Repensando a antropologia brasileira pelas margens: antropólogos e antropologia pernambucana

Rethinking Brazilian anthropology from the margins: anthropologists and Pernambucan anthropology

Repensando la antropología brasileña desde los márgenes: antropólogos y antropología pernambucana

Pedro Germano[1]
Roberta Bivar Carneiro Campos[2]

Resumo

Germano, P. Repensando a antropologia brasileira pelas margens: antropólogos e antropologia pernambucana. ***Rev. C&Trópico***, v. 50, n. 1, p. 359-384, 2026. Doi: 10.33148/ctrpico.v50i1.2544

Pensar a constituição de um campo disciplinar é tarefa patente quando estamos falando de uma ciência madura, porém jovem, igual à antropologia. As formas de (re)pensar as linhas constituintes de cada disciplina ocorrem de diversas formas, mas quase sempre são feitas a partir de narrativas que situam o presente disciplinar como uma superação do que já foi dito/feito. Esse modo de lembrar e contar a história da disciplina quase sempre produz esquecimentos e (in)visibilidades. Nossa proposta estabelece uma outra relação com nosso passado disciplinar na qual ele passa a ser visto sem os limites do jogo da geopolítica acadêmica que divide as regiões em centros e periferias/margens. Com esse pano de fundo, repensamos a antropologia brasileira pelas "margens" trazendo ao epicentro de nossa análise uma antropologia nacional – à sua maneira – feita em Pernambuco. Essa antropologia, emerge de debates transdisciplinares promovidos a partir da influência de Gilberto Freyre e de médicos (que mais tarde tornaram-se antropólogos) aglutinados no que Roquete Pinto chama de "Nova Escola do Recife", ganhando corpo e se expandindo a partir da institucionalização de um programa universitário de pós-graduação na década de 1970. Assim, nossa proposta mostra um modo peculiar de se fazer antropologia que se desdobrou a partir de um diálogo entre médicos, psiquiatras e antropólogos em torno de um objeto comum: as religiões indo-afro-pernambucanas. Nossa análise resgata de modo parcial a trajetória de instituições, autores e agendas de pesquisas institucionalmente localizados em Pernambuco.

Palavras-chave: Antropologia; Historiografia; Pernambuco.

Abstract

Germano, P. Rethinking Brazilian anthropology from the margins: anthropologists and Pernambucan anthropology. ***Rev. C&Trópico***, v. 50, n. 1, p. 359-384, 2026. Doi: 10.33148/ctrpico.v50i1.2544

Thinking about the constitution of a disciplinary field is a fundamental task when discussing a mature yet young science such as anthropology. The ways of (re)thinking the foundational lines of each discipline occur in various manners, but they are almost always constructed through narratives that frame the present discipline as a surpassing of what has already been said or done. This way of remembering and recounting the history of the discipline often produces omissions and (in)visibilities. Our proposal establishes a different relationship with our disciplinary past, viewing it beyond the constraints of academic geopolitics, which categorizes regions into centers and peripheries/margins. With this backdrop, we rethink Brazilian anthropology from the "margins," bringing to the epicenter of our analysis a national anthropology - developed in its own way - in Pernambuco. This anthropology emerged from transdisciplinary debates influenced by Gilberto Freyre and by physicians who later became anthropologists, assembled

[1] Doutor em Antropologia. Formado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), é professor das disciplinas de Sociologia e Filosofia no Colégio Piedade. E-mail: sfqrick@gmail.com Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9577-8741

[2] Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews, Escócia e Professora Titular do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPE). E-mail: robertabivar@gmail.com Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2472-6821

under what Roquette Pinto termed the "New School of Recife," solidifying and expanding with the institutionalization of a graduate program in an university in the 1970s. Thus, our proposal unveils a peculiar way of doing anthropology, shaped by a dialogue among physicians, psychiatrists, and anthropologists around a common subject: Indo-African-Pernambucan religions. Our analysis partially reconstructs the trajectory of institutions, authors, and research agendas that were institutionally located in Pernambuco.
Keywords: Anthropology; Historiography; Pernambuco.

Resumen

Germano, P. Repensando la antropología brasileña desde los márgenes: antropólogos y antropología pernambucana. ***Rev. C&Trópico***, v. 50, n. 1, p. 359-384, 2026. Doi: 10.33148/ctrpico.v50i1.2544

Pensar en la constitución de un campo disciplinario es una tarea fundamental cuando se trata de una ciencia madura pero aún joven, como la antropología. Las formas de (re)pensar las líneas constituyentes de cada disciplina ocurren de diversas maneras, pero casi siempre se construyen a partir de narrativas que sitúan el presente disciplinario como una superación de lo que ya se ha dicho o hecho. Esta manera de recordar y contar la historia de la disciplina suele generar olvidos e (in)visibilidades. Nuestra propuesta establece una relación diferente con nuestro pasado disciplinario, viendo más allá de los límites del juego de la geopolítica académica, que clasifica las regiones en centros y periferias/márgenes. Con este trasfondo, repensamos la antropología brasileña desde las "márgenes", llevando al epicentro de nuestro análisis una antropología nacional - construida a su manera - en Pernambuco. Esta antropología surgió a partir de debates transdisciplinarios promovidos por la influencia de Gilberto Freyre y de médicos que posteriormente se convirtieron en antropólogos, aglutinados en lo que Roquette Pinto llamó la "Nueva Escuela de Recife", consolidándose y expandiéndose con la institucionalización de un programa de posgrado en la universidad, en la década de 1970. De este modo, nuestra propuesta revela una forma peculiar de hacer antropología, que se desarrolló a través de un diálogo entre médicos, psiquiatras y antropólogos en torno a un objeto común: las religiones indo-afro-pernambucanas. Nuestro análisis recupera parcialmente la trayectoria de instituciones, autores y agendas de investigación que han estado institucionalmente localizadas en Pernambuco.
Palabras clave: Antropología; Historiografía; Pernambuco.

Data de submissão: 10/06/2025
Data de aceite: 20/05/2026

1. Introdução

As análises históricas e epistêmicas sobre a formação de campos disciplinares constituem tarefa essencial em qualquer ciência e a antropologia brasileira não escapa a esse exercício. Embora madura e ainda jovem, a disciplina tem sido descrita por duas vias complementares: uma histórica[3], que destaca eventos, personagens e instituições; e outra epistêmica[4], que problematiza os fluxos teóricos que a constituem.

O debate que promovemos ao longo do texto desloca-se nesse terreno temático, abrindo margens para novas leituras da disciplina. Pretendemos estabelecer uma nova, ou uma outra, relação com o passado disciplinar "que preserva sua originalidade e lhe confere uma importância, pelo menos igual àquela que atribuímos ao presente" (Châtelet, 1976, p.40 *apud* Goldman, 2016, p. 9).

[3] Como presente no livro *As ilusões da liberdade* (2013), de Mariza Corrêa.
[4] É válido destacar a contribuição do artigo "Onde está a antropologia" (1997), de Mariza Peirano.

Enunciamos que essa nova/outra relação permitirá analisar o passado de outra maneira, liberando-o de visões parciais/reduzidas e abrindo espaço para novas interpretações da história[5] da disciplina, feitas pelas margens[6] que pressionam o centro. Nesse movimento, sugerimos que o debate abra caminhos para revisitar a disciplina e promover uma visão histórica mais inclusiva e plural, distinta, mas sem romper com as abordagens convencionais.

Identificamos, em cuidadosa leitura bibliográfica, que a história da antropologia brasileira é narrada a partir de ambivalências estruturantes[7]. Dentre tantas, destacamos aquela que, por hora, mais ou menos e de maneira seletiva, incorpora em suas narrativas, autores, temas, instituições e agendas de pesquisas antes pensadas como ultrapassadas/superadas, trazendo para o presente disciplinar outros olhares e dizeres sobre o que não era olhado nem dito por ser pensado como superado.

Ao desconstruir os textos do chamado "complexo mitológico[8]", revelam-se

---

[5] Como advertiu Pierre Nora (1984) não é possível reconstruir o passado em sua integralidade, uma vez que ele chega até nosso presente como discurso, até mesmo quando o discurso é proveniente de testemunhas, personagens que fazem surgir o passado no presente por meio de um discurso baseado em sua memória.

[6] Tomamos de empréstimo a noção de "margem" do filósofo Jacques Derrida como recurso heurístico abalizador de parte de nossas digressões. Para Derrida (1991), a margem é um espaço de fronteira que é tanto parte integrante como também excluída de um sistema de significados. Derrida argumentou que todo sistema de significado pressupõe a existência de fronteiras claras e definidas, que separam o que está dentro do sistema do que está fora. No entanto, ele também afirmou que essas fronteiras são sempre construídas em termos de exclusão, ou seja, aquilo que está fora do sistema é considerado como não pertencente a ele e, portanto, sem valor ou significado. Derrida argumentou que a margem é um espaço produtivo, pois é a partir dela que o sistema de significados pode ser questionado e desconstruído. Como o compreendemos, a margem é, para Derrida, um conceito crucial para a desconstrução, pois é a partir dela que é possível questionar as fronteiras e limites do sistema de significados, bem como seus pressupostos e fundamentos. Assim, tomamos a margem como um espaço de abertura para novas formas de pensar e significar o mundo, além de ser um espaço para a crítica e desconstrução das estruturas dominantes de poder.

[7] Presente (em umas mais que outras e de modo distinto) nas obras *Sobre o pensamento antropológico* (Roberto Cardoso de Oliveira, 1988[1985]); *História das Ciências Sociais no Brasi*l (Sergio Miceli [org], 1989); *As assim chamadas Ciências Sociais* (P. Birman e H. Bomeny[orgs], 1991), *Uma antropologia no plural* (Peirano, 1991); *O campo da antropologia no Brasil* (Trajano Filho e Lins Ribeiro, 2004). Essas obras compartilham um interesse comum na reconstrução crítica da historiografia da antropologia no Brasil, destacando os processos de institucionalização e as dinâmicas de legitimação e exclusão dentro do campo disciplinar. Embora apresentem enfoques distintos, elas convergem em alguns pontos centrais: I. A construção do campo antropológico brasileiro: Todas essas obras analisam como a antropologia se consolidou no país, abordando suas relações com as ciências sociais e as influências das tradições anglo-saxônicas e francesas, muitas vezes reproduzidas sem uma historicização crítica; II. Os desafios da institucionalização: Muitas dessas discussões enfatizam que a antropologia brasileira, até meados do século XX, era fortemente dependente de modelos estrangeiros, e que sua autonomização como campo acadêmico se deu de forma gradual, nem sempre acompanhada por uma valorização de produções locais; III. A centralidade das escolas e tradições: Algumas dessas obras analisam as diferentes escolas e linhagens antropológicas, como a vertente culturalista de Gilberto Freyre, o estruturalismo, a antropologia marxista, e os diálogos entre antropologia e história. No entanto, também problematizam como certas abordagens ganharam hegemonia enquanto outras permaneceram à margem; IV. A historiografia seletiva: Um ponto comum identificado e feito a estas produções é a crítica à forma como a história da antropologia brasileira tem sido narrada, frequentemente enfatizando alguns autores e ignorando outros, o que resulta em lacunas historiográficas. Esse fenômeno reflete os regimes de memória e invisibilidade operados dentro da disciplina; V. A pluralidade teórica e metodológica: Há uma preocupação em destacar que a antropologia brasileira não é homogênea, mas sim um campo plural, com abordagens que variam entre antropologia urbana, etnologia indígena, estudos sobre religiões afro-brasileiras e outros temas, refletindo a diversidade sociocultural do país.

[8] Como desenhado por Reesink e Campos, 2014, as autoras formulam a noção de "complexo mitológico" à luz das elucubrações de Edmund Leach sobre o mito. Como ponderam as autoras, a constituição do real é precedida pela consolidação do mito que possui por estrutura a redundância de uma mensagem a qual "faz parte de um complexo e que qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do

contradições e oposições não resolvidas as quais, resgatadas e analisadas em nosso presente, oferecem um meio privilegiado de compreender a história da disciplina sob outra interpretação. Esse gesto abre espaço para novas relações e para o reconhecimento de tradições e autores marginalizados na construção da antropologia brasileira.

Em termos analíticos mais evidentes, as ambivalências mencionadas manifestam-se nos regimes de lembrança e esquecimento que moldam a visibilidade de autores, instituições e agendas de pesquisa. Esses regimes, intencionais ou não, operam pela exclusão e pela reprodução de estereótipos, reiterando narrativas históricas análogas às do "complexo mitológico".

Inspirados em Derrida, assumimos uma leitura desconstrutiva que ressignifica o passado como campo disputado de memória e poder, em que margens pressionam o centro e revelam outras possibilidades de significação. Nesse horizonte, autores e instituições antes silenciados emergem, permitindo uma reflexão plural e crítica sobre os contornos da disciplina.

2. Memória e invisibilização na historiografia da antropologia brasileira: Repensando a Nova Escola de Antropologia do Recife

A historiografia da antropologia brasileira, ao organizar suas narrativas, opera tanto pela consagração de certos autores e instituições quanto pelo esquecimento seletivo daqueles relegados à margem do discurso disciplinar. Nesse movimento, instaura-se um binômio de continuidade e descontinuidade, em que o passado é revisitado sem ser efetivamente redefinido. O que se anuncia como inovação, muitas vezes, não rompe com as estruturas herdadas, apenas reinscreve elementos sob novas justificações discursivas.

Assim, a identidade da disciplina se constitui na tensão entre os que são lembrados como centrais e os que são tratados como periféricos ou superados, produzindo uma historiografia que, em vez de se transformar substancialmente, perpetua um tempo fraturado, no qual as referências do passado pressionam o presente sem alterar suas bases epistemológicas.

As ambivalências que atravessam a historiografia da antropologia brasileira manifestam-se como um jogo de lembranças/visibilidade e esquecimentos/invisibilidade,

---

complexo" (Leach, 1983:58). Afirmam as autoras: "para nós, um dos pontos mais pertinentes na reflexão de Leach é quando ele avança, no contexto do complexo mitológico, como a 'multiplicidade de repetições, inversões e variações pode vir a formar uma mensagem consistente'" (Leach, 1983, p. 69 *apud* Reesink e Campos, 2014, p.58).

onde o tecido da memória se costura com fios desiguais. É nesse vaivém que se instauram regimes de visibilidade e invisibilidade[9], revelando não apenas o que se mostra, mas sobretudo o que se oculta em margens. Esses regimes de visibilidade e invisibilidade revelam que a disciplina se organiza em torno de hierarquias persistentes, nas quais o passado pressiona o presente sem dissolver suas fraturas[10].

À luz de Marilyn Strathern (2014), tais acionadores (visibilidade/invisibilidade) configuram "ficções persuasivas" que produzem legibilidade desigual entre autores. Essa perspectiva permite problematizar os mecanismos de seleção da historiografia antropológica, na qual a narrativa disciplinar projeta alguns intelectuais ao centro enquanto outros permanecem à margem.

Outro ponto, não menos importante que o primeiro já destacado, seriam as reproduções de regularidades discursivas[11] sobre a formação de nosso campo disciplinar. Estas regularidades discursivas constituem a base sob a qual são narradas as continuidades sendo pensadas a partir da "tradição", "influência", desenvolvimento e "evolução", por fim, e não menos importante, a mentalidade e o "espírito"[12] (Foucault, 2008).

Assim como na teoria musical, em que a tônica representa a estabilidade e a sensível sugere uma tensão que anseia por resolução, a historiografia da antropologia não se constrói necessariamente na ruptura abrupta, mas sim na perpetuação de um estado sensível, isto é, uma zona de transição entre o que é consolidado e o que precisa ser questionado. A narrativa da disciplina não se dá apenas pela superação de paradigmas anteriores, mas pela maneira como os debates se organizam em torno de uma continuidade pouco inclusiva. Esse processo assemelha-se à relação entre graus

[9] Roberta Campos e Mísia Ressink (2011) argumentam que o aludido processo de invisibilidade presente na historiografia da antropologia brasileira opera nos seguintes termos "Parece, portanto, que esse processo de invisibilidade acadêmica da produção norte-nordestina é feito em três direções: 1º) das regiões que deixam de fazer parte do Brasil; 2º) das suas instituições e dos pesquisadores que estão a elas vinculados; e 3º) do campo etnográfico" (Campos e Reesink, 2011: 212).

[10] Compreendemos que historicizar corresponde ao ato de pôr um fato, um evento ou um sujeito em perspectiva histórica, conferindo-lhe um sentido. Nesse sentido, como argumentou François Dosse (2001), "a história é recriação e o historiador é o mediador, o conduto dessa criação" (Dosse, 2001: 51). Historiador-criador e historiografia-criação permitem "simbolicamente, que uma sociedade se situe dotando-se de uma linguagem sobre o passado" (Dosse, 2001: 48). Portanto, podem existir muitas formas de revisitar o passado da disciplina, e destas formas possibilidades de praticar a escrita da história (Dosse, 2001).

[11] As regularidades discursivas (Foucault, 2008) determinam modos/estilos discursivos que promovem o aparecimento, mas também o desaparecimento de ideias, conceitos, noções, instituições e personagens detentores e promotores de discursos que promovem a verdade supostamente singular.

[12] Para Foucault (2008: 23-24), noções como tradição, influência, evolução e espírito funcionam como operadores que conferem unidade artificial à história. Elas reduzem diferenças entre começos, atribuem origens indefinidas, conectam indivíduos e obras em um mesmo princípio organizador e instauram uma consciência coletiva como fundamento explicativo. Nesse movimento, acontecimentos dispersos são reagruparados e projetados como continuidade, enquanto novidades são isoladas sobre um fundo de permanência e atribuídas ao gênio ou à inovação individual. Assim, tais categorias naturalizam a transmissão e a coerência histórica, ocultando rupturas e sustentando narrativas que reforçam hierarquias disciplinares.

musicais, em que o conhecimento oscila entre um polo centralizador, que reafirma tradições consolidadas, e um ponto sensível, que tensiona os limites do dominante.

Assim, o que se apresenta como inovação revela-se como reorganização interna dos mesmos dispositivos epistemológicos, tensionando-se entre a tônica da tradição e o ponto sensível da mudança sem gerar deslocamentos genuínos de paradigma. Esta (des)continuidade se expressa no estabelecimento de "escolas[13]", "projetos[14]" e "linhagens[15]".

Assim, a consciência coletiva de nossa antropologia (e a formação de novos antropólogos) constitui-se por uma tensão – ou como colocamos: (mais) uma ambivalência – o ato de situar-se no presente orientado pelo passado da disciplina (constituído de linhagens e escolas). E é exatamente nessa tensão "entre o presente teórico e a história da disciplina" (Peirano, 1990, p.5) que acostamos o empreendimento analítico desse artigo, colaborando com uma revalidação funcional e epistemológica da história da disciplina e tomando por base a Nova Escola de Antropologia do Recife.

Interessante pontuar que a mesma linha de força que fomenta continuidades na forma de "escolas", "projetos" e "linhagens" é a mesma que estrutura a superação (no sentido de uma evolução), isto é, a descontinuidade, expressas nos seguintes termos propostos por Mariza Peirano:

> [A] transmissão de conhecimento e a formação de novos especialistas – através de processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mas mantiveram-se os problemas – favorece uma prática na qual os autores nunca são propriamente ultrapassados: nomes conhecidos que um dia foram criticados e combatidos, frequentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas (Peirano, 1990, p. 5-6).

O problema dessas releituras é que sempre são feitas pelos termos ditados pelos "projetos" e "escolas", sendo estabelecidas a partir de linhagens disciplinares. É por esse ponto sensível que algumas ideias, personagens, instituições, autores, projetos de

---

[13] Pensada de acordo com a seguinte definição: "Desenvolvimento definido de uma especialidade no interior de uma disciplina acadêmica, com especificação de um conhecimento e uma formação específica, a identificação de textos chave, a formulação de histórias oficiais e a identificação de um corpo de especialistas, o que implica em uma manutenção de fronteiras" (Yelvington, 2007, p.156)

[14] A noção de projeto, "muito mais do que instituição, corrente – 'escola' – ou corte cronológico, parece particularmente apropriada, por incluir essas outras e ir um pouco além, para marcar certas continuidades e rupturas na trajetória da antropologia que se faz no país. [...] nesse sentido, a noção de projeto, tal como utilizada, era quase sinônimo de grupo de referência, já que cada um deles remetia a um conjunto específico de pessoas, às influências de determinados autores e/ou pesquisadores, à instituição que o abrigava ou à região onde fora realizado" (Corrêa, 2013. p. 26-27).

[15] Segundo Mariza Peirano "na antropologia, as linhagens disciplinares são tão importantes que se pode imaginar que, sem elas, o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas" (Peirano, 1995, p.19).

pesquisa nunca são propriamente "superados". Alguns, entretanto, são esquecidos pelo mesmo processo que outros são lembrados.

A não superação de certos autores e tradições deriva menos de seu valor histórico e mais dos problemas nunca plenamente resolvidos pelas novas gerações de antropólogos, configurando os "clássicos". A dinâmica entre memória e esquecimento evidencia, assim, um paradoxo: a disciplina seleciona e preserva alguns referenciais enquanto silencia outros, sem efetiva superação de suas contribuições.

Apostamos na ideia de que agentes invisibilizados quando revisitados e reincorporados, revelam um potencial desestabilizador que, emergindo das margens, pressiona os centros e abala a estrutura por dentro. É nesse contexto que é possível inserir o debate sobre a Nova Escola de Antropologia do Recife (Near), cujos integrantes, pioneiros nos estudos afro-brasileiros (ao lado de outros), foram por muito tempo relegados à margem da história disciplinar.

3. Nova Escola de Antropologia do Recife

Nos dois últimos decênios, constatamos que uma das principais tendências na historiografia da antropologia – mundial[16], nacional[17] e de fluxos transnacionais[18] - tem sido lançar olhares para biografias e obras esquecidas, marginalizadas e silenciadas. Estas pesquisas demonstram um esforço por recuperar trajetórias intelectuais que foram invisibilizadas nas narrativas *mainstream* sobre a disciplina dentro de "uma perspectiva que descentraliza, re-historiciza e pluraliza o que tem sido considerado antropologia até então". (Ribeiro, 2006, p.148).

Nesse movimento de revisão historiográfica e ressignificação das narrativas sobre a antropologia, torna-se fundamental compreender como determinados contextos locais também foram impactados por processos de marginalização intelectual. A antropologia pernambucana, por exemplo, emergiu dentro desse panorama e constitui um caso emblemático de como trajetórias e produções científicas podem ter sido historicamente invisibilizadas.

O estudo das obras, ideias e abordagens antropológicas dos intelectuais que

[16] MIGNOLO, W. *Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Ed. UFMG, 2003.
[17] SCOTT, Russel Parry. "Poder, pluralidade estratégica e hierarquização interna em antropologias nacionais" IN: SCOTT, Parry, CAMPOS, Roberta e PEREIRA, Fabiana [orgs]. *Rumos da antropologia no Brasil e no Mundo: Geopolíticas disciplinares*. Recife. Ed. UFPE. 2014.
[18] PETSCHELIES, Erik. *As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929)*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPgas), Universidade Estadual de Campinas, 2019.

viveram e trabalharam no Recife entre 1930 e 1950 é fundamental para compreender os primórdios da antropologia brasileira (ao lado de outras tradições locais e da tradição canônica, narrada pelo complexo mitológico). Esses pesquisadores, posteriormente identificados como membros da Escola Nova de Antropologia do Recife[19] (Near), concentraram seus estudos nos cultos afro-brasileiros, denominados xangôs na época e, mais recentemente, reconhecidos como candomblés do Recife.

Os pesquisadores da Near desempenharam um papel pioneiro na construção dos estudos socioantropológicos no Brasil, mesmo sem uma formação acadêmica específica na área, já que muitos eram médicos psiquiatras. É importante notar que a equipe, composta por mais de vinte médicos, cada um se aproximando da antropologia de maneiras diferentes, exibe uma heterogeneidade marcada por divergências, tensões e confrontos, incluindo diferenças políticas e sobretudo intelectuais (o desenvolvimento interno de suas ideias ao longo do tempo). Apesar disso, suas contribuições foram essenciais para a diversificação e expansão da antropologia no país.

Dentro do Serviço de Higiene Mental[20] (SHM), esses pesquisadores conduziram investigações empíricas nos terreiros de xangô da cidade do Recife, sendo possível destacar alguns nomes desse grupo: Ulysses Pernambucano (1892-1943), Pedro Cavalcanti (1874–1944), Albino Gonçalves Fernandes (1909-1986), Waldemar Valente (1908-1992) e René Ribeiro (1914-1990). Apesar dessa diversidade, a historiografia das ciências sociais tendeu a enfatizar as perspectivas clínicas e médicas das pesquisas do grupo do SHM.

A associação institucional entre o SHM e esses pesquisadores gerou distorções na historiografia das ciências sociais, levando à negligência de algumas influências teóricas, como as teorias culturalistas e o próprio Movimento Regionalista. Além disso, frequentemente há uma falta de distinção entre as orientações do SHM e as da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), sendo que esta última adotava uma abordagem mais eugênica, centrada na correção de desvios e na compreensão da loucura a partir de fatores somáticos.

---

[19] Sobre a Nova Escola de Antropologia do Recife consultar SILVA, Raoni Neri da. (2018). "A Nova Escola do Recife: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano". (Dissertação). Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Antropologia.

[20] O SHM surge como proposta de Ulysses Pernambucano quando fora convidado pelo interventor Carlos de Lima para reassumir o Hospital de Doenças Nervosas e Mentais na capital de Pernambuco. Além do Hospital, coube a Pernambucano o gerenciamento do Serviço de Assistência a Psicopatas criando, no ano de 1931, a divisão de Assistência a Psicopatas, abrigando o então SHM. "Além dos serviços de rotina - estatística, divulgação, serviço social, entre outros - levou a cabo vários inquéritos sociais, dentre eles estudos pioneiros sobre os cultos afro-brasileiros. Instalou uma biblioteca especializada, abriu um museu, publicou boletim informativo próprio, organizou curso de psicologia, neuropsiquiatria infantil e higiene mental. Utilizou os métodos então disponíveis de comunicação de massa (imprensa e rádio) para levar suas mensagens às comunidades" (Hutzler, 1987, p. 32).

A equipe do SHM realizava exames clínicos e questionários para investigar as práticas religiosas nos xangôs do Recife, acompanhando de perto o funcionamento dos cultos afro-brasileiros. Em contrapartida, os pais de santo permitiam que pesquisas fossem realizadas dentro de seus espaços religiosos, estabelecendo uma aliança produtiva entre pesquisadores e líderes religiosos. Essa colaboração resultou em uma importante produção de conhecimento socioantropológico[21], que exploraremos ao longo do texto, analisando as trajetórias intelectuais dos membros da Near, suas contribuições teóricas e os desafios que enfrentaram na institucionalização da antropologia brasileira.

4. Personagens, ideias e instituições da Nova Escola de Antropologia do Recife

4.1 Ulysses Pernambucano de Mello

Ulysses Pernambucano de Mello era formado em medicina e atuava no campo da psiquiatria durante a primeira década do século XX, quando trabalhou no Hospital Nacional de Alienados (Sá, 1975-1976), antigo Hospício Pedro II, dirigido então pelo renomado psiquiatra Juliano Moreira. Anos mais tarde, Pernambucano retorna ao Recife e atua no Hospital da Tamarineira como médico e psiquiatra. Durante sua atuação no Hospital da Tamarineira, promove uma miríade de reformas no tratamento aos pacientes e incorporar práticas profiláticas mais humanizadas no cuidado com os doentes mentais.

Pernambucano criou, em 1931. e dirigiu (de 1931 a 1935) o primeiro SHM da América Latina. Através do SHM, reuniu uma equipe de pesquisadores e assistentes para trabalhar dentro dos terreiros, observando as manifestações e, sobretudo, os fenômenos de transe e possessão[22]. Nesse contexto, esses pesquisadores começam a se interessar pelo que se passou a chamar de "loucura espírita", buscando compreender a dimensão social e cultural desses fenômenos, e não somente o seu fator biológico.

Ao longo dos anos, impulsionado por sua proximidade com Gilberto Freyre — de quem era primo (e pelo impacto da publicação e recepção de *Casa-grande & senzala* (1934)*)*, Ulysses Pernambucano expandiu seu interesse pelas humanidades e

[21] Em 1933, Ulysses Pernambucano, também ligado a LBHM, fundou a Liga de Higiene Mental de Pernambuco (LHMPe), tendo autonomia em relação a LBHM. A proposta de Ulysses associava às práticas médicas saberes da antropologia de sua época, fomentando o que viria mais tarde ser chamado de "psiquiatria transcultural". Campos e Reesink desenham o esquema interpretativo desta psicologia transcultural com base no trabalho de René Ribeiro. Conferir a apresentação de Mísia Reesink na 29º Reunião da RBA, na qual participaram da mesa Roberto Motta e Peter Fry. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6XRwe2NGLp8 .

[22] O material empírico e parcerias de amizade e confiança com os religiosos possibilitou, em 1934, a realização do I Congresso Afro-brasileiro (I CAB), realizado no Recife. Como aponta Skoulaude (2014) o I CAB, foi um espaço de debates importantes sobre a valorização do negro na formação da sociedade brasileira, indo na contramão das discussões daquela época, quando o discurso que predominava era o da inferioridade racial e depreciação da miscigenação como fator constituinte de um povo, de uma nação.

aprofundou seu diálogo com a produção antropológica de orientação culturalista. Esse contato permitiu que ele incorporasse novas perspectivas à sua pesquisa, reforçando sua preocupação com as dinâmicas culturais, especialmente aquelas ligadas à presença negra na sociedade brasileira[23].

Foi nesse cenário que Pernambucano passou a investigar mais diretamente o complexo cultural afro-brasileiro, concentrando-se nos xangôs do Recife, que à época estavam majoritariamente localizados nas proximidades do Hospital da Tamarineira, nos bairros de Água Fria e Beberibe. Seu envolvimento com essas manifestações religiosas foi fundamental para a catalogação de um extenso material etnográfico, ampliando as possibilidades interpretativas dos intelectuais que, como ele, estudavam o fenômeno.

Essa abordagem contribuiu significativamente para reformular a compreensão sobre o transe nos rituais afro-brasileiros, deslocando a explicação de uma perspectiva exclusivamente psiquiátrica, frequentemente associada à noção de "loucura espírita" presente no chamado "baixo espiritismo[24]", para uma interpretação que o reconhecia como um fenômeno cultural complexo, vinculado às dinâmicas sociais e religiosas das comunidades afrodescendentes.

A interação de Pernambucano com os líderes religiosos afro-brasileiros possibilitou a catalogação de um vasto material etnográfico, permitindo que os pesquisadores da Near compreendessem melhor as dinâmicas dos cultos e suas relações com a sociedade. Essa colaboração entre médicos e religiosos gerou um conhecimento interdisciplinar que influenciou tanto a antropologia quanto a psiquiatria social.

Ao longo do seu percurso, embora breve, Ulysses Pernambucano pôde quebrar dogmas rígidos a respeito do entendimento da loucura e da possessão (vista até o momento como loucura espírita), passando a considera-la como fenômeno cultural. Assim como Gilberto Freyre, priorizou perspectivas locais e regionais em vez de modelos importados. Desse modo, influenciou psiquiatras e psicólogos, mas também educadores e antropólogos (Pereira, Campos, Emídio, 2017).

Ulysses Pernambucano foi uma figura fundamental na articulação entre

[23] Estamos falando das décadas de 1920 e 1930, quando a antropologia passava por uma transição paradigmática, promovendo paulatinamente um questionamento dos pressupostos da antropologia biológica e inserindo ideias que explicavam o homem e a sociedade pela chave da cultura. Certamente, isso possibilitou uma compreensão da doença mental por um viés menos biologizante e mais sensível ao binômio cultura/sociedade

[24] O "baixo espiritismo" era prática proibida pelo Estado Varguista, sendo reprimidas pela força policial nos estados. Para que os cultos tivessem funcionamento legal era necessário que pais e mães de santo obtivessem autorização formal da Secretaria de Segurança Pública de cada estado ou município. Isso permitiria aos cultos e aos pais de santo ligados ao SHM diferenciar os "verdadeiros religiosos" daqueles considerados "charlatões", praticantes de bruxaria, de malefícios e enganadores da fé.

psiquiatria e antropologia no Brasil, promovendo um deslocamento epistemológico crucial ao reconhecer a dimensão cultural dos fenômenos de transe e possessão nos cultos afro-brasileiros. Sua atuação no Serviço de Higiene Mental (SHM) permitiu a construção de um espaço de pesquisa interdisciplinar, onde médicos e antropólogos puderam colaborar na análise das manifestações religiosas sem reduzi-las a uma patologia psiquiátrica. Esse esforço pioneiro não apenas ampliou os horizontes dos estudos sobre religiosidade afro-brasileira, mas também questionou os limites entre medicina e cultura, promovendo uma abordagem mais humanizada e crítica no campo da saúde mental.

Sua perspectiva, alinhada à valorização das particularidades culturais locais, permitiu um olhar diferenciado sobre a antropologia, afastando-se de modelos teóricos importados e reafirmando a importância de uma produção intelectual situada. Revisitar sua trajetória não é apenas um exercício historiográfico, mas um convite à reavaliação dos processos que moldam a memória disciplinar, evidenciando a necessidade de ampliar as narrativas sobre a formação da antropologia brasileira e seus protagonistas esquecidos.

4.2 Pedro Cavalcanti

Pedro Raimundo de Oliveira Cavalcanti é filho de Sergio de Oliveira Cavalcanti e Silvina Pessoa Cavalcanti. Formou-se em medicina, em 1933, pela Faculdade de Medicina do Recife e ainda estudante, em 1932, passou em concurso para interno do SHM. Em 1934 atuou como psiquiatra e assistente da Colônia de Alienados em Barreiros (Pernambuco). Também trabalhou como mediador entre os terreiros e a Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas, ligada à Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco (Matos, 2017).

No início de 1932, Pernambucano conseguiu, junto à Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco, uma licença para que os xangôs do Recife pudessem funcionar sem sofrer as perseguições e fechamentos de suas casas, como era comum nesta época. Coube a Cavalcanti a tarefa de iniciar os contatos mais íntimos com os povos de terreiro do Recife, propiciando as primeiras pesquisas sobre os xangôs em Pernambuco.

Sua atuação foi essencial para a consolidação dos estudos sobre religiões afro-brasileiras no estado. Sua contribuição foi não apenas pioneira, mas também

estruturante, ao estabelecer os primeiros contatos diretos entre pesquisadores e comunidades religiosas, criando um estilo[25] de aproximação que possibilitou investigações posteriores sobre os xangôs do Recife.

Além de seu papel como pesquisador, Cavalcanti atuou como mediador intelectual, introduzindo ao universo dos terreiros nomes fundamentais como Vicente Lima, Gilberto Freyre e Waldemar Valente (Matos, 2017). Em seus relatórios, Cavalcanti descreve fatos importantes sobre a Baiana do Pina (mãe de santo muito famosa, respeitada e a mais velha da cidade do Recife na década 1930) e sobre uma festa no terreiro do "Senhor do Bonfim" da ialorixá Maria das Dores Silva, filha de santo de Artur Rosendo. Nesse relatório, Cavalcanti traz ainda a primeira descrição sobre um terreiro de Xambá no Recife, bem como a primeira descrição do ritual de iniciação nos terreiros de xangô em Pernambuco.

No ano seguinte, Cavalcanti publica novo artigo intitulado "Investigações sobre as religiões do Recife – Uma seita panteísta" (1933)[26] no qual traz uma análise, esboçada através de observação *in loco*, da seita panteísta denominada "Círculo de Deus e Verdade", fundada no Recife por José Amaro Feliciano em julho de 1929. Nesse estudo, destaca que o bairro do Fundão, onde estava situado o "Círculo de Deus e Verdade", era famoso por suas tendências místicas e religiosas. Relata haver presenciado, nesse ambiente, pregações de pastores protestantes, novenas católicas, além de grande número de centros espíritas e seitas africanas. Cavalcanti (1933) relatou também ter visitado, identificado as nações e assistido aos toques, destacando um intrincado complexo sincrético que escapa a classificação canônica "afro-católico"

Em 1934, Cavalcanti publicou um artigo para o I Congresso Afro-brasileiro denominado "As seitas africanas do Recife" (1988 [1935]). Este artigo é um marco nos estudos sobre as religiões afro-pernambucanas por trazer informações inéditas sobre a localização dos terreiros no Recife, o que são e quem são os pais, mães e sacerdotes dos

[25] Denominada posteriormente por Roberto Motta de "Santa aliança". Trata-se de um processo simbiótico entre pais ou mães-de-santo e pesquisadores (que) parece ser extremamente comum na etnografia do Candomblé e do Xangô. Estabelece-se um acordo tácito pelo qual a informação é trocada pelos certificados de ortodoxia implícitos nas obras de numerosos pesquisadores (Motta, 1976, p.62).

[26] O artigo de Marion Aubrée intitulado "O 'Círculo Deus e Verdade': um movimento panteísta entre populações de origem africana no Recife (1929/1968)", apresenta dados etnográficos que dialogam diretamente com as investigações conduzidas por Pedro Cavalcanti em seu estudo *Investigações sobre as religiões do Recife – Uma seita panteísta* (1933). Embora não haja uma citação explícita que estabeleça essa relação, é possível identificar convergências metodológicas e referenciais entre os trabalhos, especialmente na descrição das práticas religiosas afro-brasileiras e na análise das dinâmicas socioculturais dos terreiros do Recife. Dessa forma, pode-se considerar que as pesquisas de Cavalcanti forneceram subsídios históricos e etnográficos que contribuíram para a construção do artigo de Aubrée, servindo como um referencial empírico para a compreensão das manifestações religiosas afro-brasileiras no período analisado. Para maiores detalhes, consultar Aubrée, M. (2011). "O 'Círculo Deus e Verdade': um movimento panteísta entre populações de origem africana no Recife (1929/1968)". *Ciência & Trópico*, *32*(2). Recuperado de https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/814

cultos afro, como e quando acontecem os toques, os transes ou "quedas de santo". Traz ainda novas informações de como se dá a iniciação nos xangôs, o que é um pegi, como são representados Exu, Ogum, Xangô, as cores dos orixás, a correspondência entre santos católicos e os orixás e os nomes fortes ou orações laudatórias de agrado dos deuses.

Descreve ainda a Festa de Ibeji (Cosme e Damião) e publica o primeiro dicionário feito em Pernambuco da língua iorubá, traduzindo 150 palavras. O artigo ainda detalha os regulamentos e estatutos das seitas, diversas toadas e lista 18 terreiros registrados no SHM, com os correspondentes endereços de pais e mães de santo responsáveis por estes. Cavalcanti faz ainda a primeira descrição mais pormenorizada do transe nos xangôs do Recife nos idos de 1934 (Matos, 2017).

Este artigo de Cavalcanti (1988 [1935]) é fonte inesgotável e de primeira mão de inúmeras informações que nos mostram, como em um fotograma, os rituais das religiões afro-pernambucanas na década de 1930. O estudo viria a ser fonte de autores posteriores, como Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Valente (1976), René Ribeiro (1978 [1952]), Maria do Carmo Brandão (1988), Brandão e Motta (2002), e Reginaldo Prandi (2007), que, em seu artigo "O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras", cita a produção de Cavalcanti na década de 1930.

Embora a produção bibliográfica de Cavalcanti sobre religião seja pequena e circunscrita à década de 1930, sua obra tem grande valor para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras na atualidade. O resultado desse intento foi o início das pesquisas em religião afro-brasileira em Pernambuco, o que culminou numa escola de estudos com ressonâncias até os dias atuais.

Se hoje as teorias utilizadas por Pedro Cavalcanti não oferecem mais chaves explicativas sobre a realidade dos xangôs de Pernambuco, o mesmo não podemos dizer de suas pesquisas de campo. Os dados obtidos por Cavalcanti, alguns deles inéditos à época, são ainda hoje fonte para inúmeros pesquisadores. Ao relegarmos ao esquecimento a produção desse autor, esquecemos também um conjunto de dados de primeira mão que retratam os indivíduos, rituais, toadas, continuidades e transformações nas religiões afro em Pernambuco e no Brasil (Matos, 2017).

4.3 Albino Gonçalves Fernandes

Albino Gonçalves Fernandes, nascido no Recife, em 1909, formou-se em medicina pela Universidade de Pernambuco em 1937. Foi professor titular de Psicologia Médica na Faculdade de Ciências Médicas de Pernambuco e anos mais tarde colaborou com o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS).

Durante seus estudos de medicina, ingressou no SHM, em 1934 e, em 1935, publicou "Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife". Em 1937, lançou *Xangôs do Nordeste*, pioneiro no estudo dos xangôs pernambucanos. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 1938, publicando *Sincretismo religioso no Brasil* em 1941, analisando macumbas cariocas e religiosidade japonesa no Brasil. Seus estudos abrangeram diversas regiões e religiões, incluindo catolicismo, budismo e protestantismo.

É importante destacar que, além da ligação direta desse livro com Ulysses Pernambucano e os estudos iniciados no SHM, *Xangôs do Nordeste* é o primeiro estudo em formato de livro das pesquisas sobre os xangôs de Pernambuco, advindas do acordo entre Pernambucano e a polícia para o fim das perseguições aos terreiros.

No capítulo "A obra do sincretismo", publicado no livro *Xangôs do Nordeste* (1937), embora de forma embrionária ele verse sobre o conceito de "sincretismo", é importante salientar que Fernandes já partia da mistura e do sincretismo como consequência da situação social em que estavam inseridos os cultos. Esse deslocamento teórico e empírico dado por Fernandes, quando afirma a mistura como ponto de partida, teve um efeito de extrema importância, demonstrando a sua acuidade teórico-antropológica de observar o outro a partir dos seus próprios termos.

A partir dessas premissas, Fernandes abriu seu olhar para novos campos e começou a pesquisar terreiros, ainda mais invisibilizados que outros, por conterem sincretismos menos ortodoxos nos quais a mistura se entrecruzava com manifestações ameríndias, como aquelas presentes no Centro Caboclo de Batuque de Caetana, denominando o Catimbó de Caboclo e constatando neste a influência predominantemente católica-espírita-caboclo onde os fins mágicos curativos e de "resolução de situações sentimentais e de negócios" são a tônica ritualística (Fernandes, 1937, p. 144).

O livro também apresenta uma detalhada descrição ritualística, abordando toques, iniciação dos afilhados, regulamentos, estatutos, endereços e nomes dos pais de santo. Além disso, destaca cânticos, toadas e orações, observando a produção de arte nos cultos afro-pernambucanos, incluindo pinturas e esculturas. O autor também destaca

as influências do idioma iorubá, listando palavras e expressões com a ajuda de Pai Adão (importante sacerdote da época). Esses temas são aprofundados em seu segundo livro, *O folclore mágico do Nordeste* (1938), que explora o catimbó, ritos fúnebres, crendices, feitiçaria, homem-medicina e práticas mágico-curativas na Paraíba.

Ainda em 1938, a convite de Arthur Ramos, Fernandes mudou-se para o Rio de Janeiro (Leal, 1965). Na cidade, e com o material pesquisado em viagens diversas para um terceiro livro encomendado por Arthur Ramos, mas nunca publicado, Fernandes revisou estes dados e publicou, em 1941, o livro *Sincretismo religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras*. O livro traz análises sobre macumbas do Rio de Janeiro, xangô rezado-baixo em Alagoas e beatos e profetas do Nordeste[27].

Vale ressaltar que o esquecimento atual de Fernandes não era partilhado por seus contemporâneos, uma vez que eles o consideravam parte de uma socioantropologia nascente. Como exemplo, podemos citar Melville e Frances Herskovits. Junto aos Herskovits, Fernandes desenvolveu, em 1942, pesquisas sobre religiões afro-brasileiras e recebeu no mesmo ano convite de Melville Herskovits para fazer o mestrado em antropologia na Northwestern University (Leal, 1965). Roger Bastide, por sua vez, levou a teoria individual-analítica sobre o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro de Fernandes para um curso que realizou na Sorbonne (Leal, 1965).

Ramos, por sua vez, publicou na seleta coleção da Bibliotheca de Divulgação Scientifica (espaço de notoriedade na época), sob sua direção, dois livros de Fernandes. Essa coleção, publicou diversas obras de etnografia e antropologias brasileiras, figurando entre os seus autores, além de Ramos, Nina Rodrigues, Manoel Querino, Alfredo Brandão, Edison Carneiro, Josué de Castro e Gilberto Freyre. Mesmo diante de uma presença marcante em espaços de conhecimento, Gonçalves Fernandes segue constantemente esquecido na atual historiografia das ciências sociais brasileiras sendo pensado mais como médico e menos como antropólogo.

---

[27] Além dessas análises, Fernandes ainda estuda no livro uma comunidade japonesa em Minas Gerais, tornando-se pioneiro nas ciências sociais sobre a religiosidade japonesa no Brasil (Fernandes,1939; 1941, Pereira, 2002). Sua rica produção etnográfica, além de analisar, rituais, toadas, rivalidades, transformações e dinâmicas sócio-religiosas que operavam nas religiões afropernambucanas, foi também direcionada a estudos sobre catolicismo, budismo e protestantismo em contextos diversos, como Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Ceará, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Portugal. É importante também o registro de seus estudos pioneiros sobre os xangôs de Alagoas e como estes se auto-organizaram em função das perseguições policiais (Fernandes, 1941). Destacam-se também: suas análises, ainda na década de 1930, sobre as macumbas cariocas (Fernandes, 1940; 1941); seus estudos sobre milagres, glossolalia, cura e possessão no catolicismo (1941); sua análise multissituada sobre o catolicismo no Brasil e Portugal (Fernandes, 1979); sobre o conceito de sincretismo e suas interações com processos psicossociais (1953); seus estudos comparativos sobre protestantismo e catolicismo entre os agricultores de Pernambuco (Fernandes, 1963; 1964).

4.4 René Ribeiro

René Ribeiro nasceu no Recife em 3 de janeiro de 1914. Formou-se em medicina na Faculdade de Medicina do Recife e em 1936 passou a atuar como médico[28]. O gosto pela pesquisa social em René despontou ainda quando caminhava no campo da medicina e da psiquiatria, quando atuava como assistente de pesquisa do SHM, coordenado por Pernambucano. Lá no SHM, René conheceu a assistente social Beatriz Cavalcanti, com a qual se casou no ano de 1939. Beatriz teve papel importante na produção de René, catalogando e transcrevendo suas notas feitas a mão, organizando seus arquivos e, mais importante ainda, debatendo seus textos propondo alterações e/ou ampliando seus quadros interpretativos[29].

O jovem médico vai se convertendo paulatinamente para o campo da ciência social, devido à atmosfera intelectual ao seu redor (as pesquisas efetuadas pelo SHM e o Congresso de 1934). Foi aí que teve contato mais estreito com uma antropologia de orientação culturalista por intermédio dos diálogos que estabeleceu com Gilberto Freyre e depois com o antropólogo Melville Herskovits. Ao tomar contato com a obra de Herskovits, René Ribeiro deixa gradativamente o viés patológico e passa a adotar a perspectiva culturalista em suas análises sobre o transe no universo religioso afro-brasileiro, tornando-se, assim, "muito mais antropólogo do que psicólogo", conforme observou Peter Fry (2015, p. 139), "declarando a possessão como 'normal' e apropriada ao ambiente cultural".

Tamanho foi a influência de Herskovits na trajetória de René, que ele migrou para os Estados Unidos com a finalidade de concluir o mestrado sob a orientação de Herskovits, defendendo sua tese em 1947 (Master of Arts) intitulada "The Afrobrasillian cult-groups of Recife – a study in social adjustment", sendo traduzida para a língua portuguesa, em 1952, e publicada pelo Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

Após seu retorno dos Estados Unidos com título de mestre, tornou-se diretor do Departamento de Antropologia (fundado em 1950) do IJNPS. Com sua formação

[28] Um ano mais tarde, René torna à mesma faculdade na condição de livre docente da Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina após defender a tese "As esquizofrenias: estudo estatístico e sua aplicação a higiene mental" (1937).

[29] Tamanha foi a influência dos diálogos com a esposa que, durante os primeiros anos da década de 1940 até 1943, René publicou uma série de artigos ligados à área do Serviço e Assistência Social (Hutzler, 2014).

especializada, experiência em técnicas de pesquisa social e recomendação de Gilberto Freyre, ele integrou o Projeto Unesco sobre as Relações Raciais no Brasil[30].

A participação de René Ribeiro no Projeto Unesco – na área do Recife – resultou no livro *Religião e relações raciais* (1952), obra na qual René analisou o papel e contribuição da religião na reprodução das relações raciais na sociedade[31]. Nesse trabalho emerge o conceito de "etiqueta racial". Eivado de conotação empírica e indutiva, o conceito chama atenção para uma forma de regulação do comportamento dos indivíduos que inibe manifestações abertas de preconceito racial.

A participação de René Ribeiro no projeto confere-lhe não apenas projeção nacional e internacional, como também lhe permitiu incorporar outros temas correlatos à sua reflexão, a exemplo do tema das relações raciais, sem perder de vista, contudo, o seu principal foco de interesse: o campo ritual afro-brasileiro e a possessão. Encerrada a pesquisa da Unesco, Ribeiro atuou como membro ativo na formação de novos cientistas sociais na região, na qualidade de professor de Métodos de Pesquisa em Antropologia Cultural, componente curricular ofertado no I Curso de Preparação em Pesquisa Social, em 1956.

Em 1957, René Ribeiro assumiu o posto de professor titular de Etnografia do Brasil no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco e, em 1977, tornou-se figura seminal na criação do Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, onde se tornou professor emérito até a sua morte, em 1990. Como outros de sua geração, desempenhou um papel importante na institucionalização da antropologia no Brasil, notadamente quando ocupou a presidência da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), durante o período de 1976 a 1978.

---

[30] Ainda na década de 1940, René Ribeiro estabelece contato com Donald Pierson através do qual se iniciou na literatura antropológica norte-americana, passando por autores e temas diversos que iam desde os *community studies* até as relações raciais e religiões de matriz africana. Na época, Pierson encontrava-se no Brasil realizando pesquisa de campo. Algum tempo depois, retornou para lecionar na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, intensificando ainda mais o diálogo entre ambos.

[31] René Ribeiro trouxe importantes contribuições à obra *Religião e relações raciais* (1952) com base em sua colaboração com Gilberto Freyre e a influência do culturalismo herskovitiano. A obra destaca a relação entre o catolicismo português e as religiões afro-brasileiras, abordando como esses elementos contribuíram para a formação das relações raciais no Nordeste brasileiro. Ribeiro explorou como a miscigenação cultural, impulsionada pelo catolicismo luso-brasileiro, influenciou as dinâmicas raciais e promoveu uma maior aceitação dos contatos raciais na região. Além disso, Ribeiro buscou compreender o papel da religião nas sociedades híbridas nordestinas, dialogando diretamente com as ideias de Freyre sobre a tolerância e a convivência racial no Brasil. Essa abordagem, alinhada com o culturalismo de Herskovits, introduziu uma nova perspectiva nas discussões sobre as influências religiosas e raciais no Nordeste.

Na longa trajetória de vida acadêmica, René pode publicar uma centena de itens em uma miríade de periódicos nacionais e internacionais, anais de congressos, bem como em livros de sua autoria. Uma terça parte dessas publicações foi dedicada aos estudos afro-brasileiros, já que essa era a seara que o autor possuía maior notoriedade devido aos dados etnográficos de suas pesquisas que persistem em nosso presente, bem como a originalidade analítica que sua obra confere aos estudos dos xangôs.

4.5 Waldemar Valente

Waldemar Valente foi um pesquisador pernambucano que atuou em parceria com a equipe do antigo SHM, durante as décadas de 1930 e 1940. Graduou-se pela Universidade Federal de Pernambuco em Farmácia com apenas 18 anos e em Medicina com 23, áreas que atuou durante longos anos de sua vida, concomitante o exercício de outras atividades, tais como a docência na Universidade Federal de Pernambuco e na Universidade Católica de Pernambuco, pesquisa social (na qualidade de assistente e pesquisador principal) e na direção do Museu de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco. Foi Membro da Academia Pernambucana de Letras, eleito para ocupar a cadeira 24 em 1957.

O interesse acadêmico de Valente abrangia áreas como as ciências sociais, história social, ecologia, educação e psicologia social. Ao contrário de René Ribeiro, Valente não teve formação especializada em antropologia no nível de mestrado ou correlato. No entanto, segundo Antonio Motta (Motta, 2009, p.31), Waldemar Valente "teria feito uma rápida especialização em antropologia, matriculando-se em um curso ministrado por Roquete Pinto" no Museu Nacional, em 1934.

Como antropólogo, na década de 1960, atuou como diretor do Departamento de Antropologia (sucedendo a Estevão Pinto, de quem foi assistente de pesquisa) do então Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Sob seu comando foram desenvolvidas inúmeras pesquisas sobre as culturas negras presentes no Brasil. Dentro deste repertório temático mais amplo, Valente (que liderou e caminhou ao lado de uma vasta equipe) se debruçou sobre o tema do sincretismo presente nas religiões afro-brasileiras e da presença de traços culturais do islamismo nos xangôs.

Apesar de enorme versatilidade e originalidade, Valente segue, na literatura que narra e historiciza a disciplina, como um autor invisível. A referida invisibilidade consiste numa operação que torna o autor menor em relação aos seus pares. Comumente, Valente é lembrado pela sua maior contribuição, a sua obra sobre o

sincretismo religioso (Ferretti, 2013). No entanto, o modo como é lembrado pelas lentes de Sérgio Ferretti torna-o menor, no sentido da redução que a ele se atribui pela forma como tratou o fenômeno empírico do sincretismo[32].

Ademais, Valente pretendia compreender o sincretismo como "um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito" (Valente, 1976, p. 10), proposta solidária da compreensão de que a sociedade brasileira se constitui por um "equilíbrio de antagonismo[33]". Um conflito que se dava pelas sucessivas tentativas de ajustes sociais – materiais e simbólicos – que os grupos em contato estabeleciam, no Brasil e antes mesmo na África.

Dessa maneira, o sincretismo entendido por Valente, deveria ser compreendido como um processo de combinação no qual categorias, formas de vida e encontros de pessoas e culturas contribuíram para uma possível síntese (compreendida como síntese no momento da pesquisa) mais equilibrada. Essa possível síntese só se expressaria em termos analíticos, porque o autor compreendia que o sincretismo religioso não é fenômeno desligado de outros aspectos da vida social.

Além dos pontos expostos, não menos importante é a contribuição do antropólogo pernambucano para a pluralização de objetos no campo das religiões afrobrasileiras. Indo além dos estudos feitos exclusivamente nos cultos mais ortodoxos de rito nagô, Valente busca marcas das influências islâmicas[34] nos xangôs pernambucanos e as encontra no terreiro do babalorixá Apolinário da Mota.

Nos usos rituais, cuidadosamente coletados durante vários anos no terreiro do babalorixá Apolinário, Valente pode identificar a presença maometana nas roupas (uso

---

[32] Ferretti, em sua análise, sustenta que a obra de Valente "adota, porém, a mesma visão de Arthur Ramos que nos parece automática, mecânica e pouco esclarecedora [...] embora incorrendo em preconceitos, procura ampliar a noção de sincretismo, distinguindo-a do conceito de aculturação" (Ferretti, 2013, p. 50). Interessante pontuar que Ferreti não menciona os preconceitos encontrados na obra citada, contribuindo desse modo para que o autor fique conhecido como um pensador "preconceituoso". Essa "culpa transferida" (Augé, 1997, p.71) que pesa sobre Valente nos parece "a tradução rápida de um protesto moral e político em linguagem científica" (Augé, 1997, p.71). Para Valente o fenômeno do sincretismo passa a ser compreendido como "uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose" (Valente, 1976: 11), no qual "se podem comparar aos processos de acomodação e assimilação" (Valente, 1976: 12) presentes em vários campos da vida social.

[33] Este argumento é utilizado por Freyre em *Casa-grande & senzala* e em outras obras suas para explicar a formação *sui generis* do povo brasileiro a partir da interpenetração de valores, costumes e práticas.

[34] Diga-se de passagem, tal pesquisa nunca foi aprofundada no referido estado pela antropologia. As marcas islâmicas, segundo Valente, eram quase apagadas em Pernambuco pelo fato de ausência de proselitismo do islamismo bem como da falta de plasticidade para adaptação da religião em outro lugar, tal como acontecia com o catolicismo e demais religiões de origem africana (Valente, 1955). Mesmo diante da inexistência de um culto articulado, era possível encontrar marcas salpicadas do maometismo presentes nos xangôs, isso devido às afinidades eletivas entre estas religiões, tais como a persistência de sobrevivências mágicas, como o uso patuás (colares com proteção mágica, que tinham trechos com versículos do Corão), e caracterizando os negros islamizados na mesma categoria dos negros candomblecistas de "mandingueiros".

de longas túnicas brancas e do gorro branco, até hoje facilmente encontrado nos xangôs do Recife) e na abstinência de bebidas alcóolicas, costume de tirar os calçados nos templos, bem como o modo de sentarem-se de pernas cruzadas, "muçulmanamente cruzadas". Ainda no terreiro do babalorixá Apolinário Gomes, de nação Congo, pode observar o uso do "alá", tecido branco com o qual se cobre a cabeça ou se forra no chão e os fiéis deitam e louvam os orixás. O costume que faz lembrar "perfeitamente o tapete que os árabes [usam] sobre o chão das mesquitas e sobre o mesmo fazem a prosternação" (Valente, 1955, p. 24), marca ainda hoje presente nos xangôs do Recife carente de estudos.

5. Conclusões

Os elementos discutidos ao longo deste texto evidenciam que a Nova Escola de Antropologia do Recife (Near), abrigava uma diversidade de ideias, influências e projetos intelectuais, sem que essa heterogeneidade comprometesse sua identidade como um grupo de pesquisa. A Near não possuía uma linha homogênea de pensamento nem uma liderança autoritária, o que permitiu um diálogo interdisciplinar e a circulação de perspectivas teóricas distintas dentro do campo antropológico brasileiro.

Essa pluralidade pode ser observada na relação dos integrantes da Near com Gilberto Freyre - alguns dialogavam profundamente com suas ideias, enquanto outros se mantinham distantes ou até mesmo em oposição teórica. Esse ecossistema intelectual diverso demonstra que a Near não era um bloco monolítico, mas sim um espaço de trocas e disputas, permitindo o avanço dos estudos socioantropológicos sobre os cultos afro-brasileiros.

Apesar de suas contribuições pioneiras, os pesquisadores da Near permanecem silenciados na historiografia convencional das ciências sociais brasileiras. A ausência deles nas narrativas dominantes faz com que não existam plenamente no presente teórico da disciplina, ficando restritos a menções esparsas e representações fragmentadas – frequentemente reduzidos a um grupo homogêneo de médicos com inclinações biologizantes. Essa invisibilização revela um padrão historiográfico seletivo, em que certos intelectuais e tradições são esquecidos, enquanto outros são reafirmados, reforçando estruturas de poder que legitimam determinados referenciais teóricos e marginalizam outros.

Mesmo diante desse apagamento, duas ressonâncias importantes podem ser observadas nas pesquisas antropológicas contemporâneas realizadas em Pernambuco. A

primeira é a persistência da pesquisa empírica nos terreiros, um traço característico dos estudos desenvolvidos pelos integrantes da Near, que continuam a influenciar investigações atuais sobre religiões afro-brasileiras. A segunda, mais sugestiva e propositiva, diz respeito a um movimento crítico de revisão historiográfica, promovido a partir do resgate de vidas e obras daqueles intelectuais, que busca ressignificar a história da disciplina e evidenciar as camadas de exclusão que moldaram sua trajetória.

A invisibilização da Nova Escola de Antropologia do Recife (Near) não é um mero lapso historiográfico, mas sim um sintoma de um modelo disciplinar que opera pela exclusão seletiva de certas trajetórias intelectuais, reduzindo a pluralidade de narrativas possíveis a um recorte limitado e hierarquizado. A ausência de reconhecimento desses pesquisadores não apenas distorce a compreensão sobre a formação da antropologia brasileira, como também empobrece o debate contemporâneo, pois nega a influência de perspectivas que poderiam contribuir para um olhar mais abrangente e crítico sobre o desenvolvimento do campo.

Ao revisitar a Near, não estamos apenas resgatando o passado, mas questionando os próprios critérios que definem o que é considerado central e relevante dentro da disciplina. Esse processo revela não apenas lacunas historiográficas, mas a necessidade de um reposicionamento epistemológico, onde tradições negligenciadas possam ser incorporadas de forma legítima e produtiva, em vez de serem recuperadas apenas de modo periférico e episódico.

Mais do que uma revisão historiográfica, este debate instaura uma revisão crítica da própria estrutura disciplinar. A antropologia, como ciência, sempre se propôs a examinar o outro, o invisível, o que está à margem – no entanto, ironicamente, ao longo de sua construção, operou sistemas internos de apagamento e marginalização, deixando de fora intelectuais que poderiam ter ampliado significativamente o alcance das interpretações sobre cultura, sociedade e religião no Brasil.

Por isso, esta reflexão deve ser ampliada e aprofundada não como um mero esforço de recuperação histórica, mas como um compromisso teórico-político com a construção de uma antropologia mais plural, crítica e conectada com os múltiplos agentes que a constituíram. A Near não é apenas um grupo esquecido: é um caso paradigmático sobre como o conhecimento é produzido, legitimado e silenciado, e sua reavaliação abre novos caminhos para que possamos reescrever a história da disciplina de modo mais honesto e inclusivo.

Dessa maneira, ao revisitar a Near, não estamos apenas resgatando um grupo de pesquisadores esquecidos, mas questionando os regimes de memória e invisibilidade que estruturam a antropologia brasileira. Esse debate não se encerra aqui; ao contrário, ele aponta para novas possibilidades de investigação, estimulando futuras pesquisas a explorarem como narrativas disciplinares são construídas, negociadas e transformadas ao longo do tempo. Mais do que recuperar trajetórias intelectuais marginalizadas, propomos que a história da antropologia seja continuamente reconstruída e reimaginada, permitindo que o campo se desenvolva de forma mais aberta, reflexiva e plural.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997 [1977].

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco Brandão. "Organização econômica dos xangôs tradicionais e umbandizados do Recife-PE". *Tese* (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo (USP), 1986.

BRANDÃO, Maria do Carmo. "A localização dos xangôs na cidade do Recife". *Revista Clio*, n. 11, p.117-135, (Série História do Nordeste-UFPE), 1988.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. "Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco." *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma*: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, p. 48-87, 2002.

CAMPOS, Roberta; REESINK, Mísia. "Mudando de eixo e invertendo o mapa". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 209-227, 2011.

CAVALCANTI, Pedro. "Investigações sobre as religiões do Recife – Uma seita panteísta". *Arquivo da assistência a psicopatas*. Ano III, n.01, abril, p.58-63, 1933.

CAVALCANTI, Pedro. "As seitas africanas do Recife". *In*: FREYRE, Gilberto (Coord.). *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, p. 243-258, 1988 [1935].

CAVALCANTI, Pedro. "Ulysses Pernambucano e as Seitas Africanas". *In*: VÁRIOS AUTORES. *Estudos Pernambucanos dedicados a Ulysses Pernambucano*. Recife: Gráfica Jornal do Commercio, p. 51-52, 1937.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia / Jacques Derrida*; tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "Investigação sobre os cultos negro- fetichistas do Recife". *Arquivo da Assistência a Psicopatas*, v.5, n.1 e 2, 1º e 2º semestre, p.87-135, 1935.

FERNANDES, Albino Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Scientifica. Civilização Brasileira S. A, Vol. XIII, 1937.

FERNANDES, Albino Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*: Usos, costumes, crenças & oficios magicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira S. A – Editora, 1938.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "As religiões do Brasil – "Uma seita nipo-brasileira: A 'Associação Universal Humanitária'". *Neurobiologia,* Tomo II, n. 3, Setembro, p.247-256, 1939.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "Novas investigações sobre as seitas afro-brasileiras". *Neurobiologia*, Tomo III, nº 2, junho, p.182-194,1940.

FERNANDES, Albino Gonçalves. *Sincretismo religioso no Brasil*: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba: Editora Guaíra Limitada, 1941.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "O sincretismo gêge-nagô-católico como expressão dinâmica dum sentimento-de-inferioridade". *Les afro-americains, memories de l'Institut Français D'Afrique Noire*, n. 27, p.125-126, 1953.

FERNANDES, Albino Gonçalves. *Região crença e atitude*: Uma visão da religiosidade reativa de pequenos e médios agricultores de sub-áreas de Pernambuco. Recife: Ministério da Educação e Cultura. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "Crença, crendice e sortilégio." Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. *Separata de Estudos Políticos e Sociais*, v. II, n. 4, p.5-42, 1964.

FERNANDES, Albino Gonçalves. "S. Gonçalo de Amarante, seu culto entre portugueses e luso-descendentes do Nordeste brasileiro". *Ciência & Trópico*, Recife, 7(2), p.201-236, jul./dez, 1979.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. 2ª ed. Editora Arché, 2013.

FRY, Peter. "Bacamarte em Pernambuco? René Ribeiro entre 60 xangozeiros de Recife." *In*: *Bagoas*, n. 12 | 2015 | p. 137-150, 2015.

GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia*: Ensaios de geografia do pensamento antropológico. 1ª Ed. Rio de Janeiro. Ponteio, 2016.

HUTZLER, Celina Ribeiro. (1987). "Ulysses Pernambucano: Psiquiatra Social". *Ciência & Trópico*, 15(1), p.23-40, 1987.

LEAL, Cesar. "Escritores do Nordeste: Gonçalves Fernandes". *Diario de Pernambuco*, 4 de março de 1965.

NORA, Pierre. *Entre memória e história*: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Khoury, 1993 [1984].

MATOS, Silvana Sobreira de. "Pedro Cavalcanti e os estudos em religião afro-brasileira em Pernambuco: notas para se pensar a Antropologia da religião no Brasil." *In:* CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana.; MATOS, Silvana Sobreira de (Orgs.). *A nova escola de antropologia do Recife*: ideias, personagens e instituições. Recife: Editora UFPE, p. 213 – 235, 2017.

MOTTA, Antonio. "A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do departamento de antropologia" *Ciência & Trópico*, Recife, v.33, n.1, p.1-180, 2009.

MOTTA, Roberto. "Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantus". *Revista do Arquivo Público*, Recife, v. 30, 32, p 58-68, 1976.

PEREIRA, Fabiana; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; EMÍDIO, Janayna. "Da prática médica à interdisciplinaridade: A contribuição de Ulysses Pernambucano de Mello Sobrinho à antropologia dos estudos afro em Pernambuco." *In:* CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana.; MATOS, Silvana Sobreira de (Orgs.). *A nova escola de antropologia do Recife*: ideias, personagens e instituições. Recife: Editora UFPE, p.181-210, 2017.

PRANDI, Reginaldo. "As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* (BIB, Anpocs), São Paulo, n. 63, p.7-30, 1º semestre de 2007.

REESINK, Mísia Lins e CAMPOS, Roberta Bivar C. Campos. "A geopolítica da antropologia no Brasil. Ou como a província vem se submetendo ao leito de Procusto". In: *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo*: geopolíticas disciplinares. Org: Parry Scott, Roberta Bivar C. Campos, Fabiana Pereira. Recife: Ed. UFPE, 2014.

RIBEIRO, René. "Problemática pessoal e interpretação divinatória nos cultos afro-brasileiros de Recife". *Revista do Museu Paulista*, (Nova Série), vol. X, p. 225-242, 1956.
.
RIBEIRO, René. "Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibegi". *Revista de Antropologia,* vol. 5, n. 2, dez., p 129-144, 1957.

RIBEIRO, René. "Gilberto Freyre, cientista social: seu estudo das relações étnicas no Brasil". *Gilberto Freyre, sua ciência, sua filosofia, sua arte*. Rio de Janeiro: José Olímpio, p. 418-423, 1962a.

RIBEIRO, René. "Pesquisa Social na América Latina". *Boletim do Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 11, p. 157-165, 1962b.

RIBEIRO, René. "Melville J. Herskovits: o estudo da cultura e o fator humano". *Revista do Museu Paulista*, (Nova Série), vol. XIV. p. 377-422, 1963.

RIBEIRO, René. "Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de

ajustamento social. MEC – Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, *Série Estudos e Pesquisas* 7, 2ª edição. 1978 [1952].

SÁ Jr., Luiz Salvador de Miranda. "Apresentação". In: BASTOS, Othon. *A história da Psiquiatria em Pernambuco e outras histórias*. Vol. I. 2ª ed. (1ª ed. de 1936). Pernambuco: Edupe, p.17-35, 2010.

SKOLAUDE, Mateus Silva. "Identidade Nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934". In: *XII Encontro estadual de história, verdade e ética*. Rio Grande do Sul. (Anais do congresso), 2014. Disponível em http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude. Consultado em 25/06/22.

VALENTE, Waldemar. *Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco*. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1955.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Prefácio do professor Amaro Quintas. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

VALENTE, Waldemar. *O japonês no nordeste agrário (aspectos sócio-culturais e antropológicos)*. Editora MEC e Instituto Joaquim Nabuco. 1987 [1978].

YELVINGTON, Kevin. "Melville J. Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos". *In*: PEREIRA, Claúdio L.; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Projeto Unesco no Brasi*l: textos críticos. Salvador: Edufba, 2007, p. 149-171.,2007.