exemplo, fizeram pesquisadores como os Professores João José Reis, Lisa Louise Earl Castillo e Luís Nicolau Parés, ao desfiarem biografias, viagens, comércio e redes transatlânticas de africanos e afrodescendentes, de famílias diaspóricas, ligadas ao candomblé da Bahia dos séculos XIX e XX. Ações que se deram por meio de pesquisa em documentos, certidões, autos, cartas, artigos de jornais e revistas, dentre outros; outro exemplo é o de J. Lorand Matory, que, de olho no mundo Atlântico Negro, enfatizava a importância da noção do agenciamento de atores negros; dentre outros autores mais contemporâneos consultados para a bibliografia desta tese. É possível encontrar Martiniano no trabalho desses autores, enredado nas redes transatlânticas, participando ativamente na construção cultural e religiosa afro-baiana. Além do mais, desde a década de 1960, as ciências sociais têm, por vezes, feito reflexões de autocrítica, questionado seus cânones científicos, e não só suas teorias e métodos, mas, de igual maneira, as dimensões éticas de seus afazeres. Como consequência dessas ponderações, as relações de poder e dominação entre pesquisadores, povos e culturas pesquisados, passaram a ser questionadas e as teorias sociais contemporâneas vêm chamando atenção para temas como as identidades, a distinção ontológica entre sujeito e objeto, o questionamento da neutralidade axiológica, desembocando em teorias pós-coloniais, decoloniais, em teorias críticas da dominação e da desigualdade, nas epistemologias do Sul, dentre muitas outras vertentes. As tentativas de democratização das universidades públicas brasileiras, a partir de políticas de expansão e de ação afirmativa do começo do século XXI, igualmente contribuíram para oxigenar as formas de produção do conhecimento acadêmico. Nilma Lino Gomes (2009) argumentou que, desde a década de 1990, outros atores, que sempre foram socialmente marginalizados, como os negros, indígenas, homossexuais, mulheres, dentre outros, começaram a adentrar nas universidades públicas, gerando impacto sobre a produção de conhecimentos. Para a autora, esses atores, comprometidos com suas causas sociais, muitos deles militantes de movimentos sociais, puderam ventilar as discussões sobre a ocupação de espaços de poder e decisão na pesquisa científica.

Como serão as novas formas de leituras e releituras de Martiniano Eliseu do Bomfim e outros atores da diáspora? O que acrescentarão a assuntos academicamente consagrados, como a historiografia das “ideias”, o “pensamento social brasileiro”, a sociologia da vida intelectual, dentre tantos outros?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gostaria de iniciar esta seção conclusiva com uma digressão, compartilhando uma reflexão (dentre as muitas) que me ocorreu em determinado momento da confecção desta tese, envolvendo uma possível comparação entre o que ocorria na Bahia, na primeira metade do século XX, e o Renascimento do Harlem, movimento cultural afro-estadunidense que contou com intelectuais, escritores, poetas, romancistas, musicistas, jornalistas, que propagavam o orgulho racial, por intermédio da expressão criativa. Em um momento, cheguei a me questionar se houve na Bahia um movimento (contra-)cultural como foi o Renascimento do Harlem, nos Estados Unidos. Acabei por concluir que a resposta comportaria um sim e um não. Argumento, começando pela negativa: em primeiro lugar, é necessário reconhecer as distintas formações históricas e sociais entre o Brasil e os Estados Unidos. Por exemplo, as instituições educacionais nos dois países apresentavam diferenças significativas. Nos Estados Unidos, alguns dos intelectuais negros do movimento contavam com diplomas universitários, alguns com Ph.Ds, e muitos tiveram acesso à prestigiada Universidade de Harvard. Embora fossem exceções, os negros estadunidenses tinham a possibilidade, ainda que difícil, de ingressar no ensino formal. Em contrapartida, no Brasil, pessoas como Martiniano enfrentavam barreiras e lhes era vedada a entrada em instituições educacionais formais.

Por outro lado, podemos vislumbrar semelhanças, um "sim", visto que em Salvador, durante o mesmo período, também havia um movimento cultural afro-baiano ocorrendo. A inspiração teórica de Gilroy (2012) nos permite refletir sobre os movimentos contraculturais afro-diaspóricos que ocorreram no Harlem, em Salvador e em diversos outros pontos do mundo. Esses movimentos político-culturais abrigavam intelectuais e artistas, como Martiniano e Mãe Aninha, que deixaram suas marcas imponentes na primeira metade do século na capital baiana.

Isso posto, revisito os principais pontos a serem abordados e respondidos nesta pesquisa. O objetivo central foi analisar as inter-relações entre o intelectual afrodescendente Martiniano Eliseu do Bomfim e os intelectuais tradicionais, buscando compreender o impacto desses encontros na construção intelectual. Enfatizei a dinâmica relacional dos intercâmbios intelectuais e políticos entre os diversos atores sociais envolvidos, ao mesmo tempo em que busquei compreender como Martiniano foi "apropriado" pelos intelectuais e, ao mesmo tempo, identificar sua própria perspectiva e discursos. Para isso, adotei uma abordagem de etno-história, utilizando fontes primárias e secundárias para traçar a trajetória intelectual e social de

Martiniano. Além disso, foi explorado o contexto histórico e social mais amplo que permeava esses intercâmbios.

Conforme observado, Martiniano viveu em uma época em que os intelectuais eram limitados por visões de mundo ditadas pelos repertórios disponíveis naqueles períodos. No final do século XIX e início do XX, em um momento dominado pelos paradigmas racialistas nas "ciências" brasileiras, Martiniano, sendo negro e descendente de africanos, permaneceu como um informante anônimo. De fato, ele não teve visibilidade. Somente a partir da década de 1930, com uma complexificação maior do repertório intelectual e a possibilidade de questionamento dos paradigmas anteriores, Martiniano ganhou destaque e interesse da comunidade intelectual. A boa documentação disponível sobre Martiniano se deve em grande parte ao esforço dessa geração em escrever sobre ele e aos intercâmbios que ele teve com os estudiosos anteriores.

Após a sua morte, à medida que críticas em relação ao elitismo dentro da Academia surgiram, as relações de troca puderam ser analisadas sob uma nova perspectiva, que não apagava o protagonismo daqueles atores que não pertenciam aos grupos privilegiados, tanto simbólica quanto economicamente, que, até então, detinham quase todo o poder no campo científico do país. Ao analisar a trajetória de Martiniano, podemos refletir sobre a relação entre autoridades científicas e seus "objetos", informantes, interlocutores, colaboradores, coautores.

É importante buscar compreender o pensamento do intelectual Martiniano, realizando, igualmente, uma "apropriação" analítica própria. As abordagens teórico-metodológicas que ganharam destaque a partir do fim do século XX permitem operacionalizar conceitos como agenciamento, rompendo com reducionismos em ciências humanas, e reconhecendo a existência de múltiplas identidades. Dessa forma, tornou-se possível compreender Martiniano como alguém que lidava com a construção de sua identidade nacional e negra, da qual se orgulhava, enquanto enfrentava a necessidade de camuflá-la devido a brutal repressão estatal, ao preconceito da sociedade e a negação de sua cidadania. Suas ideias e ações refletiam essas contradições e dilemas, compreensíveis quando analisados à luz dos processos históricos e sociais, sem perder de vista o acúmulo de saberes e críticas dentro das ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da Cidade do Salvador*. 2 ed., São Paulo: Livraria Martins Editora S.A, 1951.

_____. Elogio de um chefe de seita. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO (2: 1937: Salvador, BA). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 325-330.

_____. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

ANDRADE, C. B de; SOUZA, K. de J. Manuel Raymundo Querino: a vida de um intelectual negro. In: TRINCHÃO, G. M. C; SOUZA, S. dos S. (Orgs.). *Os Saberes em Desenho do Professor Manuel Raymundo Querino*. 1 ed. Salvador: EDUFBA / Feira de Santana: UEFS, 2021. p. 13-26.

A Tarde, Salvador, 01 nov. 1943.

BAIROS, Luiza. Orfeu e poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. *Rev. Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, p. 173-186, 1996.

BANNAGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

BOMFIM, Martiniano do. Os ministros de Xangô. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO (2: 1937: Salvador, BA). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 233-238.

BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

BUTLER, Kim D. Diálogos diaspóricos: a fantasia da África e o internacionalismo diaspórico no carnaval da Bahia. In: BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. *Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020. p. 95-134.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Edison; FERRAZ, Aydano do Couto. O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO (2: 1937: Salvador, BA). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 7-14.

CASTILLO, Lisa Earl. A “nação ketu” do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás na Bahia oitocentista. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo. *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2021. p. 281-325.

_____. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religioso transatlântica. *Rev. Tempo*, Niterói, n. 22, v. 39, p. 126-153, jan.-abr. 2016.

_____. Em busca dos agudás da Bahia: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX. *Rev. Afro-Ásia*, Salvador, n. 55, p. 111-147, 2016.

_____. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Orgs.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 65-110.

_____. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *Rev. de História*, São Paulo, n. 176, p. 01-57, 2017.

CASTILLO, Lisa Earl; PÁRES, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Rev. Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, p 111-151, 2007.

CASTRO, José Guilherme (Org.). *Miguel Santana*. Salvador: EDUFBA, 1996.

CHUKU, Gloria. African Intellectuals as Cultural Nationalists: a Comparative Analysis of Edward Wilmot Blyden and Mbonu Ojike. *The Journal of African American History*, v. 99, 2014, p. 350-378.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COLE, P. D. Lagos Society in the Nineteenth Century. In: ADERIBIGBE, A. B.; AJAYI, J. F. A. *Lagos: the Development of an African City*. Nigeria: Longman Nigeria, 1975. p. 27-58.

CONCEIÇÃO, Bruna Silva da; SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. A ancestralidade e a resignificação da arte frente ao Renascimento do Harlem. *Rev. Enunciação*, Seropédica, v. 5, n. 2, p. 98-111.

CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO (2: 1937: Salvador, BA). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

CORRÊA, Mariza. Raimundo Nina Rodrigues e a “garantia da ordem social”. *Rev. USP*, São Paulo, n. 68, p. 130-139, dez.-fev. 2005-2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

DARCH, John. The Church Missionary Society and the Governors of Lagos, 1862-72. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 52, n. 2, p. 313-333, 2001.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Rev. Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

ECKARDT, Franck. “Chicago” no Brasil: a importância da redescoberta da cidade e da “raça”. *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, n. 58, p. 79-103, jun. 2014.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Religiões afro-brasileiras na perspectiva de Gramsci. Jornada sobre Gramsci, UFMA, 18, Maranhão, 1999.

FRAGA, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FRAZIER, Edward Franklin. The Negro Family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, v. 7, n. 4, p. 465-478, ago. 1942.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto et al. *Novos estudos afro-brasileiros*. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro realizado do Recife, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: Editora 34 / Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B.; MENEZES, M. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina SA, 2009. pp. 419-442.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, v. 2., 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A democracia racial revisitada. *Rev. Afro-Ásia*, Salvador, n. 60, p. 9-44, 2019.

_____. Manuel Querino e a formação do “Pensamento Negro” no Brasil, 1890-1920. 28º Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 3. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2023.

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Lessé Orixá: nos pés do Santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

_____. O candomblé da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 39-73.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Rev. USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, jun.-dez. 1995-1996.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, p. 141-158, out. 1999.

MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 41, n. 1, p. 72-103, jan. 1999.

_____. Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia, Século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

O Estado da Bahia, Salvador, 13 mai. 1936.

O Estado da Bahia, Salvador, 14 mai. 1936.

O Estado da Bahia, Salvador, 08 jan. 1937.

O Estado da Bahia, Salvador, 11 jan. 1937.

O Estado da Bahia, Salvador, 12 jan. 1937.

O Estado da Bahia, Salvador, 13 jan. 1937.

O Estado da Bahia, Salvador, 14 jan. 1937.

O Estado da Bahia, Salvador, 18 jan. 1937.

OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro. *Negro intelectual, intelectual negro ou negro-intelectual: considerações no processo de constituir-se negro-intelectual*. Tese (Doutorado em Educação). – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Os estudos africanistas na Bahia nos anos 30. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 21-36.

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

OMIDIRE, Félix Ayoh'. Yorubanidade mundializada: o reinado da oralidade em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese (Doutorado em Letras e Linguística). – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

OMIDIRE, Félix Ayoh'; AMOS, Alcione M. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. *Rev. Afro-Ásia*. Salvador, n. 46, p 229-261, 2012.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990.

PIERSON, Donald. *Branços e prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Rev. USP*, São Paulo, n. 28, p. 64-83, dez.-fev., 1995-1996.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P55, 2014.

_____. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. 2. ed. Jundiá: Cadernos do mundo inteiro, 2018.

RAMOS, Arthur. Introdução. In: QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P55, 2014. p. 7-13.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P55, 2012.

_____. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

ROSSI, Gustavo. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. *RBCS*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-29, 2012.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé da Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937*. Ilhéus: Editus, 2013.

SANTOS, Joel Rufino. *Épuras do social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global, 2004.

SAWADA, Nozomi. The educated elite and associational life in early Lagos newspapers: in search of unity for the progress of society. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centre of West African Studies School of History and Cultures, College of Arts and Law, University of Birmingham, Birmingham, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEPÚLVEDA, Cecília de Alencar Serra. *O progresso, a cidade e as letras: o intelectual e a transição do século XIX para o XX em Salvador da Bahia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 2014.

SEPÚLVEDA, C. A. S. E.; SEPULVEDA, C. A. Trajetória do intelectual negro Manuel Querino: um tema para projetos interdisciplinares de educação das relações étnico-raciais. In: TRINCHÃO, G. M. C; SOUZA, S. dos S. (Orgs.). *Os Saberes em Desenho do Professor Manuel Raymundo Querino*. 1 ed. Salvador: EDUFBA / Feira de Santana: UEFS, 2021. p. 57-97

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Sobre psiquiatria, candomblé e museus. *Caderno CRH*, Salvador, v. 19, n. 47, p. 309-323, mai.-ago. 2006.

SILVA, Maria Alice P. da. Salvador-Roma Negra: cidade diaspórica. X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros – X COPENE, Uberlândia, 2018.

SILVA, Raoni Neri da. *A “Nova Escola do Recife”*: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVA, Sarah Calvi Amaral. *Africanos e Afro-descendentes nas origens do Brasil: raça e relações raciais no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador (1937) e no III Congresso Sul-Riograndense de História e Geografia do IHGRS (1940)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934. XII Encontro Estadual de História ANPUH, São Leopoldo / RS, 2014.

SOUZA, Daniela Moura Rocha de. *Memórias de professores intelectuais como interlocutores do Republicanismo em Vitória da Conquista entre os anos de 1910 até 1945*. Dissertação (Mestrado em Memória, Linguagem e Sociedade). – Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2009.

TAVARES, Luís Henrique Dias Tavares. *História da Bahia*. 11. ed. São Paulo: Ed. UNESP / Salvador: EDUFBA, 2008.

TELLES, Edward E. *O significado de raça na sociedade brasileira*. Versão divulgada na internet, 2012. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/5d3230eb29908c00018b7fcf/t/6036dac48025463935a4b9be/1614207694389/livro_o_significado_da_raca_na_sociedade_brasileira.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2023.

TURNER, Lorenzo Dow. Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa. *Journal of Negro History*, n. 27, p. 55-67, 1942.

VALLADARES, Lícia do Prado. A visita do Robert Park ao Brasil, o “homem marginal” e a Bahia como laboratório. *Caderno CRH*, Salvador, v. 23, n. 58, p. 35-49, jan.-abr., 2010.