Ambivalências
revista de antropologia do ppga-ufs

OPEN ACCESS
10.21665/2318-3888.v13n26p273

Artigo

Waldemar Valente e os silêncios da historiografia da antropologia afro-brasileira

Pedro Germano[1]
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

Este artigo propõe uma revisão crítica da historiografia da antropologia brasileira a partir da trajetória intelectual de Waldemar Valente, médico-antropólogo pernambucano cuja produção etnográfica permanece à margem das narrativas convencionais. Ao retomar o campo das religiões afro-brasileiras, evidenciamos como certas genealogias disciplinantes operam por exclusões, retrações e silenciamentos. Através da análise das recensões temáticas e balanços historiográficos mais consolidados – como os de Birman, Banaggia e Montero –, observamos que Valente tensiona as classificações estabelecidas, por antecipar abordagens consideradas "emergentes" décadas antes. Sua pesquisa sobre sincretismo, influências islâmicas e formas rituais não ortodoxas oferece uma alternativa à lógica canônica da antropologia nacional. Mais que reparar uma ausência, buscamos repensar a própria narrativa disciplinar e seus mecanismos de visibilidade. A partir do estudo de caso, propomos uma forma mais plural e situada de narrar a história da antropologia brasileira, abrindo espaço para virtualidades teóricas e epistemológicas ainda silenciadas.

Palavras-chave

Waldemar Valente. Antropologia. Historiografia. Invisibilidade.

1. Licenciado em Ciências Sociais pela UFPE. No mestrado e doutorado, aprofundou pesquisas sobre religiões afro-brasileiras e a geopolítica acadêmica da antropologia da religião no Brasil, explorando regimes de visibilidade na historiografia. É membro pesquisador do HISTAS, dedicando-se às histórias da antropologia no Norte e Nordeste, e atua como docente de Sociologia e Filosofia em Recife/PE.

Waldemar Valente and the Silences in the Historiography of Afro-Brazilian Anthropology

Abstract: This article offers a critical revision of Brazilian anthropology's historiography through the Intellectual trajectory of Waldemar Valente, a physician-anthropologist from Pernambuco whose ethnographic contributions remain on the margins of conventional narratives. By revisiting the field of Afro-Brazilian religions, we highlight how disciplinary genealogies often operate through exclusion, retraction, and silencing. Through the analysis of prominent thematic reviews and historiographic balances – such as those by Birman, Banaggia, and Montero – we show how Valente challenges established classifications, having anticipated approaches considered "emergent" decades earlier. His research on syncretism, Islamic Influences, and non-orthodox ritual forms offers an alternative to the canonical logic of Brazilian anthropology. More than addressing a gap, our aim is to rethink the very structure of disciplinary narratives and the mechanisms that govern visibility. Grounded In this case study, we propose a more plural and situated way of narrating the history of Brazilian anthropology, opening space for theoretical and epistemological virtualities still silenced.

Keywords: Waldemar Valente. Anthropology. Historiography. Invisibility.

Waldemar Valente y los silencios en la historiografía de la antropología afrobrasileña

Resumen: Este artículo propone una revisión crítica de la historiografía de la antropología brasileña a partir del recorrido Intelectual de Waldemar Valente, médico-antropólogo pernambucano cuya producción etnográfica permanece al margen de las narrativas convencionales. Al retomar el campo de las religiones afrobrasileñas, evidenciamos cómo ciertas genealogías disciplinares operan mediante exclusiones, retracciones y silenciamientos. A través del análisis de las recensiones temáticas y de los balances historiográficos más consolidados – como los de Birman, Banaggia y Montero – observamos que Valente tensiona las clasificaciones establecidas, al anticipar enfoques considerados "emergentes" décadas antes. Su Investigación sobre el sincretismo, las Influencias islámicas y las formas rituales no ortodoxas ofrece una alternativa a la lógica canónica de la antropología nacional. Más que reparar una ausencia, buscamos repensar la estructura misma del discurso disciplinario y sus mecanismos de visibilización. A partir de este estudio de caso, proponemos una forma más plural y situada de narrar la historia de la antropología brasileña, abriendo espacio para virtualidades teóricas y epistemológicas aún silenciadas.

Palabras clave: Waldemar Valente. Antropología. Historiografía. Invisibilidad.

Introdução

Toda área de saber, ao atingir certo grau de maturidade, tende a refletir sobre sua própria produção – embora o faça de maneira singular. Na antropologia brasileira, essa reflexividade se manifesta por meio de três modelos distintos, ainda que complementares: os balanços históricos, as reflexões estruturais e as recensões temáticas. Tais abordagens compartilham um objetivo comum: a produção de narrativas que fixam uma história da disciplina.

Essa historiografia, no entanto, configura-se por linhas que estruturam temas, autores, instituições, revistas, correntes teóricas e campos empíricos. Tais linhas operam, simultaneamente, como forças de inclusão e exclusão. A leitura crítica desses modelos revela que um regime de historicidade conservador, frequentemente pautado por lógicas evolucionistas, conforma a narrativa dominante da antropologia brasileira (cf. Augé, 1997; Goldman, 2016).

Esse modelo hegemônico, condicionado por um mito fundante[2], limita as possibilidades de estabelecer novas relações com o passado. Ao interpretá-lo desde o presente, constrói-se uma leitura anacrônica que congela o tempo e obscurece virtualidades[3] impedindo-as de serem atualizadas na contemporaneidade. Como resultado, instaura-se uma historicidade "fria", marcada pela linearidade, pela estabilidade e pela ausência de rupturas. Para "aquecer" essa historiografia, como propõe Augé (1997), é preciso interrogar os silêncios, perscrutar os apagamentos e criticar as fixações ideológicas que moldaram a disciplina.

A captura das virtualidades, ou seja, o bloqueio de possíveis reinterpretações e articulações com o presente, representa um risco à reflexividade antropológica. Ao silenciar essas potencialidades, perde-se a chance de ampliar os sentidos do presente e projetar novos horizontes interpretativos para o futuro. Propomos, portanto, uma análise das forças excludentes que produzem a marcação de determinadas contribuições como "periféricas" no campo da antropologia.

Como caso de contraponto, trazemos o antropólogo pernambucano Waldemar Valente, cuja obra permanece invisibilizada pelas narrativas fundacionais da disciplina. O mito fundante não apenas omite autor e obra, como marginaliza sua filiação intelectual, suas escolhas teóricas e sua inserção regional. A partir dessas margens, propomos deslocamentos mais inclusivos, sem recorrer a um revisionismo contestatório. A recuperação situada de Valente visa desorganizar a linearidade teleológica das narrativas estabilizadas, contribuindo para uma historiografia plural, comprometida com outros lugares de enunciação. Essa aposta se alinha ao princípio de que "a prática histórica está aberta por natureza a novas interpretações e a um diálogo sobre o passado voltado para o futuro", como argumenta Dosse (2001)[4].

---

2. Reesink e Campos (2014) chamam atenção para um complexo mitológico presente na historiografia das ciências sociais brasileiras, este complexo seria estruturado por três grandes modelos de narrativa, como aludimos.

3. Neste contexto, o conceito de *virtual* não deve ser confundido com o irreal ou o fictício. Ao contrário, como propõe Lévy (1996), o virtual corresponde a um campo de potência, de transformações possíveis que ainda não se atualizaram. A historicidade da antropologia, ao se encerrar em narrativas evolutivas e fixadas pelo mito fundante, inibe esse virtual, restringindo o movimento interpretativo e os deslocamentos epistemológicos. O aquecimento da historiografia implica, portanto, reabrir essas virtualidades silenciadas, reconhecendo que o passado não está dado, mas é suscetível de atualização e reinterpretação constante. Ver Pierre Lévy (1996).

4. "a prática histórica, então, está aberta por princípio a novas interpretações, a um diálogo sobre o passado aberto para o futuro, a tal ponto que se fala cada vez mais em 'futuro do passado'. Logo, ela não pode deixar-se encerrar numa objetivação fechada em si mesma" (Dosse, 2001, p. 48-49).

1 O leviatã e a historiografia fria: estratégias de aquecimento crítico

O mito fundante, como apresentado anteriormente, revela sua potência normatizadora quando observamos suas operações internas, lógicas e narrativas. Estas atuam como instrumentos de inteligibilidade da história da antropologia brasileira, operando uma lógica estacionária e centrífuga – que parte do centro para as margens com dupla função: excluir desvios e retraí-los para dentro de uma estrutura fixa.

Esse regime de exclusão e retração dá forma à normatividade endógena do campo, sustentando consensos sobre o que se entende por antropologia: sua origem, lugares legítimos de produção e critérios de reconhecimento. O "novo", quando admitido, é convertido e moldado por metáforas organizacionais como escolas, projetos e linhagens. Intelectuais fora desses arranjos simbólicos, sem pertencimento institucional ou filiação teórica reconhecida, são silenciados ou descartados das narrativas disciplinares.

Em paralelo, observamos o funcionamento de operações menores solidárias à operação maior, como as oposições binárias (centro/periferia, antropólogo/não antropólogo), dilemas entre continuidade/descontinuidade – como aquele da coexistência pacífica de paradigmas sugerido por Cardoso de Oliveira (1988) e sutis substituições semânticas, como o argumento de Banaggia (2008) entre africanistas e afro-brasilianistas. Estas produzem ilusão de movimento, mas reiteram, de modo muito perspicaz, a lógica conservadora do sistema, em que rupturas aparentes são absorvidas como variações de uma mesma estrutura (Dosse, 2001).

Esse padrão narrativo, calcado em reiteradas citações aos mesmos personagens e ideias, exclui interpretações alternativas, relega contribuições periféricas e perpetua um regime de historicidade "fria". Como apresentado, Valente é um culturalista (paradigma banido), africanista (concepção ultrapassada), preconceituoso (conduta moral duvidosa), reprodutor de argumentos estanques sobre o sincretismo (não inovador), ligado a uma instituição que não comunga dos padrões normativos de se fazer ciência (a atual Fundação Joaquim Nabuco) e desqualificado por operar fora dos critérios normativos da produção científica dominante.

As classificações atribuídas a Valente – "ensaísta", "médico-antropólogo", "autodidata"[5] – marcam uma cisão entre antropólogos legitimados (formados no exterior ou em programas de pós-graduação e incorporados às pós-graduações nas décadas seguintes) e não antropólogos, cujas obras são lidas como derivativas ou ensaísticas. Assim, o campo autoriza narrativas que relegam pensadores como Valente ao limbo histórico, mesmo quando suas articulações teóricas se inscrevem em disputas relevantes.

5. Consultar Corrêa (2013, p. 24).

Como notou Goldman (2016), essa estrutura é pouco interessada em revisitar criticamente o evolucionismo historiográfico da disciplina, porque sua persistência garante a estabilidade das genealogias reconhecidas. O "novo" não rompe, mas apenas ajusta – como no caso das correções interpretativas que, segundo Augé (1997), promovem um diálogo, em que se contesta não o conteúdo, mas o direito do autor de produzir sua própria análise e construir seu objeto.

Essa deformação correcional reforça a cisão entre antropólogos e não antropólogos. Os últimos são convertidos em figuras liminares, ultrapassadas por novos paradigmas que orientam pesquisas centradas nas universidades (em sua maioria no Sul e Sudeste do país) e campos empíricos legitimados por pesquisadores localizados nestas instituições. O resultado é uma história da disciplina pautada por narrativas evolucionistas, conservadoras, binárias e tautológicas – onde substituições terminológicas ocultam a manutenção do mesmo núcleo semântico do mito fundante.

Como exemplo, ilustramos que as críticas aos personagens, tais como Nina Rodrigues (a noção de eugenia) e Freyre (ao mito da democracia racial), são reiterativas e moralistas, operando no regime da "culpa transferida" (Augé, 1997), mais comprometida com a tradução simbólica da denúncia do que com a reformulação epistêmica. Paradoxalmente, esses autores são mantidos como clássicos, mas numa chave de superação sendo úteis apenas como marcos históricos que serviram à formação de uma antropologia que, supostamente, evoluiu.

Propomos, então, uma reinterpretação historiográfica que, à luz de uma leitura agonista e situada, exerça força das margens para o centro (ou seja, centrípeta), tensionando a estrutura por dentro. Utilizamos o leviatã – criatura marinha invisível, que se enrosca – como metáfora para revelar os ocultamentos e reativar a pluralidade referencial da antropologia brasileira e dos estudos sobre religiões afro-brasileiras. Esta aposta, solidária ao corolário pós-estruturalista (Motta, 2017), busca desmontar a lógica estacionária e promover um campo mais permeável às diferenças e deslocamentos.

2 As narrativas afro-brasileiras: genealogias e os limites da narrativa disciplinar

Propomos, neste momento, afunilar o debate em direção às histórias setoriais da antropologia – ou seja, às *etno-histórias* de suas subáreas. No campo dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, identifica-se uma produção consolidada, de notável qualidade analítica, que, ao longo do tempo, buscou sistematizar as tendências e abordagens predominantes. Os balanços que aqui tomamos como referência compreendem recensões temáticas e analíticas que mapeiam, com distintos recortes temporais, o desenvolvimento desse subcampo.

Além desses balanços, destacam-se algumas revisões bibliográficas fundamentais, como a organizada por (Moura, 1987), e o mapeamento proposto por Prandi (2006), dedicado a delinear o estado da arte das ciências sociais no tocante às religiões afro-brasileiras. O trabalho de Ferretti (2013), "Repensando o sincretismo", também contribui criticamente para o refinamento conceitual do campo. Embora não nos detenhamos nesses três últimos textos, devido à limitação de espaço, consideramos essencial mencioná-los como parte do repertório crítico já disponível.

O primeiro balanço sistemático da área foi elaborado por Ribeiro (1988). Sua abordagem histórica percorre desde os estudos iniciais de Nina Rodrigues, no final do século XIX, até as produções de Brandão nos anos 1980. Trata-se de uma revisão que articula autores nacionais e estrangeiros, contextualizando suas contribuições e ordenando-as sob uma chave interpretativa que, como mostraremos, se insere nos regimes de exclusão e retração discutidos anteriormente.

> Serão revisados a seguir os trabalhos daqueles cientistas que escreveram sobre os cultos afro-brasileiros, em resultado de observações não sistemáticas, ou então, de trabalho de campo realizado no Brasil, com variadas metodologias, e que têm posições definidas e marcantes, além de contribuições de relevo (Ribeiro, 1988, p. 63).

O trabalho de Ribeiro (1988) representa uma das primeiras revisões sistemáticas sobre o campo das religiões afro-brasileiras, operando simultaneamente como síntese descritiva e análise histórica. Ao ordenar produções nacionais e estrangeiras desde o final do século XIX até os anos 1980, Ribeiro (1988) não apenas organiza uma genealogia, mas também, de forma mais sutil, revela tensões teóricas e institucionais que atravessam o campo (algumas delas invisibilizadas sob o véu da erudição acadêmica). Dentre essas tensões, destaca-se o papel exercido por pesquisadores estrangeiros, frequentemente apresentados como padrinhos intelectuais de autores brasileiros, instaurando uma hierarquia implícita nas redes de legitimação.

É significativo que o texto de Ribeiro tenha sido elaborado antes das grandes recensões das ciências sociais brasileiras, como as que pontuamos anteriormente, e que, curiosamente, não seja citado por nenhuma delas. Essa ausência pode ser lida como sintoma da operação de retração discutida anteriormente: ainda que a produção de René configure um marco, ela não se encaixa nos circuitos dominantes de reconhecimento disciplinar, permanecendo à margem de narrativas estabilizadas.

O balanço seguinte, datado de 1997, é da antropóloga Patrícia Birman. Trata-se de uma recensão temática vibrante, em que a autora problematiza a sensação de esgotamento analítico no campo das religiões afro-brasileiras. Esse sentimento, segundo

Birman, decorre da pressão que a sociedade mais ampla exerce sobre esses coletivos religiosos, fazendo com que os problemas teóricos da área derivem de uma coação externa e persistente. Dessa pressão resulta a conformação do repertório temático afro-brasileiro, marcado pela singularidade dos fenômenos e pela escassa mobilização de referenciais universalistas – como a própria autora aponta: "A expressão religiões afro-brasileiras revela, portanto, uma preocupação teórica marcada essencialmente pelo caráter singular e local do fenômeno e pela pouca importância atribuída a critérios mais universalistas" (Birman, 1997, p. 78).

Essa fixação nos problemas próprios dos coletivos, embora legítima, acarreta uma fragmentação analítica: as produções tendem a se constituir como blocos isolados, cujas possibilidades de interlocução entre si se tornam limitadas. Ainda assim, de forma contraditória, nota-se que, mesmo imersos em contextos locais específicos, muitos desses trabalhos invocam, de forma metafórica e recorrente, grandes temas nacionalizantes como sincretismo, festa e mestiçagem – elementos que, como sugere Birman, atravessam a explicação do Brasil enquanto projeto de nação.

Desse modo (a aparência de esgotamento dos temas dá-se em função de que)

> as reflexões produzidas na antropologia relacionando sobretudo os cultos de possessão a diferentes questões relativas à vida social, como discussões sobre possessão e teorias rituais, possessão e noção de pessoa, linguagem da magia e da feitiçaria e organização social, conflitos e movimentos sociais, entre outras, *de certo modo foram subordinadas a uma única questão, que instituía o afro-brasileiro como tema de interesse: aquela que respondia pela identidade produzida por esse culto especifico* (Birman, 1997, p. 71. Grifos nossos).

Embora os estudos sobre religiões afro-brasileiras tenham se desenvolvido a partir de temas recorrentes – sincretismo, festa, mestiçagem – é notável a diversificação que se operou através das abordagens etnográficas. A partir da década de 1970, observa-se um movimento de desnaturalização das questões centrais do campo, provocado pela incorporação de temáticas como gênero, resistência política, construção de etnicidades e apropriações da tradição. Esse deslocamento, como nota Birman (1997), possibilitou uma oxigenação analítica ao romper com a agenda simbólica da nação.

A nova forma de ver, ler e escrever sobre os afro-brasileiros passou a ser orientada por um *ethos* acadêmico emergente, pautado pelo rigor disciplinar[6] e pelo compromisso com a objetividade do conhecimento. Segundo Birman, esse *ethos* não apenas instituiu novos critérios de produção científica, como também reformulou o perfil intelectual

6. "rigor científico e formação disciplinar, somados a uma preocupação com a objetividade do conhecimento alimentaram não somente novos critérios para a produção científica, mas também um novo *ethos* para essa intelectualidade" (Birman, 1997, p. 79-80).

que passou a dominar o campo (Birman, 1997). Tal transformação está relacionada à crescente profissionalização da antropologia e à incorporação de referenciais teóricos internacionalizados (estrutural funcionalismo britânico e estruturalismo francês em oposição ao culturalismo norte-americano), sem deixar de lado os tensionamentos locais que configuram os objetos empíricos.

Dois anos após o balanço de Birman, a coletânea "O que ler na Ciência Social Brasileira" (Anpocs, 1999) consolidou um panorama amplo e transversal das principais temáticas da área. Dentre os ensaios, destaca-se o texto de Paula Montero, que oferece uma leitura abrangente do campo religioso a partir da produção das décadas de 1970 e 1980[7]. A autora parte dos "autores mais citados ou mais conhecidos" (Montero, 1999, p. 328), mapeando aqueles presentes nos espaços centrais do debate – em especial a revista *Religião e Sociedade* e o Grupo de Trabalho sobre Religião da própria Anpocs.

Montero estrutura sua análise por três tradições interpretativas que conformam o campo: o catolicismo, associado a perspectivas marxistas; o protestantismo, lido sob chave weberiana; e as religiões afro-brasileiras, examinadas predominantemente pela antropologia em sua vertente durkheimiana, marcada pelas ressonâncias bastideanas. Ao destacar essas afinidades eletivas, a autora indica como o recorte teórico contribuiu para a sedimentação de narrativas que, embora plurais em aparência, tendem a reproduzir matrizes explicativas e hierarquias conceituais já estabilizadas.

Indo ao ponto que mais nos interessa, as reflexões sobre o campo das religiões afro-brasileiras, P. Montero sustenta que

> Na abordagem antropológica, geralmente desaparecem os agentes sociais, como atores no espaço societário; os estudos antropológicos, voltando-se para a análise das cosmovisões religiosas que se expressam a partir de ritos e crenças particulares, desenvolvem-se predominantemente na chave da cultura (Montero, 1999, p. 332).

Paula Montero chama atenção para a presença decisiva de Bastide e dos autores por ele canonizados – Rodrigues, Carneiro e Ramos – bem como para os temas por ele difundidos: o sincretismo e a persistência da África no Brasil. Tais temas se concentram, sobretudo, em dois campos empíricos principais: a umbanda e o candomblé (Montero, 1999, p. 338-339).

Na década de 2000, identificam-se dois balanços específicos sobre esse subcampo. O primeiro, em forma de artigo, de Silva (2002); o segundo, uma dissertação de

7. O texto pretende trazer ao leitor "uma visão transversal das questões que organizam a reflexão brasileira sobre o campo religioso" (Montero, 1999, p. 327)

mestrado defendida no Museu Nacional por Banaggia (2008). O texto de V. Gonçalves da Silva explora as sutilezas da formação do repertório temático das religiões afro-brasileiras, iniciando por uma genealogia que tem em Nina Rodrigues seu personagem inaugural – figura que condensa o arquétipo do "herói fundador", mesmo quando lida criticamente. Nota-se aí uma deformação do esquema de Cardoso de Oliveira, em que a historicidade se organiza por figuras míticas.

Silva segue argumentando a partir de Ramos, cuja produção acadêmica reafirma – direta ou indiretamente – o legado de Rodrigues, estabelecendo também um embate com Gilberto Freyre pela primazia no campo. A partir desse embate, Freyre valoriza um grupo de intelectuais pernambucanos como fundadores dos estudos afro-brasileiros. Entre eles, Pernambucano, que articulou, a partir do Hospital da Tamarineira e do Serviço de Higiene Mental, uma rede de pesquisadores, incluindo Fernandes, Ribeiro e Valente. Foi essa articulação que culminou na realização do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro[8], em Recife, em 1934.

O balanço de Silva mostra que, entre as décadas de 1940 e 1960, os desdobramentos do campo ganharam novo fôlego com a entrada de intelectuais estrangeiros (norte-americanos e franceses), tais como Pierson, Landes, Herskovits e Bastide, e com o processo de institucionalização do campo afro-brasileiro nas faculdades, como a Escola Livre de Sociologia e Política e a Universidade de São Paulo. Essas instituições passaram a fornecer modelos de cientificidade que, por vezes, suprimem outros modelos de se fazer antropologia neste subcampo.

Sob a orientação de Goldman, Banaggia (2008) revisita autores e temas clássicos, propondo uma clivagem entre duas tendências: a africanista (de orientação histórico-evolucionista e culturalista), que predominou entre o fim do século XIX e meados do século XX[9], e uma vertente sociológica, surgida após os anos 1970, focada na rela-

8. Sobre este congresso algumas análises já foram feitas, entretanto apontamos a mais recente, de autoria de Morais, (2020). O texto "Raça, cultura e religião: os Congressos AfroBrasileiros e a antropologia feita no Brasil nos anos 1930" (Morais, 2020) é interessante, bem escrito e traz dados interessantes. O texto nos surpreendeu por não reproduzir lugares comum sobre Gilberto Freyre. Entretanto, temos algumas reservas a fazer. Notadamente a autora desconhece (ou conhece e invisibiliza) a produção da Nova Escola do Recife. Caracteriza a Escola como tendo viés biologizante, apontando pesquisadores de pouca expressão e que talvez sequer podem ser considerados como pertencentes a ela, como Lopes. Apesar do texto ser recente e haver pistas de que tomou conhecimento do livro "A Nova Escola de Antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições" (Campos, Pereira; Matos, 2017), não há qualquer referência ao livro. Neste livro está argumentado justamente o contrário do que ela afirma sobre Pernambucano e a Nova Escola de Antropologia do Recife (Near). Ao trazer outras interpretações, as organizadoras e autoras do livro reúnem resultados de uma pesquisa de 5 anos financiada pelo Capes e CNPQ.

9. na qual os pesquisadores aí localizados produziram um tipo de conhecimento baseado nas "descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos" (Banaggia, 2008, p. 2), estando todos localizados teoricamente dentro de um esquema "histórico-evolucionista" e "culturalistas".

ção entre os cultos e a sociedade envolvente[10]. Esta última ganha força com aportes do estrutural-funcionalismo, especialmente no contexto do Museu Nacional, e traz novo foco empírico – deslocando a atenção do Norte e Nordeste para o Sudeste, com ênfase em formas rituais menos tradicionais.

Segundo Banaggia, a perspectiva africanista, em sua "fase romântica", desconsidera os "agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade de classes" (Banaggia, 2008, p. 2, *apud* Dantas, 1988, p. 213). Já os afro-brasilianistas pós-1970 promovem uma ruptura metodológica alinhada a um novo *ethos* acadêmico (Birman, 1997), com mudanças geográficas e epistêmicas que reformulam os objetos e as estratégias de pesquisa.

Apesar das especificidades desses balanços, observa-se que eles reproduzem os mesmos mecanismos da historiografia mais ampla. As recensões afro-brasileiras de maior circulação – (Birman, 1997; Silva, 2002; Banaggia, 2008) – reiteram dinâmicas de inclusão e exclusão a partir das mesmas figuras fundantes, operando por meio de oposições binárias e dilemas aparentes. O recurso à substituição de um termo por outro – sem alteração significativa do sentido – configura uma técnica recorrente que conserva o núcleo semântico do mito fundante.

Além dos balanços específicos voltados ao campo temático afro, identificamos ressonâncias do mito fundante em produções como as de Corrêa (2013) e Montero (1999). Outras contribuições menores e mais recentes reproduzem os termos narrativos tradicionais[11], reforçando, no presente, categorias analíticas herdadas do passado. Estas abordagens situam o surgimento da antropologia afro-brasileira dentro de uma moldura linear, silenciosa, excludente e marcada por um presentismo analítico – padrão também presente na antropologia central, como analisado por Reesink e Campos (2014).

Uma vez expostos os modelos narrativos e suas estratégias, passamos a interrogar como emerge, afinal, a antropologia afro-brasileira – entendida aqui como o ramo dedicado ao estudo das religiões afro-brasileiras – dentro da disciplina nacional. Para isso, recorremos às provocações de Augé (1997), orientando uma revisão crítica que interroga os silêncios, deformações, genealogias, ideologias, manipulações

10. A segunda vertente – oposta (ou colocada em oposição) em alguma maneira a primeira – promove uma ruptura e adota uma perspectiva compreensiva "mais sociológica" na qual as investigações se orientam para a "relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente e passam a considerar sua organização, as formas de reprodução social, as disputas de poder" (Banaggia, 2008, p. 2). Não menos importante, Banaggia ressalta que a segunda perspectiva vem acompanhada do aporte teórico do estrutural-funcionalismo que ganha corpo no Brasil nos anos 1970 dentro do Museu Nacional.

11. "Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras" *in* Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l›anthropologie, Paris (Leal, 2020) e "Raça, cultura e religião: os Congressos AfroBrasileiros e a antropologia feita no Brasil nos anos 1930", *in* Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris. (Morais, 2020).

e, não menos importante, o conservadorismo que impera nas narrativas dominantes. Seguimos, assim, em direção à contemporaneidade, rejeitando dicotomias estéreis que aprisionam o debate em pares opositivos (centro/periferia; passado/presente; clássico/não clássico; antropólogo/não antropólogo) que compartilham, no fundo, o mesmo referente.

Não nos parece frutífero investigar tais oposições na tentativa de compreender a história da antropologia afro-brasileira, pois todas elas derivam do mesmo núcleo semântico – o mito fundante – e são formuladas por meio de um jogo geopolítico em que a definição do que é antropologia e quem é antropólogo obedece a lógicas hegemônicas e relações de poder que operam na academia.

A estratégia aqui adotada propõe, em termos menores, uma nova relação com o passado disciplinar, como sugere Goldman (2016), ao promover uma crítica interna ao evolucionismo historiográfico[12]. Como observa o autor:

> Os antropólogos estão prontos a denunciar os desvios evolucionistas dentro e fora de seu campo, ao mesmo tempo que se comprazem contando a história da antropologia como uma sucessão de pequenos ou grandes progressos que se detém, evidentemente, no autor ou na corrente teórica preferidos do narrador (Goldman, 2016, p. 11).

Solidários a esse ponto, compartilhamos o princípio de que "não há homogeneidade entre os diversos passados e as diversas relações que com eles se pode estabelecer" (Goldman, 2016, p. 12). Não se trata, portanto, de operar correções históricas, epistêmicas ou políticas, muito menos realizar revogações primordialistas a um referente em detrimento de outros tantos, mas de construir uma narrativa mais inclusiva e propositiva da história da antropologia, como defende Motta (2017), liberando virtualidades ocultas que permanecem aprisionadas em caixas pretas sob leituras frias e lineares.

Concomitante à démarche crítica que assumimos, propomos um resgate do estatuto ideológico periférico e marginal, entendendo essas posições não como desvios, mas como constituintes do campo. É nesse gesto que situamos o antropólogo recifense Valente, cuja trajetória intelectual ilustra, com vigor, os modos pelos quais narrativas dominantes invisibilizam contribuições dissidentes que escapam às cartografias disciplinares hegemônicas.

12. "os antropólogos estão prontos a denunciar os desvios evolucionistas dentro e fora de seu campo, ao mesmo tempo que se comprazem contando a história da antropologia como uma sucessão de pequenos ou grandes progressos que se detém, evidentemente, no autor ou na corrente teórica preferidos do narrador" (Goldman, 2016, p. 11).

3 Waldemar Valente: trajetória intelectual e contribuição para uma antropologia nacional

Valente nasceu em 1908, em Recife. Formado inicialmente em Farmácia, migrou posteriormente para a Medicina, campo em que estabeleceu contato com Ulysses Pernambucano e sua equipe de pesquisa no Serviço de Higiene Mental. Entre os vários projetos coordenados por essa rede intelectual, destacava-se o estudo etnográfico das religiões populares recifenses, em especial os chamados "xangôs". De acordo com Dantas e Morais (2017), após sua formação médica em 1934, Valente ingressou no Museu Nacional, onde realizou curso de especialização em antropologia sob orientação de Roquete-Pinto.

Durante as décadas de 1940 e 1950, conciliou sua atuação médica e educacional com investigações etnográficas e contribuições publicadas no campo antropológico. Interessou-se também pelo folclore, área em que seu pai, Samuel Valente, se destacava como pesquisador da música popular. Após o curso no Museu Nacional, e influenciado por seus interlocutores da Nova Escola de Antropologia do Recife – articulada por Freyre – Valente passou a direcionar sua prática intelectual para uma antropologia culturalista, sem se limitar ao paradigma. A influência de autores como Boas e Herskovits[13], incorporados por Freyre nos círculos pernambucanos, foi decisiva para sua formação.

Entre 1934 e 1955, ano da publicação de "Sincretismo Religioso Afro-brasileiro" (1955), doravante SAB, Valente consolidou sua pesquisa sobre os xangôs, aprofundando seu domínio teórico sem aderir rigidamente a nenhuma escola. A pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras em Pernambuco já era desenvolvida por intelectuais locais desde a década de 1930, especialmente entre os membros da Near. A produção pernambucana circulava paralelamente à de autores nacionais e estrangeiros[14], como evidencia a edição de trabalhos pela Bibliotheca de Divulgação Scientifica[15], coordenada por Ramos – entre eles, os estudos de Fernandes (1937[16]; 1938[17]), Lima (1937), e mais tarde Ribeiro

13. Na década de 1940, Herskovits (1895-1963) visitou o Brasil proferiu uma conferência na Faculdade de Direito do Recife sobre o tema do transe como fenômeno cultural e não como uma patologia, proporcionando uma reorientação dos pesquisadores para compreender o fenômeno mais pela chave da cultura do que da biologia que os levavam a olhar para o transe como um fenômeno patológico. Assim, ao tomarem contato com a obra de Herskovits, a equipe da Near deixou gradativamente (uns mais e outros menos) o viés médico e passam a adotar uma perspectiva mais alinhada à compreensão dos condicionamentos do repertório cultual do universo afro-brasileiro para compreender o transe (um dos temas de interesse da equipe ligada a Pernambucano).

14. Indicamos a apreciação dos anais do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de 1934, que ocorreu em Recife.

15. Para maiores detalhes sobre as publicações da Bibliotheca, consultar Hallewell, Laurence. "O livro do Brasil: Sua História". São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

16. "Xangôs do Nordeste" (Fernandes, 1937).

17. "O folclore mágico do Nordeste" (Fernandes, 1938).

(1952), com "Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social". Ainda que por vezes seja atribuída à Nova Escola uma abordagem biologizante, as pesquisas sobre xangôs revelam complexidade teórica e empírica, com atenção a objetos ritualísticos e estruturas religiosas.

No final da década de 1940, sob direcionamento de Freyre, é criado o Instituto Joaquim Nabuco (IJN), instituição cujo projeto intelectual urdido pelo seu criador (no ato de gestão parlamentar) tinha como pano de fundo uma agenda de debates derivada das concepções do Movimento Regionalista, genericamente baseado nas ideias de modernidade, região e tradição como concebidas por Freyre[18]. Dentre as divisões do IJN, depois, Fundação, existia a seção de antropologia, o embrião do que mais tarde viria a ser o Departamento de Antropologia[19] (do mesmo instituto), e, como instrumento de divulgação cientifica, o Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, que, anos mais tarde, cedeu vez para a revista *Ciência e Trópico*.

Estiveram à frente do Departamento de Antropologia inicialmente os antropólogos Ribeiro e logo depois Pinto, sendo sucedido por Valente. Antes mesmo de assumir o posto de diretor do Departamento de Antropologia do IJN, Valente já vinha publicando materiais ricos e inovadores (pelas técnicas e ênfase em novos objetos) na área dos estudos afro-brasileiros, tais como o já mencionado "Sincretismo afro-brasileiro" (Valente, 1955); "Influências Islâmicas nos Grupos de Culto Afro-Brasileiros de Pernambuco" (Valente, 1955); "Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste[20]" (1957). Ainda na década de 1950, Valente divulga "o negro nas crônicas holandesas do século XVII" (Valente, 1958). Na década de 1960, Valente retoma a temática das influências daomeanas nos xangôs e publica "Sobrevivências Daomeanas dos Grupos-de-Culto Afronordestinos" (Valente, 1964).

Como ilustrado, Valente teve produção consolidada e diversificada – pelas técnicas (uso de fotografias), objetos de estudo (atenção a objetos rituais e seus usos, cerimônias específicas, tais como a festa do inhame, a dança com uma serpente) e campo temático (candomblés de nação congo/angola, candomblés jêje) – sobre as religiões afro-brasileiras no domínio pernambucano. Além disso, convém lembrar, Valente possuía grande afinidade pessoal com pais e mães de santo com os quais estabelecia não apenas contato, mas também convivência e participação cotidiana na vida social e religiosa dos xangozeiros. Devido a isso, pôde captar – com olhar de pesquisador e naturalidade de nativo (sem nunca ter sido iniciado nos ritos da religião) – aspectos sensíveis e íntimos

18. Sobre o Nabuco, consultar as obras "Joaquim Nabuco: uma instituição de pesquisa e cultura na perspectiva do tempo". Jucá, Joselice. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 1991.

19. "A Fundação Joaquim Nabuco E O Legado Do Departamento De Antropologia". cf. MOTTA, Antonio. **Ci. & Tróp.** , Recife, v.33, n.1, p. 1-180, 2009.

20. Que incluía na segunda parte o texto de 1955 sob a rubrica de "Marcas Muçulmanas nos Xangôs de Pernambuco".

da vida religiosa das pessoas com as quais convivia. O vasto material que pôde coletar fora publicado em seus livros em forma de texto bem como por meio de fotografias[21] (algumas nunca publicadas) que, assim como o texto, revelam aspectos constituintes da religião dos orixás.

Já durante a década de 1960, Valente conduz a pesquisa "Emblemas de orixás, Misticismo e Região e Panteísmo em Pernambuco" seguido por "Serrinha: aspectos sociais de uma comunidade nordestina", entre várias outras, ligadas a temas rurais e urbanos, associando assuntos políticos, religiosos, econômicos e sociais. Somando a estas duas bibliografias, não menos importante é o seu trabalho sobre o messianismo – e seus efeitos práticos na vida cotidiana dos que creem – na Região Nordeste, devidamente publicado como "Misticismo e Região: aspectos do sebastianismo nordestino" (Valente, 1963).

Tamanha foi a importância de Valente na pesquisa, na coleta e na catalogação de artefatos, que fora possível deixar um vasto material para que fossem desenvolvidas futuras pesquisas. Materiais estes que podem ser encontrados no atual Museu do Homem do Nordeste, ao abrigo da Fundação Joaquim Nabuco e também em poder de sua família, como tivemos conhecimento nos interstícios de nossa pesquisa.

Valente também contribui para a fundação do Museu de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, no ano de 1965, no qual, ficou responsável pela coleta e análises e objetos indígenas (na época assistente de Estevão Pinto em pesquisa com os índios Fulni-ô). Também esteve envolvido em uma pesquisa no interior do estado na qual pode trazer para dentro do museu uma rica coleção de ex-votos, especificamente agrários, tais como "telhas, animais, moendas de engenho, espigas de milho, cascos de boi e carneiros, etc." (Jucá, 1991, p. 115), revelando aspectos significativos da vida rural.

Outra ação inovadora "A história do Brasil em rótulos de cigarros" fora idealizada por Waldemar após receber uma coleção de rótulos de cigarros de Antônio de Brito (que herdou de seu pai, o comerciante Vicente de Brito Alves). A partir desse acervo, Valente pode pesquisar dados sobre "aspectos sócio-antropológicos do país, analisando rótulos que versavam sobre assuntos econômicos, sociais, políticos, religiosos" (Jucá, 1991, p. 115)[22].

---

21. Estas fotografias, inclusas nos livros, constituem aquilo que Dantas e Morais (2017) chamam de "livro-texto", noção que problematiza como a fotografia fez parte das técnicas de pesquisa usadas por W. Valente nos xangôs do Recife nas décadas de 1960 e 1970. As fotografias não eram feitas pelo próprio Valente, mas sim por um fotografo que o acompanhava ao campo e por ele era orientado. Podemos perceber ao analisarmos as fotografias que elas revelam não apenas pessoas deslocadas de seu contexto religioso, mas o fotógrafo – certamente orientado por Valente – pôde captar pessoas entre pessoas nos rituais junto com demais objetos sagrados que possam informar ao leitor aquilo que a escrita não pode informar.

22. Sobre os desdobramentos da coleção em tela e da pesquisa com rótulos de cigarros: disponível em: http://www.impresso.diariodepernambuco.com.br/noticia/cadernos/viver/2017/07/nas-cinzas-da-historia.html. Acesso em: 28 jan. 2020, às 05:05.

As ações de Valente dentro do Nabuco, coordenando e catalogando materiais para incremento do jovem museu, conotam um tipo de antropologia feita na qual se presta à coleta de itens/artefatos materiais da vida social, suscitando coleções etnográficas, o que contribui, não apenas para a constituição de uma coleção, mas também para a preservação da memória de uma sociedade, constituindo um exercício de aproximação da antropologia com a museologia, fomentando um tipo de antropologia dos e com os objetos, ou ainda uma antropologia das materialidades (mesmo que tal nominação seja mais recente), no qual, o ambiente do museu, aparece como um espaço singular da pesquisa antropológica e do treinamento de novos antropólogos.

Já como diretor do Departamento de Antropologia, Valente, além de dar continuidade a pesquisa com as religiões afro-brasileiras em Pernambuco e no Nordeste, dedica-se à formação de novos pesquisadores na área de ciências sociais com o "I Curso de Técnicas em Pesquisas de Ciências Sociais", formações estas que incluíam debates teóricos e sobretudo técnicas de pesquisa de campo, uma característica marcante da instituição.

Como percebemos os anos finais de 1960 e durante toda década de 1970, Valente atuou em diversos flancos da pesquisa social (coleção, educação, pesquisa, divulgação científica, debates, formação), contribuindo em suas ações e conhecimentos para a institucionalização da antropologia em Pernambuco via IJN.

4 A pesquisa afro-brasileira de Valente e o choque com a historiografia das religiões afro-brasileiras

A obra de Valente, ainda que por vezes reduzida a um tratamento marginal, representa uma provocação epistemológica à historiografia das religiões afro-brasileiras. Ao tratar o sincretismo como síntese dinâmica de antagonismos e não como deformação ou perda de pureza ritual, Valente desestabiliza os cânones analíticos que priorizaram modelos de origem, continuidade e permanência. A escolha por suas etnografias religiosas não apenas o conecta ao debate consolidado do campo, mas revela um gesto ousado: colocar em perspectiva crítica os paradigmas que sustentaram a construção disciplinar do afro-brasileiro como objeto.

A reconstituição da matriz sincrética dos xangôs pernambucanos, com atenção às marcas islâmicas e às pluralidades rituais, não se insere como simples variação regional, mas como proposição analítica que exige reconfiguração do esquema evolutivo-culturalista até então dominante. Valente amplia horizontes teóricos ao sugerir que a "pureza" ritual é uma abstração etnográfica e que os cultos afro-brasileiros são, em sua constituição, mosaicos vivos de contatos, mediações e reinvenções. A leitura dessas práticas como síntese simbiótica se coloca em contraposição às interpretações que enri-

jecem os grupos em tipologias fixas, revelando a necessidade de reavaliar os esquemas interpretativos herdados.

Para apresentar autor e obra, trazemos ao debate aspectos constituintes de suas etnografias religiosas, deixando de lado outras produções também relevantes para compreender a vitalidade, versatilidade e originalidade do mesmo. A escolha pela etnografia religiosa do autor incide sobre um diálogo que estamos estabelecendo com a historiografia da antropologia, dedicada aos estudos das religiões afro-brasileiras.

Apostamos que Valente ficou mais conhecido como o autor que se debruçou sobre o sincretismo afro-brasileiro (temática recorrente na etnografia religiosa afro-brasileira), não sem razão devido ao seu gosto pelo tema (os seus leitores sabiam bem) bem como pelo alcance do balanço temático sobre o sincretismo de Ferretti (2013). Como desconfiamos, Valente, pela força da invisibilidade que pesa sobre a antropologia nortista e nordestina, constitui um autor marginal, pouco lido, logo, pouco debatido, até mesmo desconhecido por muitos. Ficando mais popular pelas interpretações de terceiros sobre sua obra, como é o caso do trabalho de Ferretti (2013).

Antes mesmo de comentar sobre Valente, encontram-se no texto de Ferretti digressões a respeito de Fernandes e sua obra sobre o sincretismo nos xangôs. A respeito de "Sincretismo Religioso no Brasil" (Fernandes, 1941), Ferreti destaca que "o trabalho apresenta informações interessantes, documentadas de forma quase jornalística" (Ferretti, 2013, p. 49). Mais adiante, S. Ferreti sustenta que Valente "adota, porém, a mesma visão de Arthur Ramos que nos parece automática, mecânica e pouco esclarecedora [...] embora incorrendo em preconceitos[23], procura ampliar a noção de sincretismo, distinguindo-a do conceito de aculturação" (Ferreti, 2013, p. 50).

Ao colocar Valente em seu contexto e olharmos para este com boa vontade, estranhamos o mecanicismo e automatismo suscitados por Ferreti (inclusive não ilustrado em seu balanço de uma única página sobre a obra de Valente). De saída, 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". 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 como entendido por Valente deveria ser compreendido como um processo de combinação no qual categorias, formas de vida e

23. É interessante pontuar que Ferreti não menciona os preconceitos encontrados na obra citada, contribuindo desse modo, pouco esclarecedor, para que o autor fique conhecido como um pensador "preconceituoso". Essa "culpa transferida" (Augé, 1997, p. 71) que pesa sobre Valente, como nos parece, seria "apenas a tradução rápida de um protesto moral e político em linguagem científica" (Augé, 1997, p. 71).

encontros de pessoas e culturas contribuiriam para uma possível síntese (compreendida como síntese no momento da pesquisa) mais equilibrada. Esta possível síntese só se expressaria em termos analíticos, isso por que o autor compreendia que o sincretismo religioso não é fenômeno desligado de outros aspectos da vida social, por isso propunha investigar

> Mosaico religioso afro-pernambucano, buscando descobrir as influências de procedências [...] entre as seitas negras, umas com as outras, na própria África, e que continuou no Brasil [...] pela influência das religiões não africanas. Religiões ameríndias, catolicismo, espiritismo, protestantismo, teosofismo, esoterismo, cartomancia e quiromancia (Valente, 1976, p. xxii).

Para Valente, a análise do complexo social seria condição *sine qua non* para que fosse possível compreender de modo holístico os termos pelos quais a religião se configurava no presente. Para isso, nosso autor teve a preocupação em distinguir "aculturação[24]" de "sincretismo[25]". O fenômeno do sincretismo passa a ser compreendido como "uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose" (Valente, 1976, p. 11), no qual "se podem comparar aos processos de acomodação e assimilação" (Valente, 1976, p. 12).

Notamos e pontuamos uma diferença substancial de Valente com relação aos autores mais próximos do que se convencionou chamar Escola Nina Rodrigues, notadamente Ramos, Carneiro e mais tarde – se é que é possível localizá-lo nessa tradição – Bastide[26]. Ao contrário do que pontuou Ferretti, existem mais diferenças do que

---

24. Que seria "a soma dos fenômenos que resulta quando grupos de indivíduos de diferentes culturas e origens chegam a um contato [um tipo de fricção], contínuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos" (Valente, 1976. P. 10, *apud* Herskovits, 1938, p. 10).

25. "abrange no seu desenvolvimento como processo de interação cultural e na sua função de prevenir, reduzir ou anular os conflitos." (Valente, 1976, p. 12).

26. Bastide estabelece um diálogo indireto (em notas de rodapé e por vezes sugerindo comparações com outros autores), porém significativo, com Valente no capítulo IV de "As Religiões Africanas no Brasil" (Bastide, 1971b), dedicado aos "Problemas do sincretismo religioso" (Bastide,1971b). Bastide retoma a expressão "bons católicos" (Bastide, 1971b, p. 360), atribuída por Valente aos praticantes de religiões afro-brasileiras que conciliam devoção católica com culto aos orixás, evidenciando a coexistência de sistemas simbólicos distintos. Mais adiante, ao discutir as correspondências entre santos católicos e divindades africanas, Bastide sugere a comparação entre (Fernandes, 1937, p. 25 e 128) e "Valente, 1955, p. 134, 142 e 144), reconhecendo a contribuição analítica de ambos (Bastide, 1971b, p. 371) para compreender o fenômeno de correspondências sincréticas entre santos católicos e orixás africanos. Outrossim, ao estabelecer uma análise sobre economia e religião, Bastide afirma, sobre a constituição dos espaços sagrados nos candomblés que "os dois espaços teoricamente separados tendem, pois, a se interpenetrar do mesmo modo" (Bastide, 1971b, p. 377), referindo-se à convivência entre santos e orixás nos terreiros bantos do Recife, e remete novamente ao trabalho de Valente como referência empírica. Por fim e não menos importante, Bastide observa que "o rito africano é agora reinterpretado, de modo contrário em termos católicos", o que ecoa a tese de Valente sobre a ressignificação simbólica dos elementos rituais (sino católico e o *adjá*/campanula dos candomblés). Essas aproximações revelam um diálogo cruzado entre os autores, em que Bastide reconhece e tensiona as interpretações de Valente, especialmente no que tange à lógica da interpenetração simbólica e à plasticidade do sincretismo religioso afro-brasileiro.

similitudes entre Ramos e Valente, e a reprodução automática sugerida em sua análise não se sustenta quando compreendemos com base na ideia de assimilação, *i.e.*; "uma modificação de experiência interior" (Valente, 1976, p. 12) que existe de fato uma crença e uma conversão derivada da junção e da aproximação das "tradições, sentimentos e atitudes de outros indivíduos e outros grupos" (Valente, 1976, p. 12), contrário à ideia elementar (de Rodrigues) e reproduzida por Ramos, de que o sincretismo seria uma "ilusão de catequese"[27].

A pesquisa desses autores baianos vinha sendo desenvolvida por uma busca de originalidade e pureza ritual. Os autores citados comumente recorriam a comparações dos candomblés brasileiros com os cultos africanos, dando ênfase mais a manutenção e permanência do que a adaptabilidade e mudança. A ênfase afro-brasilianista de Valente (e aqui já ilustramos como o esquema apertado proposto por Banaggia carece de revalidação funcional) recai na ideia de uma atenção ao dinamismo da história dos próprios coletivos, não se prendendo a formalidade da estrutura – social ou cognitiva. Desse modo, compreendia o sincretismo como parte constituinte da própria história da religião.

> O trabalho do sincretismo das religiões negras com outras religiões iniciou-se na própria África [...] primeiramente foi o contato com o Islamismo [...] maometizam-se, em graus vários, alguns povos da África Ocidental, sob o domínio de ondas semitas [...] depois foi a obra da expansão cristã [...] nestas condições vieram para o Brasil**, ao** *tempo do comércio escravo, não religiões negras puras, mas religiões negras intermisturadas* (Valente, 1976, p. 28, grifos nossos).

Estas religiões, já misturadas do outro lado do Atlântico, continuaram a se imiscuir com os valores, materiais e simbólicos de outras religiões. Essa miríade de combinações fez com que Valente pudesse ampliar o esquema inicial traçado por A. Ramos a partir de suas observações de campo com base em dados litúrgicos e hagiológicos por grupos no qual, o segmento afro compreenderia, de modo amplo, as componenciais místicas jeje-nagô, malê e banto-mina, com uma ligeira preponderância do componente nagô. Ainda contribuem para a constituição do amplo mosaico religioso, o grupo afro-tupi (caboclo foi substituído por Tupi) e o grupo cristão (englobando a mística

27. O próprio Valente pontua sua divergência para com Rodrigues e Ramos quando diz "[Ramos] não parece penetrar na essência intima do fenômeno, na sua completa consumação [...] tem-se a impressão de que a obra do sincretismo foi encarada apenas no que ela tem de mais superficial, isto é, seu aspecto inicial de puro fenômeno de acomodação" (Valente, 1976, p. 16). Sobre N. Rodrigues, afirma o autor que o maranhense errou quando levou "em conta o fator racial, puramente somático, pela impossibilidade do negro se converter" (Valente, 1976, p. 21). Como percebemos, Valente não estava apenas reproduzindo o que dissera Ramos, como faz acreditar S. Ferreti. Estes trechos de Valente também servem para ilustrar seu distanciamento de abordagens puramente biologizantes, como de costume são apresentados os pensadores ligados a Pernambucano.

ritual católica e *ethos* de vida protestante[28]). Assim sendo, afro seria a categoria analítica central, que, na visão de Valente, aglutina todas as demais influências africanas e procedências. Com esse ordenamento grupal, Waldemar Valente consegue ampliar o quadro de graus sincréticos (*i.e.*, de possibilidades de existência da religião) proposto por Arthur Ramos, de oito para quatorze possibilidades[29].

Além dos pontos expostos, não menos importante é a contribuição do antropólogo pernambucano para a pluralização de objetos no campo das religiões afro-brasileiras. Como sabemos, Valente não estava em busca de purezas nem ortodoxias (como os africanistas desenhados por Banaggia), portanto, lança olhar sobre outras modalidades rituais distintas dos candomblés nagô, tidos como mais ortodoxos pela literatura. Assim sendo investe numa pesquisa histórica sobre a procedência dos negros africanos trazidos para o Brasil e disso busca as influências religiosas destes em várias modalidades rituais.

Por isso sua busca por influências islâmicas nos xangôs pernambucanos. Diga-se de passagem, pesquisa nunca aprofundada no referido estado pela antropologia[30]. As marcas islâmicas, segundo Valente[31], eram quase apagadas em Pernambuco pelo fato de ausência de proselitismo da religião 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, 1995).

---

28. "Em alguns xangôs, na verdade poucos, talvez uns dois ou três, conseguimos anotar alguns sinais que refletem possível influência protestante. Manifestaram-se sob a forma de recusa à confissão auricular; de oposição ao Papa como chefe espiritual do Catolicismo [...] certos vestígios protestantes que podem ser descobertos em alguns xangôs de Pernambuco devem resultar de influências posteriores, influências que se exerceram, provavelmente em tempo relativamente recente" (Valente, 1976, p. 107-108) Talvez, arrisco dizer, que os vestígios protestantes percebidos por Valente, nos poucos xangôs, dizem respeito ao *ethos* de vida dos fiéis, que, são abertamente, como pude presenciar, proibidos pelos seus sacerdotes, de consumirem bebidas alcóolicas, uso de fumo e também de frequentarem festas. A alegação da proibição se dava pelo argumento de que estes atos deixavam o corpo aberto e vulnerável aos espíritos ruins.

29. De acordo com as alterações e Valente "a seriação dos grupos sincréticos ficará assim ordenada: 1) jeje-nagô; 2) jeje-nagô-malê; 3) jeje-nagô-banto; 4) jeje-nagô-mina; 5) jeje-nagô-malê-banto; 6) jeje-nagô-malê-mina; 7)jeje-nagô-malê-banto-mina; 8) afro-tupi; 9) afro-tupi-espírita; 10) afro-tupi-espírita-católico; 11) afro-tupi- espírita-católico-protestante; 12) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico; 13 afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico; 14) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico-quirocartomantico" (Valente, 1976, p. 109).

30. Consta um trabalho na área da História "Heranças Muçulmanas No Nagô De Pernambuco: Construindo Mitos Fundadores da Religião de Matriz Africana no Brasil" (2009), de autoria de Cláudia Maria de Assis Rocha Lima, disponível em *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 3, jan. 2009. ISSN 1983-2859. Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas (Lima, 2009).

31. Chama atenção o uso da memória de criança a respeito de um negro islâmico que "usava cavanhaque bem cuidado, tinha hábitos asseiados e costumava a ter sempre na cabeça, quando trabalhava, um gorro branco com pequena faixa pendente. Lembro-me perfeitamente que, na sobriedade de suas conversas, falava às vezes em Alá e se referia com respeito aos ensinamentos do Corão [...] Esse velho preto tornou-se protestante nos últimos tempos de sua vida [...] tal permeabilidade à religião luterana, possivelmente se explica pela feroz antipatia que o maometismo votava ao catolicismo" (Valente, 1955, p. 13).

Mesmo diante da inexistência de um culto articulado, era possível encontrar marcas salpicadas do maometismo presente 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".

Nos usos rituais, cuidadosamente coletados durante vários anos no terreiro do babalorixá Apolinário[32], Valente pode identificar a presença maometana nas roupas (uso de longas túnicas brancas e do gorro branco, até hoje facilmente encontrado nos xangôs de Recife) e na abstinência de bebidas alcóolicas, costume de tirar os calçados nos templos, bem como o modo de sentarem-se de pernas cruzadas, "mulçumanamente cruzadas". Nos rituais do terreiro de Apolinário[33], pode observar o uso do "alá" tecido branco no qual se cobre a cabeça ou se forra no chão e os fiéis deitam e louvam os orixás, costume que faz lembrar "perfeitamente o tapete que os árabes sobre o chão das mesquitas e sobre o mesmo fazem a prosternação" (Valente, 1955, p. 24).

Mesmo diante de inúmeras evidências, Valente é cauteloso em afirmar a existência de um culto organizado do tipo afro-islâmico, o que se pode afirmar com maior contundência é a presença de marcas isoladas. O que fica como pistas para estas "marcas" bem como o interesse de Valente – vale frisar que esse interesse não se traduz como compromisso – em pesquisar formas rituais até então "marginalizadas" e "excluídas" do circuito de pesquisas das religiões afro, ou seja, aqueles cultos sincréticos, contribuindo para uma nova démarche, que desnaturaliza a África e valoriza o sincrético, o que só vem constituir objetos de atenção dos antropólogos, após a década de 1970 (Birman, 1997; Banaggia, 2008).

Ao confrontar as categorias fixadas pelas genealogias disciplinares, a pesquisa de Valente causa um impacto direto no modo como se compreende o campo afro-religioso no Brasil. Ela expõe os limites das narrativas fundantes e revela que a persistência analítica de determinadas matrizes – como a escola baiana e seus modelos rituais – se sustentou não apenas por aderência empírica, mas por uma força ideológica que invisibilizou trajetórias dissidentes. Valente, ao descrever a multiplicidade de rituais, forças religiosas e vínculos históricos, rompe com o discurso da exceção para reivindicar um lugar de produção legítima de conhecimento antropológico.

---

32. Vale destacar que o livro de 1955 e o de 1957 são repletos de fotografias, as quais, contribuem para revelar parte do argumento escrito do autor. Mais que ilustrar, as fotografias também informam como aconteciam os rituais nos xangôs, revelando as marcas muçulmanas narradas na etnografia.

33. Apolinário Gomes foi um importante babalorixá do Recife. Seu candomblé era de nação congo e tinha muitos filhos de santo, concorrendo em prestígio com outros terreiros mais afamados da região de nação nagô e xambá. Atualmente ainda é possível encontrar netos de santo dele em atuação na região do Recife, como a yalorixá do Ilê Oguian Olabomaxó (localizado na cidade de Olinda-PE) mãe Zeza.

Nesse sentido, a obra de Valente não solicita apenas leitura crítica, mas exige deslocamento teórico: sua contribuição reorienta o debate sobre o sincretismo, recusa ortodoxias ritualísticas e propõe, com prudência e sensibilidade empírica, uma abordagem mais plural da religiosidade afro-brasileira. Ao fazê-lo, tensiona a historiografia fria da disciplina e oferece pistas de como ativar virtualidades narrativas até então marginalizadas. Nesse gesto, não apenas produz conhecimento, mas intervém na própria constituição do campo, propondo outras relações com o passado e outros sentidos para o presente da antropologia.

Conclusão: incluir e ampliar

A trajetória intelectual de Valente, ao emergir dos interstícios da historiografia convencional, revela fissuras profundas nos modos com que a antropologia brasileira tem narrado sua própria constituição. Suas práticas de pesquisa – etnografias sincréticas, uso documental de imagens, atenção às pluralidades rituais – configuram não um desvio, mas uma alternativa epistemológica legítima, que interpela com delicadeza os modelos sedimentados por autores consagrados. Em sua pesquisa, Valente não buscava purezas nem estruturas ortodoxas, mas sim as interfaces vivas entre tradição, conflito e ajustamento social, instaurando uma abordagem própria, atenta às marcas discretas da experiência coletiva.

Ao reposicionar Valente no campo afro-brasileiro, torna-se visível o desconforto que sua obra provoca nos marcos teóricos fixados por narrativas dominantes. Desde as décadas de 1950 e 1960, seu trabalho já mobilizava questões que a literatura só reconheceu como "emergentes" nos anos 1970, conforme apontado por Birman (1997) e Banaggia (2008). Essa antecipação não é um detalhe cronológico, mas uma evidência de que as classificações que organizam os balanços historiográficos carecem de revalidação. A ausência de Valente nos balanços de colegas como René Ribeiro, e a sua não adesão aos paradigmas bastidianos ou durkheimianos, aponta para uma genealogia seletiva que ainda desconhece ou marginaliza contribuições autônomas e periféricas.

Como bem advertido pelo professor Peter Schröder (durante sua arguição em minha banca de defesa de doutorado), toda historiografia é também uma política da memória, e nesse sentido, o silêncio sobre Valente se inscreve num regime de invisibilidade que recorta e distribui lugares de fala na antropologia nacional. A revisão aqui proposta não busca reparar omissões pontuais, mas construir uma alternativa narrativa capaz de reconhecer múltiplos passados, múltiplas pertenças e múltiplos modos de produção de saber. Valente não cabe nos modelos porque os transborda – ao ver o sincretismo como uma simbiose de afetos, símbolos e estratégias, e não como um ruído interpretativo – ele ativa virtualidades teóricas que até então foram mantidas em suspensão.

Concluímos, portanto, propondo um gesto que não reivindica correções, mas deslocamentos. Deslocamentos que nos permitam narrar a história da antropologia brasileira não a partir do centro, mas pelas margens que enunciam, silenciosamente, outras possibilidades. Valente é um dos nomes que possibilitam essa abertura: não por representar um novo paradigma, mas por tensionar os antigos e oxigenar o campo com uma prática comprometida, situada e plural.

Entre silêncios e excessos, o que permanece é a urgência de narrar a antropologia não como tradição que se fecha, mas como campo poroso, onde os resíduos também falam, e onde o que é margem pode ser, afinal, princípio. Não é só sobre Waldemar Valente. É sobre o lugar que se dá (ou se recusa a dar) à margem como parte constituinte da história disciplinar. Que outros Valentes possam emergir, não para completar a história, mas para mostrar que ela nunca esteve pronta.

Referências

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 192 p.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição para uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. v. 1. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971a.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. v. 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971b.

BIRMAN, Patrícia. Campo da nostalgia e recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 75-92, 1997.

CHARBONNIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia**: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas: Papirus, 1989.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 3. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

DOSSE, François, **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: Investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. v. XIII. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Scientifica, 1937.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore magico do Nordeste**: Usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. v. XVIII. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Scientifica, 1938.

FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil**. Curitiba: Editora Guairá Limitada, 1941.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

GOLDMAN, Márcio. **Mais alguma antropologia**: ensaios de geografia do pensamento antropológico. 1. ed. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

JUCÁ, Joselice. **Joaquim Nabuco**: uma instituição de pesquisa e cultura na perspectiva do tempo. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, 1991.

LÉVY, Pierre. **O Que é Virtual?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. ISBN 857326036X.

MONTERO, Paula. Religião e dilemas da sociedade brasileira. *In*: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré; Anpocs; Brasília, DF: Capes, 1999.

MORAIS, Mariana Ramos de. Raça, cultura e religião: os Congressos AfroBrasileiros e a antropologia feita no Brasil nos anos 1930. *In*: BÉROSE. **Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie.** Paris, 2020.

MOTTA, Antonio. A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do Departamento De Antropologia. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 33, n. 1, p. 1-180, 2009.

OLIVEIRA, Roberto C. de. A antropologia e a crise dos modelos explicativos. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). **O trabalho do antropólogo**. 3. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006. 222 p.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**, 2006.

REESINK, Mísia Lins; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. A geopolítica da Antropologia no Brasil. Ou como a província vem se submetendo ao leito de Procusto. *In*: SCOTT, Parry, CAMPOS, Roberta; PEREIRA, Fabiana (Org.). **Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo**: geopolíticas disciplinares. Recife: Editora UFPE, 2014.

RIBEIRO, René. Teoria antropológica e os estudos afro-brasileiros. *In*: RIBEIRO, René (Org.). O negro na atualidade brasileira. **Instituto de Investigação científica tropical. Estudos de Antropologia Cultural e Social**, Lisboa, n. 15, 1988.

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

VALENTE, Waldemar. **Sobrevivências daomeanas dos grupos-de-culto afro-nordestinos**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1964.

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