



O MISTÉRIO DOS ORIXÁS E DAS BONECAS: RAÇA E GÊNERO NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA

Na década de 40, no que dizia respeito à análise das relações raciais, o cenário intelectual brasileiro parecia se apresentar dividido em dois grandes blocos que poderiam ser representados pelos agentes do campo na Bahia e em Pernambuco. Os primeiros, continuando uma tradição iniciada por Raymundo Nina Rodrigues, se empenhavam em realçar a presença da África no Brasil; os segundos, particularmente a partir dos trabalhos de Gilberto Freyre, se esforçavam por vender (ao país e ao exterior) a idéia de um país mestiço, sincrético ou híbrido – no que acabaram por se encontrar com uma idéia mais antiga, bem representada na intelectualidade carioca, reforçando-se mutuamente: a teoria do branqueamento. É nesse cenário que as relações entre raça e gênero vão assumir novos contornos: além de continuarem a ser exploradas pela cultura popular ou erudita, preferencialmente simbolizadas pela figura da mulata, se expressarão também nas relações dos antropólogos entre si e, particularmente, na crítica ao trabalho de antropólogas brancas que trabalhavam com o tema da raça. O título alude ao “sumiço” dos orixás e das bonecas baianas enviadas por Heloisa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, à Exposição do Mundo Português de 1940, em Lisboa, caso examinado aqui como metáfora dessas relações.

Mariza Corrêa

Este texto evoca um episódio da história da antropologia brasileira que sugere que nem sempre as passagens de século coincidem com o final ou o início de mudanças de paradigmas na história das ciências. Para tratar da constituição do campo de estudo das relações raciais no Brasil, parece mais apropriado pensarmos no ano de 1939 do que no de 1899. Foi então que uma série de supostos sobre essas relações se confrontaram e deram início ao que parecia ser uma nova época: no início da década, a famosa tese de Gilberto Freyre insistia na influência lusa na vida nacional no momento mesmo em que começava a haver uma troca de guarda na vida intelectual da antiga colônia e o país passava, lentamente, da esfera de influência européia, e mais especificamente, francesa, para a esfera de influência norte-americana – a qual, aliás, o próprio trabalho de Gilberto Freyre prenuncia. Nas páginas que se seguem, tento historiar, resumidamente, essas mudanças internas aquele campo de estudos num momento que foi marcado também por dois eventos que parecem significativos para sinalizar essa mudança dos tempos: a última exposição do velho mundo colonial, a Exposição Histórica do Mundo Português, em 1940, e a New York World Fair, primeira exposição do novo mundo



Mariza Corrêa

colonial, em 1939, ambas realizadas quando se iniciava uma guerra que propiciaria essa troca de guarda. Numa e noutra dessas celebrações globais a atuação de duas mulheres brasileiras como intermediárias das relações da cultura brasileira com o cenário internacional se fez notar de maneiras diferentes, no primeiro caso pela ausência, ou supressão, no segundo pela presença marcante e, em ambos os casos, indicando que desde então as relações entre raça e gênero estiveram entrelaçadas na exposição da cultura nacional.¹

A primeira figura que serve de guia a esse relato é, assim, a das bonecas baianas que foram enviadas à exposição portuguesa (figura 1), e logo depois dela suprimidas: para entender seu percurso, será necessário fazer um pequeno *détour* pela história de sua constituição, ou corporificação, como um símbolo nacional não desejado, primeiro, e depois objeto de desejo. Será preciso um pouco de paciência para entender porque devemos começar com a história de Ruth Landes, uma antropóloga norte-americana que fez pesquisas na Bahia, para chegar a esta figura. A segunda figura que nos serve de guia é a de Carmen Miranda (1909-1955), cujo traje típico estilizava a vestimenta da primeira (figura 2), enviada à exposição norte-americana, e desde então transformada num ícone da assim chamada cultura nacional.

Sessenta anos depois, nesse novo final de século, o que parece novo é a reapropriação do velho: mais uma vez a Bahia é chamada a representar o país que faz quinhentos anos e outra vez, e ainda, a baiana é apresentada ao mundo, não mais nas feiras mundiais, que não são mais necessárias, mas através de outro instrumento que se pretende igualmente universal, a Internet, pelo qual navegam figuras de mulheres brancas e homens negros, agora despidos dos trajes da baiana, não mais necessários para qualificá-los como tais: Carlinhos Brown ou Ivete Sangalo de certo modo incorporaram, junto com a palavra baiano ou baiana, uma longa história à sua exposição internacional.² A sobreposição de mulheres brancas e símbolos de origem africana expressa, quem sabe, melhor do que as palavras poderiam fazê-lo, a relação que estou querendo analisar aqui. Para compreender essa relação, é necessário compreender também o cenário no qual essas figuras fizeram sua aparição.

Cenário: “Bahia. O Brasil nasceu aqui”

Na década de trinta um número significativo de intelectuais baianos migrou para a capital do país, então a cidade do Rio de Janeiro, e lá

¹ Infelizmente não temos uma noção equivalente a gênero para falar de raça, desvinculando esta palavra de seu referencial histórico propriamente racista. No âmbito da constituição do campo das relações raciais no Brasil, do qual vou estar tratando aqui, raça é quase que sinônimo de negro.

² Carlinhos Brown, cantor e compositor negro baiano, símbolo da nova geração de músicos brasileiros; Ivete Sangalo, cantora branca baiana, de grande sucesso popular, mestre sala do *show* “Mamma Africa” que abriu as comemorações da tevê Globo sobre os quinhentos anos da descoberta do Brasil.



FIGURA 1 - Boneca com a indumentária das mães de santo baianas, atualmente expostas no Museu Nacional do Rio de Janeiro, comprada por Édison Carneiro para a Exposição de Lisboa.



Mariza Corrêa

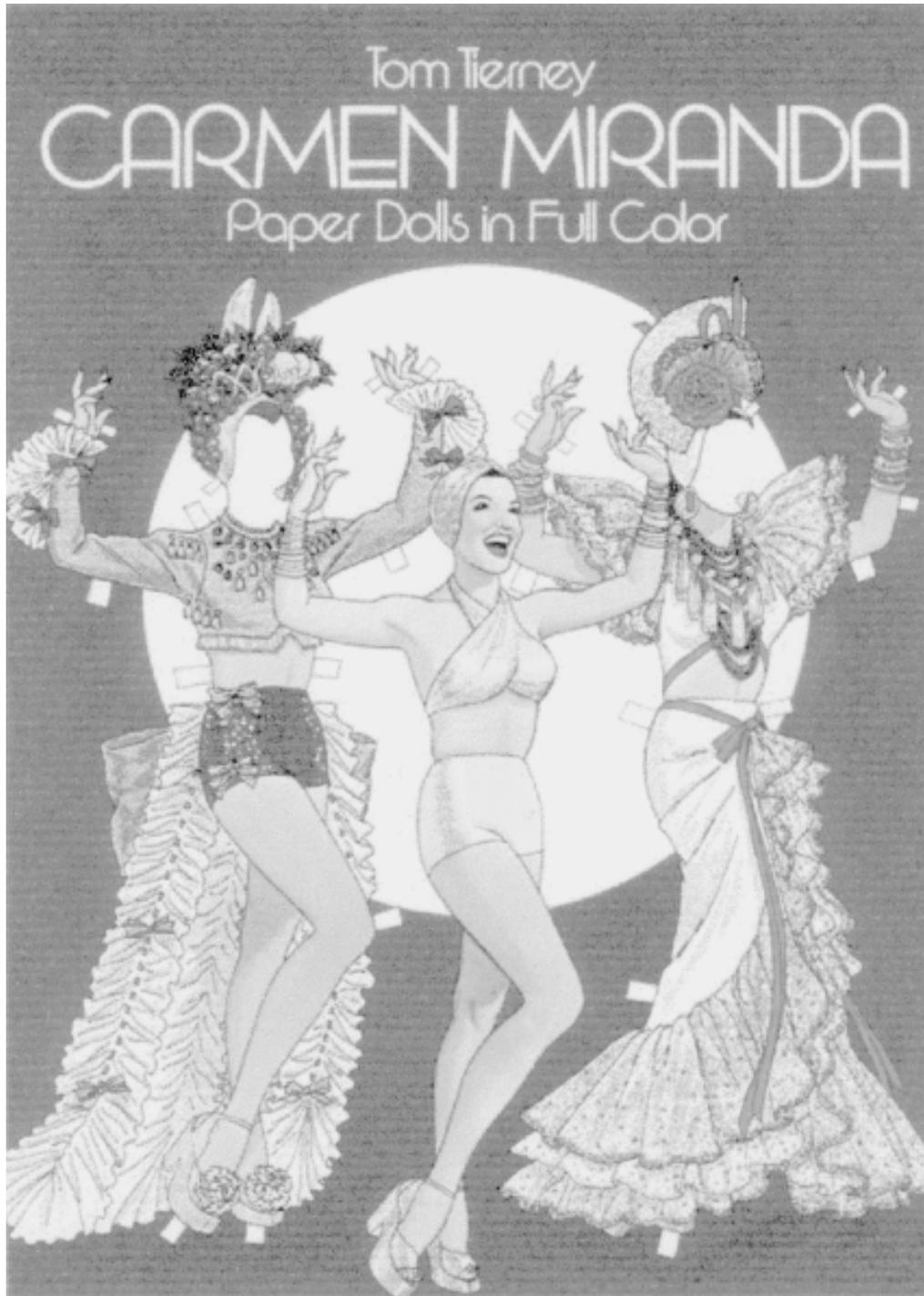


FIGURA 2 - Carmen Miranda, numa imagem estilizada veiculada pela Internet.



instalou seu quartel general para a divulgação do grupo que Arthur Ramos batizaria de “escola Nina Rodrigues”. Resumidamente, a estratégia que pode ser lida *ex post facto*, mas que era também uma atuação refletida à época dos eventos (ver Ramos 1937b), se expressou na edição ou reedição dos trabalhos de Nina Rodrigues, na divulgação dos trabalhos de intelectuais do grupo, através da Biblioteca de Divulgação Científica, da Editora Civilização Brasileira, dirigida por Ramos – mesmo nome que tivera, aliás, a coleção coordenada por Afrânio Peixoto, na antiga Editora Guanabara – e na ocupação de postos importantes no aparelho de estado.

Alguns desses intelectuais não eram nascidos na Bahia, como o próprio Nina Rodrigues (1862-1906) e seu autoproclamado discípulo, Arthur Ramos, mas todos tinham feito sua carreira, ou parte dela, lá. Podemos identificar três gerações de baianos no cenário carioca: Afrânio Peixoto (1876-1947), o mais antigo integrante do grupo, foi professor das faculdades de Medicina e de Direito, membro da Academia Brasileira de Letras, reitor da Universidade do Distrito Federal e criador e organizador do Instituto Médico Legal que depois levaria seu nome. O educador Anísio Teixeira (1900-1971), não reclamado como parte do grupo, era, no entanto, amigo de todos os outros e ocupou o cargo equivalente ao de Secretário de Educação do município, ocupado antes por Afrânio, além de ter sido conselheiro da UNESCO e criador e secretário geral da CAPES. O médico Arthur Ramos (1903-1949), durante algum tempo foi funcionário da Secretaria de Educação, depois professor da Universidade do Distrito Federal e, em seguida, professor de antropologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Em 1949 transferiu-se para Paris, para ocupar o cargo de chefe do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, lá vindo a falecer cerca de dois meses depois de sua chegada. Édison Carneiro (1912-1972), também agregado à “escola” por A. Ramos, dela se desvinculou explicitamente em várias ocasiões. Jornalista e escritor, foi também funcionário do SESI (Serviço Social da Indústria) e da CAPES, mas sua principal vinculação foi com a Comissão Nacional do Folclore, ligada à UNESCO, criada em 1947, e com a Campanha Nacional de Defesa do Folclore, de 1961 a 1964 – quando foi afastado pelo governo militar.³

Sua atuação conjunta, desde a capital do país, multiplicou em muito o alcance que esses intelectuais de província teriam tido se restritos ao seu estado natal, ou de adoção. Vista de hoje, ela se assemelha a uma operação de guerrilha cujo objetivo parecia ser destronar a posição de Gilberto Freyre, que começava a ganhar foros de hegemonia no campo do estudo das relações

³ Outros intelectuais baianos, não ligados à “escola”, mas vinculados ao grupo por laços de amizade, também para lá se transferiram nessa década: Péricles Madureira de Pinho, Álvaro Dória e Armando de Campos, médicos e jornalistas que também ocuparam postos importantes nas instituições da capital. Sobre o grupo, pode-se ler mais em Corrêa 1998.



Mariza Corrêa

raciais. Mais do que os livros publicados nessa década,⁴ os dois congressos afro-brasileiros, o primeiro organizado em Recife, em 1934, por Gilberto Freyre, e o segundo organizado na Bahia, em 1937, por Édison Carneiro e Áyadano do Couto Ferraz, serviriam de vitrine para as discordâncias entre pernambucanos e baianos. Em 1933, Gilberto Freyre publicara *Casa Grande & Senzala*, recebido com muitas críticas pela intelectualidade brasileira, antes de se tornar, poucos anos depois, a síntese da “cultura brasileira”,⁵ e o Congresso do Recife de certo modo pôs em cena, literalmente, no palco do teatro Santa Isabel, as idéias ali expressas. Nas vésperas do segundo congresso, numa entrevista concedida a um jornal local, e republicada em *O Estado da Bahia*, Gilberto Freyre fazia críticas à organização do Congresso da Bahia:

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e de samba, os toques de “candomblé”, etc. [...] Creio que o fato de o Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço do negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato – mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a *apologia política ou demagógica da gente de cor* (citado em Oliveira e Lima 1987: 129, ênfase adicional).

⁴ Lembro, sem pretensão de esgotar a lista: *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1932); *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1933); *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*, de Nina Rodrigues (1933); *O Negro Brasileiro*, de Arthur Ramos (1934); *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, de Nina Rodrigues (1935); *O Folclore Negro do Brasil*, de Arthur Ramos (1935); *Religiões Negras*, de Édison Carneiro (1936); *As Culturas Negras no Novo Mundo*, de Arthur Ramos (1937a); *Negros Bantos*, de Édison Carneiro (1937); *Costumes Africanos no Brasil*, de Manoel Querino (1938), organizado por A. Ramos; *Coletividades Anormais*, de Nina Rodrigues (1939), organizado por A. Ramos; além dos três volumes sobre os primeiros congressos afro-brasileiros, dois volumes sobre o Congresso de Pernambuco, em 1935 e 1937 e, em 1940, um volume sobre o Congresso na Bahia. Todos esses livros – e a lista tem muitas lacunas – foram publicados nas coleções dirigidas por Afrânio Peixoto ou por Arthur Ramos, com exceção do primeiro livro de Nina Rodrigues e de *Casa Grande & Senzala*. Vale lembrar que, na mesma década, Gilberto Freyre dirigia a Coleção Documentos Brasileiros (1936-1939), da editora José Olympio, lá tendo publicado três de seus livros até o final da década – e mais dez até 1960 (ver Pontes 1989).

⁵ Aqui há várias sobreposições de influências mútuas, regionais e internacionais, na vida intelectual: é importante lembrar a visita de Gilberto Freyre ao Rio de Janeiro, em 1926, registrada por H. Vianna (1995), e seu encontro com músicos, negros ou mulatos, representantes do samba carioca, para contextualizar a sua proposta de um Brasil mestiço. Ver a análise de Tiago de Melo Gomes (1998), especialmente o capítulo 2, sobre a forte presença de mulatos e portugueses na cena brasileira, no teatro de revista carioca no início do século, em encenações que prefiguravam as análises de Freyre. É também importante lembrar que Gilberto Freyre voltava dos Estados Unidos e que seria dos primeiros intelectuais brasileiros a sublinhar a importância da troca da noção de raça pela de cultura para explicar o país, tendo sido depois o fundador do luso-tropicalismo...



A resposta de Édison Carneiro a esta crítica, ainda que estivesse implícita na apresentação do volume que reuniu os trabalhos apresentados ao II Congresso Afro-Brasileiro, ficaria inédita por mais de vinte anos, e resume aquelas discordâncias:

Esta *ligação imediata com o povo negro*, que foi a glória maior do Congresso da Bahia, deu ao certame “um colorido único”, como já previra Gilberto Freyre. Arthur Ramos, em carta que me escreveu sobre a entrevista ao *Diário de Pernambuco*, dizia: “O material daí, que [Gilberto Freyre] julga apenas pitoresco, constituirá justamente a parte de maior interesse científico”. O Congresso do Recife, levando os babalorixás, com a sua música, para o palco do Santa Isabel, *pôs em xeque a pureza dos ritos africanos*. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas do negro foi no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas “rodas” de samba e de capoeira. [...] O Congresso prestou a homenagem que devia a Nina Rodrigues – inexplicavelmente negligenciado pelo Congresso do Recife – proclamando-o *o pioneiro incontestável* dos estudos sobre o negro no Brasil (Carneiro 1964: 101, ênfase adicional).⁶

Três elementos pareciam se constituir, assim, nos signos de diferenciação entre baianos e pernambucanos: a primazia no estudo das relações raciais, atribuída pelos primeiros ao médico Nina Rodrigues, a evidente ênfase dos baianos numa atuação política e, o que foi a marca do seu trabalho nessa época, a “africanização” da Bahia, com tudo o que isso implicava – a começar pela eleição de certos centros de culto como “puros”, por oposição aos cultos “híbridos”.⁷

⁶ A coletânea de E. Carneiro reúne artigos publicados em jornais, ou apresentados em conferências, e inéditos: este texto traz a data de 1940 e a anotação “inédito”. Chama a atenção que a data é a mesma da publicação da coletânea com os trabalhos apresentados ao II Congresso. Em 1953, na I Reunião Brasileira de Antropologia, Édison Carneiro dizia que os Congressos inauguraram “a estação de espetáculos do negro” ao apresentá-lo, ele que já era “um velho cidadão brasileiro”, como “um estrangeiro” e, considerando esta fase como definitivamente encerrada, insistia numa linha de pesquisa que levasse em conta os processos *atuais* (ênfase do autor) das relações raciais (citado em Carneiro 1964: 115; texto também inédito).

⁷ Sobre a ênfase na política, observe-se que uma das consequências do II Congresso foi a criação, no mesmo ano de 1937, da União das Seitas Afro-Brasileiras, em grande medida graças à atuação de Édison Carneiro. Numa carta daquele ano, ele dizia a Arthur Ramos: “estou vendo se consigo a liberdade religiosa dos negros” (em Oliveira e Lima 1987: 152), liberdade que, no entanto, só foi juridicamente estabelecida por um decreto do governador do estado no ano de 1976. Além de ser perseguido como “comunista”, perseguição que persistiu até a época do golpe militar de 1964 (ver Vilhena 1997), Édison Carneiro era irmão do jornalista e advogado, depois senador, Nelson Carneiro, inimigo declarado do então governador da Bahia, Juracy Magalhães. Ao longo de sua vida Édison Carneiro abrandaria sua posição política ao ponto de ter tido um desentendimento com um dos organizadores (além dele, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento) do I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio, em 1950. No que Abdias do Nascimento chamou de “Declaração dos ‘cientistas’”, Carneiro, Guerreiro Ramos, Costa Pinto e Darcy Ribeiro, entre outros, repudiavam “o acirramento de ódios e rivalidades injustificáveis entre os homens, com o ressurgimento do racismo” e afirmavam que embora o negro brasileiro “ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constitui um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil” (Nascimento 1982: 399). Sobre a ênfase na “africanização” dos cultos afro-brasileiros, ver o excelente trabalho de Dantas (1988).



Mariza Corrêa

Foi nesse cenário de constituição de um campo de estudos que a relação entre gênero e raça faz seu aparecimento na história de nossa disciplina. Nesses anos, as décadas de trinta e quarenta, o Brasil recebeu inúmeros pesquisadores de outros países – a maioria interessada em pesquisar os nativos do país.⁸ Ruth Landes foi quase uma exceção ao eleger o tema raça para sua pesquisa e foi uma exceção por se tratar de uma pesquisadora por conta própria já que, até então, as pesquisadoras que aqui chegaram eram *doublés* de esposas dos pesquisadores – como Dina Lévi-Strauss, Frances Herskovits, Yolanda Murphy, para lembrar algumas das poucas esposas cujos nomes a história registra. Aqui chegando, Ruth Landes seguiu o caminho habitual dos pesquisadores da época: apresentou-se a Heloisa



FIGURA 3 – Museu Nacional, Rio de Janeiro, em 1939: Édison Carneiro, Raimundo Lopes, Charles Wagley, Heloisa Alberto Torres, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes e Luiz de Castro Faria.

⁸ Figura 3: Claude Lévi-Strauss e Castro Faria acabavam de retornar de uma expedição ao Brasil central; Charles Wagley acabava de chegar ao país e planejava sua pesquisa com os Tapirapé. Sobre os pesquisadores estrangeiros, ver Fernanda Massi 1989. Entre os franceses, a exceção era Roger Bastide; entre os norte-americanos, os poucos que se interessaram pela análise das relações raciais no período analisado, foram para a Bahia (F. Frazier, D. Pierson, M. Herskovits). Só mais tarde, na década de cinquenta, com o convênio entre o estado da Bahia e a Universidade de Columbia, sob a direção de Thales de Azevedo e Charles Wagley, é que os estudos sobre relações raciais na Bahia envolverão um número grande de pesquisadores – e, ainda assim, creio que menor do que o dos pesquisadores que para cá vieram estudar os grupos indígenas, como, por exemplo, os envolvidos no projeto Harvard-Brasil Central, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis, a partir do Museu Nacional.



Alberto Torres, ou Dona Heloisa, como era mais comumente chamada, uma espécie de equivalente, para a antropologia de então, às “mães” de santo baianas, sobre as quais Landes chamaria a atenção em sua pesquisa em Salvador.⁹

Dona Heloisa era a madrinha dos estudos etnológicos no país – atuação garantida por sua posição como diretora do Museu Nacional e sua participação em várias das agências que controlavam o acesso aos grupos indígenas do país – assim como Arthur Ramos era o padrinho dos estudos sobre o negro – tanto graças aos vínculos que mantinha com a sua cidade de adoção, quanto graças aos que estabeleceu com os baianos na capital do país.

Sem o saber, Landes estava transpondo o limiar de um campo já minado por dissensões teóricas, metodológicas e políticas que, espero, fiquem mais claras durante a narrativa dos episódios nos quais ambas, ela e Dona Heloisa, se envolveram.

A Cidade das Mulheres

Ruth Landes (1908-1991) ficou cerca de um ano no Brasil, de 1938 a 1939, mas os ecos de sua estadia aqui continuaram a ser ouvidos durante os anos seguintes e ressoam até hoje. Seu livro, publicado em inglês em 1947 e só traduzido para o português em 1967, era conhecido apenas dos pesquisadores interessados no estudo dos candomblés da Bahia e, assim mesmo, visto com certa complacência, dado que era apresentado como uma reminiscência de sua estadia aqui, muito mais do que como resultado de pesquisa.¹⁰ No cenário internacional, o livro recebeu uma resenha negativa, publicada na *American Anthropologist*, de um dos pesquisadores mais importantes da área de relações raciais naquela época nos Estados Unidos, Melville Herskovits (1895-1963); no cenário brasileiro, seus resultados de pesquisa já tinham sido criticados por Arthur Ramos, em 1942, mesmo antes de aparecerem em livro (cf. Herskovits 1948 e Ramos 1942: 183-195). Tendo trabalhado durante algum tempo na equipe coordenada por Gunnar Myrdal, na preparação de *An American Dilemma*, Landes publicou vários artigos sobre a questão racial nos anos seguintes, mas foi só na década de noventa, quando as antropólogas norte-americanas começaram a rever a

⁹ Ver a descrição de 1977 de Charles Wagley (1988), contemporâneo de Landes no Brasil, sobre o papel de guia exercido por Dona Heloisa para ajudar os pesquisadores estrangeiros no país. Eduardo Galvão, um dos pesquisadores brasileiros que ela encaminhou para ser treinado por Wagley, referia-se a ela como *mãe*.

¹⁰ Em sua análise do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, Grupioni cita uma notícia de jornal em que se anunciava que Landes ia “pesquisar os índios nas tabas”, e estranha o modo como o conselho lhe concedeu a licença de pesquisa: no “documento impresso estão riscados os campos ‘para exploração da região’ e ‘fazer pesquisas’, que foram substituídos, respectivamente, por ‘visitar’ e ‘fazer exclusivamente estudos sociológicos’” (Grupioni 1998: 79).



Mariza Corrêa

história oficial de sua disciplina, que o livro sobre a Bahia voltou a despertar interesse, agora a partir da ótica das relações entre raça e gênero.¹¹

As análises até agora feitas a respeito da perseguição que Ruth Landes sofreu por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits parecem assentar-se sobre três pontos: primeiro, em sua atuação como pesquisadora, isto é, tanto pelo fato de ser uma mulher entrando num campo dominado por homens, quanto pela sua relação amorosa com Édison Carneiro, seu guia no mundo dos candomblés; segundo, por sua ênfase nas relações *raciais*, num momento em que a antropologia passava a dar ênfase a explicações *culturais*, e, por último, por sua descrição, destoante das descrições canônicas, a respeito da importância que as mulheres tinham nos terreiros de candomblé.¹² Certamente todos esses pontos estiveram presentes na hostilidade que aqueles dois professores demonstraram em relação à pesquisadora, mas há ainda duas questões em geral subestimadas nessas análises que parecem merecer atenção: uma delas diz respeito à constituição do campo de estudos sobre relações raciais, a outra à constatação, feita por Landes, sobre a importância da presença de homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras.¹³

Começemos pela segunda questão, mas, de fato, como veremos, ambas estão intimamente ligadas: parece ser nos dois artigos sobre a homossexualidade nos cultos afro-baianos, que no Brasil aparecem como apêndice ao seu livro, mas que foram publicados sete anos antes de sua primeira

¹¹ Seria um longo desvio acompanhar a “fortuna crítica” do livro na sua íntegra: para a história completa ver Mark Healey (1996). É interessante observar, no entanto, que, embora a primeira análise de sua pesquisa sob esta ótica tenha partido da própria Ruth Landes (1986 [1970]), esta passou quase despercebida até sua “recuperação”, no final dos anos oitenta pelas antropólogas feministas. Aqui, estou menos interessada na possibilidade de recuperar a relação entre raça e gênero na Bahia dos anos trinta e mais interessada em entender como essa relação foi importante na história da antropologia brasileira.

¹² No mundo mais sofisticado de Nova Iorque, essa primeira razão podia parecer ridícula, mas a própria Ruth Landes resumiria a sua situação, quase trinta anos depois, na frase que seu marido latino-americano ouvira anos antes de conhecê-la: “uma mulher se metendo em assuntos de homens” (Landes 1986: 129; 124). No Brasil, no entanto, tais comentários pareciam ter outro peso: Édison Carneiro registrou num artigo que, ao avisar Arthur Ramos de que ia criticar suas observações negativas a respeito do trabalho de Landes, na resenha que preparava sobre *A Aculturação Negra no Brasil* (1942), este respondeu: “Não o faça, senão eu publico coisa muito pior”. Carneiro só viria a publicar suas críticas a Ramos quinze anos após a morte dele (Carneiro 1964: 227). O silêncio de Carneiro durante todos esses anos corrobora a avaliação de Cole de que vários níveis de assimetria estavam em jogo nesta história: aqui é a deferência do jornalista, mulato e mais jovem, pelo especialista branco e mais velho que parece ter preponderado.

¹³ É curioso que o próprio A. Ramos chamara a atenção para o fenômeno da homossexualidade nos candomblés de caboclo, num livro que Landes pode ter lido. Em 1934, ele citava várias reportagens dos jornais da Bahia para mostrar que desde o final dos anos vinte aí se estava dando um sincretismo entre o fetichismo e o “baixo-espiritismo”. Numa dessas matérias, por ele transcrita, diz o repórter: “O tenente Vergne foi ao seu encontro. E com espanto notou que era um homem vestido de mulher! O ‘pai’ Quinquim havia se transformado...” (Ramos 1934: 110). No mesmo livro há inúmeras citações sobre a importância das mães de santo na Bahia. Para uma revisão da literatura que trata dessa presença e uma análise de caso, ver Peter Fry, “Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros”, em Fry 1982 e, para uma retomada do debate, ver Patrícia Birman 1995.

¹⁴ Cf. Landes 1940a, 1940b e ainda Carneiro 1940, traduzido por R. Landes.



edição, em 1940¹⁴ – e não apenas na análise do papel representado pelas mulheres baianas nos candomblés – que a relação textual entre raça e gênero se explicita no trabalho de Landes. Um desses é o artigo que Ramos critica em 1942 – certamente tendo em mira um diálogo internacional, isto é, com os pesquisadores estrangeiros, recentemente chegados dos Estados Unidos, que estavam interessados no estudo da população afro-baiana e de cuja análise ele se apresentava como o guardião oficial – herdeiro e continuador de uma tradição local cujo patrono era Nina Rodrigues.¹⁵

O artigo de Arthur Ramos se originara de uma avaliação sua sobre o relatório de Landes (intitulado “The Ethos of the Negro in the New World”) encomendado pela Carnegie Foundation (que financiava a pesquisa coordenada por Gunnar Myrdal) e que ele recebeu para comentar em Janeiro de 1940, a pedido de Guy B. Johnson, um dos assessores de Myrdal. Diz Ramos:

O resultado desses comentários críticos que enviei ao Dr. Guy foi a rejeição, pela Comissão da Carnegie, do trabalho encomendado à Dra. Landes. “Suas observações – escreveu-me poucos meses depois o Dr. Johnson – vieram confirmar as minhas desconfianças relativamente à exatidão das observações feitas pela Dra. Landes. No que concerne a parte do nosso estudo sobre o Negro na América, estamos grandemente desapontados com o manuscrito da Dra. Landes, e não temos a intenção de aproveitá-lo”. Na mesma carta, previne-me o Dr. Johnson sobre a possibilidade da A. publicar um ou mais artigos baseados em suas pesquisas no Brasil. “Quando ela o fizer – recomendou-me em conclusão – espero que o Sr. ou outros estudiosos brasileiros surjam com críticas num esforço para corrigir as inexatidões e negligências das suas observações”.¹⁶

No artigo no qual rememora sua pesquisa de campo no Brasil, Ruth Landes

¹⁵ Já tinha escrito boa parte deste texto quando recebi o trabalho de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (1999) sobre Arthur Ramos e cópia da correspondência entre Landes e Herskovits e entre Herskovits e Ramos, que me foi gentilmente enviada por Kevin Yelvington. Os documentos de Ramos estão na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e a documentação de Herskovits está na Melville J. Herskovits Library of African Studies, na Northwestern University, Evanston, Illinois. Ambos merecem minha profunda gratidão por sua generosidade em compartilhar documentos e idéias. Tal documentação ajudou a precisar alguns pontos da questão, como a data da famosa carta que Ramos e Herskovits teriam escrito a Gunnar Myrdal sobre Landes. A correspondência entre Ramos e Herskovits é volumosa: 50 cartas trocadas entre 1935 e 1941 – e diz respeito basicamente à visita de Ramos aos Estados Unidos. Na carta de 14 de Março de 1940, está anexada cópia da avaliação de Ramos sobre o trabalho de Landes, enviada à Carnegie Foundation.

¹⁶ Ver a íntegra de seu comentário que, com exceção dos trechos específicos sobre o relatório, é o mesmo publicado em 1942, em Barros 1999: 139-150. O texto, com o título “O ‘ethos’ do negro no Novo Mundo”, tem a data de 30 de Junho de 1941, encimada pela referência à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. A sociedade foi fundada em 7 de Junho de 1941 e na cuidadosa recuperação feita por Azeredo dos trabalhos lá apresentados não há nenhum que se assemelhe a este. A carta resposta que Ramos cita é de Maio de 1940, o que permite situar sua primeira apreciação do relatório de Landes entre Janeiro e Maio desse ano. Sobre o autor da carta a Ramos, Jackson comenta que “Guy B. Johnson, um sócio branco do sul”, fizera eco às críticas a Herskovits, dizendo numa resenha que “um enorme problema prático era como impedir que este livro [*The Myth of the Negro Past*] se transformasse em argumento para aqueles que procuram novas justificativas para a segregação e o tratamento diferenciado dos negros” (1942, citado em Jackson 1986: 121). Sobre as razões que levaram Myrdal a desistir de um estudo comparativo com outros países, e uma análise detalhada da preparação de *An American Dilemma*, ver Southern 1987. A colaboração de Ruth Landes, ou de Ramos, não é mencionada por ele, apesar do papel de destaque que Johnson recebe em seu relato.



Mariza Corrêa

registra que Myrdal lhe mostrou, no final do ano de 1939, “uma volumosa carta” que Ramos e Herskovits lhe haviam escrito sobre ela, “ridicularizando a obsessão deles a respeito de meu alegado erotismo e incompetência profissional” (Landes 1986: 129). Uma carta de Landes enviada a Ramos em 27 de Dezembro de 1938 sugere que a crítica de Ramos e Herskovits deve ser posterior a essa data e que, certamente era anterior à publicação de seus artigos e de seu livro, isto é, que era contemporânea ao relatório feito por ela para a pesquisa coordenada por Myrdal.¹⁷ Na carta, Landes informa a Ramos que ele, Édison Carneiro, M. Herskovits, R. Benedict, M. Mead, O. Klineberg e R. Linton receberiam seu relatório para comentar.¹⁸ A carta é cordial, Landes anuncia seu próximo artigo sobre homossexualidade masculina, expressa saudades do Brasil e pergunta pelos conhecidos, inclusive pela esposa de Ramos, nada levando a supor que já tivesse visto a carta endereçada por Ramos e Herskovits a Myrdal, mencionada em seu artigo.¹⁹ Não se sabe se Herskovits chegou a escrever um parecer sobre o *Memorandum* de Landes, mas uma carta dele a Ramos, de 1940, dá uma idéia de sua opinião sobre o trabalho dela:

Prezado senhor Ramos,
Muito obrigado por ter me enviado seus comentários ao texto da senhorita Landes. Tive a mesma impressão quando li seu relatório que tive ao ler suas cartas, isto é, que seu material deveria ser, para dizer o mínimo, objeto de um reestudo muito cuidadoso. Fico encantado com o fato de você ter escrito o que escreveu, já que tenho a impressão de que as pessoas encarregadas da Carnegie Inquiry precisam do julgamento de especialistas independentes, tais como você, para avaliar materiais deste tipo. Eles são receptivos às nossas avaliações, e precisam delas, já que o Dr. Myrdal, encarregado da pesquisa, e a maioria de seus associados, são economistas, estatísticos e sociólogos (no sentido que damos à palavra em nosso país), e tem pouca sensibilidade para os aspectos etnológicos da vida do Negro.

Sinceramente seu, Melville J. Herskovits (Barros 1999: 108-109).²⁰

¹⁷ Barros (1999: 107) transcreve três cartas de Landes a Ramos, encontradas em seu arquivo na Biblioteca Nacional – duas de Salvador, de Setembro e Outubro de 1938 e uma de Nova Iorque, de Dezembro de 1939 – observando que sua existência desmente a afirmação de Ramos de que perdera o contato com Ruth Landes depois de tê-la conhecido no Rio de Janeiro.

¹⁸ A carta mostra também a abrangência inicialmente esperada por Myrdal de seus colaboradores – e o pouco tempo que lhes era dado para cumprir seu compromisso (cf. Southern 1987). Diz Landes: “[A Carnegie] Quis que eu escrevesse sobre “The Ethos of the Negro in the New World”, querendo dizer América do Sul, as Ilhas e Harlem. Tudo dentro de 4 meses. Naturalmente era preciso fazer referências também à África e todos os EUA”.

¹⁹ Sally Cole (1995: 184) observa que não encontrou a carta, também não encontrada pelos outros pesquisadores que trabalharam com a questão, o que me levou a supor que Ruth Landes se referia, de fato, aos pareceres de Ramos e Herskovits sobre seu relatório. Na correspondência com Landes, no entanto, Herskovits diz explicitamente, numa carta de Janeiro de 1940, que só tivera tempo de “folheá-lo” – e embora diga que o material é “útil”, fala em “interpretações equivocadas”, por falta de material comparativo africano. A correspondência entre ambos compreende nove cartas e se encerra em Agosto de 1940, com um breve agradecimento dele a ela pela cópia do artigo. Mark Healey consultou o relatório de Landes e o cita, pelo título, como um *Research Memorandum*, Columbia University, 1940.

²⁰ Em Setembro de 1941, Herskovits fez uma conferência na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, intitulada “O Negro no Novo Mundo como um tema para pesquisa científica”, transcrita, segundo Azeredo (1986: 131) na *Revista*



Tanto em seu *Memorandum*, como nos dois artigos publicados, ao tratar de explicar a preponderância de homossexuais nos rituais menos canônicos da Bahia – isto é, nos candomblés de caboclo, por oposição aos cultos nagô – não é apenas do sexo feminino que Landes está falando, mas de um princípio de feminilidade, requisito necessário para incorporar os deuses. De fato, a predominância de *pais* num sub-grupo do universo religioso no qual as *mães* predominavam, colocava um impasse para os dados de sua pesquisa e não é de admirar assim que, antes de escrever *A Cidade das Mulheres*, ela tenha tido que dar conta da cidadela dos homens. Segundo dados de Édison Carneiro, citados por ela, no subgrupo nagô havia vinte mães e apenas três pais; no subgrupo caboclo, a proporção se invertia: dez mães para 34 pais de santo.²¹ Landes não estava, é claro, tratando da questão de gênero, ainda que possamos ler essa questão na sua abordagem: no contexto da época, era das relações entre os sexos que se tratava. Assim, no seu texto, os homossexuais “desejam ser mulheres”, seu “estilo feminino” é estereotipado – “dengoso”: são, enfim, uma “anomalia sexual”. A tipologia assim construída está em perfeita consonância com a definição dos rituais nagô como os mais puros, e dos rituais de caboclo como produtos “híbridos”, sobre o que parecia haver a concordância da maioria dos pesquisadores das religiões africanas na época, à exceção do fato de que, ao colocar as mulheres no topo e os homens na base, Landes invertia a classificação simbólica da relação masculino/feminino da sociedade na qual esses cultos se inscreviam. Assim, o princípio feminino – ainda que parte dele corporificado em homens – é que dominaria o conjunto do campo das religiões afro-brasileiras na Bahia, com a marginalização do princípio masculino.²²

Foi contra essa inversão que Arthur Ramos se manifestou em sua

do Brasil (41), Novembro de 1941. No mesmo dia, Ramos discorreu sobre “O problema da raça no mundo moderno”, também publicada na *Revista do Brasil* (40), Outubro de 1941. Tanto quanto sei, o conteúdo dessas e de outras conferências feitas na SBAE, e publicadas em jornais e revistas cariocas, ainda não foi analisado.

²¹ Oito anos depois, o artigo de Carneiro traduzido por Landes aparece, em inglês, como apêndice da primeira edição de *Candomblés da Bahia* (Carneiro 1948), com a observação de que fora “ligeiramente alterado e com supressão de alguns trechos, na maior parte para atualizá-lo”. Nesta edição, o número total dos candomblés permanece o mesmo (67), mas a sua distribuição muda. Apesar de enfatizar a “importância superior das mulheres no candomblé”, Carneiro observa que havia 37 pais e 30 mães no universo estudado, concluindo que “hoje o número de pais e mães é igual”. O artigo deixou de ser incluído nas edições subsequentes do livro.

²² Não vem ao caso aqui discutir a fundamentação empírica de Ruth Landes, trilha que outros analistas já percorreram (ver, por exemplo, Cole 1994). Mas parece interessante observar que desde a época de Nina Rodrigues as mães de santo tinham preponderância nos textos sobre os cultos. Numa passagem de sua descrição deles, Nina Rodrigues começa por referir-se “aos negros” e continua, até o fim do parágrafo, falando “nelas”, sem transição (Rodrigues 1935: 110, citado na íntegra em Corrêa 1998: 149). O mesmo parece poder aplicar-se a vários trechos da análise de Roger Bastide (1971), que, não obstante seu elogio ambíguo ao trabalho de Ruth Landes, prefere manter distância do debate sobre a predominância de homens ou mulheres nos cultos baianos. No início de seu trabalho, no entanto, ao explorar as origens africanas desses cultos, ele diz claramente que: “Nessas condições [número menor de escravos do que de escravos; ignorância da paternidade devido à falta de uniões estáveis], mesmo depois da obrigatoriedade do casamento, a *ligação orixá-linhagem masculina* estava definitivamente rompida” (Bastide 1971: 89, ênfase adicional).



Mariza Corrêa

crítica ao trabalho de Landes: deixando de lado a retórica inicial do texto no qual tentava desqualificar de antemão a pesquisa que ia discutir, o ponto principal dele é repor a classificação no seu lugar.²³ Na sua crítica, Ramos parece, de fato, mais preocupado com a feminização do negro do que com a feminização dos cultos. Baseando-se em Herskovits, para a África, e no seu próprio trabalho, para a Bahia, exclama: “É o homem que domina a cena” (Ramos 1942: 189). Citando Édison Carneiro como um de seus “colaboradores”, refere o livro dele sobre os negros bantos, mas insiste em que os casos de homossexualidade lá citados são “desvios sexuais *individuais*”.²⁴ Ramos não menciona a distinção nagô/caboclo que estava na base da análise de Landes e o que é interessante é que em sua crítica chama a atenção para o fato de que tudo se passava “como se os homens quisessem imitar as sacerdotizas negras, para gozarem das suas prerrogativas” (Ramos 1942: 192), parecendo explicitar que era a mimetização das mães, feita pelos pais, o principal ponto de sua recusa à análise de Landes.²⁵

A inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino operada no livro de Landes, recobre, assim, uma série de outras inversões mais sutis, parte dessa história – como a ameaça que poderia representar o aparecimento de uma pesquisadora cujo trabalho parecia estar mais em consonância com o do “pai” dos estudos das relações raciais do que

²³ A desqualificação baseava-se tanto na afirmação de que Landes viera ao Brasil à procura de “tribos negras”, conforme noticiado por um jornal carioca quando de sua chegada, quanto em insinuações sobre seu comportamento no campo: “E eram as mais estapafúrdias as suas idéias sobre o ‘método’ de estudo da vida sexual dos Negros. Esse ‘método’ era tão pouco científico que não me será possível dizer em que consistia” (1942: 184).

²⁴ Numa carta em que tentava me explicar a razão da hostilidade de Ramos, diz Landes: “O professor Luiz da Costa Pinto me disse que Ramos – que tinha sido seu professor – ficou furioso por eu ter escrito sobre – e descoberto – os pais de santo homossexuais” (Carta de 6 de Abril de 1986). Carneiro também menciona que, tão logo leu o artigo, Ramos telefonou para Áydano do Couto Ferraz na Bahia, o qual, “por delicadeza, concordou com ele, dizendo-lhe que ‘nem todos’ os pais de santo eram homossexuais (...). A mim, que já residia no Rio de Janeiro, Arthur Ramos nada perguntou, nem disse” (Carneiro 1964: 226). Carneiro repete o que Landes disse na carta – que o artigo de Ramos havia sido rejeitado pela revista *Sociologia*, segundo ela, graças à intervenção de Herbert Baldus. O editor da revista na época era Emilio Willems. Barros (1999: 109) transcreve o trecho de uma carta dele a Ramos, datada de Outubro de 1941, na qual ele classifica de “esplêndida” a crítica ao *Memorandum*, mas sugere algumas modificações. Segundo Barros: “A resposta de Ramos é que mantém o texto como foi redigido, assumindo a responsabilidade da decisão”.

²⁵ M. Taussig define a faculdade mimética como “a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar a diferença, ceder ao e tornar-se Outro” (Taussig 1993: xiii). Analisando o contato colonial e várias situações pós-coloniais, ele mostra como o dominado, definido como Outro – negros, mestiços, mulheres – mimetiza o dominante, que antes o mimetizava, pondo assim em xeque tanto a dominação como a noção de alteridade. Em todos os exemplos, o negro “é o grau zero da alteridade”. Falando sobre os Cuna, com suas figurinhas mágicas que representavam brancos, mas cuja substância interior era nativa, Taussig pergunta porque “era necessário esculpir formas exteriormente européias, ou não-índias?” Uma dessas figuras era assimilada ao general MacArthur. Comparar também com a assimilação feita na Bahia entre Xangô e Roosevelt ou Mussolini (Landes 1967: 226). Ver também a menção à boneca branca feita por Luzia e às de mãe Flaviana (Landes 1967: 76; 217). Se a mimetização dos dominados pelos dominantes tinha sido o escândalo da obra de Nina Rodrigues (“Na Bahia, todas as classes estão aptas a se tornarem negras”), sua inversão, na análise de Ruth Landes, passará quase despercebida.

²⁶ Seria preciso reler com mais cuidado os trabalhos psicanalíticos de A. Ramos, particularmente *O Negro Brasileiro* (1934), para acompanhar sua requalificação das análises de Nina Rodrigues sobre a “psicologia do negro” – particularmente da ênfase dele na análise do papel da histeria na possessão.



o de seu autoproclamado discípulo.²⁶ E expressa, também, outra inversão importante, tanto nas relações sociais mais amplas da sociedade brasileira, como nas relações internas ao campo de estudos que se estava constituindo na época. Arthur Ramos tinha iniciado suas pesquisas a respeito da situação do negro no país como médico psicanalista e depois derivara para as ciências sociais. Como consequência, seus primeiros estudos empíricos são estudos psicológicos e seus estudos subsequentes são estudos históricos, nos quais compila estudos anteriores ou realizados por outros. O trabalho de campo era um componente pequeno na sua bagagem de pesquisa.²⁷ Por sua situação privilegiada no Rio de Janeiro, no interior de uma rede de relações que atava o trabalho intelectual ao trabalho político, obteve uma posição também privilegiada como interlocutor de pesquisadores estrangeiros que para aqui vinham, seus livros foram traduzidos para o inglês, depois para o francês, e ele terminou sua carreira como alto funcionário da UNESCO. Édison Carneiro tinha iniciado sua carreira como jornalista e escritor *free-lancer*, devendo a Arthur Ramos a publicação de suas primeiras obras a respeito da situação do negro na Bahia. Nunca obteve qualquer posição na Universidade, seu trabalho mais importante tendo se desenrolado no âmbito dos grupos que estudavam o folclore do país. A correspondência trocada entre ambos, pouco antes de E. Carneiro se transferir para o Rio de Janeiro, mostra uma assimetria na relação: o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, branco, já consagrado. Sua produção, no entanto, parecia ser importante para o professor, na medida em que trazia dados etnográficos de um cenário local do qual este estava afastado, mantendo também acesa a atuação política regional e, nela, a importância do nome de Ramos para essa atuação. Em duas ocasiões essa assimetria tornou-se patente: quando Ramos criticou, numa resenha, um livro publicado pelo pai de Édison Carneiro e quando Carneiro pretendeu ocupar o lugar que Arthur Ramos deixara vago na Faculdade Nacional de Filosofia: tanto no caso dele como no de Heloisa, também candidata à vaga, a pretensão foi recusada pela

²⁷ Na mesma carta citada acima, diz Landes: “A ‘razão’ genérica dele (Ramos) que D. Heloisa e Édison Carneiro me repetiram, era que ele, Ramos, *nunca* ia ao campo para observar ou conversar, mas chamava os informantes ao seu consultório. Como Édison escreveu, e todo mundo – inclusive a polícia! – sabia, *eu* estava *sempre* em campo, uma jovem mulher de menos de 30 anos e conspicuamente louca”. Ramos observava, em 1934, que ele e Hosannah de Oliveira, professor da faculdade de Medicina, se “submeteram”, “para fins de pesquisa científica”, às “cerimônias de iniciação dos ogans no terreiro do Gantois”, cerimônia conduzida pela mãe de santo (Ramos 1934: 51).

²⁸ Ver Oliveira e Lima 1987: 31; Azeredo 1986: 219. A resenha está transcrita, na íntegra, em Barros (1999: 132-135) e nela Ramos afirma ter a autorização de amigos e parentes de Souza Carneiro para “denunciar aos intelectuais, e especialmente aos estudiosos dos problemas folclóricos, ameríndios e negro-brasileiros, o verdadeiro valor de um livro, que é uma criação mitológica individual”. Ao citar os que “honestamente e pacientemente” vinham estudando o “problema negro”, Ramos inclui o nome de Édison Carneiro. Apesar disso, talvez a classificação do pai como um “mitomaniaco”, numa resenha publicada, fosse mais uma razão para Carneiro mencionar o “orgulho e a vaidade” de Ramos mais tarde – sua viúva contou a Oliveira e Lima que a resenha quase levou ao rompimento das relações entre ambos na época.



Mariza Corrêa

Faculdade.²⁸

Tal assimetria parecia ameaçada pela parceria intelectual e amorosa estabelecida entre Édison Carneiro e Ruth Landes. Apesar de ser mulher, Landes era uma pesquisadora norte-americana que contava com o apoio da Universidade de Columbia e que, retornando a Nova Iorque, estaria fora do círculo de relações nos quais a palavra de Arthur Ramos tinha peso. No Brasil, sua primeira fonte de apoio tinha sido Dona Heloisa, diretora do Museu Nacional, interlocutora da Universidade de Columbia na promoção da vinda de pesquisadores americanos ao país e que se constituía no primeiro pólo do desenvolvimento da antropologia no país – o segundo sendo a cadeira de Antropologia e Etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia, criada em 1939, sob a responsabilidade de Ramos. Vale a pena observar que, sob a orientação de Dona Heloisa, tanto as pesquisas feitas por pesquisadores nacionais, quanto aquelas levadas a efeito pelos pesquisadores que vinham de Columbia, eram pesquisas que diziam respeito às sociedades indígenas – a pesquisa de Ruth Landes tendo sido uma exceção. Por outro lado, a maioria das pesquisas ligadas à cadeira de Arthur Ramos eram pesquisas a respeito das relações raciais.²⁹

O fato de que cada um deles tenha tentado a sorte no terreno do outro parece mostrar que ambos concordavam em que esses eram os dois aspectos mais importantes da antropologia no país, na época – os estudos indígenas e os estudos sobre o negro.³⁰

O campo estava, assim, disposto para o conflito entre Ruth Landes e Arthur Ramos: o que Édison Carneiro chamou de “orgulho e vaidade” de Ramos ao comentar seu artigo de 1942 era, de fato, uma ferrenha defesa dos limites de fronteiras sociais, disciplinares e de um campo de estudos específico.³¹

Quanto a Melville Herskovits, ele representava, no campo norte-americano, o que Arthur Ramos representava no campo brasileiro do estudo das relações raciais e, como vimos, estava pessoalmente interessado na

²⁹ Ver a lista de pesquisas orientadas por Ramos em Barros (1999: 61 e seguintes), onde são citadas pelo menos duas pesquisas sobre “populações primitivas”.

³⁰ A tese que Heloisa Alberto Torres preparou – e que, afinal, não foi apresentada – para o concurso da cadeira que tinha sido de Arthur Ramos, em 1950, versava sobre “Alguns Aspectos da Indumentária da Crioula Baiana”. A tese de Arthur Ramos, escrita para a obtenção do título de doutor e habilitação para a cátedra de Antropologia e Etnologia, em 1946, tinha por título “A Organização Dual entre os Índios Brasileiros”. Dona Heloisa fazia parte da banca que considerou “modesta” a sua contribuição (Azeredo 1986: 82; 219).

³¹ Essa disputa fica nítida na correspondência trocada entre Heloisa e Ramos antes da viagem deste a Paris, numa carta sua na qual ele deixa claro que a sua definição de antropologia era diferente da definição que atribuía a Heloisa. Ver Azeredo 1986.

³² As disputas das quais Herskovits participou no cenário americano mostram sua intenção de alijar do campo os adversários de suas teorias: W. E. B. Du Bois, Franklin Frazier, Robert Park e Lloyd Warner. Ver Walter Jackson (1986), que, no entanto, não menciona Ruth Landes. No contexto da crítica de Herskovits ao livro de Landes, é interessante observar que o casal Melville e Frances Herskovits tinha feito um “popular account” sobre sua experiência no Suriname – *Rebel Destiny* (1934) – muito semelhante ao relato de *A Cidade das Mulheres*, aspecto que ele louva em sua resenha.



orientação da pesquisa coordenada por Gunnar Myrdal.³² A oposição de Landes à posição de Herskovits é paradigmática – ao passo que ele lutava para impor sua visão sobre as “sobrevivências africanas” nas comunidades de negros americanos, Landes mostrava em seu livro que as relações sociais baianas eram uma adaptação local de tais tradições, ponto defendido também por Donald Pierson.³³ O debate de Herskovits com Frazier, aliás o único pesquisador norte-americano negro a ter feito parte do grupo que veio ao Brasil na época (e, não por acaso, o único dos pesquisadores sobre a situação do negro brasileiro que não se tornou ogã de nenhum terreiro na Bahia), já sugeria essa separação de perspectivas. Sugeria também que a disputa em andamento no cenário norte-americano estendia-se ao Brasil: ao escrever “The Negro Family in Bahia, Brazil”, Frazier (1942) citava os estudiosos brasileiros “canônicos” (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Édison Carneiro) mas dizia que apenas dois norte-americanos haviam contribuído para esses estudos: Donald Pierson e Ruth Landes. Recolocando o ponto principal da pesquisa de Landes (ao afirmar que “A vasta maioria das sacerdotisas Nagô são mulheres porque, conforme a tradição, apenas elas são elegíveis para prestar serviço às divindades africanas”), ele reforça também outro ponto da pesquisa dela: “O candomblé, no entanto, não é apenas um centro de culto e de festas religiosas; é também o centro da vida social da vizinhança na qual está localizado” (Frazier 1942: 472). Infelizmente, esta linha de análise não foi desenvolvida por nenhum dos pesquisadores posteriores, que preferiram se deter na influência ou não de “traços”

³³ Robert Park orientara o trabalho de D. Pierson e fora também mentor de um estágio de Ruth Landes na Universidade de Fisk, antes de sua vinda ao Brasil. Na sua correspondência com Arthur Ramos, Donald Pierson é frequentemente crítico do ponto de vista de Herskovits e favorável ao de Frazier. Numa carta de 24 de Novembro de 1937, por exemplo, comentando o livro de Ramos *As Culturas Negras no Novo Mundo* (Ramos 1937a), observa a diferença entre a Bahia, “onde o ritual de candomblé segue uma forma *definida, fixa*, cuja origem é sem dúvida africana”, e o sul dos Estados Unidos, onde “o escravo negro das *plantations* tinha previamente perdido todas as formas culturais que tinha na África”, e acrescenta: “Não desconheço o fato de que um antropólogo muito capaz, o Dr. Herskovits, tem outra posição. Mas minha posição é baseada na pesquisa de primeira mão e detalhada, do sul, feita por observadores tão sagazes desse problema como o Dr. Robert E. Park”. Em outra carta, de 10 de Agosto de 1940, inclui trechos do livro de Frazier (*The Negro Family in the United States*), que mandara copiar para Ramos “com a confiante expectativa de que esses dados, especialmente as notas, seriam de muito interesse”. Há todo um parágrafo dedicado a elogiar o livro e sua metodologia. Nesta carta, Pierson também anuncia a vinda de Frazier ao Brasil, no mesmo período em que Ramos estaria nos Estados Unidos. Pierson lembrará, em outras cartas, nomes de pessoas e instituições que Ramos deveria visitar e certamente não terá gostado da carta em que Ramos anuncia que estava indo para a Northwestern University, a convite de Herskovits – a quem alude mais uma vez nessa correspondência, lamentando que Ramos não estivesse no Brasil quando da visita de Frazier, já que o interesse dele, e de outros pesquisadores que recomenda, “não está limitado, como no caso de outros de nossos contemporâneos, a uma mera catalogação de sobrevivências culturais africanas e à procura de sua origem e difusão” (carta de 11 de Setembro de 1940). Na correspondência, mantida entre 1935 e 1949, nenhum dos dois missivistas comenta a opinião do outro sobre Herskovits ou Frazier (Cartas no Acervo Donald Pierson/Projeto História da Antropologia no Brasil/Unicamp).

³⁴ Não posso acompanhar aqui todo o debate sobre a “família negra”, suscitado por essa discussão entre Frazier e Herskovits: para uma visão mais completa, ver Robert Slenes (1999). Ver também Maio (1999), sobre a adesão obtida por Herskovits de René Ribeiro e Fry (1982), sobre a semelhança entre a análise deste pesquisador e a de Landes.



Mariza Corrêa

africanos na cultura familiar dos negros brasileiros.³⁴

Em seu comentário, publicado no número seguinte da revista, Herskovits não apenas discorda da posição geral de Frazier – num tom, aliás, em tudo semelhante ao da resenha que fez poucos anos depois do livro de Landes, aí também enfatizando as falhas “metodológicas”, isto é, a ausência de conhecimento sobre as origens africanas da pesquisa – como explicita que estivera na Bahia no ano anterior e pôde assim identificar uma das personagens mencionada por Frazier, uma moça órfã que vivia com primos. O exemplo escolhido torna-se, então, o “caso” do debate. Diz Herskovits:

Numa cidade do tamanho da Bahia, não é difícil reconhecer descrições de indivíduos, ainda que eles sejam tratados anonimamente. [...] Se existe outra família na Bahia que, superficialmente, seja mais aculturada à maneira européia de vida e, ao mesmo tempo, mais devotada às práticas africanas de culto, seria difícil encontrá-la (Herskovits 1943: 401).³⁵

E prossegue, acrescentando dados às informações de Frazier que mostrariam a importância das sobrevivências africanas no caso da moça. Em sua resposta, começando por dizer que estava pouco preocupado com a existência de sobrevivências africanas, nos Estados Unidos ou no Brasil, Frazier retoma o exemplo da moça:

O professor Herskovits acredita ter identificado a moça cuja genealogia apresentei em meu artigo e contradiz minha afirmação de que ela conhecia apenas algumas palavras africanas, que havia aprendido no candomblé. Depois de voltar às minhas notas, descobri que ele não identificara a moça, embora eu tenha registro da moça que ele menciona (Frazier 1943: 404).

E continua, depois de citar o parágrafo acima sobre a aculturação superficial da família, contradizendo a descrição de Herskovits:

Visitei essa família quase todos os dias e vim a conhecer seus integrantes muito bem. Sabia a respeito dos altares que “eram cuidadosamente escondidos dos visitantes”. Sabia também que a “esposa”, que tem sangue misto, foi originalmente possuída por um deus indígena e que as pessoas diziam que ela era louca; mas que seu “marido”, quando a convidou a viver “maritalmente” com ele, a convenceu de que havia sido um deus africano [que a possuía]. Além disso, seu marido, que é negro e nada sabe sobre seus pais, não recebeu seu conhecimento sobre a tradição e as habilidades africanas dos pais. Esses e outros fatos que citei foram conferidos com os dados da Dra. Ruth Landes, que passou mais de um ano no Brasil e que tinha um íntimo conhecimento dessa família (Frazier 1943: 404).³⁶

³⁵ O “Rejoinder” de Frazier saiu no mesmo número da *American Sociological Review* e nele ele volta a citar os artigos de Landes e Carneiro, que haviam saído em 1940 (cf. Frazier 1943).

³⁶ Frazier não perdeu a oportunidade de dizer também: “Não deixa de ser interessante que não haja discussão a respeito de sobrevivências africanas no candomblé. No caso do candomblé é fácil observar e registrar sobrevivências africanas, ao passo que as afirmações do professor Herskovits a respeito de sobrevivências africanas na família são basicamente inferências baseadas em especulação” (Frazier 1943: 404).



Citei longamente esse exemplo porque creio que, além de evidenciar a disputa em torno de *objetos* de pesquisa – a julgar pela historieta, eram poucos e bem conhecidos – ele mostra, não só como o “caso” brasileiro começava a ser crucial para a disputa de orientações teóricas que se travava no campo norte-americano, mas também quais eram as afinidades de Landes nesse campo. Mostra também como as figuras femininas eram um objeto privilegiado nessa discussão. Creio que essas afinidades, explicitadas também por seus casos de amor com negros, primeiro na Universidade de Fisk, depois na Bahia, merecem mais atenção como parte da explicação de seu longo período de desemprego do que o ataque por parte de Ramos e Herskovits.³⁷ Isto é, que Landes foi “racializada”, por assim dizer, no contexto da antropologia norte-americana da época, e que sua trajetória se aproxima, assim, muito mais da de Zora Neale Hurston do que da de suas outras colegas brancas, herdeiras da tradição boasiana.³⁸ Que os ataques, velados ou não, de Ramos e Herskovits contribuíram para isso, não resta dúvida – e Landes era agudamente consciente disso – mas o contexto norte-americano dessa história não pode ser minimizado.³⁹ Nesse contexto é interessante lembrar que Hurston, uma aluna negra de Boas, que depois se tornou romancista, foi assistente de pesquisa de Herskovits, que dizia sobre ela numa carta de 1927, depois de vê-la cantando *spirituals*:

[sua] maneira de falar, suas expressões – em suma, seu comportamento motor – [eram] o que se poderia chamar *tipicamente negros*. [Esses movimentos tinham se] mantido como um padrão de comportamento aprendido através da imitação e do exemplo com os escravos africanos originalmente trazidos para cá (citado em Jackson 1986: 107).

Mas a posição de Herskovits no campo de estudos afro-americanos, apesar de influente, não era dominante: a Carnegie Corporation chegou a considerar seu nome para fazer a pesquisa que redundaria em *The American Dilemma*; com a escolha de Myrdal para chefiar a equipe, a ele foi assignada a tarefa de escrever um relatório a respeito da influência africana sobre os negros americanos – que resultou em *The Myth of the Negro Past* (1941). Ao fazer a

³⁷ Ver, por exemplo, o verbete sobre Landes, no dicionário biográfico editado por Ute Gacs e outras (1989), no qual se atribui unicamente à perseguição de Ramos-Herskovits o fato de Landes ter sido posta na “lista negra” (*sic*) durante vinte anos.

³⁸ Sobre Hurston, ver Graciela Hernández (1995).

³⁹ Numa carta que me escreveu, quase cinquenta anos depois de sua pesquisa no Brasil, Landes assume com clareza o papel simbólico da *negra* dizendo sobre esse ataque: “Their calumnies were symbolic rape on me” (Carta de 6 de Abril de 1986). Sobre o contexto hostil em torno da discussão da questão racial pela UNESCO, logo após a Segunda Guerra, ver Stolcke (1995). Vale lembrar que Alva Myrdal, esposa de Gunnar Myrdal e depois chefe da Divisão de Ciências Sociais da UNESCO, teve seu visto de entrada nos Estados Unidos negado em 1953, durante o auge daquela discussão e no contexto do macartismo que se anunciava (Métraux 1978: 497).



Mariza Corrêa

resenha deste livro, Frazier se perguntava se,

[ao dizer que] o problema do negro é psicológico – que padrões africanos de pensar impedem a aculturação completa do negro – tanto quanto econômico e sociológico, não está ele dizendo que existem barreiras ainda mais fundamentais entre os brancos e os negros do que as que são geralmente reconhecidas? (Frazier, citado em Jackson 1986: 119).

Esta crítica poderia ter sido feita a Arthur Ramos em 1934, no auge de suas análises freudianas. A recepção ao livro, por boa parte dos estudiosos da questão, parece ter deixado Herskovits numa posição isolada e, quando Arthur Ramos começou a planejar o que seria a influente pesquisa da UNESCO sobre relações raciais no Brasil, foi Frazier, e não Herskovits, o convidado para a primeira reunião preparatória, em 1949, o que talvez sinalize a mudança de rumo na orientação de Ramos.⁴⁰

Fosse como fosse, a reviravolta na análise das religiões de origem africana tinha começado: ainda que seu livro tenha sido posterior ao fenômeno Carmen Miranda, do qual, aliás, ela foi testemunha, Ruth Landes foi a primeira pesquisadora a, explicitamente, feminizar os cultos afro-brasileiros.⁴¹ A *baiana*, é claro, não foi criação sua, mas a revolta que essa explicitação causou em alguns círculos brasileiros sugere que, antes de se transformar em símbolo, ela era uma realidade intratável. Quão intratável será demonstrado através da expulsão de sua representação, inanimada, no palco de uma feira internacional, e de sua aceitação, animada, no palco de outra: negra no primeiro caso, branca no segundo. Quando o livro de Landes foi finalmente publicado no Brasil, mais de vinte anos depois da pesquisa, a figura da capa era uma baiana já estilizada e inteiramente incorporada à iconografia nacional – a escolha do capista parecia óbvia, obviedade da qual só escapamos recorrendo à história de sua constituição em símbolo (figura 4).

O mistério dos orixás e das bonecas

⁴⁰ Sobre as pesquisas financiadas pela UNESCO no Brasil, ver Verena Stolcke (1995) e Marcos Chor Maio (1997): a análise de ambos mostra que, mais do que estabelecer o roteiro dessas pesquisas, o legado de Arthur Ramos foi pôr em marcha a célebre discussão que redundou nas disputadas declarações da UNESCO sobre raça (UNESCO 1973). Verena Stolcke segue passo a passo os interesses em disputa no grupo de cientistas encarregados da missão de definir “o racismo frente à ciência”, título da declaração final, e os diários de A. Métraux (1978) mostram as atribuições do encarregado de levá-la a cabo.

⁴¹ Numa das poucas cartas de Landes que estão no arquivo de Heloisa, há uma de Novembro de 1939, na qual ela diz: “Fui outra vez à exibição brasileira, alguns dias antes de fechar a Feira, e gostei melhor. Ela volta no outro ano. A Feira é uma glória. Quer saber de Carmen Miranda, sem dúvida. Eu a vi no espetáculo (musical comedy) ‘The streets of Paris’. Ela sai no palco pelo fim, cantando ‘O que é que a baiana tem’ e outras cantigas daquele gênero. É um grande desapontamento. Ela não canta como no Rio; muito depressa, sem expressão – o espírito está abafado. Mas no rádio ela é boa; e agora vai cantar num grande salão de jantar, ‘The Sert Room’. Dizem que ela está ficando grossa. Ela mora num arranha-céu muito elegante, pelo começo de Central Park, eu acho” (Arquivo de Heloisa na Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, Itaboraí, Niterói).



O Mistério dos Orixás e das Bonecas

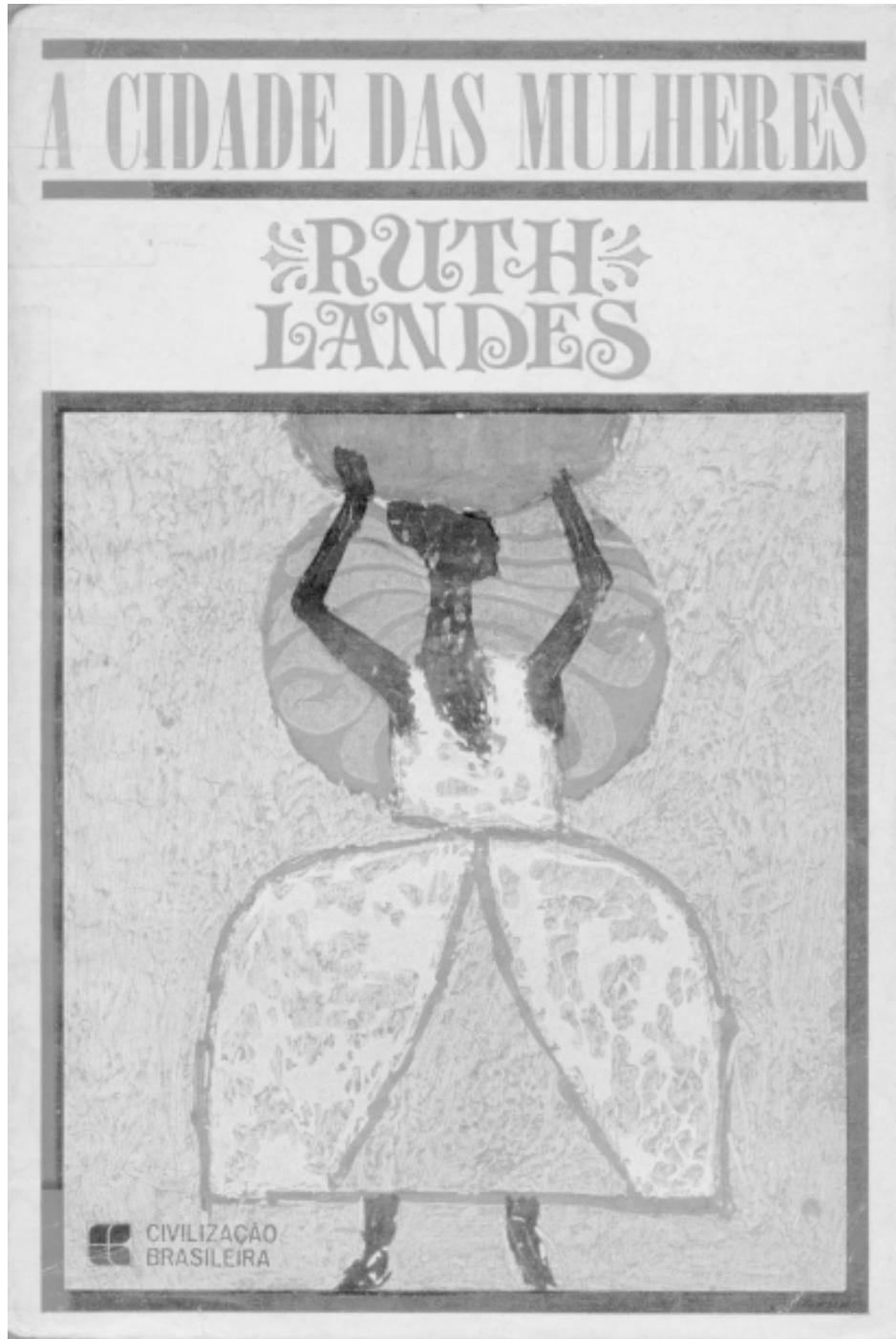


FIGURA 4 – Capa da tradução brasileira de *A Cidade das Mulheres*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967, desenhada por Marius Lauritzen Bern.



Mariza Corrêa

Em 1940, Portugal preparou o que seria a última exposição de um império colonial, a Exposição Histórica do Mundo Português, para celebrar dois centenários – o oitavo de sua fundação (1140) e o terceiro da recuperação de sua independência (1640). Não vem ao caso historiar aqui o que foi essa grandiosa festa em pleno início da Segunda Guerra Mundial: ela é apenas o pano de fundo de uma história mais particular a qual empresta, no entanto, todo o peso histórico que as histórias particulares costumam ter.⁴²

Como parte da história do mundo português, o Brasil foi convidado a participar e, por uma coincidência bem sublinhada na exposição, o chefe do estado brasileiro também se intitulava “Criador do Estado Novo”, assim como seu equivalente português. O coordenador dos trabalhos preparativos de sua participação foi um general – Francisco José Pinto – e o Brasil se fez representar, afinal, no Pavilhão Brasileiro, com objetos, fotografias e quadros que mostravam a sua pujança no setor de edição de livros, da imprensa, da viação e geografia, da saúde e assistência, e da arte – conforme a ordem de listagem dos *stands* no catálogo da exposição. Na entrada, um imenso painel de quarenta metros de comprimento por quatro metros de altura mostrava a dimensão que se queria dar dessa pujança.⁴³

Como parte dos preparativos para a participação do país na exposição, a então diretora do Museu Nacional, Heloisa Alberto Torres, foi convidada a organizar uma “exposição etnográfica” que faria parte das coleções enviadas do Brasil.⁴⁴ Dona Heloisa passou boa parte do ano de 1939 encomendando peças para a exposição, conforme se pode ver em sua correspondência, guardada no Museu Nacional. Entre elas, 14 bonecas de 70 centímetros de altura, “apresentando traços característicos de diferentes tipos antropológicos negros da Bahia e vestidas com a indumentária típica dos diferentes orixás que as mães de santo encarnam nas festas religiosas” e “12

⁴² Para uma análise mais detalhada do que foi a exposição e para sua contextualização no mundo colonial português, ver Omar Ribeiro Thomaz (1997). Agradeço a Omar o generoso empréstimo de algumas de suas fontes originais de pesquisa e sua cumplicidade na procura da solução do mistério que narro a seguir.

⁴³ O catálogo da exposição foi feito após seu encerramento – como sugerem as fotos dos *stands* lotados de visitantes e o uso do verbo sempre no passado para apresentar as fotos deles.

⁴⁴ Heloisa Alberto Torres (1895-1977) foi uma importante figura na cena da antropologia nacional durante toda sua vida; ver Corrêa (1997) e Grupioni (1998). A ironia implícita nesta história é que boa parte da decoração do pavilhão do Brasil era inspirada na cerâmica marajoara, cuja análise tornara Heloisa conhecida no mundo científico.

⁴⁵ As bonecas custaram mais do que os orixás – numa moeda que não saberia como traduzir, elas saíram por seis contos de réis, e os orixás, por um conto e trezentos mil réis. O São Jorge custou o mesmo que todos os orixás juntos. O Museu havia recebido, segundo outra carta, cerca de sete contos e trezentos mil réis para gastar com a exposição. Toda a correspondência de Heloisa, prestando contas de seus gastos, era com um tenente J. Almeida, do Palácio do Catete, supostamente um ajudante de ordens do general. Dona Heloisa encomendou também trabalhos em chifre, renda, cestaria, do Norte e Nordeste, e colchas do estado de Minas Gerais. Na listagem, escrita em sua letra, se recomenda que as rendas do Norte tragam o nome do padrão, “com o nome da rendeira, sempre que possível”, e naquela sobre as colchas de Minas há uma minuciosa lista dos padrões utilizados que se quer exibir – “balãozinho”, “rua do café”, etc. – dez ao todo (toda a correspondência referente a este assunto está arquivada no Museu Nacional, Rio de Janeiro).



orixás, de 25 centímetros de altura, esculpidos em madeira, representando diferentes deuses africanos” – entre eles, um São Jorge.⁴⁵

Os mediadores dessa compra foram Édison Carneiro e Ruth Landes, que encomendaram as bonecas às mães e filhas de santo em Salvador. Heloisa pode ter tido a idéia de incluir as bonecas na exposição ao ver as que Landes levou para o Rio, ao sair da Bahia.⁴⁶

Segundo os jornais de Lisboa, a “exposição etnográfica” estava no segundo andar do Pavilhão do Brasil no dia da abertura:

No andar superior há um cinema, de proporções harmoniosas, e uma série de mostruários que dizem respeito à agricultura, à pesca, aos costumes, e utensílios afro-brasileiros, e aos autóctones. [...] Aqui, a jangada nordestina; além, a rede do caboclo, em palha de cores variegadas, mais longe as frechas envenenadas de curare são, entre outros, elementos de viva curiosidade que, no seu mistério trágico, ou na sua poesia rural, nos dão uma imagem do Brasil portentoso (*Diário de Lisboa*, 20 de Julho de 1940).

Esse “mistério trágico” certamente desagradou aos responsáveis oficiais pela exposição. No seu catálogo, há um seco parágrafo que, ao mencionar a exposição de fotografias da arquitetura no Brasil, no andar superior, esclarece: “No recinto destinado a esta última, figurou anteriormente a exposição etnográfica do Museu Nacional” (Pavilhão do Brasil... 1940). Ponto final do que se sabe até agora a respeito dessa exclusão.⁴⁷

Cinco ou seis anos depois, no âmbito de uma disputa pela direção do Museu Nacional, ao contestar os atos da diretora que julgava lesivos aos interesses da instituição e da nação, o geólogo Othon Leonardos, explicitando aquela exclusão, escreveu que “os mostruários enviados por Dona Heloisa a Lisboa chegaram a ser arrumados no pavilhão brasileiro, mas não foram exibidos ao público porque a Comissão julgou deprimente apresentar o Brasil como um país de negros e macumbas”.⁴⁸ A resposta de Dona Heloisa, em

⁴⁶ Alegando uma irregularidade em seu passaporte, a polícia baiana expulsou Landes de Salvador no início de 1939 e, com a ajuda de Maria Julia Pourchet, que a visitava, e da família de Edison Carneiro, ela conseguiu embarcar seus cadernos de campo, fotografias “e as maravilhosas bonecas mães de santo que as mulheres dos cultos fizeram para mim” – e que a polícia queria recolher (Landes 1986: 137).

⁴⁷ Em 1950, ao preparar uma tese para concorrer à cadeira de A. Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia, Heloisa afirma que a data inicial da pesquisa era 1940. Nesse trabalho, ela distingue a indumentária da baiana urbana da indumentária religiosa, utilizada nos candomblés, e chama a atenção para o uso do pano da Costa, do torço (turbante) e dos balangandãs como elementos simbólicos distintivos desse “tipo cultural”, apontando também as influências dos *habitus* das mulheres de classe dominante para sua composição (figura 5). A crer na iconografia de Cecília Meireles (ver nota 54), essa baiana podia também ser vista nas ruas do Rio de Janeiro (figura 6). Agradeço a colaboração de Januária Pereira Mello na recuperação da tese de Heloisa e das fotos das baianas, hoje expostas no Museu Nacional. Agradeço também a Luiz Fernando Dias Duarte, diretor do Museu Nacional, que saiu a campo e encontrou as baianas no Museu, e a Hélio Vianna, que estabeleceu a conexão entre as bonecas expostas em Lisboa e a pesquisa de R. Landes.

⁴⁸ Segundo ele, a Comissão era composta por Augusto de Lima Junior, Gustavo Barrozo, Guy de Hollanda e Ernesto Street. Ver Paulo Duarte (1979), então exilado em Lisboa, tendo fugido da França invadida pelos alemães, para ácidos comentários a respeito de alguns desses e de outros representantes do governo Vargas em Portugal.

⁴⁹ Correspondência arquivada no Museu Nacional.



Mariza Corrêa

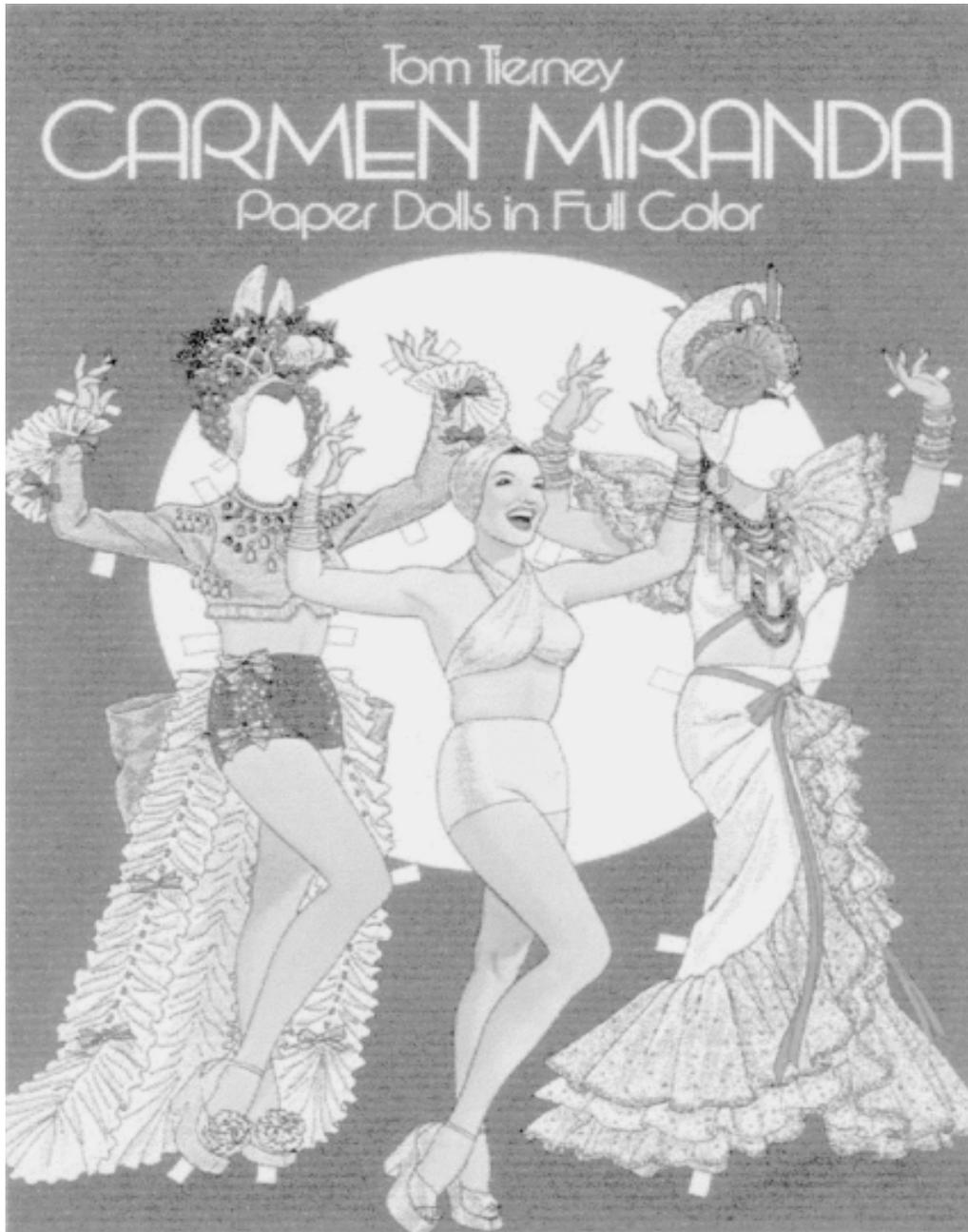


FIGURA 5 - Uma baiana de Salvador, em fotografia reproduzida no trabalho de Heloisa Alberto Torres.



FIGURA 6 - Desenho de Cecilia Meireles sobre a baiana carioca.



Mariza Corrêa

sua defesa, foi direta:

Há um ponto que merece réplica, acima de todos: o Museu Nacional, solicitado a apresentar aspectos etnográficos da população brasileira, não poderia, a bem da verdade científica, esconder o elemento negro da nossa população, elemento a que tanto deve o país. [...] O negro existe, tem sido explorado, trabalha, contribuindo de modo decisivo para o progresso do país e tem que aparecer em qualquer certame que envolva aspecto científico-antropológico onde quer que o Brasil se faça representar.⁴⁹

Sem pretender esgotar as várias possibilidades de análise que esta história apresenta, parece que parte da resposta sobre a razão pela qual as bonecas e os orixás foram excluídos da exposição se encontra num contexto anterior a ela, que foi a Exposição Colonial do Porto, em 1934. Esta parece ter sido uma espécie de ensaio geral da exposição mais ambiciosa de 1940 mas, dedicada apenas ao mundo colonial, trouxe para o cenário português – como, aliás, todas as outras exposições coloniais contemporâneas – exemplares vivos das colônias, isto é, representantes das culturas nativas em seu suposto (recriado) habitat natural. Os jornais portugueses noticiaram o evento com fartas descrições dos “belos tipos de beleza negra”, da “plenitude exuberante das formas, que anima com seu exotismo a exposição”, etc. – e todas as matérias jornalísticas, sucintas no texto, eram ricas em material fotográfico sobre aquelas “belezas”, todas peladas.⁵⁰ Numa clave mais sóbria, e sem pensar ainda nas subseqüentes aventuras do turismo sexual pelas terras exóticas, típicas deste final de século vinte, seria possível indagar como coexistiam, no imaginário imperial, as imagens do *negro* preguiçoso, não empreendedor, e da *negra* exemplar de beleza desejável, isto é, como raça e gênero se conjugavam, ou se separavam, nesse imaginário.

Em todo o caso, ao olhar essas imagens expostas pelo jornalismo de Lisboa e do Porto, em 1934, parece evidente porque as bonecas e os orixás não poderiam ser expostos na vitrine do Brasil que a antropologia organizara em 1940: seria admitir uma volta simbólica ao estatuto de colônia quando o tom geral que se imprimiu à exposição das coisas brasileiras foi o do progresso, da indústria, da civilização – todas, obviamente, resultado do

⁵⁰ Sobre a reação a essas belezas por parte de um público submetido a uma dura dieta moralista na metrópole, Ribeiro Thomaz transcreve uma nota curiosa do *Diário de Lisboa*, a respeito do pedido afixado à entrada da exposição, para “os visitantes não praticarem atos que os diminuam aos olhos dos indígenas, ou lhes mereçam reparos”: “Esse pedido é tanto mais justo quanto é certo que a curiosidade dos visitantes pela população indígena da exposição tem sido um pouco exagerada, tanto por parte dos homens boçais, que se intrometem com as pretas, como até – o que é mais espantoso – de mulheres que rodeiam os pretos com uma atenção excessiva e deprimente para a raça branca” (Thomaz 1997: 177).

⁵¹ É interessante registrar que a poeta Cecília Meireles levou para Portugal, naquele mesmo ano de 1934, uma série de belíssimas gravuras de sua autoria, sobre a baiana carioca. As gravuras, acompanhadas do texto que as explicava, foram apresentadas numa exposição e publicadas numa separata do *Mundo Português*, no ano seguinte, mas só saíram



engenho do branco, que não se queria contaminado por seu passado, mesmo que ele fosse relegado ao estatuto de patrimônio cultural.⁵¹ A releitura desse patrimônio, feita pela mesma época, vai atenuar o seu impacto negativo na nossa sociedade ao enfatizar seu lado feminino.

Contraponto: Carmen Miranda e a política cultural da época

Quase contemporânea da exposição realizada em Lisboa, foi a New York World Fair, inaugurada em Abril de 1939.

Com o título de “The world of tomorrow” (“O mundo de amanhã”), a feira funcionava como um gigantesco *showroom* para os mais recentes prodígios tecnológicos americanos. Terminada a visita, o visitante, ainda aturdido com as inacreditáveis máquinas que vira, recebia um botão com os dizeres “I have seen the future” (“Eu vi o futuro”) (Augusto 1999a). Este era um cenário inteiramente diferente daquele montado em Portugal, voltado para suas conquistas gloriosas do passado, e o contraponto imperial contemporâneo a um império que se desintegrava: espécie de profecia, no interregno da segunda guerra, sobre o mundo pós-guerra, e de enterro de um passado europeu que ainda parecia persistir. O pavilhão brasileiro na feira, ao contrário da pesada arquitetura tradicional levada para Portugal, era arrojado, como diz Mendonça: entre os colaboradores de Le Corbusier, “estavam os brasileiros Oscar Niemeyer e Lúcio Costa, autores do projeto do pavilhão” (Mendonça 1999: 54).

Neste cenário, uma terceira personagem faz sua aparição: não se tratava de uma antropóloga, mas sim do que viria a se tornar um ícone cultural: vestida com as roupas típicas da baiana, uma portuguesa irrompia na cena midiática norte-americana com a força do que se convencionou chamar de “*a Brazilian bombshell*”.

Contrastado com o fato de a feira estar atraindo multidões, em prejuízo dos *shows* da Broadway, um empresário norte-americano levou a “pequena notável” para um teatro de lá. Repetindo o êxito do exotismo africano feminino em terras portuguesas, Carmen Miranda encheu os teatros norte-americanos, “atraindo multidões ao *show* ‘The Streets of Paris’” (Augusto 1999b). Há várias fotos da época mostrando Carmen Miranda, que também cantou durante a feira, fazendo propaganda do nosso café no pavilhão do Brasil – sem sua indumentária típica, mas com o turbante que

no Brasil 49 anos depois. Ver Meireles (1983). Agradeço a Omar R. Thomaz por ter chamado minha atenção para essa produção.

⁵² Ver as fotos em Mendonça (1999): até em sua casa, em cenas mais íntimas, Carmen Miranda usa o turbante.

⁵³ “Turbantes, sandálias e balangandãs de Carmen invadiram a moda norte-americana. Com uma foto de Carmen



Mariza Corrêa

usaria a partir daí em quase todas as ocasiões em que se deixou fotografar.⁵²

Não vem ao caso historiar aqui a trajetória da cantora Carmen Miranda, ou rediscutir se ela foi ou não uma “invenção” da política de boa vizinhança do presidente Roosevelt. Como nos outros dois exemplos aqui tratados, Carmen Miranda foi vista como uma imagem do Brasil que se queria branco, ainda que incorporando símbolos “negros”. Muito antes de a imagem de “Mamma África” da Bahia ser consagrada como estereótipo do Brasil para consumo exterior, seu figurino fazia sucesso na central de difusão dos mitos contemporâneos: Hollywood. O figurino por ela incorporado – talvez o primeiro sucesso de *marketing* do Brasil – e que depois serviria para aprisioná-la no estereótipo da baiana, transbordava de seu manequim para as vitrines e anúncios de jornal.⁵³ A fortuna crítica de sua carreira no exterior tinha um contraponto de desprezo nacional que evoca explicitamente a crítica recebida pelas antropólogas apresentadas anteriormente: seja na frieza com que seu *show* de volta ao Brasil foi recebido no Cassino da Urca, seja no comentário de um jornalista da *Folha da Noite*, quando dessa volta ao país: “Então é assim que o Brasil brilha nos Estados Unidos: com uma portuguesa cantando sambas negróides de mau estilo?” (citado em Barros, A. L. 1999). Se o contexto interno de sua produção era o da disputa entre “bairanos” e cariocas pela precedência na invenção do samba – ritmo que ela ajudaria a promover como uma marca do Brasil no cenário internacional – o contexto externo de sua recepção era o das relações dos Estados Unidos com a América Latina durante a guerra, e em ambos a questão racial era dominante. Fazia parte daquela disputa interna a atribuição de negritude, e de todos os sinais diacríticos – culinários e outros – que a acompanham, aos bairanos, descendentes de africanos que viviam no Rio de Janeiro, e que reclamavam a primazia na produção do samba: ver em Mendonça vários exemplos dessas disputas nas letras dos sambas interpretados por Carmen Miranda.⁵⁴ Quanto ao contexto internacional, a criação, em 1940, de uma agência, o Office of the Coordinator of Inter-American Affairs, ou CIAA, chefiada por Nelson Rockefeller, encarregada

Miranda, a vitrine do magazine Macy's mostrava turbantes. Na Bonwit Teller, o manequim tinha rosto e pose de Carmen Miranda. Inspirada nos enfeites da baiana, a Leo Glass, joalheria da Quinta Avenida, lançou a coleção *Hiyi the South American Way* (Mendonça 1999: 77). O sucesso de Carlinhos Brown nas ruas de Nova Iorque, neste ano de 1999, e a estilização de seus balangandãs em jóias pela cadeia de joalherias H. Stern teve uma ilustre predecessora... A coleção de jóias, chamada *Miscigens*, replica em ouro e platina vários dos adereços usados por Carlinhos Brown em seus *shows* – e uma série de elementos dos balangandãs das baianas, incluindo-se aí as tampinhas de latas de bebida, já usadas com sucesso pelos artesãos de rua para criar enfeites (e também pelos melanésios – ver Clifford 1997). O texto de apresentação do catálogo começa identificando Carlinhos Brown como “um mundo sem fronteiras, um liquidificador cultural, um omelete man”. E termina com a expressão: “Miscigens. MiscigeNação”.

⁵⁴ Para uma análise mais aprofundada dessa questão, ver Mauricio Êrnica 1999.

⁵⁵ Ver Mendonça 1999: 81 e seguintes, em cuja informação me apoio neste trecho, para exemplos da atuação da CIAA na área cultural, especialmente a participação de Carmen Miranda no “esforço de guerra”, e para as fontes oficiais de sua pesquisa.

⁵⁶ Documentos citados em Mendonça 1999: 89. DIP era o Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo,



de centralizar as atividades norte-americanas relacionadas à América Latina, sinalizava a importância que passava a ser dada ao continente na época.⁵⁵ Evocando os termos da carta de Othon Leonardos sobre a exposição preparada por Dona Heloisa, um representante da CIAA no Brasil escreveu, ao recusar expor o trabalho de uma fotógrafa norte-americana: “Há muito mais no Brasil que saculejos de negros, negros no carnaval, instituições religiosas e bricabraque”. Em outro memorando, observa-se: “Atualmente o DIP se recusa a autorizar filmes mostrando muitas pessoas negras, temendo que os Estados Unidos possam ter a impressão errada de que os negros predominam sobre os brancos”. Não obstante essas precauções, uma pesquisa feita entre os norte-americanos em 1940, mostrou que o termo preferido para caracterizar os latino-americanos era *dark skinned* – e os termos que se seguiam eram adjetivos como “explosivos”, “emocionais”, “religiosos”, etc.⁵⁶ Nesse contexto, compreende-se que tenha sido uma carioca importada, branca, a escolhida para vestir o traje típico da negra baiana e para cantar músicas como “Boneca de Piche” ou “O que é que a baiana tem”: a ambiguidade de um país que se queria branco, e era visto como negro, aí se corporificava de maneira aceitável. Mas a ambivalência não passava despercebida. Pouco tempo depois da morte de Carmen Miranda, em 1955, um jornalista ainda escrevia no *Diário de Notícias*: “No exterior, graças ao samba, somos julgados uma nação de primitivos, de mestiços sensuais, em cujo meio só imperam os remexos da concupiscência carnavalesca e só florescem as fazendas de café”.⁵⁷

Diferentemente das autoras tratadas antes, a cantora Carmen Miranda *corporificou* um traço do que depois se convencionou chamar de identidade nacional – a herança africana do país – mas, de maneira análoga à delas, expôs uma relação, nunca explicitada, entre categorias socialmente dominadas em nossa sociedade. Se as relações entre brancos e negros foram sempre vistas aqui como uma relação de dominação, do mesmo modo que as relações entre homens e mulheres, essas mulheres, ao aderirem, de certa forma, ao universo negro – em sendo brancas e, implicitamente, parte do grupo dominante – inverteram essas tipologias dominantes na medida em que tentaram, ou foram bem sucedidas em, mostrar, expor, representar, o avesso delas. Assim, é o negro feminizado – a baiana ou a mulata – que acabará por se tornar um símbolo aceitável do país.

Isto é, ao referendarem, por assim dizer, a isonomia entre os domi-

responsável pela censura.

⁵⁷ Citado em Mendonça 1999: 166/7. No âmbito deste artigo não posso fazer justiça ao belo e detalhado livro de Ana Rita Mendonça que analisa ainda outros desdobramentos internacionais da figura de Carmen Miranda, como a criação do símbolo da United Fruit, utilizado até hoje – a Chiquita Banana, originalmente chamada de Carmen Banana – e cujo *jingle* Carmen se recusou a gravar.

⁵⁸ A influência americana começara, de fato, um pouco antes. Como dizia Noel Rosa no samba “Não tem tradução”, de 1933: “O cinema falado é o grande culpado pela transformação”. Contemporâneo de *Casa Grande e Senzala*, este



Mariza Corrêa

nados no sistema de classificação de nossa sociedade, essas mulheres de certo modo traíram o essencialismo de sexo e de raça, recebendo uma espécie de máscara negra sobre suas peles brancas – ao mesmo tempo que contribuía para colar uma espécie de máscara feminina sobre a pele negra de seus sujeitos. Com uma diferença. As duas antropólogas estavam tentando expor as negras baianas como produto original do país, mas por elas produzidas – artefatos culturais dos quais podiam se pensar autoras; a cantora estava tentando se expor, apesar de branca, como baiana, isto é, fazendo uma paródia da paródia que os norte-americanos faziam do país e da região, bem como parodiando, nos seus excessos, o *star system* americano, era ela própria o artefato, a mimese da baiana. Uma teve sucesso em sua empreitada, ainda que como *artefato de guerra*, como diz Ana Rita Mendonça, não as outras duas.

Depois de um longo percurso por exemplos que mostram como a construção do “outro” pela antropologia está sujeita a desmentidos de seus “objetos”, o antropólogo Michael Taussig observa:

Apenas na religião e na magia podemos encontrar economias de significados e práticas de dispêndio, equivalentes [à mercadoria], nas quais um objeto, seja uma mercadoria ou um fetiche, transborde seu referente e banhe as partes que o compõem com uma aura inefável (Taussig 1993: 233).

A aura que desde sua invenção cerca, transbordando dele, o objeto Carmen Miranda parece assim apropriada para iluminar situações mais sutis, ou mais dissimuladas, nas quais a relação entre raça e gênero pôde se apresentar entre nós. Certamente não por acaso essas situações se localizaram tanto no mundo fantasmagórico da produção de mercadorias culturais como no mundo dos fetiches da produção de sentidos religiosos.

Epílogo: a virada do milênio

Disse, no início deste texto, que no caso do campo das relações raciais, era mais apropriado falar de 1939 do que de 1899 como símbolo de fim de uma era, e isso por duas razões. Em primeiro lugar, o contexto propiciado pela segunda guerra motivou também uma “troca de guarda” (Corrêa 1988) na influência sofrida pela antropologia e pela cultura brasileiras. Saía de cena a influência européia, principalmente a francesa, até então dominante,

samba mostra que começava a tornar-se anacrônica a ênfase de Gilberto Freyre na influência portuguesa na vida brasileira.

⁵⁹ Ivete Sangalo pode ser vista nas várias páginas que existem sobre ela na Internet: comparar sua vestimenta preferida para os *shows* – shortinho curto e top deixando a barriga à mostra – com a popularizada por Carmen Miranda nos



cedendo lugar à influência norte-americana.⁵⁸ Em segundo lugar, o país, que era até então uma espécie de “jardim do Éden”, chamando a atenção dos antropólogos estrangeiros quase que só por seus habitantes nativos, passa a interessar os pesquisadores pela possibilidade de análise de sua população negra. E o contraponto dessa análise, de fato seu parâmetro até os dias atuais, seria, durante muito tempo, a análise da população negra norte-americana.

Nesse sentido, o final deste milênio ainda não está à vista: o mote das comemorações dos quinhentos anos da descoberta do Brasil, televisado para todo o país pela rede Globo, é a frase “Bahia – o Brasil nasceu aqui” e o *show* de abertura das comemorações, com o expressivo título de “Mamma África”, mais uma vez pôs em cena uma brasileira branca conduzindo um espetáculo no qual os negros passam a segundo plano.⁵⁹ Mas o interminável cortejo de “outros”, e a própria noção de alteridade, já ameaçados durante o período colonial, fragmentaram-se nessa era pós-colonial em estilhaços de identidade que agora parecem refletir, cada vez com maior intensidade, outro ângulo de olhar esta relação: um olhar que, dessa vez, parece privilegiar o entorno, e não o centro, em suas análises e comparações. Talvez dentro de mais duas ou três décadas possamos realmente falar em virada do milênio...

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTO, Sérgio, 1999a, “United States of Brazil: Memórias do Tempo em que Estouramos”, revista *Bravo*, Maio.
- , 1999b, “Carmen Miranda e o Imperialismo Sedutor”, *O Estado de S. Paulo*, 30 de Abril.
- AZEREDO, Paulo Roberto, 1986, *Antropólogos e Pioneiros: a História da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, São Paulo, FFLCH/USP.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante, 1999, *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de Seu Tempo*, Campinas, Unicamp, trabalho de pós-doutorado.
- BARROS, André Luiz, 1999, “Carmen Miranda Inc.”, reportagem em *Bravo*, 17, Fevereiro.
- BASTIDE, Roger, 1971, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora/EDUSP.
- BEZERRA, Riselia Duarte, 1998, *Sambations: Qualifying Essay*, Riverside, University of California (mimeo).
- BIRMAN, Patrícia, 1995, *Fazer Estilo Criando Gêneros: Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Relume Dumará/EDUERJ.
- CARNEIRO, Édison, 1936, *Religiões Negras*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1937, *Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1940, “The Structure of African Cults in Brazil”, *The Journal of American Folklore*, 53 (210), 271-278.
- , 1948, *Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado, número 8, Secretaria de Educação e Saúde.
- , 1964, *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.

anos quarenta. Riselia Duarte Bezerra (1998) cita uma observação interessante de um jornalista da época: “First there is the impact of Carmen’s costumes... always covering her thoroughly with the exception of a space between the seventh rib and a point at about the waistline. This expanse is known as the Torrid Zone. It does not move, but gives off invisible emanations of Roentgen rays”. Agradeço a Riselia por me ter dado conhecimento de parte de sua pesquisa em andamento sobre Carmen Miranda.



Mariza Corrêa

- CLIFFORD, James, 1997, *Routes: Travels and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Massachusetts/Londres, Harvard University Press.
- COLE, Sally, 1994, "Introduction – Ruth Landes in Brazil: Writing, Race and Gender in 1930s American Anthropology", LANDES, Ruth, *The City of Women*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , 1995, "Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender", BEHAR, Ruth, e Deborah A. GORDON (orgs.), *Women Writing Culture*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 166-185.
- CORRÊA, Mariza, 1988, "Traficantes do Excêntrico: Os Antropólogos no Brasil dos Anos 30 aos Anos 60", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (3), 79-98.
- , 1997, "D. Heloisa e a Pesquisa de Campo", *Revista de Antropologia*, 40 (1), 11-54.
- , 1998, *As Ilusões da Liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.
- DANTAS, Beatriz Góis, 1988, *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- DUARTE, Paulo, 1979, *Memórias: E Vai Começar uma Era Nova*, São Paulo, Editora Hucitec, vol. IX.
- ÉRNICA, Mauricio, 1999, *Batucada de Bamba, Cadência do Samba: a Formação de uma Brasilidade Crítica-conservadora*, Campinas, Unicamp, dissertação de mestrado.
- FRAZIER, Franklin, 1942, "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, VII, 465-478.
- , 1943, "Rejoinder", *American Sociological Review*, VIII, 402-404.
- FREYRE, GILBERTO, 1933, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S.A.
- FRY, Peter, 1982, *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar.
- GACS, Ute, Aisha KHAN, Jerri MCINTYRE e Ruth WEINBERG (orgs.), 1989, *Women Anthropologists: Selected Biographies*, Chicago, University of Illinois Press.
- GOMES, Tiago de Melo, 1998, *Lenço no Pescoço*, Campinas, Unicamp, dissertação de mestrado.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, 1998, *Coleções e Expedições Vigiladas: os Etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*, São Paulo, Editora Hucitec/ANPOCS.
- HEALEY, Mark, 1996, "Os Desencontros da Tradição em *Cidade das Mulheres*: Raça e Gênero na Etnografia de Ruth Landes", *Cadernos Pagu*, 6/7, 153-200.
- HERNÁNDEZ, Graciela, 1995, "Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Nearle Hurston's Experimental Ethnographies", BEHAR, Ruth, e Deborah A. GORDON (orgs.), *Women Writing Culture*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 148-165.
- HERSKOVITS, Melville, 1943, "The Negro in Bahia, Brazil: a Problem in Method", *American Sociological Review*, VIII, 394-402.
- , 1948, resenha de *The City of Women*, *American Anthropologist*, 50, 123-125.
- JACKSON, Walter, 1986, "Melville Herskovits and the Search for Afro-american Culture", STOCKING Jr., George (org.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, Madison, The University of Wisconsin Press, 95-126.
- LANDES, Ruth, 1940a, "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality", *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35 (3), 386-397.
- , 1940b, "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*, 53 (210), 261-270.
- , 1967 [1947], *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1986 [1970], "A Women Anthropologist in Brazil", COLE, Peggy, *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Berkeley, University of California Press, 119-139.
- MAIO, Marcos Chor, 1997, *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ, tese de doutorado.
- , 1999, "Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO", *Tempo Social/Revista de Sociologia da USP*, 11 (1).
- MASSI, Fernanda, 1989, "Franceses e Norte-americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)", MICELI, Sergio (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*, São Paulo, Vértice/IDESP, vol. 1, 410-460.
- MEIRELES, Cecília, 1983, *Batuque, Samba e Macumba: Estudos de Gesto e de Ritmo*, Rio de Janeiro, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore.
- MENDONÇA, Ana Rita, 1999, *Carmen Miranda foi a Washington*, Rio de Janeiro, Editora Record.
- MÉTRAUX, Alfred, 1978, *Itinéraires 1: Carnets de Notes et Journaux de Voyage*, Paris, Payot.
- NASCIMENTO, Abdias do, 1982 [1968], *O Negro Revoltado*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas, e Vivaldo da Costa LIMA (orgs.), 1987, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*,



O Mistério dos Orixás e das Bonecas

- São Paulo, Editora Corrupio.
- PAVILHÃO DO BRASIL NA EXPOSIÇÃO HISTÓRICA DO MUNDO PORTUGUÊS, 1940, Lisboa.
- PONTES, Heloisa, 1989, "Retratos do Brasil: Editores, Editoras e 'Coleções Brasileira' nas Décadas de 30, 40 e 50", MICELI, Sergio (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*, São Paulo, Vértice/IDESP, vol. 1, 359-409.
- QUERINO, Manoel, 1938, *Costumes Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira (organizado por A. Ramos).
- RAMOS, Arthur, 1934, *O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa e Psicanálise*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1935, *O Folclore Negro do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1937a, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1937b, *Loucura e Crime*, Porto Alegre, Edição da Livraria do Globo.
- , 1942, *A Aculturação Negra no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- RODRIGUES, Raimundo Nina, 1932, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- , 1933, *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1935, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- , 1939, *Coletividades Anormais*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira (organizado por A. Ramos).
- SLENES, Robert, 1999, *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava. Brasil Sudeste, Século XIX*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- SOUTHERN, David W., 1987, *Gunnar Myrdal and Black-White Relations: The Use and Abuse of An American Dilemma, 1944-1969*, Baton Rouge/Londres, Louisiana State University Press.
- STOLCKE, Verena, 1995, "UNESCO's Statement on Race: an Ethic of Universal Brotherhood?", mimeo.
- TAUSSIG, Michael, 1993, *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, Nova Iorque, Routledge.
- THOMAZ, Omar Ribeiro, 1997, *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*, São Paulo, FFLCH/USP, tese de doutorado.
- UNESCO, 1973 [1960], *Le Racisme devant la Science*, Paris, UNESCO.
- VIANNA, Hermano, 1995, *O Mistério do Samba*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/Editora UFRJ.
- VILHENA, Luís Rodolfo, 1997, *Projeto e Missão: o Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*, Rio de Janeiro, FUNARTE/Fundação Getúlio Vargas.
- WAGLEY, Charles, 1988 [1977], *Lágrimas de Boas-Vindas: os Índios Tapirapé do Brasil Central*, Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, EDUSP.

Mariza Corrêa

THE MYSTERY OF THE ORIXÁS AND THE
DOLLS: RACE AND GENDER IN BRAZILIAN
ANTHROPOLOGY

Regarding the analysis of race relations in the 1940s, the Brazilian intellectual scene appeared to be divided into two large blocks that could be represented by agents of the field in Bahia and Pernambuco. The first continued in the tradition initiated by Raymundo Nina Rodrigues, and sought to stress the African presence in Brazil, the second, particularly following the work of Gilberto Freyre, made an effort to sell (to the country and to the world) the idea of a metizo country, hybrid or syncretic. This idea, in fact, encountered an older one well represented in Carioca intellectuality: the theory of the whitening of the country. They mutually reinforced one another. It is in this context that the relations between race and gender take on new contours. Beyond their exploitation by popular or erudite culture, preferably symbolised by the figure of a mulatta woman, they are also expressed in the relations between anthropologists, particularly as a critique of the work of white female anthropologists on the race issue. The title alludes to the disappearance of the orixás and the dolls of Bahia sent to Lisbon by Heloisa Alberto Torres, director of the National Museum to the Portuguese World Exhibition in 1940 – a case examined here as a metaphor for these relations.

Departamento de Antropologia da Unicamp
PAGU/Núcleo de Estudos de Gênero
mariza@obelix.unicamp.br

