

43º Encontro Anual da Anpocs
SPG26 Religião, Materialidades, Materiais: abordagens contemporâneas

**Entre o Sagrado e o Profano: a semiologia dos objetos e as dinâmicas de legitimação
no contexto de atuação do Serviço de Higiene Mental**

Raoni Neri da Silva (PPGA-UFPE)

CAXAMBÚ – MG

2019

Entre o Sagrado e o Profano: a semiologia dos objetos e as dinâmicas de legitimação no contexto de atuação do Serviço de Higiene Mental¹

Raoni Neri da Silva²

1 INTRODUÇÃO

O trabalho em tela tem como objetivo compreender as relações que foram estabelecidas entre os intelectuais — me refiro aos antropólogos, sociólogos, historiadores e outros cientistas e pesquisadores sociais — e o campo das religiões de matriz afro-indo-brasileiras. Recorro ao conceito de *santa aliança* tal qual foi desenvolvido pelo professor Roberto Motta (2010), entendido assim como uma rede de relações recíprocas, na qual se produz por um lado o fortalecimento e o prestígio de certos pais e mães de santo, e por outro a exclusão de tantos terreiros do quadro dos tidos como “legítimos”. Como campo de pesquisa, escolhi o passado, mais precisamente a década de 1930. Foi no ano de 1932 que o médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo fundava o então Serviço de Higiene Mental (SHM), ligado à Assistência a Psicopatas do Recife, que iria atuar como órgão regulador das atividades dos cultos no estado de Pernambuco. Nesse sentido, me volto aos arquivos para realizar um exercício meta-antropológico; para compreender o contexto simbólico e social daqueles que podem ser considerados os primeiros antropólogos pernambucanos.

Partindo da análise de uma série de fontes históricas, quero refletir sobre a atuação do SHM, era ele que definia o que seria um terreiro legítimo, sendo então digno de manter seu funcionamento e, conseqüentemente, os que deveriam ser submetidos a intervenção policial. Este trabalho também relativiza o papel que foi desempenhado pelo SHM na repressão aos cultos, destacando a atuação de alguns pais e mães de santo no processo de construção da legitimação de alguns terreiros e deslegitimação de tantos outros. Para tanto também identifico as categorias que foram acionadas, neste contexto,

1 Esta pesquisa teve o apoio da Fundação de Amparo a Ciência e Tecnologia de Pernambuco (FACEPE).

2 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

para classificar aqueles terreiros que produzem religião e os que são comandados por charlatões, curandeiros e exploradores. Assim, caminho para relativizar a hipótese repressiva, seguindo os passos que foram indicados por Yvonne Maggie (1992) e Beatriz Góis Dantas (1988), viso sublinhar que a perseguição aos terreiros, em especial aos de Pernambuco, não foi irrestrita como se poderia imaginar, algumas casas foram protegidas pelos intelectuais locais, elevadas ao status de religião e distinguidas das que foram consideradas centros de enganação.

Minha proposta aqui então é argumentar que é apenas compreendo o papel que foi desempenhado por certos objetos, neste contexto, que é possível entender os processos de legitimação e deslegitimação das religiões afro-indo-pernambucanas. Desta forma recorro à antropologia dos objetos, mais especificamente a uma semiologia dos objetos, para identificar alguns dos elementos que atuam nos processos de legitimação e deslegitimação de um terreiro. De modo que recorro aos conceitos de *economia representacional* e *ideologia semiótica*, tal qual foram utilizados por Matthew Engelke (2007) e Webb Keane (2003), para formular e interpretar alguns indicadores de que o Catimbó Jurema do Recife, devido a sua ligação com certos objetos específicos, estava em uma relação de assimetria política em comparação às outras religiões do universo afro-indo-pernambucano.

2 O SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL: REPENSANDO POSIÇÕES

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

O SHM foi parte de um movimento de reforma psiquiátrica, encabeçado pelo médico psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo Sobrinho. Ulysses e seu SHM são lembrado de diversas formas, por alguns considerados agentes que atuaram duramente na repressão aos terreiros (DANTAS, 1984, 1988; MIRANDA, 2011, 2009, CAMPOS,

2001) e por outros, são vistos como visionários que trouxe grandes avanços para a sociedade recifense (PEREIRA, 2005; MELO, 2004; ROCHA, 2003). O principal interesse de Pernambucano era a psiquiatria, nesse sentido ele fez e apoiou uma série de estudos estatísticos e etnográficos nos terreiros do estado, tendo como principal enfoque o problema das doenças mentais entre os negros. Ulysses Pernambucano produziu uma psiquiatria social com forte influência do culturalismo freyriano, passando a conceber certos elementos como culturais, e não mais como biológicos, a exemplo do transe de possessão, característica por excelência das religiões de matriz afro-indo-brasileiras; embora consigamos identificar uma relativização entorno do que é tido como patológico, o transe ainda era concebido como elemento negativo. Nesse âmbito, a categoria “loucura espírita” ainda prevalece entre os pesquisadores que integraram a equipe do SHM.

Como podemos ver nesse trecho do livro *Xangô*, de Vicente Lima, um dos técnicos do SHM, a ideia encabeçada era que, a partir do controle realizado pelo SHM, este elemento de nossa sociedade [as religiões afro-pernambucanas], que para o autor era, em suas palavras, um “câncer”, uma “úlcera que sangra urgindo ser curada” (LIMA, 1937, p.8), ou seja, a partir de um contínuo processo de higiene mental, tais traços de nossa sociedade, associados a um “fetichismo negro”, iriam paulatinamente ser expurgados da sociedade por um processo contínuo de desenvolvimento (evolução) cultural.

Vicente Lima entre os técnicos do SHM aparenta ter a pior compreensão a respeito do que é este fenômeno. Não por acaso, entre seus pares, o auto é o mais ligado a uma um modelo médico biologizante. Não podemos imputar a sua visão ao todo. Muitos outros membros do SHM tinham opiniões muito distantes da de Vicente Lima. A título de comparação, podemos citar a descrição de Gonçalves Fernandes:

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

(...) só mesmo os iniciados tinham acesso as cerimônias dos cultos
(FERNANDES, 1937, p. 7, grifo nosso).

É óbvio que os autores têm compreensões muito distintas a respeito do que são as religiões afro-indo-pernambucanas. Para um é um câncer que necessita rapidamente ser extirpado da sociedade e para o outro a representação de uma religiosidade legítima, incompreendida em seus próprios termos e muito perseguida.

Pernambuco, Recife mais especificamente, foi um dos centros urbanos onde a religião dos orixás se desenvolveu. Em nosso estado, o culto aos orixás ficou conhecida como Xangô³, o equivalente pernambucano do candomblé da Bahia. As religiões afro-indo-pernambucanas despertaram o interesse de um grupo de intelectuais locais. Assim como os que desenvolveram suas pesquisas em Salvador⁴, eles tinham formação primeira na área de medicina, tendo seus enfoques na psiquiatria⁵.

Estes pesquisadores ficaram conhecidos pelo termo “Nova Escola do Recife” (NER), batizados por Roquette-Pinto. Uma rede de pesquisadores que realizavam investigações com clara vocação socioantropológica, pesquisas marcadas por um profundo trabalho de campo, sob um contexto de forte influência do culturalismo freyriano. Estava marcado então um afastamento do modelo médico biologizante de Nina Rodrigues (CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017).

Podemos citar como exemplo de pesquisadores da NER Ulysses Pernambucano de Melo, Albino Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, Pedro Cavalcanti, René Ribeiro, etc. Esses e muitos outros membros da NER tiveram passagem pelo SHM, por esta razão suas obras foram e ainda são vinculadas a uma tradição eugênica, médico-biologizante. Fabiana Pereira (PEREIRA *et al*, 2017) nos alerta para o fato de que os trabalhos dos membros da NER raramente são mencionados em suas particularidades e individualidades, sendo referidos de forma genérica “A Equipe de Higiene Mental” ou “A equipe do Serviço de Higiene Mental liderada por Ulysses Pernambucano”.

Precisamos ter em mente que embora existam elementos que unam os autores da NER, suas trajetórias intelectuais variam. Como bem disse Mariza Peirano, “[...] nenhum

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

4 Me refiro a Nina Rodrigues e seus seguidores, a exemplo de Arthur Ramos e Edison Carneiro.

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

antropólogo é uma ilha; nenhum cientista social é desenraizado” (PEIRANO, 2014, p, 20). Em nossa “conversão” para as ciências sociais, somos socializados a partir de uma determinada *história teórica*⁶, construída justamente a partir do confronto entre a teoria acumulada e os novos dados empíricos. Afirmações como as de Stefania Capone, de que Ulysses Pernambucano era “outro discípulo de Nina Rodrigues” (CAPONE, 2009, p.231), não deixam de ser verdade, mas contam apenas parte de sua história. O contexto da psiquiatria brasileira nos anos de 1930, com toda a certeza, é marcado por fortes compreensões eugênicas, mas tenhamos em mente que o contato com o culturalismo freyriano provocou grandes transformações no projeto médico-psiquiatra desenvolvido por Ulysses Pernambucano no estado de Pernambuco.

2.1 RELATIVIZANDO A HIPÓTESE REPRESSIVA

O Serviço de Higiene Mental foi uma organização que tinha entre suas funções intermediar a relação entre os terreiros e o Estado. Era ele que afirmava quais casas deveriam funcionar ou não, ficando então claro que a perseguição não foi irrestrita, alguns terreiros ficaram imunes à repressão policial. O SHM passa a afirmar a possibilidade da existência de um culto verdadeiramente religioso e que por isso era necessário ser protegido (tutelado). Nesse sentido, ao dizer o que é religião, está se produzindo uma hierarquia discursiva em torno de um feixe de relações de poder. Como nos lembra Michel Foucault (1997, 1993), dentro das sociedades ocidentais a “verdade” possui uma profunda relação com o discurso científico e conseqüentemente com as instituições que o produz.

No que concerne ao papel desempenhado pelo SHM junto aos terreiros de Pernambuco, temos o depoimento de Lídia Alves da Silva, ou simplesmente Mãe Lídia, concedido a seu neto Manoel do Nascimento Costa. Mãe Lídia foi uma importante Ialorixá do Xangô do Recife que vivenciou na pele o tempo do SHM.

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

Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado dr. Edson Murim Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressivo na sua função. [...] Um homem branco de cara feia chamou o dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. Acredito que tenha ido almoçar, chegou com cara de sono, aí disse: “Conversaremos muito sobre o assunto e dr. Ulysses vem amanhã para a gente fazer uma reunião com todos.” ‘A senhora tem um maracatu?’ ‘Não, quem tem maracatu é Santa.’ ‘E a senhora?’ ‘Não, não tenho nada, só minha casa dos orixás.’ ‘Quais são os políticos que vão em sua casa?’ ‘Lá vai muita gente, não sei quem é político ou não.’[...] Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa dos parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas. Na reunião conheci Anselmo de xambá, reencontrei Joana de Oyá, além de Josefina Guedes e outros conhecidos. Na reunião, as perguntas eram quase sempre as mesmas para todo mundo, mas as perguntas mais usadas eram: quem é o político de sua casa, qual é a sua sociedade carnavalesca. **Eu e Joana Batista a esta altura já éramos olhadas por alguns donos de terreiro com maus olhos**, uns achavam que a gente estava sendo mais bem tratada que eles, outros chegavam ao cúmulo de pensar que estávamos nos bandeando para o lado da polícia, porém, **o que estava acontecendo era que os nossos conhecimentos estavam prevalecendo**. Joana estava acompanhada de alguns filhos de santo e amigos, entre eles Oscar Domingos da Silva, José Assis e Manoel Beltrão. O tempo foi-se passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as nossas esperanças. **A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais do S.H.M** (COSTA, 1994, p. 179-180, grifo nosso).

Ainda a respeito do papel desenvolvido pelo SHM junto aos terreiros, temos um depoimento bastante esclarecedor de Pedro Cavalcanti durante sua participação no *1º Congresso Afro-Brasileiro*, organizado por Ulysses Pernambucano, com auxílio de Gilberto Freyre, que ocorreu em Recife no ano de 1934:

Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influência do Professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contacto com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas viviam até então, de certa maneira escondidas, ou porque a polícia não lhes permitia o livre funcionamento, ou porque os jornais, vez por outra, traziam reclamações dos ‘moradores da rua tal’ os quais se queixavam ora de ‘despachos’ espetaculosos, ora do sossego perturbado com o barulho das festas e danças dos negros. [...] Lutamos de início com alguma dificuldade para a aproximação desejada. Nem era para menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. **Esta aproximação, porém, se fez. Para tal contribuíram pais de terreiro bem-intencionados**, que viam a honestidade dos nossos

propósitos e que desde logo procuraram nos mostrar a seriedade das suas seitas, **ao mesmo tempo que clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração. Pai Anselmo foi um dos nossos bons auxiliares nesta tarefa de aproximação e este congresso**, em parte, agradeça-lhe os bons ofícios de introdutor diplomático e amigo de nós outros, que sempre tem demonstrado ser. **Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas.** Nós nos comprometíamos a conseguir da Polícia licença para tal. **Os pais de terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração.** De tal medida resultaram benefícios como era de se esperar. As seitas aí estão, com existência legal, fazendo a alegria duma gente boa e oferecendo material para que se observem as sobrevivências das manifestações religiosas dos africanos, entre nós (CAVALCANTI, 1988. p. 243-244, grifo nosso).

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

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

O poder não se estabelece apenas como mecanismo de força, de uma macroestrutura para uma microestrutura. Em outras palavras, o poder não vem de cima para baixo, ele se estabelece a partir de microrrelações de poder que acabam por permear toda a sociedade. Não há dúvidas de que o SHM teve um papel fundamental na repressão aos terreiros aqui em Pernambuco, construindo uma linha divisória sobre o lícito e o

ilícito. Talvez ele não tenha sido capaz de fundar novas concepções de religiosidade no interior da cosmovisão do povo de terreiro, mas, certamente, ele definiu novas regras no jogo do poder, articulando a execução de dispositivos de vigilância, tornando-se menos um princípio inibidor do que um mecanismo incitador e multiplicador.

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

Com isto quero argumentar que a perseguição aos cultos de matriz afro-indo-pernambucanas, no contexto de atuação do SHM, não foi irrestrita. Alguns terreiros conseguiram, a partir da *santa aliança* e assim protegidos pelos intelectuais locais, escapar da repressão policial, suas tradições foram elevadas ao status de religião e distinguidos dos demais que foram considerados centros de enganação.

2.2 UM JOGO DE LEGITIMAÇÕES: UMA SANTA ALIANÇA

Na *santa aliança*, como Roberto Motta (2010) denominou essa rede, há um processo simbiótico entre intelectuais e pais e mães de santo, numa intrincada teia de relações recíprocas, na qual se produz, por um lado, o fortalecimento e prestígio de certos pais e mães de santo, e, por outro, a exclusão de tantos terreiros do quadro dos tidos como “legítimos”. Decorrente dessa relação, que envolve tanto legitimação como deslegitimação, surgem categorias acusatórias, como “*curandeiro*” e/ou “*charlatão*”.

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

A antropologia brasileira se desenvolve basicamente a partir de duas vertentes, a etnologia indígena de um lado e do outro a antropologia da sociedade nacional⁷ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). Durante a passagem do século XIX para o XX haviam algumas questões que norteavam uma boa parte dos estudos sobre a sociedade brasileira. A este respeito o professor Roberto Motta pontua algumas delas:

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

Podemos dizer então que o problema da integração do negro na sociedade nacional era elemento central não só na obra de Nina Rodrigues, mas também de seus seguidores. O trabalho do médico maranhense pode ser lido como uma tentativa de dar resposta a tais questões.

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

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

socioculturais. Refletir a respeito dessas diferenças foi fundamental em suas análises das possibilidades do Brasil como nação que se pretendia adentrar numa modernidade.

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

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

É pelo menos até Arthur Ramos que podemos remeter a construção — iniciada, mas nunca concluída — da *santa aliança*. Ao realizar uma incursão aos renomados terreiros da Bahia, Arthur Ramos recebe o cargo de *Ogã*, numa clara troca pelos “serviços prestados” ao candomblé da Bahia (GERMANO, 2015).

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

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

O fetichismo puro é um vasto sistema cosmolátrico, onde os orixás são expressões de forças da natureza. Na época em que Nina Rodrigues fez os seus estudos, esta mitologia primitiva dos negros baianos muito pouco se afastava do fetichismo ioruba [...]. **Hoje a obra do sincretismo avança no seu trabalho rápido de transformação** de espécies místicas, se bem que se possam, não sem um certo esforço, reconhecer os elementos iniciais. E **ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos básicos do fetichismo** (RAMOS, 1940, p. 38-39, grifo nosso).

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

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

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

É na obra de Edison Carneiro que encontramos uma preocupação em desenvolver um projeto antissincrético, ou seja, uma preocupação militante em delimitar o que seria a verdadeira religião dos africanos no Brasil e o que havia se degenerado com o sincretismo. Para o autor, o fenômeno do sincretismo é uma degradação, ou, melhor dizendo, o sincretismo afro-brasileiro é uma degradação que ameaçava a pureza africana que ainda se fazia presente em alguns terreiros gegê-nagô da Bahia. Ou seja, Edison

Carneiro ajudou a produzir um quadro que separa aqueles que produzem a verdadeira religião negra e aqueles que eram degradação e charlatanismo. Em suas palavras:

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

Como podemos notar, a construção de uma África ancestral para o candomblé, firmada na ideia de pureza nagô, está ancorada na obra dos intelectuais da escola Nina Rodrigues. A busca pela África ancestral foi o que moveu esses intelectuais e desempenhou um importante papel na classificação e legitimação dos terreiros da Bahia. É justamente nesse quadro que alguns pais de santo, como Martiniano do Bonfim; e terreiros, como o *Ilê Axé Opó Afonjá*, Gantois e a Casa Branca do Engenho Velho, ganham legitimidade, são elevados ao status de religião e ficam livres da ação policial. Concomitante a isso, tantos outros são excluídos dos quadros dos terreiros tidos como legítimos, classificados como charlatões e lugares de exercício ilegal da medicina.

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

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

Edison Carneiro acabou por tornar-se um zeloso defensor da religião dos orixás, tal como era praticada nos terreiros da tradição nagô. Como espero já ter ficado claro, no contexto da Escola Nina Rodrigues a legitimação ou não de um terreiro passava necessariamente pelas noções de pureza/ortodoxia/tradição. Estava presente aí a “busca

de africanismos, que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros” (DANTAS, 1988, p.59).

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

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

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

A busca pelo último bastião da África no Brasil estava no foco dos estudos sobre o candomblé na Bahia, contudo esta preocupação não se fazia presente entre os intelectuais da “Nova Escola do Recife”. Ao contrário do que muitas pesquisas parecem indicar (DANTAS, 1988; BANAGGIA, 2008; CAPONE, 2009), os estudos sobre as religiões afro-brasileiras que foram desenvolvidos pelos membros da NER não estavam preocupados em buscar uma África ancestral, que — contra todas as intempéries da diáspora — conseguiu se manter viva no rito nagô. Gonçalves Fernandes falava que já não era possível encontrar no Recife um só culto “negro-fetichista” puro, chegando inclusive a falar em “terreiros afro-pernambucanos” (FERNANDES, 1937, p.10).

Não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro. As diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se como a transferência na adoração dos ‘encantados da costa’ em imagens de santos católicos, maneira de conciliar a imposição do senhor com os sentimentos de veneração do escravo africano aos seus deuses,

trouxeram o enlaçamento com a religião do branco. A esse ecletismo religioso juntou-se a influência espírita (FERNANDES, 1937, p. 10).

Waldemar Valente, por sua vez, faz uso do termo “mosaico religioso afro-pernambucano” (VALENTE, 1976, p. XXII) ou ainda de “(...) terreiros afro-ameríndios” (VALENTE, 1976, p. 65). Está claro na obra de Waldemar Valente⁸ que sua busca não era por uma África ancestral. Este pernambucano teve o sincretismo religioso entre os seus principais temas de estudo. Dialogando com Gilberto Freyre e Joaquim Nabuco, Valente acentua os impactos da diáspora e da condição de escravo na manutenção de seus traços culturais.

[...] **as cultuas africanas não podiam se manter intactas no novo ambiente, como aliás, já contaminadas vinham elas do seu *habitat* de origem.** No Brasil, puseram-se em contatos com culturas ameríndias e europeias. E desse contato haveriam de surgir, como surgiram, transformações de graus diversos. [...] **As sobrevivências africanas no Brasil não se mostram em estados de pureza.** Aliás, desde os primeiros tempos da escravidão, as culturas negras se apresentam misturadas. Misturadas e deformadas pela influência da condição de escravo. [...] Tão entremisturadas se encontravam umas com as outras as culturas negras no Brasil e com culturas não africanas com que se puderam em contato no novo ambiente, em parte deformada pela ação dissolvente da vida de escravo, que a sua identificação, por vezes, se tornou bastante difícil (VALENTE, 1976, p. 4-6, grifo nosso).

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

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

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

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

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

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

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

Podemos assim compreender a obra de Waldemar Valente, especificamente em relação aos seus estudos sobre o sincretismo religioso, tanto no Brasil como em África, como uma crítica à escola Nina Rodrigues. Esse autor, esquecido pela história da disciplina, demonstra um ponto de vista novo, pioneiro, que não reproduz e o afasta da visão de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro. Além disso, vemos que em seus estudos não há preocupação em buscar a pureza do culto. Em sua compreensão, podíamos encontrar uma forma de sincretismo pré-brasileiro, chamado por Valente de *Sincretismo Intertribal*, a religião dos orixás já havia entrado em contato com o islamismo e o cristianismo (GERMANO, 2017).

O que podemos constatar até aqui é que os intelectuais da NER e o SHM não estavam preocupados em buscar ortodoxia dos terreiros e muito menos viam no Xangô do Recife uma representação da pureza do culto nagô. Mas então, diante disso, nós

podemos nos indagar: como era feita a distinção dos terreiros “que faziam religião e os que faziam exploração”? (CAVALCANTI, 1934, p. 244).

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

Em matéria publicana na data de 13 de outubro de 1937, no *Diário da Manhã*, sob o título *Reunião-se, hontem, os presidentes das seitas africanas desta capital*, encontramos informações a respeito de uma reunião promovida pelo SHM e medida por Pedro Cavalcanti, onde reuniram-se cerca de 40 babalorixás e ialorixás. Este encontro teve entre suas finalidades

(...) fazer uma maior aproximação dos paes de terreiro entre si, e delles com a Assistencia a Psychopathas. Suggestiu depois que em vistas dos abusos de certos responsaveis por seitas africanas, fosse **eleita pelos presentes uma comissão de cinco babalorixás que passariam a ser os representantes do culto africano junto ao Serviço de Hygiene Mental.** Essa comissão deveria ser escolhida entre os elementos mais antigos e mais competentes da seita, de maneira que pudesse posteriormente **julgar da conveniencia ou não, de serem abertos novos terreiros. A idéa mereceu apoio de todos.** Procedida á eleição constatou-se que foram mais votados os srs. Apolinario Gomes, Oscar de Almeida, Arthur Rosendo, Antonio Sampaio e Maria Fortunata. [...] As medidas assentadas nessa reunião veem pôr cobro as explorações que se vinham notando em alguns cultos e por isso foram geralmente bem acceitas pelos presentes (DIÁRIO DA MANHÃ, 1937, grifo nosso).

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

1ª Maria Gorda, na rua dos Craveiros, Fundão. 2º, Zezefinha, na rua das Moças – é casa suspeita. 3º, Neri, no sitio de Adelaide, na Encruzilhada.

4º, José do Café, na rua do Cipó em Campo Grande. 5º, Pedro de Ancantra, na rua da Regeneração. 6º, Pai Noberto. 7º, Amaro e José Cosme, filhos de Paisinho de Tegipió vão abrir terreiro. **Aviso do babalorixá Anselmo ao Serviço de Higiene Mental** (FERNANDES, 1937, p. 17, grifo nosso).

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

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

O Serviço de Higiene Mental não está ligado diretamente a essa parte policial dos ‘xangôs’. Coube-lhe pleitear e obter liberdade para as reuniões dos “xangôs”, sem perseguição da polícia como acontecia antigamente. [...] O que parece é que a medida agora tomada pela polícia está de acordo com os “babalorixás”. Posso mesmo adiantar que foi o babalorixá Anselmo quem apresentou a lista dos dias para os ‘toques’. Antes da divulgação da medida fui procurado por Anselmo para me manifestar sobre ela, não me manifestando, porém, por não se prender a mesma ao Serviço que dirijo (FERNANDES, 1937, p. 33).

Desses depoimentos podemos concluir que de fato foi o SHM quem pleiteou junto à polícia a concessão de licenças para o funcionamento dos terreiros, entretanto os pais e mães de santo também estabeleceram uma relação com os órgãos policiais, sendo algumas das decisões tomadas em diálogo direto entre alguns pais e mães de santo e a polícia. Alguns babalorixás e ialorixás também enviavam convites aos técnicos do SHM, para que viessem aos toques, esta era uma prática comum, tendo em vista que a presença dos membros do SHM garantia que aquele xangô estivesse livre da perseguição policial.

2.3 AS CATEGORIAS DE LEGITIMAÇÃO

Algumas categorias são acionadas no processo de classificação (legitimação/deslegitimação) dos terreiros pernambucanos. É possível constatar que entre eles há um elemento moral atuando nesta distinção, no caso baiano podemos encontrar menção à homossexualidade, já entre os membros da NER vemos uma preocupação tanto

com a relações sexuais promovidas no espaço do terreiro bem como com a prostituição — uma preocupação com o controle dos corpos e da sexualidade.

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

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

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

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

Também podemos encontrar preocupações semelhantes sobre os padrões morais e a sexualidade na obra de Vicente Lima, como bem salientado por Zuleica Dantas (CAMPOS, 2015). Em alguns momentos, Lima opta por fazer descrições gerais de suas observações empíricas, não especificando nominalmente os terreiros, pais ou mães de santo a que se refere. Em seu livro *Xangô*, Vicente Lima nos mostra uma preocupação com a degeneração que a religião dos negros sofre aqui no Recife, mostrando-se inquieto com as atividades de pais e mães de terreiro exploradores e charlatões. Para comprovar seu ponto de vista, descreve alguns casos, convidando os leitores para que “investiguem

conosco e ouçam atentamente o que nos dizem os próprios pais de terreiro” (LIMA, 1937, p. 48).

Em uma de suas observações, ele diz que no peji⁹ “há a concubinação libertina e adúltera do pai de terreiro com as filhas de santo e ainda dão tóxicos para cometerem infanticídio (...)” (LIMA, 1937, p.49). Ao referir-se a um toque que presenciou, afirma que lá há “uma completa liberdade entre homens, mulheres e mocinhas” (LIMA, 1937, p.37). Lima também descreve o caso de João Teofilo Neto, comerciante, casado, com seus 37 anos de idade e morador do Recife. Teofilo, segundo Vicente Lima, foi “miseravelmente explorado” por um pai de terreiro, que como ressalta: “Teofilo ficou em completo estado de desequilíbrio, enciumado da esposa com **o pai de santo que chegou a fazer-lhe propostas sedutoras [...]**” (LIMA, 1937, p. 49, grifo nosso).

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

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

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

Depois de nossa visita ao peji entremos em ligeira palestra com o Babalorixá e a Ialorixá deste terreiro. Estamos agora ouvindo dos próprios pais de terreiro as denúncias explorativas e descabais dos que aproveitam a fraqueza e ignorância da nossa gente. [...]. São os próprios pais de terreiro que nos dizem: **os modernos babalorixás do Xangô atualizado, com intuito explorativo, pernicioso e ofensivo, afastados de quaisquer fins religiosos, formam credices sugestivas que atingem a todas as nossas camadas sociais** (LIMA, 1937, p. 45-46, grifo nosso).

Em trabalhos de Pedro Cavalcanti também podemos encontrar tais preocupações com a existência de charlatões aproveitadores. “As condições financeiras são sempre más

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

segundo nos informavam. Mau grado só descubram aqui e ali, tropeços dos informantes, o que nos faz supor que **alguns encontram na mediunidade lucros pecuniários**” (CAVANCANTI, 1934, p. 137, grifo nosso).

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

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

Mas além desses “sugestionáveis”, havia aqueles que se aproveitavam de sua posição para exercer conscientemente atividades do charlatanismo e curandeirismo, com propósitos pecuniários. Para o SHM, ambos os casos precisavam ser combatidos. Até agora pudemos identificar basicamente duas categorias poluidoras da legitimação dos terreiros; a primeira em relação a sexualidade (sexo e prostituição no espaço do terreiro); a segunda tem relação com o uso das atividades religiosas com propósito de auferir lucros. Entretanto, diferentemente dos trabalhos de Arthur Ramos e Edison Carneiro, não conseguimos encontrar entre os autores da NER a correlação do tipo de culto ao qual essas práticas deslegitimadoras do terreiro se faziam predominantemente presentes. Apesar disso, nossos conterrâneos deixaram algumas pistas para que possamos entender qual culto se encontrava em situação de maior vulnerabilidade neste contexto.

2.4 UMA SEMIOLOGIA DOS OBJETOS: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

A proposta aqui é mostrar o papel que foi desempenhado pelos objetos no processo de legitimação e deslegitimação dos terreiros em Pernambuco. Para chegar a este fim, trabalho com dois conceitos do antropólogo linguista Webb Keane. O primeiro é o de *economia representacional*, chamando a atenção, com esse conceito, para as “interconexões dinâmicas entre os diferentes modos de significação em jogo dentro de uma determinada formação histórica e social” (KEANE, 2003, p. 410, tradução nossa). O segundo é o conceito de *ideologia semiótica*, que media a relação entre os sistemas representacionais; Keane a define como: “suposições básicas sobre o que são os signos e como eles funcionam no mundo” (KEANE, 2003, p. 419, tradução nossa).

O que estou querendo dizer com isso é que minha chave analítica e metodológica passa pelo conceito de ideologia semiótica, de Webb Keane. Ele diz que toda religião tem uma ideologia semiótica e também que as religiões sempre foram pensadas pelo conhecimento ou pelas práticas. Mas Webb Keane está chamando a atenção para o fato de que toda religião organiza ou ordena as relações não só entre seres humanos e deuses, mas dos seres humanos entre si e entre seres humanos e objetos. Ou seja, todas as religiões definem suas formas legítimas de serem materializadas. Então, o deus cristão pode se materializar na figura de um homem, velhinho, masculino; pode se materializar numa cruz, no pão, no vinho, na bíblia, isso é plausível. Entretanto, para outras religiões isso poderia surgir como algo “errado”, porque elas possuem outros ordenamentos de relações, a partir de outras ideologias semióticas.

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

Muito embora os técnicos do SHM em um primeiro momento não estivessem preocupados em produzir uma classificação sistemática do que estavam encontrando em campo, podemos notar que o culto às entidades da jurema estava em posição desfavorável neste quadro. Pedro Cavalcanti, ao elencar as características dos cultos que teriam maior predisposição para desencadear transtornos mentais, argumenta que os usos de certos objetos estariam fortemente correlacionados, como, por exemplo: “o

consumo de bebidas alcoólicas feitas com infusão de ervas, o uso de tabaco (...)” (CAVALCANTI, 1988), mesmo o autor sem precisar exatamente que tipo de culto ele estava descrevendo, este não seria senão o culto aos encantados da jurema.

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

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

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

Como podemos constatar, o alcoolismo estava entre as principais preocupações da LBHM, assim como o abuso do tabaco. Algo que também reverberava no SHM, que realizou várias campanhas publicitárias para combater o consumo excessivo de álcool. Nos *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, encontramos um dos escritos de Ulysses Pernambucano, no qual o psiquiatra expõe as ideias e realizações de sua Assistência a Psicopatas (AP). Lá encontramos a afirmação de que na AP “não poderia estar ausente o propósito de divulgar entre os leigos certas noções necessárias para a boa saúde mental” (PERNAMBUCANO, 1932, p.48). Com o auxílio da Rádio Clube, eram realizadas pequenas palestras semanais, também eram publicados na imprensa diária artigos com a mesma finalidade, conjuntamente a isto ainda havia pequenos conselhos impressos ou mimeografados que eram distribuídos entre os doentes do Ambulatório e aos doentes e

visitantes do Hospital de Alienados. Figuravam entre os temas abordados: alcoolismo, espiritismo, conselho aos epiléticos e conselhos aos sífilíticos.

Ainda em relação à divulgação das noções necessárias para a boa saúde mental, o Dr. José Lucena, técnico do SHM, diz que “Foram realizadas 60 palestras de propaganda sendo que 42 durante a semana anti-alcoolica promovida de acordo com a Liga Brasileira de Higiene Mental (...) (PERNAMBUCANO, 1931, p. 49).

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

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

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

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

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

Em Pernambuco, como em outras partes do Brasil, grande tem sido a invasão do espiritismo nos candomblés de caboclo [...] Em alguns terreiros **afro-ameríndios** chega-se a pensar que se está numa verdadeira sessão espírita [...] Tais terreiros são considerados pelos outros, principalmente aqueles que obedecem à direção de antigos e tradicionais pais de santo, como centros de exploração. Os chefes religiosos de outras procedências – e que ainda conservam, embora um tanto atenuada pelo trabalho de aproximação que vem sendo realizado pela Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, aquela velha rivalidade de oficiais do mesmo officio – geralmente se encarregam de

propagar que os candomblés de caboclos são falsificações de seitas africanas. **O uso da cachaça tem contribuído bastante para desmoralizá-los perante os outros candomblés, de orientação jeje-nagô, quase sempre de grande austeridade e onde não se toca em álcool** (VALENTE, 1976, p. 65-66, grifo nosso).

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

Em publicação do *Boletim de Higiene Mental* vemos a preocupação com o uso de bebidas e maconha enquanto elementos desencadeadores de transtornos mentais.

O registro das seitas permite o controle das mesmas, sua localização difícil de ser feita quando funcionavam “ilegalmente”. Com o acompanhamento das cerimônias e toadas, procuramos a reconstituição da liturgia africana das várias nações introduzidas no Brasil com o comércio escravo; com o recolhimento e estudo do vocabulário, a possível identificação dos remanescentes e descendentes dessas nações. **A influência de nossa orientação e conselhos dirige-se ao afastamento das práticas nocivas à saúde mental (uso do álcool, maconha)**, servindo-nos o apoio policial para o fechamento dos centros decididamente reincidentes. A educação do público a respeito da inexistência do sobrenatural nos fenômenos de possessão e práticas mágicas anulará a sua influência sobre a população supersticiosa (BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935, p. 6, grifo nosso).

A compreensão que o álcool poderia fazer malefícios também encontra ressonância na sociedade recifense. Nos anos de 1930, era muito comum encontrar matérias de jornais que falavam a respeito das incursões policiais aos terreiros. Tais acontecimentos eram um prato cheio para os editores do *Jornal Folha da Manhã*. Algumas matérias até trazem listas dos objetos que foram apreendidos. Aqui e ali podemos ver que o cachimbo, o maracá e as bebidas alcoólicas são objetos sempre presentes nas apreensões. Não por acaso, estes também são objetos que estão, até os dias de hoje, indissociavelmente ligados ao culto aos encantados da jurema. Podemos citar, por exemplo, matéria publicada no jornal *Folha da Manhã*, no dia 24 de fevereiro de 1938, sob o título de *Bruxaria! Vassoura, chifres de boi e aguardente*.

A polícia continua a bater a cidade, de canto a canto, extinguindo xangôs e bruxarias. Hontem, às 17 horas, o investigador 19 acompanhado de outros elementos, cercou a casa de José de Almeida,

sita em Mangabeira de baixo, 128, districto de Casa Amarella. Casa sombria, baixa, cheia de mysterio e sob o seu tecto funciona um xangô, onde o diabo tem audiência toda meia noite..... Àquella hora, dentro da casa, dominavam o silêncio e um ar abafado, cheirando a diabo e a cascas seccas. José de Almeida, dono da casa, é um estranho personagem mettido a falar com astros e phantasmas. No momento ceitava tapioca e uma tijela de café. Os seus olhos grandes e phosphorescentes fixavam um canto da pequena sala sombria. Deante da visita inesperada da polícia, parou de comer, levantou-se e entregou os pontos. E elle proprio foi entregando á polícia uma variada collecção de objectos do culto: uma boneca preta com olhos de vidro e cabellos negros, uma grande figa encarnada, duas originaes vassouras, ornamentadas com pulseiras e coraes, destinadas ao pesado serviço de arredar espiritos ruins, um chifre de boi, **maracás**, uma espada de metal, e outros curiosos objectos. **Adeante, varios botijões com aguardente também foram apprehendidos** (FOLHA DA MANHA, 1938, grifo nosso).

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

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

Assim, a ideologia semiótica do SHM, numa relação de assimetria política em relação aos terreiros afro-indo- pernambucanos, prevalece neste contexto socio-histórico. Produzindo categorias, a exemplo do charlatão ou do curandeiro, as quais classificam e

hierarquizam os então chamados “centros espíritas e seitas africanas”. Sua ideologia semiótica produz categorias, a exemplo do charlatão ou do curandeiro, as quais classificam e hierarquizam a religião, separam assim os terreiros que produzem uma relação com o sagrado e os que produzem charlatanismo, os puros dos impuros, o sagrado do profano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que confere relevância ao trabalho em tela não são grandes conclusões ou generalizações. Tim Ingold (2015) recentemente nos disse que a Antropologia não busca conclusões — e bem antes dele, o velho Gilberto Freyre (1941) já proclamava que o tempo das grandes conclusões e generalizações da Antropologia e das Ciências Sociais em geral já havia passado.

Concordo com a antropóloga Mariza Peirano (1995) quando esta pensa o trabalho do antropólogo não enquanto um produto dado, mas sim um processo sempre artesanal e incompleto. Sim, incompleto, entretanto não no sentido depreciativo que a palavra poderia conter num contexto positivista. “O *métier* do antropólogo consiste em um eterno recomeçar que resulta, em qualquer circunstância, em produtos temporários e parciais” (PEIRANO, 1995, p.133, grifo do autor). É exatamente nesta incompletude e parcialidade onde podemos encontrar um dos afãs mais importantes da Antropologia. Aí está resguardada a possibilidade de que os dados coletados por outras pesquisas possam ser alvos de reanálises, dando a eles a possibilidade de novas configurações interpretativas.

É partindo deste quadro interpretativo que pensei a construção deste trabalho. Deixando clara a sua própria incompletude e parcialidade, minha pesquisa foi confeccionada como um mecanismo de salientar as incompletudes das pesquisas que dizem respeito ao SHM. Concebendo a partir disso uma meta-antropologia voltada aos arquivos, que teria seu propósito expresso na possibilidade de construção de um quadro mais plural a respeito do que foi a atuação de Ulysses Pernambucano, do SHM e de outros intelectuais que por eles foram influenciados.

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

A leitura que faço desses autores é um pouco diferente, ou melhor dizendo, mais plural. Não nego que essas relações e configurações tenham existido, mas podemos conceber que Ulysses Pernambucano e os demais membros da NER têm suas principais ideias e seus vínculos teóricos transformados com o passar do tempo.

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

A influência de Gilberto Freyre é fundamental para a construção de uma nova perspectiva a respeito do papel que foi desempenhado pelo afro-brasileiro. A compreensão da miscigenação enquanto um elemento positivo na formação da sociedade nacional foi um dos elementos básicos para a distinção das perspectivas desenvolvidas pelas Nova Escola do Recife e pela Escola Baiana de Nina Rodrigues, o que fez toda diferença na produção de uma agenda diversa da que foi seguida pelos seguidores de Nina Rodrigues. Embora parte da literatura especializada possa considerar o contexto pernambucano enquanto um prolongamento, tanto temático como metodológico, do baiano, tentei ao longo deste trabalho delinear os elementos que as tornam diferentes

experiências. A *santa aliança*, embora tenha acontecido em diferentes contextos, não é um fenômeno par. As peculiaridades de cada realidade tornam cada experiência única.

Em Pernambuco, os intelectuais não estavam interessados em encontrar a África no Brasil — como claramente fizeram os da Escola Baiana. Aqui tínhamos a compreensão de que já não havia em nosso estado um só culto puro. Waldemar Valente foi além, identificava que na própria África a religião dos orixás já havia entrado em contato com o islã. Com isso, podemos identificar que a legitimação de uma casa, pai ou mãe de santo não estava necessariamente ligada à ideia de tradição/ortodoxia/pureza propriamente dita. Outros elementos eram acionados em suas delimitações. Também destaquei o papel que foi desempenhado pelos pais e pelas mães de santo na normatização dos cultos. Nesse sentido, vemos que a atuação do SHM não foi uma imposição completa, os pais e as mães de santo também desempenharam papel fundamental neste contexto de perseguição.

Em relação ao fato de que não era a ortodoxia que demarcava a legitimidade dos terreiros, procurei identificar as categorias que eram acionadas neste processo. Pude reconhecer que a moral e o lucro apareciam como categorias poluidoras da legitimação. Seguindo algumas pistas, pude compreender também — a partir de uma semiologia dos objetos — me valendo dos conceitos de *economia representacional* e *ideologia semiótica*, que a jurema, devido a sua relação íntima com objetos como bebidas alcoólicas e cigarros, tinha seu caráter religioso questionado. A ideologia semiótica do SHM, pensado agora enquanto instituição, compreende que há elementos materiais presentes na cosmologia do culto aos encantados que desencadeariam transtornos mentais ou elevariam o risco de tal. Assim, retiram sua dimensão sagrada e retificam tais objetos como não sendo sinais do divino.

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

REFERÊNCIAS

- ARQUIVOS BRASILEIROS DE HIGIENE MENTAL. **Contra o Alcoolismo**: Em Favor da Higiene Mental (Sessão Permanente). Ano 1, nº1, 1925.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008.
- BOLETIM DE HIGIENE MENTAL. **Curandeirismo e Doença Mental**. Recife, ano 4. n. 3, agosto 1935.
- CAMPOS, Roberta; PEREIRA, F.; MATOS, S.. **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017a.
- CAMPOS, Zuleica Dantas. Religiões Afro-Brasileiras no Recife e a questão de gênero. In **anais da 2º Simpósio Nordeste da ABHR**. Diversidade e (in)tolerância nas mídias (Vol.1). 2015.
- _____. O Combate ao Catimbo: Práticas Repressivas às Religiões Afro-Umbandistas Nos Anos Trinta E Quarenta. f. 311. Tese (Doutorado em História) PPGH –Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o Pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Brasília: CNPq, 1988.
- CARNEIRO, Edsion. **Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CAVALCANTI, Pedro. **As Seitas Africanas do Recife**. Trabalho apresentado no 1º congresso afro-brasileiro In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana. 1988.
- _____. “Contribuição ao Estudo do Estado Mental dos Mediuins”. **Arquivo da Assistência a Psicopatas**. Ano IV, n. 02, outubro, p.135-145, 1934.
- COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da Memória e da Vivência: O grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs do Recife. In: MOURA, Carlos (Org.). **As senhoras do Pássaro da Noite**: Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.
- DANTAS, Beatriz Góis. “**Vovô nagô e papai branco**”. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. De Feiticeiro a Comunista; acusações sobre o candomblé. **Separata de Dédalo**, São Paulo, nº 23, 1984. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>> . Acessado em: 14 de setembro de 2016.
- DIARIO DA MANHÃ. **Reuniram-se, homtem, os presidentes das seitas africanas desta capital**”. Recife, 14 de outubro de 1937.
- DIARIO DE PERNAMBUCO. **Semana Anti-alcoolica**. Recife, 21-10-1931.
- ENGELKE, Matthew. **A Problem of Presence**: beyond Scripture in an African church. California: University of California Press, 2007.
- FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1937.
- FOLHA DA MANHÃ. **Bruxaria! Vassoura, chifres de boi e aguardente**. Edição das 16 horas. Recife, 24 fev. 1938. p. 4.

- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- _____. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FREYRE, Gilberto. **Sociologia, Psicologia e Psiquiatria**. Revista Neurobiologia, Tomo IV, nº 1. Março, 1941.
- GERMANO, Pedro. Waldemar Valente e o Sincretismo Afro-Pernambucano In: CAMPOS, R.; PEREIRA, F.; MATOS, S.. **A Nova Escola de Antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.
- _____. **Religiões Afro-Brasileiras, Ciências Sociais e Suas Tradições: usos, abusos e desusos**. TCC – Licenciatura em Ciências Sociais. UFPE, 2013.
- GUILLEN, Isabel. Catimbó: saberes e práticas em circulação no nordeste dos anos 1930 – 1940. In: **Anais do VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**, Colóquio Centenário da morte de Nina Rodrigues. São Luís, 2006.
- HUTZLER, Celina. Ulysses Pernambucano: psiquiatria social. **Ciência & Tropico**.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LIMA, Vicente. **Xangô**. 1ed., Vol. 1, Recife: Emp. Jornal do Comércio S.A. 1937.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PERNAMBUCANO, Ulysses. **Assistência a Psicopatas em Pernambuco: ideias e realizações**. Arquivos da assistência a psicopatas. Ano II, nº 1, Abril, 1932.
- PEREIRA, Fabiana; CAMPOS, Roberta; LIMA, Janayna. Ulysses Pernambucano, A Nova Escola do Recife e a Abertura do Campo de Estudos Afro em Pernambuco. In: CAMPOS, Roberta; PEREIRA, F.; MATOS, S.. **A Nova Escola de Antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.
- MELO, Walter. Ulysses Pernambucano: o enamorado da liberdade. **Mnemosine**. Vol. 1, nº 0, p. 185-192, 2004.
- MIRANDA, Carlos. “Quando a razão começa a julgar a loucura: a institucionalização do sistema manicomial em Pernambuco”. In: **Cadernos de história: Ensaios sobre a saúde, doenças e sociedade**. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2011. p.37-84.
- _____. “A Utilização da convulsoterapia nos hospitais psiquiátricos nos anos 30, 40 e 50”. In: Sylvana Brandão(Org.), **Gestão pública: práticas e desafios**. Recife: Bagaço, 2009.
- MOTTA, Roberto. “Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social”, in Mauro Passos (org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**, Belo Horizonte, Argumentum, 2010, p.111-131.
- _____. De Nina a Juana: Representações da África e do candomblé, 1896-1976. In: **África(s) – Revista PPGEAFIN**. vol.1, n.1. 2014.
- VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. 2ºed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976.
- WEBB, Keane (2003). **Semiotics and the social analysis of material things**. Language & Communication 23, p 409-425.