

Horizontes Antropológicos

ISSN: 0104-7183

ISSN: 1806-9983

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social -
IFCH-UFRGS

Leal, João

Octávio Eduardo, René Ribeiro e Melville Herskovits. Religiões afro-brasileiras, aculturação e sincretismo

Horizontes Antropológicos, vol. 28, núm. 62, 2022, Janeiro-Abril, pp. 145-177

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - IFCH-UFRGS

DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100005>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401971256005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Octávio Eduardo, René Ribeiro e Melville Herskovits. Religiões afro-brasileiras, aculturação e sincretismo

Octávio Eduardo, René Ribeiro, and Melville
Herskovits. Afro-Brazilian religions, acculturation
and syncretism

João Leal¹

<https://orcid.org/0000-0002-0513-103X>
joao.leal@fcsh.unl.pt

¹ Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Universidade Nova de Lisboa
– Lisboa, Portugal

Resumo

Este artigo é dedicado aos contributos dos antropólogos brasileiros Octávio Eduardo e René Ribeiro para a tematização do sincretismo. Ambos foram dois dos mais importantes estudiosos das religiões afro-brasileiras a partir de final dos anos 1940. Ambos foram também orientandos de Melville Herskovits e inscreveram o seu interesse pelo sincretismo no quadro mais geral da teoria da aculturação proposta por este antropólogo norte-americano. O artigo debruça-se sobre as contribuições mais gerais dos dois antropólogos para o estudo das culturas e religiões afro-brasileiras para se centrar depois nos seus contributos para a tematização do sincretismo, com destaque para a sua identificação de diferentes formas de sincretismo e para a sua interpretação das razões da sua importância no tambor de mina (Maranhão) e no xangô (Recife).

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; sincretismo; aculturação; história da antropologia.

Abstract

This paper addresses the contributions of Brazilian anthropologists Octávio Eduardo and René Ribeiro to the thematization of syncretism. Both anthropologists wrote major contributions to the study of African-Brazilian religions from the 1940s onwards. Both were also supervised by Melville Herskovits and addressed syncretism through the lens of the herksovitsian theory of acculturation. The paper addresses their more general contributions to the study of African-Brazilian cultures and religions, as well as their more specific contributions to the study of syncretism, with special emphasis on the identification of different forms of syncretism and the discussion of the reasons for their importance in tambor de mina (Maranhão) and in xangô (Recife).

Keywords: Afro-Brazilian religions; syncretism; acculturation; history of anthropology.

Abordado de uma forma pioneira por Nina Rodrigues (2006, 2008), o tema do sincretismo ganhou nos anos 1930 e 1940 um lugar de destaque na reflexão antropológica sobre religiões afro-brasileiras. É então que, pela mão de Arthur Ramos (2001), surge no Brasil a expressão (ausente, apesar do seu interesse pelo tópico, da obra de Nina Rodrigues).¹ E é desse período que datam as primeiras abordagens ampliadas ao tema, em particular nas obras de Arthur Ramos e de Edison Carneiro. Enquanto o primeiro se distinguiu pela sua tentativa de sistematização dos vários tipos de sincretismo presentes nas religiões afro-brasileiras, o segundo destacou-se pela aplicação do conceito ao candomblé da Bahia, com particular destaque para o chamado candomblé de caboclo. É também com eles que – no seguimento de Nina Rodrigues – se aprofunda a reflexão sobre as razões do sincretismo (Leal, 2021). Mas foi sobretudo a partir do final dos anos 1940 e no decurso das décadas de 1950 e 1960 que o sincretismo ganhou os seus tratamentos mais ambiciosos. O nome de Roger Bastide é usualmente retido a esse respeito e existe alguma bibliografia recente sobre esse seu continuado interesse pelo tema (e.g. Capone, 2000; 2007). Este, tendo-se iniciado com o livro *Imagens do Nordeste místico em branco e preto* (Bastide, 1945), irá de facto acompanhar em plano de relevo toda a sua reflexão posterior sobre religiões afro-brasileiras com destaque, em 1960, para *Les religions africaines au Brésil* (Bastide, 1960). Mas outros autores deram igualmente, nesse período, contributos relevantes para o seu estudo. Entre eles, contam-se dois dos três discípulos brasileiros de Melville Herskovits: Octávio Eduardo – que pesquisou no Maranhão, com ênfase no tambor de mina – e René Ribeiro – baseado no Recife e um dos principais estudiosos do xangô.²

É aos contributos desses dois antropólogos para a tematização do sincretismo que este artigo é dedicado. Nele, começo por apresentar a obra de Eduardo e de Ribeiro para em seguida me focar na relação que ambos mantiveram com Herskovits, sob cuja supervisão escreveram os seus livros mais importantes – *The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation*, de 1948, no caso de Eduardo (1966), e *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, de 1952, no caso de Ribeiro (1978). Debruço-me sobre as contribuições mais

1 Ver Leal (2020).

2 Um terceiro antropólogo brasileiro orientado por Herskovits foi Ruy Coelho (2000, 2002), mas, como é sabido, a sua pesquisa não incidiu sobre o Brasil, mas sobre os caraíbas negros (Honduras).

gerais de ambos os antropólogos para o estudo das culturas e religiões afro-brasileiras para me centrar depois nos seus contributos mais específicos para a tematização do sincretismo. Enfatizo, em particular, o modo como ambos identificaram diferentes formas de sincretismo e interpretaram as razões da sua importância no tambor de mina e no xangô. Na abordagem deste último ponto dou particular ênfase ao modo como a reflexão de Ribeiro sobre o tema irá encostar, sobretudo a partir de *Religião e relações raciais* (Ribeiro, 1956a), às ideias de Gilberto Freyre sobre a mestiçagem cultural do Brasil. Nas conclusões, abordo aquelas que me parecem ter sido as contribuições principais de Eduardo e Ribeiro para o estudo do sincretismo nas religiões afro-brasileiras.

Octávio Eduardo e René Ribeiro

Nos anos 1950 e 1960 – dando continuidade a tendências que já haviam emergido no final dos anos 1940 – a antropologia das religiões afro-brasileiras entrou numa nova fase marcada, entre outros traços, pela sua academização. Não é que antes – nomeadamente em Arthur Ramos – essa tendência não se tivesse já esboçado, mas foi sobretudo então que se tornou mais expressiva. De facto, os autores mais relevantes dessas décadas – não apenas Octávio Eduardo e René Ribeiro, mas também Roger Bastide e Waldemar Valente – tinham uma ligação forte à universidade, em particular aos dois grandes polos que se afirmavam então na cena antropológica brasileira – um baseado no Nordeste e, em particular, no Recife, outro baseado no Sudeste, especialmente em São Paulo.

Essa academização da antropologia é uma característica geral desse período. De acordo com Mariza Corrêa (1987), os anos 1950 e 1960 caracterizam-se de facto não apenas pelo desenvolvimento de pesquisas empíricas, como por passos importantes no sentido da implementação do ensino universitário de antropologia. Tornou-se também relevante a “associação de orientações teóricas ‘modernas’” (Corrêa, 1987, p. 22) vindas de fora – nomeadamente pela mão de brasilianistas que desenvolviam então pesquisa no Brasil – “com tradições bem estabelecidas dos intelectuais nacionais” (Corrêa, 1987, p. 22-23). Embora Corrêa destaque o peso dos grandes projetos de pesquisa nesse novo curso da antropologia brasileira (projeto da Unesco sobre relações raciais, projeto do Vale de São Francisco, projeto Universidade da Bahia/Universidade

de Columbia), essa tendência é mais geral e dela é expressão, justamente, a cooptação académica da antropologia das religiões-brasileiras.

Eduardo e Ribeiro são dois dos autores em que essa inscrição académica dos estudos sobre religiões de matriz africana é mais importante. Octávio Eduardo teve uma carreira mais breve nessa área. Depois da publicação dos seus estudos sobre culturas de matriz africana no Maranhão – em particular sobre o tambor de mina – ainda participou no projeto do Vale de São Francisco – sobre o qual não chegou a escrever – para depois trocar a sua promissora carreira de antropólogo por uma carreira de especialista de estudos de mercado e de opinião, área em que teve, no Brasil, um papel pioneiro.³

Filho de um comerciante paulista de café que entrou em bancarrota na sequência da grande depressão de 1929, Eduardo frequentou o curso noturno da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) de São Paulo entre 1938 e 1940, onde foi aluno, entre outros, de Donald Pierson, Radcliffe-Brown, Herbert Baldus e Emílio Willems (Ramassote, 2017a). Foi justamente a partir da ELSP que lançou a sua carreira de antropólogo. Pierson havia então iniciado um programa que visava enviar estudantes brasileiros a prosseguirem os seus estudos pós-graduados em universidades norte-americanas e a ideia inicial de Eduardo – que havia ficado fascinado com a obra de Robert Redfield – era frequentar a Universidade de Chicago. O seu nome chegou, entretanto, ao conhecimento de Herskovits, que o desviou para a Northwestern University. Foi nessa universidade – que frequentou a partir de 1941 – que completou a sua tese de mestrado (nunca publicada).

Uma vez terminada esta, iniciou imediatamente o doutoramento e foi então que, por sugestão de Herskovits, realizou a sua pesquisa sobre culturas e religiões afro-brasileiras no Maranhão. Essa “sugestão” – na realidade uma quase imposição (Silva, V., 2000, p. 28) – parece ter resultado do interesse de Herskovits pelo estudo das “sobrevivências daomeanas” nesse estado brasileiro. Esse interesse remontava à sua pesquisa no Haiti (Herskovits, 1937b) e tinha-se posteriormente fortalecido com o seu trabalho de campo no Daomé (Herskovits, 1937a). Não tendo tido a oportunidade de realizar ele próprio a pesquisa no Maranhão, coube a Eduardo a tarefa de concretizar esse sonho daomeano de Herskovits. Fazendo-o, Eduardo, além de ter sido o primeiro antropólogo

3 Para uma apresentação geral da obra de Eduardo, ver S. Ferretti (2017) e Ramassote (2017a). A correspondência entre Eduardo e Herskovits foi publicada por Ramassote (2017b).

brasileiro a fazer o seu doutoramento numa universidade norte-americana, foi também o primeiro antropólogo brasileiro a realizar pesquisa sobre religiões afro-brasileiras fora do estado onde residia (São Paulo).

O livro que resultou da sua pesquisa abrange dois contextos distintos: a cidade de São Luís e o povoado de Santo António dos Pretos (Codó). Embora abarcando outros temas – como a vida económica ou a organização familiar – o foco principal da pesquisa de Eduardo foi a religião, com particular relevo, em São Luís, para o tambor de mina. Essa religião afro-brasileira, como foi sublinhado por Sérgio Ferretti (1995, p. 78-85), era, até à década de 1940, praticamente desconhecida na cena intelectual afro-americana e foi então que foram publicadas as primeiras contribuições para o seu estudo, com destaque para os artigos do antropólogo português Edmundo Correia Lopes (1939, 1942, 1945, 1947), para o livro de Nunes Pereira (1979) sobre a Casa das Minas e para a monografia de Oneyda Alvarenga (1948), realizada no âmbito da Missão de Pesquisas Folclóricas. Eduardo insere-se, em plano de destaque, nessa vaga pioneira de estudos sobre o tambor de mina.

Uma vez concluída a pesquisa, Eduardo regressou aos Estados Unidos, onde redigiu a sua tese de doutoramento, posteriormente editada em livro, que conheceria duas edições em 1948 e em 1966 (mas que, infelizmente, nunca chegou a ser traduzido para português). Mais tarde – já na década de 1950 – Eduardo escreveu outros dois artigos a partir do seu trabalho de campo (Eduardo, 1951, 1952), mas a sua vida tomará em breve outro rumo, que – como vimos antes – o conduzirá a trocar a antropologia pelos estudos de mercado e de opinião. Para trás ficava uma breve mas cintilante carreira no estudo das religiões afro-brasileiras, à qual ficamos a dever uma das melhores – senão mesmo a melhor – monografia sobre o tema escrita nos anos 1940 e 1950.

Cinco anos mais velho do que Octávio Eduardo, René Ribeiro terá, ao seu invés, uma vida inteira dedicada à antropologia. Filho de um médico recifense e ele próprio formado em medicina, começou por pesquisar e publicar, sob o impulso inicial e a direção de Ulysses Pernambucano, em áreas relacionadas com a saúde e a psiquiatria. Será a partir desses campos disciplinares que – tal como Pernambucano – construirá o seu interesse inicial pelas religiões afro-brasileiras e, em particular, sobre o xangô do Recife.⁴

4 Sobre a obra de René Ribeiro no campo das religiões afro-brasileiras ver Motta (1993) e os estudos reunidos em Campos, Pereira e Matos (2017).

Replicava assim, à sua maneira, o percurso de outros seus antecessores – como Nina Rodrigues e Arthur Ramos – que, tal como ele, tinham viajado da medicina para a antropologia. Para isso contribuíram, segundo o próprio Ribeiro (1983/1984, p. 86), a sua leitura de *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre (1957), de 1933, e a sua participação no 1º Congresso Afro-Brasileiro (1934) realizado no Recife, onde terá tido o seu primeiro contacto com a reflexão de Herskovits. Este, embora não tenha participado presencialmente no Congresso, apresentou aos seus trabalhos duas comunicações escritas (Herskovits, 1935a, 1935b). Terá sido na mesma década que conheceu outros autores que haviam escrito sobre religiões afro-brasileiras – como Arthur Ramos, Manuel Querino, João do Rio e Edison Carneiro (Ribeiro 1983/1984, p. 86) – mas serão Herskovits e Freyre que marcarão a posterior reorientação culturalista da sua reflexão sobre religiões afro-brasileiras.

Esta terá lugar nos anos 1940, isto é, na mesma década em que Eduardo estava já a caminho do Maranhão. Para isso terá contribuído – tal como no caso de Eduardo – a figura de Donald Pierson, com quem entrou em contacto durante uma estadia na ELSP. Mas, tal como no caso de Eduardo, terá sido o seu encontro com Herskovits aquele que influirá mais decisivamente no novo curso que a sua obra toma a partir de 1945, quando escreve o artigo “On the *amaziado* relationship and other aspects of the family in Recife” (Ribeiro, 1945). Esse encontro ocorreu por ocasião da passagem de Herskovits pelo Recife em maio de 1942, no âmbito da sua estadia de cerca de um ano no Brasil. Foi esse encontro que ocasionou, nas palavras de Ribeiro “uma guinada de cento e oitenta graus” (Ribeiro, 1983/1984, p. 89) na sua pesquisa. O artigo de 1945 – em que toma posição a favor de Herskovits no seu famoso debate com Franklin Frazier sobre a organização familiar de grupos de matriz africana nas Américas – testemunha da amplitude dessa viragem.

Foi na sequência desse contacto inicial que, em 1949, Ribeiro frequentou a Northwestern University, onde, sob a direção de Herskovits, escreveu a sua tese de mestrado. A tese apoiava-se no seu já extenso conhecimento sobre o xangô e viria a ser publicada em português em 1952, sob o título *Cultos afro-brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social* (Ribeiro, 1978). Antes Ribeiro havia publicado outros artigos sobre o xangô (e.g. Ribeiro, 1951a, 1951b), tema sobre o qual continuará posteriormente a escrever com regularidade. Particularmente importantes são os seus artigos sobre possessão (Ribeiro, 1956b), sobre

as cerimónias dos Ibéji (Ribeiro, 1957a), e, já posteriormente aos anos 1950, a sua contribuição sobre a relação entre cultos afro-brasileiros e a homossexualidade masculina (Ribeiro, 1969) e a sua interpretação de alguns aspetos ceremoniais do xangô à luz dos conceitos de liminaridade e *communitas* (Ribeiro, 1986). Diferentemente do tambor de mina – que era praticamente desconhecido até aos anos 1940 – o xangô havia já sido objeto das inquirições etnográficas de Gonçalves Fernandes (1937) e será também um dos temas de pesquisa de Waldemar Valente (e.g. Valente, 1976). Mas foi sobretudo com Ribeiro que ele entrou de forma mais decidida no repertório antropológico das religiões afro-brasileiras.

Tendo no estudo do xangô a sua *pièce de résistance*, a obra de Ribeiro – que no seu regresso ao Brasil havia começado a colaborar com Gilberto Freyre no recém-criado Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais e que, a partir de 1957, passou a ensinar na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – abrangeu outros temas. Foi dele o primeiro estudo antropológico do figurado de Mestre Vitalino (Ribeiro, 1959a), cuja importância para a consagração do famoso artista popular brasileiro foi sublinhada por Waldeck (2009, p. 21). Estudou também os movimentos messiânicos no Nordeste brasileiro (e.g. Ribeiro, 1962, 1968) e escreveu vários artigos sobre pesquisa social. Mas foi sobretudo o autor de *Religião e relações raciais* (Ribeiro, 1956a), resultante de uma das pesquisas regionais empreendidas no quadro do projeto da Unesco sobre relações raciais no Brasil. Alinhado com as teses de Freyre (Maio, 1999; Motta, 2007), o livro de Ribeiro debruça-se sobre a importância da religião – em particular do catolicismo português – na formatação das relações raciais no Nordeste, enfatizando a sua contribuição para a miscigenação cultural e para os processos aculturativos. Pese embora alguma escassez de referências explícitas às religiões afro-brasileiras, o livro não deixa, entretanto, de dialogar com as linhas de análise desenvolvidas por Ribeiro em torno do xangô.

A sombra de Herskovits

Marcadas pelo seu interesse comum pelas culturas e religiões de matriz africana no Brasil, as obras de Octávio Eduardo e René Ribeiro colocam também esse interesse sob o signo de Herskovits. De facto, como foi referido

anteriormente, ambos os antropólogos escreveram as suas monografias mais importantes sob a supervisão de Herskovits. E, como veremos mais adiante, essa circunstância revelou-se de grande importância não apenas para a montagem do quadro analítico que ambos usaram na sua abordagem ao tambor de mina e ao xangô, mas também para a inscrição das suas contribuições no campo da modernidade antropológica.

O papel que Herskovits desempenhou na pesquisa de Eduardo e de Ribeiro é indissociável do itinerário de Herskovits no âmbito dos estudos afro-americanos, de que foi a figura mais destacada durante os anos 1930 e 1940.⁵ Baseado na Northwestern University – onde tinha fundado o Departamento de Antropologia em 1938 e lançado, em 1948, o Programa de Estudos Africanos – Herskovits havia de facto desenvolvido um diversificado percurso de pesquisa – sempre acompanhado pela sua esposa Francis Herskovits – que passou sucessivamente pela Guiana holandesa (Herskovits; Herskovits, 1934), pelo Haiti (Herskovits, 1937b), pelo Daomé (Herskovits, 1937a), pelo sul dos Estados Unidos (Herskovits, 1941) e por Trinidad (Herskovits; Herskovits, 1947). Era não apenas o antropólogo com mais experiência empírica sobre culturas afro-americanas, mas um dos antropólogos mais destacados na formulação de um quadro analítico sobre o tema.

Esse quadro baseava-se em grande medida na teoria da aculturação, de que ele foi um dos mais importantes teorizadores (Herskovits, 1938, 1948; Redfield; Herskovits; Linton, 1936). De acordo com a definição inicial proposta no “Memorandum for the study of acculturation” – à qual Herskovits se manterá fiel – a aculturação compreenderia

those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups. (Redfield; Herskovits; Linton, 1936, p. 149).

5 Existe uma extensa bibliografia sobre Herskovits, que se torna impossível citar no espaço deste artigo. Um dos antropólogos que mais se tem debruçado sobre a obra do antropólogo norte-americano é Kevin Yelvington, autor de um texto em que são abordadas as relações entre Herskovits e a antropologia brasileira (Yelvington, 2007).

Propõendo uma interpretação simultaneamente histórica e antropológica dos processos de difusão e adaptação das culturas africanas ao “Novo Mundo”, a teoria da aculturação repousava – para além do conceito de aculturação – sobre conceitos como os de base de partida cultural (*cultural baseline*), foco cultural, retenção, reinterpretação e contra-aculturação – a partir dos quais seria possível tematizar as viagens e as transformações das culturas africanas nas Américas. Nalguns dos seus livros, essa aproximação encontrava-se ao serviço de uma visão das culturas afro-americanas marcada pela ênfase nos “africanismos”. Essa ênfase nos africanismos, porém, foi sendo equilibrada com uma crescente atenção aos processos de transformação das culturas negras nas Américas, aspecto que se tornará mais claro a partir dos anos 1950, com o distanciamento de Herskovits em relação a alguns dos seus iniciais excessos africanistas (e.g. Herskovits, 1966e).

Conjugando pesquisa empírica em múltiplos contextos afro-americanos (e africanos) com um quadro analítico que combinava sensibilidade às raízes com atenção em relação às transformações, Herskovits foi também um antropólogo atento à importância de articular a sua própria pesquisa com pesquisas de outros antropólogos, por forma a construir um quadro empírico e analítico mais sólido e alargado. Isso passou, por um lado, pelo estímulo que deu a outros pesquisadores norte-americanos interessados no tema. Mas passou também pela montagem de uma rede transnacional de correspondência e colaborações com alguns dos principais pesquisadores das culturas afro-americanas baseados em diferentes países da América Latina – cujas obras ele conhecia e citava nos seus escritos. Entre esses pesquisadores contam-se, por exemplo, Jean Price-Mars e Louis Mars (no Haiti) ou Fernando Ortiz (em Cuba) (Yelvington 2006). Será essa orientação transnacional da pesquisa antropológica, associada à vontade de Herskovits de ampliação dos repertórios culturais afro-americanos, que estará na base do seu envolvimento com o Brasil – que terá um dos momentos mais altos na sua supervisão das teses de Eduardo e de Ribeiro.

Esse envolvimento começa por remontar aos anos 1930 e tem a sua primeira expressão nas comunicações enviadas por Herskovits ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1934 no Recife (Herskovits, 1935a, 1935b). O convite partiu de Gilberto Freyre, com quem Herskovits se corresponde a partir desse ano.

A partir desse contacto inicial, o envolvimento de Herskovits com o Brasil não cessará de se aprofundar. Nele começa por ocupar lugar de relevo a sua colaboração com Arthur Ramos, que era, nos anos 1930 e 1940, a figura mais destacada do interesse antropológico pelas religiões afro-brasileiras e que se debruçou também, sobretudo a partir dos anos 1940, sobre o tema das relações raciais (Guimarães, 2008). Essa colaboração iniciou-se com uma carta de Ramos a Herskovits acompanhada do envio de três obras da sua autoria. Provavelmente em resultado desse primeiro contacto, Herskovits será convidado a enviar para o 2º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1937, na Bahia, uma das suas mais famosas contribuições para o estudo das religiões afro-americanas – “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo” (Herskovits, 1940). Mas o mais importante fruto da colaboração entre Ramos e Herskovits foi a viagem que Ramos efetuou aos Estados Unidos em 1940 e 1941. Para além de uma estadia de dois meses na Louisiana State University e de várias conferências em diferentes universidades norte-americanas, Ramos passou dois meses na Northwestern University. Na sequência multiplicaram-se os convites e oportunidades para que Ramos publicasse em inglês, tendo a sua deslocação sido de grande importância para a solidificação do seu renome entre os estudiosos norte-americanos das culturas africanas do “Novo Mundo”.

Na sequência desses contactos com a antropologia brasileira, Herskovits – crente na importância dos factos brasileiros para a sua visão continental das culturas afro-americanas – ir-se-á envolver de forma mais decisiva com o Brasil nos anos 1940. A sua rede de correspondentes alargou-se então, passando a incluir, entre outros, Roger Bastide (Guimarães, 2008, p. 73), sobre quem exerceu uma influência intelectual que tem sido sublinhada (Peixoto, 2000, p. 102). Entre setembro de 1941 e agosto de 1942, conduziu também pesquisa no Brasil. Para além de ter visitado o Rio de Janeiro e o Recife, realizou estadias de pesquisa mais longas na Bahia e no Rio Grande do Sul. O objetivo inicial da sua pesquisa seria – à semelhança do que já havia feito na Guiana holandesa ou no Haiti – a edição de um livro que daria lugar de destaque à sua pesquisa na Bahia. Esse livro, porém, nunca verá a luz do dia. Herskovits tinha tido problemas de saúde durante a sua estadia no Brasil que dificultaram a sua pesquisa e é possível que isso tenha tornado mais difícil a concretização do seu projeto. Por isso, em vez do livro, Herskovits optará pela publicação de um conjunto

de dez artigos, alguns dos quais serão mais tarde reeditados em *The new world Negro* (Herskovits, 1966c).⁶

Apesar da sua deslocação ao Brasil – provavelmente já antes dela – Herskovits tinha-se dado conta que a inclusão das religiões e culturas afro-brasileiras no repertório mais vasto das religiões e culturas afro-americanas não era – devido à dimensão do país e à diversidade da sua herança africana – a tarefa para um homem só. É nesse ponto que entra a sua supervisão de Eduardo e de Ribeiro. Por seu intermédio, ele não só garantia que os factos brasileiros viessem a alargar a sua visão continental das culturas e das religiões afro-americanas, como solidificava o seu estatuto de maior especialista sobre o tema, com capacidade para influenciar analiticamente a expansão desse terreno disciplinar.

Herskovits, Eduardo e Ribeiro

Essa capacidade de influência analítica é particularmente visível nos escritos de Octávio Eduardo sobre as culturas e religiões afro-brasileiras do Maranhão, em particular na sua monografia *The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation* (Eduardo, 1966). Como o próprio título sugere, a obra pode ser apresentada como um estudo sobre a aculturação das culturas negras no Maranhão, influenciada pelas teorizações de Herskovits e em particular pelo conceito de aculturação.

Este é objeto de uma breve apresentação inicial que retoma, citando-a, a definição do “Memorandum for the study of acculturation” (Redfield; Linton; Herskovits, 1936) e é à sua luz que Eduardo (1966, p. 1-2) define como seu objetivo principal o estudo da

6 Embora a maioria dos artigos se reporte ao material empírico que havia recolhido na Bahia, um deles é dedicado aos cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul (Herskovits, 1966f). Entre os artigos sobre o candomblé baiano, deve ser sublinhada, para além do artigo “Pesquisas etnológicas na Bahia” – inicialmente publicado em 1943 e republicado em 1967 na revista *Afro-Ásia* (Herskovits, 1967) – a importância dos artigos dedicados à música (Herskovits, 1966b; Herskovits; Herskovits, 1947; Herskovits; Waterman, 1949).

preservation of African ways of life, the acceptance of European customs and institutions, the degrees of integration which have been achieved between African and European traditions to form the present culture of Maranhão.

Como foi sublinhado anteriormente, a sua monografia é marcada pela abrangência, uma vez que procede à abordagem sucessiva de um contexto rural – Santo António dos Pretos – e de um contexto urbano – São Luís.⁷ Ao mesmo tempo – contrariamente ao foco na religião que encontramos nas pesquisas afro-brasileiras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro – *The Negro in Northern Brazil* debruça-se, para além da religião, sobre diferentes dimensões da vida social e cultural de Santo António dos Pretos e de São Luís com destaque para a economia e para a organização familiar.

As conclusões principais da monografia de Eduardo são conhecidas. Ao passo que em Santo António dos Pretos as influências africanas seriam maiores na economia e na família e menos evidentes na religião, em São Luís passar-se-ia o contrário: a presença de africanismos – embora misturados com influências europeias – seria mais evidente na religião, enquanto na economia e na organização familiar se passaria o inverso.

Organizado em torno dessa tese central, *The Negro in Northern Brazil* não só vai buscar a Herskovits o seu foco central na aculturação, como a influência do antropólogo norte-americano se estende a outros pontos do seu argumento. As suas constantes remissões para África – usuais nas pesquisas anteriores sobre religiões afro-brasileiras – são feitas sobretudo com recurso a Herskovits, em particular às suas monografias sobre o Daomé (Herskovits, 1937a). Mas, mais importante do que isso, é a Herskovits que Eduardo vai buscar um conjunto de outros conceitos como reinterpretação, foco cultural – aplicado, como em Herskovits, à religião – ou “províncias culturais do Velho Mundo” – que utiliza para reconstituir a base de partida cultural das influências africanas e europeias.

É ainda a influência de Herskovits que podemos encontrar nos dois artigos que Eduardo dedicou ao estudo dos abatazeiros (tocares de abatá, nome dado

7 Embora nenhuma contribuição de Robert Redfield sobre o tema seja mencionada na bibliografia da monografia, pode ter havido nessa escolha ecos da atração inicial de Eduardo pelas ideias do antropólogo norte-americano e, em particular, pelo seu conceito de *folk-urban continuum*.

em São Luís aos tambores que dirigem os toques de tambor de mina) (Eduardo, 1952) e ao folclore de origem africana em Santo António dos Pretos (Eduardo, 1951). Enquanto o primeiro artigo replica para o tambor de Mina a aproximação proposta por Herskovits (1966b) para o candomblé da Bahia em “Drums and drummers in Afro-Brazilian cult life”, o segundo, colocado sob o signo da aculturação, recorre novamente a Herskovits como seu interlocutor africanista privilegiado.

Presente em Eduardo, a influência de Herskovits estende-se também a René Ribeiro. De facto, a sua monografia sobre o xangô (*Cultos afro-brasileiros do Recife*) coloca-se igualmente sob o signo da aculturação. Como ele escreve logo no início da obra, esta tem como horizonte o estudo do “processo aculturativo que sucedeu ao [...] encontro [de sudaneses e bantus] com representantes das culturas ameríndias e europeias” (Ribeiro, 1978, p. 24). Não é que as retenções africanas não ocupem – como em Eduardo – um lugar muito relevante na sua análise. Mas a atenção aos processos aculturativos não deixa de ser uma constante da sua monografia e, com o tempo, ganhará – como veremos – mais relevo na sua obra.

Tal como em Eduardo, a adoção do argumento aculturativo faz-se acompanhar da mobilização de outros conceitos de Herskovits, como foco cultural ou reinterpretação. Assim, em “Xangô” (Ribeiro, 1954), há uma presença forte dos conceitos de reinterpretação e contra-aculturação, que se combina como uma análise das funções sociais do xangô inspirada em Herskovits. A análise da possessão proposta por Ribeiro (1956b) é também feita à luz da argumentação culturalista que havia sido desenvolvida por Herskovits. E no artigo sobre os Ibéji é ainda a influência de Herskovits que é possível detetar, nomeadamente na utilização dos conceitos de reinterpretação (Ribeiro, 1957a, p. 130) e contra-aculturação (Ribeiro, 1957a, p. 138). Por fim, alguns textos mais tardios de Ribeiro – escritos já depois da morte de Herskovits – tornarão ainda mais clara a sua dívida para com o antropólogo norte-americano, cuja obra é objeto de múltiplos elogios.

O sincretismo em Octávio Eduardo

É no interior desse quadro analítico, em que a aculturação ocupa um papel central, que é possível entender o recurso ao conceito de sincretismo na obra de Octávio Eduardo e de René Ribeiro. Enquanto, na sua formulação

herkovitsiana, aculturação era um conceito abrangente, suscetível de ser aplicado a diferentes facetas da vida social e cultural dos grupos afrodescendentes, o conceito de sincretismo aplicar-se-ia – de forma mais especializada – aos processos de aculturação no domínio da religião.

A história do conceito de sincretismo na antropologia das religiões afro-brasileiras é conhecida (Leal, 2021). Proposto primeiro por Jean Price-Mars (2008) na sua obra sobre o vodu haitiano, de 1928, o conceito surge também, ligeiramente mais tarde, no livro de Arthur Ramos (2001) *O negro brasileiro*, de 1934, aparentemente de forma independente.⁸ A partir dessas formulações iniciais, o conceito espalhou-se rapidamente entre os autores ativos no estudo das religiões afro-americanas nos anos 1930 e 1940. No Brasil, foi adotado por antropólogos como Edison Carneiro e Gonçalves Fernandes. E em 1937 foi cooptado por Herskovits no seu famoso artigo “African gods and catholic saints in new world Negro belief” (Herskovits, 1966a), tendo-se tornado, depois dessa data, uma presença recorrente na sua obra.⁹

Para Herskovits (1966a, p. 322) seriam duas as características principais do sincretismo nas religiões afro-americanas:

The Negroes profess nominal Catholicism while at the same time they belong to “fetish” cults which are under the direction of priests whose functions are essentially African [...]; the ceremonialism and ideology of these “fetish cults” exhibit Catholic elements more or less prominently, and everywhere specific identifications are made between African Gods and Catholic saints.

Seja por influência direta de Herskovits, seja simultaneamente devido à sua importância na obra dos antropólogos brasileiros dos anos 1930 e 1940 – com

8 De facto, em 1934, Arthur Ramos desconhecia ainda a obra de Price-Mars. Terá sido a partir da leitura do psicanalista e historiador das religiões austríaco Theodor Reik que Ramos cooptou o conceito para o campo das religiões afro-brasileiras (ver Leal, 2021).

9 Herskovits poderá ter-se inspirado tanto em Price-Mars como em Ramos – autores que cita no artigo de 1937 – mas a influência de Ramos parece ter sido mais determinante. De facto, num artigo de 1956, Herskovits (1966d, p. 78) escreverá que “one of the earliest concepts of students in the Afroamerican field was that of syncretism. In extended form, it was given expression by Ramos in his studies of religious beliefs of Afrobrasilians.”

particular destaque para Arthur Ramos – o conceito de sincretismo vai-se revelar central na obra de Eduardo e de Ribeiro.

Na obra de Eduardo, ele surge logo no capítulo inicial de *The Negro in Northern Brazil*. Aí, Eduardo (1966, p. 3, grifo meu) escreve que “the merging of religious and other cultural forms has received the name of *syncretization*, most widely recognized in the field of religion”. Mas é sobretudo no capítulo V da sua monografia – dedicado à religião – que o conceito é mais intensivamente usado. Como ele escreve logo na abertura do capítulo:

Most of the Maranhão Negroes are professing Catholics. [...] Yet [...] certain Negro groups in São Luís and most of the Negroes of [Santo António dos Pretos], hold beliefs of African origin and participate in cult rites of African derivation. [...] The acceptance of Christianity [...] has by no means meant the disappearance of African beliefs or patterns of worship. Rather they have been *syncretized* with the new religion. (Eduardo, 1966, p. 46, grifo meu).

Em Santo António dos Pretos, entretanto, a herança africana estaria mais “diluída” (Eduardo, 1966, p. 47) e expressar-se-ia sobretudo por intermédio do terecô.¹⁰ Embora a matriz geral do culto fosse africana – nomeadamente no tocante à importância da dança com possessão – este caracterizar-se-ia por várias misturas, particularmente evidentes nos nomes dos encantados que se manifestam durante os toques. Embora sejam referidas entidades espirituais com nomes africanos, seriam as entidades com nomes indígenas e luso-brasileiros as que baixariam nos fiéis. Tal não impede que alguns traços africanos não continuem a ser evidentes, mas seriam mais pontuais. Seria esse o caso da designação de brinquedo (de “brincar”, que significa dançar em África) dado ao terecô ou, sobretudo, da importância de Légua Boji – uma entidade espiritual hoje muito conhecida em São Luís, mas que é originária de Codó – que Eduardo foi um dos primeiros antropólogos a identificar, comparando-a – com a ajuda de Herskovits – ao Legba africano.

10 “Terecô” é uma das expressões usadas por Eduardo para designar as danças (com possessão) de homenagem aos encantados em Santo António dos Pretos. É hoje em dia a designação mais corrente para a religião afro-brasileira predominante em Codó (Ahlert, 2013; Ferretti, M., 2001), mas Eduardo (1966, p. 60) lista outras designações, como “pagé”, “brinquedo de Santa Bárbara”, “nago”, “budu”.

No caso de São Luís, entretanto, a situação seria mais complexa. Aí, a abordagem de Eduardo compreende dois grandes tópicos: o tambor de mina e, em plano mais secundário, a pajelança.

No caso do tambor de mina, o universo a partir do qual Eduardo trabalha é constituído por vários dos 20 terreiros que ele identificou em São Luís. Entre esses terreiros, contam-se a famosa Casa das Minas (a que Eduardo se refere como sendo “a casa daomeana”), a Casa de Nagô (ou “a casa iorubana”) e um conjunto de outros terreiros de ascendência iorubá. Estes últimos seriam maioritariamente influenciados pela Casa de Nagô e muitos teriam também influências da pajelança indígena.¹¹ Segundo ele, o sincretismo seria uma tendência geral no tambor de mina, mas seria mais forte à medida que se passa da Casa das Minas – com forte influência africana – para a Casa de Nagô e desta para os restantes terreiros de ascendência iorubá.

Uma parte importante da sua análise é justamente dedicada à influência africana na Casa das Minas, cabendo a Eduardo o mérito de ter identificado algumas divindades cultuadas nesse terreiro com os reis do Daomé de finais do século XVIII e inícios do século XIX. Mas – como S. Ferretti (2017) sublinhou – foram outras as contribuições pioneiras de Eduardo para o estudo da matriz africana da Casa das Minas. Entre elas, uma das mais importantes tem a ver com a identificação de uma categoria especial de divindades infantis, as *tobossa*.

Mas ao mesmo tempo que o subcapítulo sobre religião em São Luís encosta a África – sobretudo no referente à Casa das Minas –, ele está simultaneamente atento aos processos sincréticos em operação, tanto na Casa das Minas como na Casa de Nagô e nos restantes terreiros de ascendência iorubá. Uma das peças essenciais dessa abordagem tem que ver com o peso que as festas do Divino Espírito Santo ocupam na argumentação de Eduardo. Ao mesmo tempo que sublinha a sua importância entre os segmentos negros da população de São Luís, Eduardo refere a sua relevância no menu ritual dos terreiros de tambor de mina. Segundo ele, “the festa is celebrated at cult houses

11 A parte mais importante do subcapítulo que Eduardo consagra à religião em São Luís é dedicada à Casa das Minas, mas apoia-se também em informação recolhida na Casa de Nagô e outros terreiros.

of African derivation and one of the most impressive festivals for the Holy Ghost is held in the Dahomean cult center" (Eduardo, 1966, p. 54).¹²

Para além das festas do Espírito Santo, a argumentação sincrética de Eduardo abarca outros aspectos. Um deles prende-se com a equivalência entre santos católicos e divindades africanas. A sua argumentação desse ponto é algo inovadora, uma vez que, em vez das clássicas tabelas de equivalência entre divindades africanas e santos católicos, dá voz – mesmo que por instantes – às verbalizações locais sobre o tema. A importância dos altares católicos em muitas casas de culto e a realização de ladinhas antes dos toques de tambor de mina também são sublinhadas e, em relação à Casa das Minas, Eduardo dá algum destaque à realização do chamado banquete dos cachorros, em honra de São Lázaro (Eduardo, 1966, p. 98). Um outro aspecto ressaltado prende-se com a iniciação. Esta não só teria perdido muito dos seus traços africanos (ainda presentes na Bahia), como o batismo dos encantados seguiria o modelo do batismo católico.

Mas é quando passa para os terreiros ascendência iorubá – incluindo, nalguns casos, a Casa de Nagô – que o repertório sincrético identificado por Eduardo se alarga mais. Ele compreende, por um lado, a inclusão de caboclos e de nobres e reis europeus (estes últimos com equivalência a santos católicos) no panteão das entidades espirituais cultuadas. Passa pela identificação de Santa Bárbara como fundadora do tambor de mina. E finalmente sublinha a abertura desses terreiros para crenças e rituais vindos da pajelança indígena.

Embora a abordagem de Eduardo conceda mais espaço ao tambor de mina, ela contempla também a pajelança. Sublinhando as suas raízes indígenas – particularmente em relação à dança – Eduardo está também atento ao tema do sincretismo, que aborda sobretudo por referência às influências europeias presentes nos rituais de cura.

Procedendo ao inventário do sincretismo em São Luís, Eduardo, ao mesmo tempo que confirma padrões já anteriormente identificados para outras religiões afro-brasileiras – como a equivalência das divindades africanas aos santos

12 Nesse aspecto, o que escreve Eduardo deve ser confrontado com o silêncio a que Nunes Pereira (1979) – muito mais africanista que Eduardo – votou o tema. Sobre a importância das festas do Espírito Santo no tambor de mina, ver S. Ferretti (1995) e Leal (2017).

católicos ou a inclusão dos caboclos no panteão das religiões afro-brasileiras – abre para outras facetas do sincretismo, que, em muitos casos, são específicas do tambor de mina. Entre elas, a mais importante relaciona-se – como referi antes – com a importância das festas do Espírito Santo nos terreiros de tambor de mina. A outra prende-se com a inclusão de nobres e reis europeus como entidades espirituais importantes – e singulares – no panteão dos terreiros de ascendência iorubá (e na Casa de Nagô).¹³

Alargando o catálogo das formas do sincretismo nas religiões afro-brasileiras, Eduardo intervém também na discussão sobre as razões do sincretismo. Estas radicariam nas compatibilidades entre o catolicismo e as religiões de matriz africana. Esse ponto começa por ser sublinhado logo na introdução, quando Eduardo refere a importância do conceito de “província cultural do Velho Mundo” e das similitudes existente entre as tradições e instituições europeias e africanas (Eduardo, 1966, p. 2). Mas é um ponto ao qual regressa mais detalhadamente no capítulo sobre religião. Segundo ele, “it may be pointed out that African beliefs concerning nature deities, personal spirits, the cult of the dead and magic have their counterparts in Catholicism” (Eduardo, 1966, p. 49). Foi isso que permitiu que “in Brazil, the African slave encountered among the Whites a religious attitude very similar to his own” (Eduardo, 1966, p. 49). Esta teria favorecido – nesse ponto Eduardo troca momentaneamente Herskovits por Freyre – “the ‘deep blending of values and sentiments’” (Eduardo, 1966, p. 50) entre africanos e europeus. Mais à frente, Eduardo (1966, p. 103) – no seguimento da sua abordagem da pajelança – sublinha também as semelhanças entre a magia de origem indígena e o catolicismo:

Like the cult groups, the *pagés* have sanctuaries in their houses with images of Catholic saints, and they as well as the persons who attend the *pajelança* are devout Catholics. In their minds, there is no inconsistency between the magic practices which they follow and Catholic beliefs.

13 A pesquisa posterior sobre tambor de mina não só dará razão à abordagem sincrética de Eduardo, como permitirá resolver um aparente paradoxo que decorre da leitura do subcapítulo consagrado a São Luís, a saber, o modo como, na Casa das Minas, uma herança africana tão forte coexiste com uma influência relevante do catolicismo (ver Ferretti, S., 1995).

Esse argumento sobre as razões do sincretismo não é novo, uma vez que ideias similares estavam já presentes em Nina Rodrigues e em Arthur Ramos (Leal, 2020, 2021). A novidade é que nestes dois autores havia uma certa desqualificação do catolicismo como “politeísta” ou “pagão”, ao passo que em Eduardo as compatibilidades sobre que assenta o sincretismo são com o catolicismo tout court e a desqualificação é substituída pela mera constatação.¹⁴

René Ribeiro, o sincretismo e a sombra de Freyre

Tal como em Octávio Eduardo, o conceito de sincretismo ocupa um lugar de relevo na produção de René Ribeiro. Ele surge, logo em 1952, em *Cultos afro-brasileiros do Recife* (Ribeiro, 1978) para nunca mais abandonar a sua obra.

Em *Cultos afro-brasileiros do Recife*, o conceito começa por ser empregue para caracterizar o catimbó, “onde o sincretismo religioso parece ter avançado mais” (Ribeiro, 1978, p. 37). Mas é sobretudo usado na análise do xangô. Referindo-se ao arrolamento de terreiros do Recife realizado em 1934, Ribeiro (1978, p. 37) afirma que a maioria dos 14 centros de culto então existentes “admitiam sincretismo yoruba-daomeano” e “em todos esses grupos a fusão e a reinterpretation de elementos das religiões africanas, ameríndias e europeia era evidente”. Referindo – em relação aos elementos africanos – a importância “do chamado sincretismo gege-nagô” (Ribeiro, 1978, p. 43), Ribeiro vai sobretudo centrar-se – em particular no capítulo 2 – na importância do sincretismo afrocatólico, relativamente ao qual irá proceder a um inventário das suas principais formas.

O relevo vai mais uma vez para a equivalência entre divindades africanas e santos católicos. Para além da maior parte dos terreiros terem nomes de santos católicos, as paredes dos seus salões exibem estampas desses e outros santos e “as festividades anuais seguem a seriação dos santos católicos” (Ribeiro, 1978, p. 66). Eduardo procede depois a um levantamento das principais equivalências entre divindades africanas e santos católicos, analisando a lógica que lhes

14 Para Nina Rodrigues (2006, p. 109), o catolicismo luso-brasileiro seria “um verdadeiro politeísmo para uso das classes menos cultas”. Ramos ecoa essa ideia, quando escreve que o cristianismo, ao triunfar entre as classes populares, se teria transformado num “politeísmo disfarçado, herança do paganismo” (Ramos, 2007, p. 25).

estaria subjacente. O levantamento é exaustivo e chama a atenção para aspectos até aí desconhecidos do sincretismo afrocatólico no xangô. Entre eles está, por exemplo, o modo como as divindades africanas Oxalá, Oxaguiã e Oxalufã são identificadas “à Santíssima Trindade da concepção católica” (Ribeiro, 1978, p. 45) ou, ainda, o facto de, para um dos informantes de Ribeiro, um certo número de divindades africanas representarem os passos da paixão de Jesus Cristo. Chama também a atenção para o modo como a equivalência entre Nossa Senhora e Iemanjá conduziu a que a virgindade fosse cooptada como uma das suas características e insiste no modo como a mitologia de algumas entidades africanas teria sido afetada pelos contos populares portugueses (Ribeiro, 1978, p. 97).

Para além de aspectos relacionados com a equivalência entre divindades africanas e santos católicos, Ribeiro chama também a atenção para outros traços do sincretismo afrocatólico: desde as “ideias sobre a vida além mundo” – “fortemente influenciadas pelas concepções católicas” (Ribeiro, 1978, p. 57) – até a uma conceção do anjo da guarda “que pouco se afasta do [papel] admitido pela Igreja católica” (Ribeiro, 1978, p. 133).

Deve ainda sublinhar-se que a listagem dos traços sincréticos do xangô a que Ribeiro procede é enriquecida – de forma mais notória do que em Eduardo – pela atenção às verbalizações locais sobre o tema, expressa tanto na transcrição integral de narrativas recolhidas em campo relativas às divindades africanas como na frequente referência a pontos de vista de diferentes interlocutores seus.

Ocupando um lugar central em *Cultos afro-brasileiros do Recife*, o tema do sincretismo será revisitado em textos posteriores de Ribeiro. É o que se passa com o seu artigo sobre os Ibêji, organizado em torno das similitudes entre o culto católico de São Cosme e Damião e os cultos africanos dos gémeos (Ribeiro, 1957a). No mesmo ano, um outro artigo de Ribeiro sublinha “a confluência em torno do interesse sexual da bruxaria portuguesa e da magia africana” (Ribeiro, 1957b, p. 6). Nesse mesmo artigo – e num artigo de 1959 – o sincretismo faz-se também presente, por intermédio de extratos de uma entrevista com um informante afrorreligioso – que disserta sobre a relação entre a criação do mundo e a multiplicidade de divindades católicas e africanas (Ribeiro, 1959b, p. 142-144) – e do retrato de uma outra informante que se afirma católica e afrorreligiosa (Ribeiro, 1959b, p. 144-145). Em 1988, sairão as suas últimas reflexões sobre o tema, marcadas pela defesa do sincretismo enquanto linha

interpretativa dominante da sua obra, e, de uma forma geral, da antropologia das religiões afro-brasileiras. Regressa a Gonçalves Fernandes, para relembrar o modo como Pai Adão – um dos mais conhecidos pais de santo do xangô – combinava a atração por África com o catolicismo, abrigando no seu terreiro uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição “onde rezava o Mês de Maio e de onde saíam procissões de encerramento mariano” (Ribeiro, 1988, p. 41). Distancia-se das teses de Nina Rodrigues acerca do sincretismo como “ilusão da catequese” (Ribeiro, 1988, p. 73) e critica Nunes Pereira pelo modo como contestou o sincretismo no seu livro sobre a Casa das Minas (São Luís): “Não obstante, a varanda da Casa das Minas está cheia de estampas de santos católicos” (Ribeiro, 1988, p. 90). E relembra a importância que tanto Herskovits como Bastide deram ao tema.

Interessado na exploração descritiva e tipológica do sincretismo no xangô, Ribeiro terá também uma intervenção relevante na discussão sobre as razões do sincretismo. A sua tese a esse respeito não é inovadora. Para ele – como, antes dele, para Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Octávio Eduardo – as razões do sincretismo encontrar-se-iam nas compatibilidades entre o catolicismo afro-brasileiro e as religiões de matriz africana.

Esse argumento é inicialmente apresentado em *Cultos afro-brasileiros do Recife*, onde é desenvolvido a partir das teses de Gilberto Freyre. De facto, segundo Ribeiro (1978, p. 60), o sincretismo deveria ser explicado

à luz da espécie de cristianismo que vieram aqui encontrar os escravos negros. Conforme já assinalou Gilberto Freyre, o catolicismo luso-brasileiro permitia uma intimidade entre o fiel e os santos e a participação destes em todas as fases da vida doméstica e íntima da família brasileira que pouco se distanciava do papel atribuído às divindades negras no próprio continente africano. De outro lado, detalhes do ritual católico [...] coincidiam com o ritual africano.

Embora surja aqui de forma discreta, a influência de Freyre na argumentação das compatibilidades entre o catolicismo luso-brasileiro e as religiões de matriz africana ganhará posteriormente um peso decisivo na reflexão de Ribeiro.

De facto, quatro anos depois de *Cultos afro-brasileiros do Recife*, Ribeiro (1956a) publicará *Religião e relações raciais*. Como foi anteriormente referido,

esse livro reúne os resultados da pesquisa realizada por Ribeiro – a convite de Gilberto Freyre – no quadro do projeto da Unesco sobre relações raciais no Brasil. Como foi mostrado por Maio (1999) e Motta (2007), essa pesquisa nasce da insistência de Freyre em alargar para o Recife o projeto da Unesco.

Não é por isso de estranhar que seja Freyre – que de resto prefacia a obra – a musa inspiradora de *Religião e relações raciais*. A tese central de Ribeiro (1956a, p. 58, grifo do autor) é desde logo de clara inspiração freyriana, quando sublinha a importância da colonização portuguesa na miscigenação e nas relações raciais, supostamente mais harmónicas, que seriam prevalecentes no Nordeste:

Miscigenação, portanto, e encontro de culturas, foram os elementos capitais para a formação de uma sociedade híbrida e ao mesmo tempo tolerante dos contatos de raça que completavam e integravam os contatos de cultura então havidos e ainda hoje em franco processo de fusão e integração.

Esse acento na miscigenação não significa – e essa é uma das contribuições de Ribeiro para o estudo das relações raciais no Nordeste – a ausência de preconceito, mas a sua passagem da raça para a cor (Ribeiro, 1956a, p. 145).

A sua outra contribuição relaciona-se com a análise do papel que a religião – apreendida, à Herskovits, como foco cultural da cultura nordestina – teria no desenvolvimento histórico da miscigenação e de relações raciais alegadamente mais harmoniosas. É nesse ponto que a sombra de Freyre se projeta mais decisivamente em *Religião e relações raciais*.

De facto, por um lado, o “regime racial” nordestino teria sido facilitado por um conjunto de características gerais da colonização portuguesa, que Ribeiro vai buscar a Freyre. Para ele teriam contribuído “a fraca consciência de raça do colono português, o regime semifeudal do patriarcalismo escravocrata colonial e a falta de mulheres brancas” (Ribeiro, 1956a, p. 40). Mas ele teria sido sobretudo facilitado pelas características de base do catolicismo português, descritas de uma forma que replica, quase ponto por ponto, a imagem paradisíaca que dele tinha dado Freyre em *Casa-grande e senzala*. Entre essas características estariam, por exemplo, o carácter doce e familiar do catolicismo português – o “doce cristianismo lírico de que nos fala Gilberto Freyre” (Ribeiro, 1956a, p. 51) – o seu carácter pouco rígido (Ribeiro, 1956a, p. 46) e “festivo” (Ribeiro, 1956a, p. 76),

a sua faceta de “religião mestiçada” (Ribeiro, 1956a, p. 49) e a sua “tolerância eivada de práticas pouco ortodoxas e até pagãs” (Ribeiro, 1956a, p. 49).¹⁵

Recorrendo a Freyre, aquilo que Ribeiro faz é evocar o ambiente religioso geral, influenciado pelo catolicismo português, que teria contribuído para que a miscigenação que tanto preza abrangesse tanto os corpos como as almas. Nesse sentido, *Religião e relações raciais* pode ser visto como um livro que – embora não recorra frequentemente ao conceito de sincretismo – dá continuidade à preocupação com o tema presente em *Cultos afro-brasileiros do Recife* e outros textos de Ribeiro. O ponto de vista já não é construído a partir do xangô, como em *Cultos afro-brasileiros do Recife*, mas da religião dominante – o catolicismo português. A ênfase também não é tanto no presente, mas no processo histórico de formação da paisagem religiosa do Nordeste. Mas não só o horizonte temático é o mesmo – a aculturação religiosa – como é a mesma a tese – a compatibilidade entre o catolicismo português e as religiões africanas (e indígenas).¹⁶

Já vimos que, nesse aspecto, Ribeiro dá continuidade a uma tese presente em Nina Rodrigues e em Arthur Ramos. Mas aquilo que nestes autores era uma mera constatação, muitas vezes acompanhada de uma certa desqualificação do catolicismo, torna-se em Ribeiro um facto que é não apenas constatado – como em Octávio Eduardo – mas que é valorizado positivamente. Afinal o catolicismo português não teria tido apenas um papel positivo na aculturação religiosa, como teria sido decisivo para a formação de um quadro de relações raciais que – embora não isento de tensões – era ele próprio avaliado positivamente.

Conclusão

Dando sequência a abordagens que se iniciaram – no final do século XIX – com Nina Rodrigues e que prosseguiram – nos anos 1930 e 1940 – com Arthur Ramos,

15 Essa caracterização do catolicismo português não deixa de recorrer a autores portugueses, com destaque para Jorge Dias (com quem de resto René Ribeiro se correspondeu; ver Silva, A. 2021). Mas é sobretudo em Freyre que Ribeiro se inspira.

16 Formuladas de forma mais desenvolvida em *Cultos afro-brasileiros do Recife*, essas ideias serão posteriormente retomadas em outros artigos de Ribeiro, com destaque para “Reações do negro ao cristianismo na América portuguesa” (Ribeiro, 1959b).

Edison Carneiro e Gonçalves Fernandes – as contribuições de Octávio Eduardo e René Ribeiro sobre o sincretismo foram importantes para a sua consolidação como um dos temas centrais na antropologia das religiões afro-brasileiras ao longo dos anos 1950 e 1960.

Possuem em relação a esses seus antecessores três méritos principais. Por um lado, contribuíram para o alargamento geográfico dos estudos sobre sincretismo, até aí muito centrados na Bahia. Essa ampliação da geografia do sincretismo afro-brasileiro é particularmente marcada na obra de Eduardo, com o seu foco no Maranhão e no tambor de mina. Mas reencontra-se também na pesquisa de Ribeiro, que contribuiu de forma significativa para uma abordagem mais sistematizada e analítica – por relação com as contribuições mais descriptivas de Gonçalves Fernandes – do sincretismo no xangô.

Eduardo e Ribeiro procederam também à ampliação do catálogo das formas do sincretismo presentes nas religiões afro-brasileiras. Ambos os autores dão relevo ao sincretismo afrocatólico e, no seu interior, à equação entre divindades africanas e santos católicos – temas que já antes ocupavam um lugar importante, embora não exclusivo (ver Leal, 2021) – nos tratamentos dados ao sincretismo. Mas acrescentaram outros modos de articulação entre religiões de matriz africana e catolicismo anteriormente não trabalhados ou insuficientemente pesquisados. Essa tendência é particularmente notória na monografia de Eduardo, com o acento que ela coloca na importância de festas católicas – como as festas do Espírito Santo ou o banquete dos cachorros – em terreiros de tambor de mina (incluindo a Casa das Minas), ou com a importância que atribui aos encantados de origem europeia e brasileira e a crenças e práticas inspiradas na pajelança indígena na maioria dos terreiros de São Luís (incluindo a Casa de Nagô). Mas reencontra-se também na obra de Ribeiro, designadamente no modo como explora desenvolvimentos pouco conhecidos das equivalências entre divindades africanas e santos católicos, conferindo-lhes mais espessura. O modo como a obra dos dois antropólogos introduziu pontualmente verbalizações locais sobre o tema do sincretismo – tendência que é particularmente importante na obra de Ribeiro – deve também ser sublinhado.

Ambos os autores contribuíram também para a estabilização – provisória – de uma interpretação do sincretismo assente na tematização das compatibilidades entre religiões de matriz africana e o catolicismo luso-brasileiro, que, embora já presente em autores anteriores, ganhou neles particular relevo.

O modo como em Ribeiro essa interpretação se cruzou com as ideias de Freyre sobre mestiçagem racial e cultural como traços definidores da formação social brasileira deve também ser sublinhado. É verdade que essa associação, embora de forma menos incisiva, havia antes sido sugerida por Arthur Ramos (Leal, 2021). Mas é em Ribeiro que ela se afirma de forma mais perentória e argumentada. Esse ponto deve ser sublinhado sobretudo porque a crítica contemporânea ao conceito de sincretismo faz da sua associação às ideias freyrianas sobre mestiçagem uma característica genérica do tratamento dado historicamente ao tema na antropologia das religiões afro-brasileiras. O que uma análise mais cuidadosa mostra é que essa orientação não é tão generalizada assim e que é apenas em Ribeiro (e, de uma forma menos categórica, em Arthur Ramos), que ela se expressa.

Para além dos méritos que acabei de enunciar, as reflexões de Eduardo e de Ribeiro são também importantes por duas outras razões – ambas ligadas à influência de Herskovits na sua pesquisa.

Em primeiro lugar, elas representam, no campo de estudos das religiões afro-brasileiras, as primeiras tentativas de trabalhar com o modelo – que então se tornara já dominante na antropologia de língua inglesa – da monografia moderna, organizada em torno de um ou mais estudos de caso e com a capacidade de articular a descrição com um quadro interpretativo informado pelos critérios teóricos da antropologia moderna.

A adoção desses critérios – em segundo lugar – teve duas consequências principais. Ela facilitou, por um lado, uma abordagem às religiões afro-brasileiras (e ao sincretismo) que levou em consideração outros aspectos da condição aculturativa das populações afrodescendentes no Brasil: a economia e a família em Eduardo; a família e as relações raciais em Ribeiro. Por outro lado, ela foi ainda responsável – por intermédio de conceitos como aculturação, reinterpretação, foco cultural, etc. – por uma maior sofisticação analítica na abordagem ao próprio tema do sincretismo.

Nesse sentido as obras de Octávio Eduardo e de René Ribeiro ilustram um dos aspectos – evocado no início deste artigo – que, segundo Mariza Corrêa (1987, p. 22), caracteriza a antropologia brasileira dos anos 1950 e 1960: a sua capacidade de associar “orientações teóricas ‘modernas’ vindas de fora – nomeadamente pela mão de brasiliianistas que desenvolviam então pesquisa no Brasil – ‘com tradições bem estabelecidas dos intelectuais nacionais’.

Não deixa, entretanto, de ser irônico o desfecho dessa associação, quando visto a partir do “centro”. Pensada por Herskovits como um passo importante no sentido de construção de uma visão mais alargada das culturas e religiões afro-americanas que sedimentasse a sua própria posição de liderança no campo dos estudos afro-americanos, a supervisão de Eduardo e Ribeiro – como de resto a própria pesquisa de Herskovits no Brasil – não teve os resultados que dela se podiam esperar. De facto, se tomarmos como referência os artigos de Herskovits republicados em *The new world Negro* (Herskovits, 1966c), as citações de Eduardo – quatro – e de Ribeiro – três – não só são escassas como não têm efeitos analiticamente produtivos. Se, para os anos 1920 e 1930, Kevin Yelvington (2006) pôde sublinhar a importância de antropólogos latino-americanos e caribenhos – como Price-Mars, Fernando Ortiz e Arthur Ramos – na formação e desenvolvimento do pensamento de Herskovits sobre as Américas negras, o mesmo não se parece ter passado com Eduardo e Ribeiro.

Esse desfecho desapontador parece ficar a dever-se à reorientação africana da obra de Herskovits a seguir à II Guerra Mundial. Essa, contrariamente à sua pesquisa anterior sobre o Daomé, não tinha já em mira as Américas negras. Um tal facto parece ter determinado o arrefecimento do interesse de Herskovits na proposição de uma visão integrada das culturas africanas nas Américas, tarefa para a qual estava particularmente habilitado – graças também às contribuições dos seus “discípulos” brasileiros.

O espaço ficava assim aberto para Bastide, que o preencherá nos anos 1960, com *Les religions africaines au Brésil* (Bastide, 1960) e *Les Amériques noires* (Bastide, 1967). Nessas suas contribuições – como também em muitos outros artigos e livro seus escritos entre 1945 e 1973 – o tema do sincretismo conhecerá novos desenvolvimentos (Capone, 2000, 2007). De que forma é que as contribuições de Octávio Eduardo e René Ribeiro – que pouco se repercutiram na produção herskovitsiana – encontraram aí (ou não) “porto de abrigo” é o tema para um outro artigo.

Referências

- AHLERT, M. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, “precisão” e encantaria em Codó (MA)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALVARENGA, O. *Tambor de mina e tambor de crioulo*. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1948.
- BASTIDE, R. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: PUF, 1960.
- BASTIDE, R. *Les Amériques noires*. Paris: Payot, 1967.
- CAMPOS, R.; PEREIRA, F.; MATOS, S. (org.). *A nova escola de antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições*. Recife: Editora UFPE, 2017.
- CAPONE, S. Entre Yoruba et Bantou. L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'Études Africaines*, [s. l.], n. 157, p. 55-77, 2000.
- CAPONE, S. Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions. *Journal of Religion in Africa*, [s. l.], v. 37, n. 3, p. 1-35, 2007.
- COELHO, R. *Dias em Trujillo: um antropólogo brasileiro nas Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- COELHO, R. *Os caraíbas negros das Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- CORRÊA, M. *História da antropologia no Brasil (1930-1960)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.
- EDUARDO, O. Aspectos do folclore numa comunidade rural. *Revista do Arquivo de São Paulo*, São Paulo, v. 18, n. 144, p. 11-60, 1951.
- EDUARDO, O. O tocador de atabaques nas casas de culto afro-maranhenses. *Mémoires de L'Institut Français d'Afrique Noire*, [s. l.], n. 27, p. 119-123, 1952.
- EDUARDO, O. *The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. Seattle: University of Washington Press, 1966.
- FERNANDES, G. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERRETTI, M. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.* São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.

FERRETTI, S. Correspondência de Octávio da Costa Eduardo para Melville Herskovits (1943/1944). *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 14, n. 27, p. 213-229, 2017.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala.* Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

GUIMARÃES, A. The correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 53-79, 2008

HERSKOVITS, M. A arte do bronze e do pano em Dahomé. In: FREYRE, G. *Estudos Afro-Brasileiros:* trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro: Recife, 1934: vol. I. Recife: Ariel Editora, 1935a. p. 227-235.

HERSKOVITS, M. Precedência dos negros do Novo Mundo. In: FREYRE, G. *Estudos Afro-Brasileiros:* trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro: Recife, 1934: vol. I. Recife: Ariel Editora, 1935b. p. 195-197.

HERSKOVITS, M. *Dahomey: an ancient West African kingdom.* New York: J. J. Augustin Publisher, 1937a. 2. v.

HERSKOVITS, M. *Life in a Haitian village.* Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1937b.

HERSKOVITS, M. *Acculturation: the study of cultural contact.* New York: J. J. Augustin Publisher, 1938.

HERSKOVITS, M. Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo. In: HERSKOVITS, M. *O negro no Brasil:* trabalhos apresentados ao II Congresso Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 19-29.

HERSKOVITS, M. *The myth of the Negro past.* Boston: Beacon Press, 1941.

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

HERSKOVITS, M. African gods and catholic saints in new world Negro belief. In: HERSKOVITS, M. *The new world Negro.* Indiana: Minerva Press, 1966a. p. 321-328.

HERSKOVITS, M. Drums and drummers in Afro-Brazilian cult life. In: HERSKOVITS, M. *The new world Negro.* Indiana: Minerva Press, 1966b. p. 183-197.

- HERSKOVITS, M. *The new world Negro*. Indiana: Minerva Press, 1966c.
- HERSKOVITS, M. On some modes of ethnographic comparison. In: HERSKOVITS, M. *The new world Negro*. Indiana: Minerva Press, 1966d. p. 71-82.
- HERSKOVITS, M. The present status and needs of AfroAmerican research. In: HERSKOVITS, M. *The new world Negro*. Indiana: Minerva Press, 1966e. p. 23-41.
- HERSKOVITS, M. The southernmost outposts of new world Africanisms. In: HERSKOVITS, M. *The new world Negro*. Indiana: Minerva Press, 1966f. p. 199-216.
- HERSKOVITS, M. Pesquisas etnológicas na Bahia. *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 4/5, p. 89-106, 1967.
- HERSKOVITS, M.; HERSKOVITS, F. *Rebel destiny: among the bush Negroes of Dutch Guiana*. New York: Whittlesey House, 1934.
- HERSKOVITS, M.; HERSKOVITS, F. *Afro-Bahian religious songs: folk-music of Brazil*. Washington: Library of Congress – Music Division, 1947.
- HERSKOVITS, M.; WATERMAN, R. Música de culto afrobahiana. *Revista de Estudios Musicales*, [s. l.], año 1, n. 2, p. 65, 1949.
- LEAL, J. *O culto do Divino: migrações e transformações*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- LEAL, J. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. *Bérose: encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2020. Disponível em: <https://www.berose.fr/article1963.html>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- LEAL, J. Tematizações do sincretismo na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil (1930-1940). *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 623-649, maio/ago. 2021.
- LOPES, E. Vestígios de África no Brasil. *O Mundo Português*, Lisboa, v. 6, n. 33, p. 109-121, 1939.
- LOPES, E. O Kpoli da Mãe Andresa. *O Mundo Português*, Lisboa, v. 9, n. 99, p. 139-144, 1942.
- LOPES, E. *Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua Ewe no Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945.
- LOPES, E. A propósito da Casa das Minas. *Atlântico: revista luso brasileira*, n. 57, p. 78-82, 1947.
- MAIO, M. C. Tempo controverso. Gilberto Freyre e o projeto UNESCO. *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, 1999.

MOTTA, R. René Ribeiro (1914-1990). *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 90, p. 233-241, 1993.

MOTTA, R. Gilberto Freyre, René Ribeiro e o projeto UNESCO. In: PEREIRA, C.; SANSONE, L. (org.). *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 38-60.

NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Editora UFRJ, 2006.

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras Editora, 2008.

PEIXOTO, F. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp, 2000.

PEREIRA, N. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PRICE-MARS, J. *Ainsi parla l'oncle*. Montréal: Mémoire d'Encrier, 2008.

RAMASSOTE, R. Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio da Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 14, n. 27, p. 231-248, 2017a.

RAMASSOTE, R. Correspondência enviada por Octávio Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 14, n. 27, p. 249-288, 2017b.

RAMOS, A. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.

REFIELD, R; HERSKOVITS, M.; LINTON, R. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, [s. l.], n. 38, p. 149-152, 1936.

RIBEIRO, R. On the *amaziado* relationship and other aspects of the family in Recife (Brazil). *American Sociological Review*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 44-51, 1945.

RIBEIRO, R. O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (I). *Sociologia*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 195-208, 1951a.

RIBEIRO, R. O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (II). *Sociologia*, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 325-340, 1951b.

RIBEIRO, R. Xangô. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 3, p. 65-79, 1954.

- RIBEIRO, R. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação – Serviço de Documentação, 1956a.
- RIBEIRO, R. Possessão, problema de etnopsicologia. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 5, p. 5-44, 1956b.
- RIBEIRO, R. Significado sócio-cultural das cerimónias de Ibéji. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 129-144, 1957a.
- RIBEIRO, R. As estruturas de apoio e as reações do negro ao cristianismo na América portuguesa: bases instrumentais numa revisão de valores. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 6, p. 59-80, 1957b.
- RIBEIRO, R. *Vitalino*: um ceramista popular do Nordeste. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1959a.
- RIBEIRO, R. Reações do negro ao cristianismo na América portuguesa. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 3., Recife, 1958. *Anais* [...]. Recife: Associação Brasileira de Antropologia, 1959b. p. 119-151.
- RIBEIRO, R. Brazilian messianic movements. *Comparative Studies in Society and History*, [s. l.], supl. 2, p. 55-69, 1962.
- RIBEIRO, R. Movimentos messiânicos no Brasil. *América Latina*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 35-66, 1968.
- RIBEIRO, R. Personality and the psychosexual adjustment of afro-brazilian cult members. *Journal de la Société des Américanistes*, [s. l.], n. 58, p. 109-120, 1969.
- RIBEIRO, R. *Cultos afro-brasileiros do Recife*: estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RIBEIRO, R. Tempo de experiência. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 14/15, n. 1/2, p. 83-100, 1983/1984.
- RIBEIRO, R. Cultos afro-brasileiros do Recife: “liminaridade” e “communitas”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 29, p. 149-154, 1986.
- RIBEIRO, R. *O negro na atualidade brasileira*. Lisboa: IICT, 1988.
- SILVA, A. T. (org.). *Cartas do Brasil*: correspondência de antropólogos e folcloristas brasileiros para Jorge Dias (1949-1972). Lisboa: Etnográfica Press, 2021.
- SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000.
- VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

WALDECK, G. *Mestre Vitalino e artistas pernambucanos*. Rio de Janeiro: Iphan, 2009.

YELVINGTON, K. The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940. In: YELVINGTON, K. (ed.). *Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the diaspora*. Santa Fe: School of American Research Press, 2006. p. 35-82.

YELVINGTON, K. Melville J. Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos. In: PEREIRA, C.; SANSONE, L. (org.). *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 149-172.

Recebido: 19/03/2021 Aceito: 01/07/2021 | Received: 3/19/2021 Accepted: 7/1/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.