



“Exu, c’est pour vous”: Benjamin Péret visita locais de culto afro-brasileiros em 1930

Arthur Valle

Como citar:

VALLE, A. “Exu, c’est pour vous”: Benjamin Péret visita locais de culto afro-brasileiros em 1930. **MODOS: Revista de História da Arte**, Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 340-376, jan.2022. Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 340-376, jan.2022. DOI: 10.20396/modos.v6i1.8667466. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8667466>.

Imagem modificada: “À direita 'Tio F...' tocando o 'agôgô' [sic] e à esquerda o mesmo tocando o 'tabaque'”. Fonte: Péret, 1931c. Foto [detalhe] do autor.

“Exu, c’est pour vous”: Benjamin Péret visita locais de culto afro-brasileiros em 1930*

“Exu, c’est pour vous”: Benjamin Péret visits Afro-Brazilian places of worship in 1930

Arthur Valle**

RESUMO

O texto discute a série de treze artigos intitulada *Candomblé e Makumba*, publicada pelo poeta surrealista francês Benjamin Péret (1899-1959) entre novembro de 1930 e janeiro de 1931 no jornal paulistano *Diário da Noite*. Os artigos de Péret são inquiridos especialmente a respeito daquilo que revelam sobre as religiões afro-brasileiras no começo dos anos 1930 e como um exemplo da recepção dessas religiões por um intelectual europeu, que é aqui pensado como um representante da classe mais ampla de agentes que expressam uma “visão de fora” dessas religiões.

PALAVRAS-CHAVE

Benjamin Péret (1899-1959). Arte sacra. Religiões afro-brasileiras. Etnografia. Surrealismo.

ABSTRACT

This paper discusses the series of thirteen articles entitled *Candomblé and Makumba*, published by the French surrealist poet Benjamin Péret (1899-1959) between November 1930 and January 1931, in the São Paulo’s newspaper *Diário da Noite*. Péret’s articles are considered especially regarding what they reveal about Afro-Brazilian religions in the early 1930s, and as an example of the reception of these religions by a European intellectual, who is here understood of as a representative of the broader class of agents who express a view from outside of these religions.

KEY WORDS

Benjamin Péret (1899-1959). Sacred Art. Afro-Brazilian religions. Ethnography. Surrealism.

O presente texto discute a série de treze artigos intitulada *Candomblé e Makumba*, publicada pelo poeta surrealista francês Benjamin Péret (Rezé, 1899 - Paris, 1959) entre novembro de 1930 e janeiro de 1931 no jornal paulistano *Diário da Noite*¹. Tal série é baseada nas vivências que Péret teve ao visitar alguns locais de culto localizados na cidade do Rio de Janeiro, mas também em suas leituras sobre as religiões afro-brasileiras e sobre as contribuições da diáspora africana para a formação daquilo que chamamos Brasil. Pouco me deterei aqui sobre como tais vivências e leituras impactaram no pensamento e obra de Péret, um tópico que foi já explorado por outros investigadores (Palmeira, 2000; Abreu, 2012). Antes, os artigos do poeta francês me interessam pelo que podem revelar sobre as religiões afro-brasileiras no começo dos anos 1930, bem como sobre a recepção das mesmas por um intelectual europeu, pensado aqui como um representante da classe de agentes que expressam aquilo que Muniz Sodré e Luís Felipe de Lima (2014: 63-74) qualificaram como uma “visão de fora” do universo ritualístico das religiões afro-brasileiras, i.e., a visão de um não-iniciado.

Qual poderia ser o valor de *Candomblé e Makumba* para os debates contemporâneos sobre as religiões afro-brasileiras? Encarada como um todo, a série de Péret levanta polêmicas. Nela, tais religiões são encaradas de uma forma ambivalente, profundamente tensionada entre apreciação estética e análise política. Por um lado, a série merece ser louvada por constituir um dos primeiros exemplos de avaliação das religiões afro-brasileiras como expressões culturais de valor positivo: Péret teria sinceramente se encantado com elas, interpretando-as como repositórios de uma “poesia primitiva e selvagem” (Péret, 1930a). Por outro lado, a série é pontuada por erros fatuais e preconceitos etnocêntricos; de modo talvez mais grave, em suas conclusões, Péret tende a frisar as supostas limitações das religiões afro-brasileiras, entendendo-as em uma chave freudiana e marxista, como insalubres para seus devotos e como “ópio do povo”.

A própria compreensão das religiões afro-brasileiras como portadoras

de uma "poesia primitiva e selvagem" – formulada no início da série, e que lhe serve como fio condutor – levanta outra polêmica. Que relações se pode estabelecer entre *Candomblé e Makumba* e a tradição do infame Primitivismo modernista, com suas estratégias de apropriação de elementos de culturas “populares” ou não-europeias? Fortes questionamentos a essa tradição vêm sendo formulados desde ao menos os 1980. Como bem resumiu Paul Wood (2019), soam hoje vazias a “retórica de liberdade [e] a autoidentificação de artistas em sua maioria brancos, do sexo masculino, e de classe média com aqueles que Franz Fanon chamou de ‘os condenados da terra’”. Nas partes seguintes, procuro fornecer subsídios para mensurar o quanto *Candomblé e Makumba* é tributária dos interesses primitivistas do modernismo.

Um último ponto polêmico tem a ver com a relação dos artigos de Péret com uma outra tradição: aquela dos autores que trataram das religiões afrobrasileiras antes dele. Em certa medida, a fortuna crítica recente de *Candomblé e Makumba* “apagou” essa tradição. Isso fica evidente mesmo na fala de um especialista como Clóvis Moura (*apud* Abreu, 2021: 233), que tributou à Péret “um caráter pioneiro pois ele precede Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Edison Carneiro e todos os outros africanistas brasileiros”. Estou convicto que afirmações do gênero, repetidas por outros investigadores (e.g., Ponge, 2005: 4), não se sustentam quando a devida contextualização da série é feita.

Nesse sentido, é obrigatório lembrar do grande conjunto de “inquéritos” (séries de reportagens) sobre religiosidades cariocas publicados em periódicos e que remontam ao menos ao início do século XX (alguns desses “inquéritos,” como veremos, foram citados por Péret). O exemplo mais famoso é, sem dúvida, *As Religiões no Rio*, publicado por João do Rio em 1904 na *Gazeta de Notícias*, e que continha cinco reportagens sobre religiões afro-brasileiras, subintituladas *No Mundo dos Feitiços* (Rio, [1906]; Valle, 2017). A tradição desses “inquéritos” foi vigorosa nos anos 1910 e 1920. Recordo aqui daqueles que pude consultar: *As Revelações do Feiticeiro Nogueira*, de autor anônimo, publicado na *Gazeta de Notícias* em 1912 (Souza,

2018); *No Mundo dos Espíritos*, de Antonio Eliezer Leal de Souza, publicado em *A Noite* entre 1923-24 (Souza, 2012); *Os Mistérios da Macumba (Ritos primitivos de magia e feitiçaria)*, de Carlos Alberto Nobrega da Cunha, publicado em *Vanguarda* por volta de 1927 (Valle, 2018: § 27-40); ou *Mistérios da Mandinga*, de Francisco Guimaraes, publicado em *Crítica* em 1929 (Farias, 2016). Ainda com relação às discussões que antecederam *Candomblé e Makumba*, cumpre lembrar também do caudal de reportagens sobre religiões afro-brasileiras que vieram a lume na imprensa do Rio antes de 1930, algumas assinadas por autores de renome como Benjamin Constallat (1924), e cujo levantamento sistemático ainda se encontra por fazer.

Como contraponto e em defesa de Péret, vale ponderar que o “apagamento” acima referido não teria sido sua intenção. Com efeito, e respondendo à pergunta inicial, talvez o principal valor de *Candomblé e Makumba* na atualidade resida no fato da série incitar reflexões críticas renovadas sobre a historicização das religiões afro-brasileiras, de seus aspectos estéticos e políticos, e de sua recepção. Nesse artigo, busco contribuir para isso considerando passagens específicas dos artigos de Péret; cotejando-os com suas referências mais ou menos explícitas; e recenseando tanto seus esforços de valorização das religiões afro-brasileiras quanto seus preconceitos.

Candomblé e Makumba: aspectos gerais

A bibliografia sobre Benjamin Péret é relativamente extensa, contando inclusive, já há décadas, com textos em português (Lima, 1967; Palmeira, 2000; Maestri, 2002; Puyade, 2005; Ponge, 2009; Giumbelli, 2015). Um dos fundadores, junto com André Breton, Paul Eluard e Louis Aragon, do surrealismo em França, Péret viveu por cerca de dez anos nas Américas: no Brasil, entre 1929-1931 e 1955-1956; e no México, entre 1941-1948. Em fevereiro

de 1929, ele desembarcou pela primeira vez no Rio de Janeiro, acompanhado de sua esposa, a cantora Elsie Houston. Alternando temporadas em São Paulo e Rio, Péret permaneceu no país até dezembro de 1931, quando foi deportado em função de sua militância junto ao movimento trotskista no Brasil, capitaneado por intelectuais como Mario Pedrosa, Livio Xavier e Aristides Lobo (Ginway, 1992: 546-547).

Vale frisar que a primeira estadia de Péret no Brasil corresponde a um período de turbulência política, que culminou com o Golpe de Estado liderado por Getúlio Vargas em outubro de 1930. Péret se envolveu na agitada cena local, como demonstram suas preocupações sociais alinhadas com as de parcela da intelectualidade brasileira do período. A série *Candomblé e Makumba* é um dos frutos dessas preocupações.

Sabe-se que os interesses originais de investigação do francês no Brasil estavam centrados nos povos indígenas (Puyade, 2005: 5-6). Com o fracasso de seus projetos, ele acabou se voltando para um exótico mais acessível: as comunidades religiosas afro-brasileiras no contexto então já muito urbanizado da cidade do Rio de Janeiro. Essa escolha pode ter sido influenciada por alguns modernistas brasileiros com os quais Péret teve contato e que, desde meados dos anos 1920, demonstravam interesse pelas culturas negras, especialmente as do Rio de Janeiro (Cardoso, 2021: 172-208). Como Mario de Andrade fizera antes dele, Péret transitou entre gêneros textuais distintos, lançando pontes entre arte e poesia, de um lado, e ciência e conhecimento, de outro.

Julgo, todavia, que a escolha pelas religiões afro-brasileiras se deveu sobretudo à influência de sua própria esposa, que já antes de 1929 nutria grande interesse pelas culturas “populares” no Brasil (Villanova, 2003; Goma-Laca, 2019). Em 1928, por exemplo, Houston fora convidada para o *1er Congrès International des Arts Populaires*, realizado em Praga, o que gerou um texto intitulado “La musique, la danse et les cérémonies populaires du Brésil” (Houston, 1931). Ainda que de modo sucinto, elementos da série de

Péret eram já abordados nessa comunicação, onde a cantora usa, inclusive, a grafia de “makumba” com “k,” que era raríssima na imprensa brasileira da época. Além disso, como veremos, os principais interlocutores de Péret em *Candomblé e Makumba* eram músicos, sendo provável que ele os tenha conhecido por meio das redes de sociabilidade de Houston.

Segundo M. Elizabeth Ginway (1992: 547), “Péret pesquisou seu estudo sobre a macumba no Rio durante a segunda metade de 1930; composto por treze artigos, o estudo foi levado ao *Diário da Noite* de São Paulo provavelmente pelo próprio Péret e, em seguida, traduzido para o português por Lívio Xavier”. Infelizmente, o paradeiro dos manuscritos originais é desconhecido. Mas, quem quer que tenha sido o tradutor – Xavier e/ou outra pessoa – parece ter contribuído significativamente para a forma que *Candomblé e Makumba* adquiriu na versão originalmente publicada. Nesse sentido, chamo atenção para as passagens que registram o português “errado” de alguns interlocutores de Péret, e cuja redação final presumo que não seja da mão do francês. A emulação do modo de falar das classes populares era comum nos periódicos cariocas ao menos desde os anos 1900 e fora canonizada pelos modernistas paulistas, como indica o imperativo de usar “A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica”, proposto por Oswald de Andrade no *Manifesto Pau-Brasil* de 1924. O estilo de *Candomblé e Makumba* atualiza, assim, marcadores linguísticos que afirmam a condição socialmente subalterna dos religiosos com quem Péret interagiu, estabelecendo uma distinção destes com relação ao próprio poeta e seus leitores burgueses.

Grosso modo, *Candomblé e Makumba* poderia ser dividida em duas partes, cada uma com seu tom característico. A primeira corresponde à descrição de ritos e transcrição de diálogos, seguindo de perto os procedimentos narrativos dos acima referidos “inqueritos.” A segunda parte, composta pelos quatro artigos finais, assume a forma de uma “análise erudita e distanciada” (Giumbelli, 2015: 94). Ali, Péret cita autores diversos: estudiosos de religiões

afro-brasileiras como Nina Rodrigues e Manoel Querino; historiadores como Braz do Amaral, Eduardo de Costa Britto e Rocha Pombo; o psiquiatra Osorio Cesar; o afro-cubanista Fernando Ortiz; William Buehler Seabrook, que pesquisou o *vodu* do Haiti, e foi nele iniciado; Edouard Foa, que escreveu sobre o reino do Daomé; e mesmo autores como Sigmund Freud, Karl Marx e Paul Lafargue, que, embora distantes da realidade afetada pela diáspora africana, são a base das conclusões de Péret.

Emerson Giumbelli sugere que, em seu conjunto, *Candomblé e Makumba* “constitui uma espécie de etnografia” (*Ibidem*). Mas qual “espécie” exatamente? A título de hipótese, eu destacaria não uma, mas duas vertentes etnográficas. A primeira, adiantada pelo próprio Giumbelli, tem a ver com aqueles conceitos conversos que James Clifford (1981) denominou “surrealismo etnográfico” e “etnografia surrealista”. Para Clifford, estes conceitos se baseiam em uma perspectiva de investigação partilhada por etnólogos e artistas na Paris dos anos 1920 e 30, que tem os aspectos maravilhosos e poéticos do cotidiano no cerne de suas preocupações. “Surrealismo etnográfico” e “etnografia surrealista” são ambos caracterizados pelo fascínio pelo exótico e por uma visão lúdica da cultura dos próprios investigadores; pelo abandono da distinção entre “alta” e “baixa” culturas; e operam com técnicas de colagem e montagem, por meio das quais elementos disparatados da realidade são caprichosamente justapostos (Schwanhäußer & Wellgraf, 2019). Como veremos, aspectos dos ritos afro-brasileiros se apresentaram como *loci* privilegiados para que Péret exercitasse seus talentos de “etnógrafo” nesse sentido.

A segunda “espécie de etnografia” que percebo em *Candomblé e Makumba* tem afinidades com aquilo que autores como Jerome Rothenberg (2017) denominaram “etnopoética”. Esta poderia ser definida como “uma poética descentrada, uma tentativa de ouvir e ler as poesias de Outros distantes, fora da tradição ocidental” (Tedlock, s.d.). No início de seus artigos, o próprio Péret já alertava que consideraria as “religiões africanas

[sic] no Brasil [...] sobretudo sob o ponto de vista poético” (Péret, 1930a). Um impulso “etnopoético” me parece se manifestar em passagens de *Candomblé e Makumba*, sendo o exemplo mais claro o registro de mitos afro-brasileiros envolvendo orixás iorubanos como Ogum, Xangô, Iansã, etc., apresentados no oitavo artigo da série (Péret, 1930h). Embora seja um aspecto circunscrito de *Candomblé e Makumba*, tal impulso “etnopoético” é importante por inaugurar a pesquisa mais sistemática que Péret desenvolveria posteriormente. Por exemplo, em seu texto intitulado *Les religions nègres du Brésil* (Péret, 1992: 109-115), provavelmente datado de 1942 (Abreu, 2012: 224), já encontramos transcrições de cantos rituais em iorubá. O esforço “etnopoético” de Péret se ampliaria nas décadas seguintes, culminando em sua conhecida *Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d’Amérique* (Péret, 1960).

O campo religioso afro-brasileiro segundo Péret

O título da série sugere que Péret compreendia “candomblé” e “makumba” como duas denominações religiosas distintas. O francês explica que “sob o nome de Makumba (ou macumba) designa-se comumente no Rio o conjunto de ritos de origem africana praticados em vários pontos do território brasileiro, sobretudo na Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais” (Péret, 1930a). Ele não chega a definir “candomblé,” limitando-se a referir, nesse sentido, uma obra de Nina Rodrigues escrita “há mais de 30 anos” (*Ibidem*). Trata-se, provavelmente, de *O animismo fetichista dos negros bahianos*, publicada na *Revista Brasileira* ainda nos anos de 1890 (Rodrigues, 1896-1897), e que ganhou uma tradução para o francês em 1900.

Se, em um primeiro momento, Péret aponta para a “semelhança dos dois ritos”, logo ele procura diferenciá-los: “Vários adeptos me afirmaram ser o candomblé a expressão mais pura da religião africana [sic]. A makumba seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e

da simplificação progressiva do rito no meio ‘branco’ onde ele se perpetua” (Péret, 1930a, grifo meu). Nessa passagem, é digna de nota a ideia de “pureza” mobilizada para diferenciar “candomblé” de “makumba”: a primeira denominação seria “mais pura”, por melhor preservar suas “origens” africanas; já a segunda não somente derivaria da primeira, incorporando elementos ameríndios e europeus, mas seria, paradoxalmente, mais “simples”.

Para mim, a exaltação feita por Péret da noção de “pureza” soa decepcionantemente conservadora quando comparada à atitude de surrealistas dissidentes ligados, por exemplo, à revista *Documents*, como Georges Bataille, e que “se deleit[avam] com impurezas culturais e perturbadores sincretismos” (Clifford, 1992: 549). Não obstante, como veremos, tal noção de “pureza” necessita ser considerada com atenção pois atua poderosamente nas distinções valorativas que estruturam os artigos de Péret.

A oposição inicial entre “candomblé” e “makumba” se complica tremendamente quando Péret aponta para uma subdivisão suplementar das religiões afro-brasileiras em diversas “leis”. Com relação a isso, ele se baseia nos artigos de *Os Mistérios da Macumba*, que seu amigo Nobrega da Cunha publicara anos antes. Esse jornalista teria encontrado “nada menos do que doze 'leis', somente no Rio. São as seguintes: a de Nagô, a de Mina, a de Kabinda, a de Ubanda [sic], a de Aruanda, a de Angola, a de Benguela, a de Moçambique, a de Gegê, a de Mussurumi, a dos Caboclos e a das Almas” (Péret, 1931b). No geral, os nomes das “leis” no Rio monumentalizavam a memória de “nações” africanas, assim como ocorria em outros locais das Américas – vide, e.g., os *cabildos* em Cuba (Thompson, 2020). Péret precisa que três dessas “leis” (Nagô, Mina e Gegê) tinham origem na “Costa dos Escravos” – i.e., na África Ocidental. Outras cinco (Kabinda, Ubanda, Angola, Aruanda e Benguela) vinham da África Central. Ele postula, ainda, que a “lei dos Caboclos” era um resultado do contato dos africanos com os indígenas; que a “lei de Mussurumi (Mussulmi na Bahia) deriva da bruxaria [sic]

muçulmana [...] e é o produto das crenças dos Hauçás" (Péret, 1931b); e que a "lei das Almas" era "uma mistura de crenças espíritas e negras" (*Ibidem*).

Péret reconhece que tal diversidade de "leis" acaba por configurar um "inextricável emaranhado de crenças" (Péret, 1930a). Mas, na prática, isso pouco se reflete em seus artigos, uma vez que, como ele mesmo esclarece, apenas pode "examinar de perto dois ritos: o de 'Nagô' e o de 'Angola'" (*Ibidem*). Ao tentar delimitar essas duas "leis", Péret lança mão de diversos critérios, como veremos abaixo. Antes disso, porém, vale apresentar melhor os locais de culto que Péret efetivamente visitou.

Localização e configuração dos locais de culto

O primeiro local de culto referido em *Candomblé e Makumba* era dirigido por um sacerdote chamado Pai Quintino. Péret teria vindo de São Paulo exclusivamente para assistir a uma "festa importante" que ocorria em 15 de agosto – dia da Assunção de Nossa Senhora, que é comemorado, em algumas denominações, como dia de Iemanjá. A sugestão para visitar Pai Quintino partiu de Nobrega da Cunha, que se lembrou do sacerdote ao ver, nas mãos de Péret, um exemplar de *No Mundo dos Espíritos* de Leal de Souza. Esse livro compilava o referido "inquérito" publicado em *A Noite* e nele se destaca uma reportagem intitulada *O Espiritismo na Macumba*, no qual Leal de Souza detalha sua assistência a uma cerimônia presidida por Pai Quintino, cujo terreiro então se localizava na Rua Araújo Leitão, no bairro do Engenho Novo (Souza, 1924).

Em 1930, porém, o endereço de Pai Quintino teria mudado para a Rua Quintão, no bairro de Quintino Bocaiúva. A peregrinação de Péret foi, todavia, em vão. A "negra velha" que o recebeu – aparentemente, a viúva de Quintino – disse-lhe que o sacerdote havia morrido meses antes e que ali não mais se "brincava" – i.e., não mais se realizavam cerimônias. Péret

ficou desapontado, ainda mais porque “o aspecto do local, a gente, tudo nos fazia crer que uma cerimônia estava sendo preparada, senão já em começo” (Péret, 1930b). Vale notar que Péret revela a rua desse primeiro local de culto. Seria tal gesto uma forma de represália contra os religiosos que com ele não colaboraram? Como o francês sabia, tal tipo de “denúncia”, embora publicada em outro Estado, poderia ter consequências graves em um momento em que as religiões afro-brasileiras ainda eram frequentemente reprimidas pelo aparato policial².

Péret teve mais sucesso no segundo local de culto que visitou. Era um *terreiro* da “lei de Nagô”, dirigido por um sacerdote que ele designa simplesmente como “tio F...”. Trata-se de Faustino Pedro da Conceição, o Tio Faustino, como se pode verificar em uma publicação que reproduz, com melhor qualidade, uma das fotos do sacerdote que aparece em *Candomblé e Makumba* (Goma-Laca, 2019: 31). Tio Faustino era um músico importantíssimo no começo dos anos 1930, que integrou o “Grupo da Velha Guarda” de Pixinguinha (Ouvindo os “Bacharéis”, 1933; Um protesto, 1933). Transfigurado em “tio F...”, ele se tornaria o personagem mais destacado por Péret, protagonizando nada menos do que cinco de seus treze artigos.

O francês foi conduzido ao *terreiro* de “tio F...” por um conhecido de ambos, um músico mulato identificado como “P...”. O *terreiro* se localizava nos fundos de uma vila de lavadeiras próxima do Palácio Guanabara, no bairro de Laranjeiras. Os ritos eram conduzidos em uma sala da casa de “tio F...”, no fundo da qual havia um altar dedicado a Iemanjá, que é mostrado em uma fotografia na quarta reportagem [Fig. 1]. A baixa qualidade dessa reprodução não permite fazer maiores considerações, mas é provável que se trate do altar que, em *Les religions négres du Brésil*, Péret assim descreveu: “Em meio a flores naturais e artificiais, via-se a imagem de Iemanjá na forma de uma sereia rosa e loira, em papel machê” (Péret, 1992: 112). Tal foto recorda aquelas documentando altares que ilustram *A raça africana e seus costumes na Bahia* de Manuel Quirino (ver a reedição de 1955, estampas XIV a XVI), artigo citado por Péret em *Candomblé e Makumba*.



FIG. 1. "Altar da casa de 'tio F...'
dedicado a lemanjá". Fonte: Péret,
1931d. Foto do autor.

O terceiro local de culto visitado por Péret era dirigido por uma sacerdotisa que ele designou como “mãe M...”. Tratava-se um *terreiro* da “lei de Angola”, que funcionava com autorização da polícia para celebrar suas festas públicas e se localizava em “uma casa de boa aparência, situada num lugar deserto, perto de Madureira” (Péret, 1930f). Mais uma vez, foi seu amigo “P...” que conduziu o francês ao local, onde ele assistiu a uma festa dedicada a Xangô. Péret assim descreveu a ambientação e os fiéis do *terreiro* de “mãe M...”:

Entramos: uma grande sala retangular. Em frente à porta, o altar e ao pé deste, "a Mãe M...". [...] Ao longo do muro contíguo ao altar quatro ou cinco filas de mulheres vestidas à baiana com as cores de *Xangô*, vermelho e branco. À direita dos homens, e fazendo face às mulheres, a orquestra composta de um "tabaque" e de 50 chocalhos no mínimo. (Péret, 1930f)

O quarto e último lugar de culto visitado por Péret foi a casa do próprio "P...", situada perto da Penha. O francês foi convidado para ali assistir a "uma cerimônia de contra-feitiçaria, de magia branca", visando a socorrer "uma mulher moça que [...] fora enfeitiçada a mando de um apaixonado desprezado que procurava assim atrair o seu amor" (Péret, 1930g). A cerimônia quase privada, conduzida por "P..." e sua esposa, realizou-se em um recinto fechado, aparentemente simples, no qual, "diante de uma mesa [...] ao lado de uma estatueta colorida de São Jorge montado a cavalo, via-se uma vela acesa, um copo cheio d'água e um livro que, mais tarde, soube ser um livro de rezas espíritas de Allan Kardec" (*Ibidem*). A complexa cerimônia durou cerca de cinco horas e foi definida por Péret como "uma sessão espírita meio makumbeira" (Péret, 1930f). Trata-se, talvez, do ponto alto de *Candomblé e Makumba*, cuja importância foi já destacada por Giumbelli (2015: 99-103). Mais à frente, voltarei a tratar dessa sessão.

O mapeamento de locais de culto afro-brasileiros delineado em *Candomblé e Makumba* reitera um dado já verificado na consulta a outras fontes (Valle, 2020). Com exceção do *terreiro* de "tio F...", os locais visitados por Péret se situavam nos subúrbios do Rio [Mapa 1]. Repetindo um tópos de reportagens anteriores sobre religiões afro-brasileiras, Péret sublinha isso ao frisar, de modo pitoresco, as dificuldades que encontrou para chegar ao *terreiro* de Pai Quintino: "Lá, onde o diabo perdeu as botas, na rua Quintão, escura, em um verdadeiro bananal, depois de nos arriscar a cair nos buracos cheios de lama que cobria o solo, depois de muito andar, percebemos luz através de umas venezianas" (Péret, 1930b). Assim como o português "errado" dos religiosos registrado por Péret, a localização da maioria de seus locais de culto é um indício revelador de uma condição socioeconômica

subalterna, em uma cidade cujo crescimento urbano, no início do século XX, em grande medida se baseou em uma deliberada segregação social (Abreu, 2013: 43-53).



MAP. 1. Localização aproximada dos locais de culto afro-brasileiros visitados por Péret em 1930. Fonte: produzido pelo autor, usando JupyterLab 1.2.6 e Folium 0.11.0.

“Nagô” versus “Angola”

Durante os artigos de *Candomblé e Makumba*, Péret não só constata a diferença entre as “leis” que pôde conhecer – a de “Nagô” e a de “Angola” –, como também expressa uma clara predileção pela primeira em detrimento da segunda. Com isso, ele em certa medida reinstaurava a distinção que tinha estabelecido, no início da série, entre um “candomblé” mais “puro” e uma “makumba” culturalmente derivativa. Como apontou Giumbelli (2015: 99), é “impossível não reconhecer aqui a discussão sobre a ‘pureza nagô’,

paradigma de acordo com o qual o pertencimento à nação ou rito nagô implicaria maior fidelidade às origens africanas no culto aos orixás”. Trata-se de um paradigma recorrente em etnografias das religiões afro-brasileiras (Dantas, 1982), e que, com relação ao contexto carioca, se encontra afirmado já no “inquérito” de João do Rio³.

Creio que tal distinção valorativa entre “Nagô” e “Angola” deve ser fortemente criticada, uma vez que ela até hoje dificulta a devida apreciação da sofisticação das práticas de algumas denominações afro-brasileiras, em especial daquelas mais relacionadas a tradições centro-africanas. Cumpre analisar, porém, como Péret estabelece essa distinção. Para tanto, o francês mobiliza vários critérios, como etnia e classe social dos religiosos afro-brasileiros, bem como características das próprias liturgias. Segundo Péret (1930a), por exemplo, enquanto a “lei de Nagô” era “adotad[a] quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária”, à “lei de Angola [...] aderiam muitos mulatos e crioulos de um plano social um pouco mais elevado” (*Ibidem*).

O contraste entre as duas “leis” é literalmente personificado na oposição entre os sacerdotes que as representam na série. De um lado, temos “tio F...”, o pai de santo da “lei de Nagô”. Péret não esconde sua simpatia por ele, definindo-o como “um místico, em toda a acepção da palavra. Um poeta, portanto” (Péret, 1930a). “Tio F...” era um homem negro de meia idade⁴, como deixam ver duas fotos reproduzidas no terceiro artigo da série [Fig. 2]. Nestas, o religioso, sentado, segura alternadamente um pequeno tambor e uma espécie de xequerê, instrumentos musicais que enfatizam sua persona de artista. Em *Candomblé e Makumba*, Péret transcreve as falas de “tio F...” em um português “errado”. Vale notar, todavia, que isso não representa bem a sofisticação do “verdadeiro” Tio Faustino, que pode ser constatada em entrevistas concedidas à imprensa carioca da época. Nas falas de “tio F...”, se alterna o tom professoral do informante, que instrui sobre aspectos dos ritos que preside, com o entusiasmo, informalidade e jovialidade que

angariaram a simpatia irrestrita de Péret.



FIG. 2. "À direita 'Tio F..' tocando o 'agôgô' [sic] e à esquerda o mesmo tocando o 'tabaque'". Fonte: Péret, 1931c. Foto do autor.

Em *Candomblé e Makumba*, o oposto de "Tio F..." é "mãe M...", a sacerdotisa que oficiava em um *terreiro* consagrado à "lei de Angola". O francês dedica pouco espaço a ela em seus artigos, definindo-a sumariamente

como “uma personagem consideravelmente solene, concentrada, uma espécie de D. Sebastião Leme [o Arcebispo carioca na época], sem interesse” (Péret, 1930a). Enquanto “tio F...” pode ser considerado o verdadeiro herói de *Candomblé e Makumba*, protagonizando vários artigos da série, “mãe M...” é rapidamente referida em apenas dois, e não tem nenhuma de suas falas transcritas. Creio que a antipatia de Péret – na qual se pode vislumbrar, talvez, um preconceito de gênero – tem muito a ver com a indiferença que “mãe M...” por ele demonstrou. Ao chegar em seu *terreiro*, a sacerdotisa, “sonolenta, [lhe] recebeu com um sorriso superior” (Péret, 1930f). O francês parece não ter perdoado tal desconsideração, assim como fez com aquela dos habitantes do *terreiro* de Pai Quintino.

Não obstante a diferença de tratamento, a presença de “mãe M...” em *Candomblé e Makumba* é fundamental para destacar, por contraponto, as qualidades que Péret vê em “tio F...”. Trata-se de um artifício retórico que, em um sentido mais amplo, transforma os dois sacerdotes em sínteses das próprias “leis” que eles cultuam. As diferenças entre essas “leis” são, por fim, reiteradas em diversos detalhes das liturgias descritas por Péret.

Assim, por exemplo, enquanto no *terreiro* de “mãe M...” aqueles que cantavam “pontos” da “lei de Nagô” se expunham à animosidade dos fiéis da “lei de Angola” (Péret, 1930a), Péret elogiava como admirável a “liberdade de espírito” do pai de santo “Nagô”: “Nas cerimônias presididas por ‘tio F...’, [...] cantavam-se ‘pontos’ de todas as ‘leis’ e este não hesitava mesmo em salvar ‘os que tem fé’ assim como ‘os que não tem fé’, dando assim a todas as religiões um exemplo de liberalismo do qual elas tirariam grande proveito” (*Ibidem*). O registro de tal “liberalismo” já aparece, de modo muito semelhante, em um artigo de *Os Mistérios da Macumba* de Nobrega da Cunha. O jornalista ali conta sua assistência a uma cerimônia em um “afamado terreiro suburbano”, que foi interrompida pela ação repressiva da polícia. Porém, frente à calculada impassividade dos religiosos e à presença do próprio Nobrega da Cunha, que era amigo do comissário que dirigia a batida, não foram efetuadas prisões.

A polícia se retirou, a cerimônia reiniciou e o pai de santo do *terreiro*, após cantar um “ponto de contentamento”, proclamou: “- 'Saravá' quem tem fé! | O coro, uníssono, respondeu: | - 'Saravá!' | O pai continuou: | - 'Saravá' quem não tem fé! | E o coro ainda respondeu: - 'Saravá!'” (Cunha, [1927]).

Prosseguindo em sua diferenciação entre a “lei de Angola” e a de “Nagô”, Péret aponta para uma desigualdade na potência estética de seus ritos – certamente, algo de importância capital do ponto de vista do poeta francês. Por exemplo, em comparação com as danças que assistiu no *terreiro* de “tio F...” - e que voltarei a referir mais abaixo -, aquelas que o francês viu no de “mãe M...” mereceram o seguinte comentário:

Nenhuma dessas danças hipnóticas deu ensejo àquelas cenas selvagens e majestosas que presenciei no terreiro de "tio F...". Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas, das imagens, o contorno principal. A "civilização" passara por ali! (Péret, 1930f)⁵

Trata-se de uma das passagens em que Péret afirma, de modo mais explícito, sua valorização da suposta “pureza” cultural nagô. Julgo que isso revela mais uma projeção das expectativas etnocêntricas do que qualquer dado objetivo. Afinal, o hibridismo cultural é constitutivo de todas as denominações afro-brasileiras e deveria ser muito evidente no candomblé nagô de 1930, antes dos deliberados esforços de “reafricanização” que marcaram as últimas décadas. Ainda que se deva a motivações próprias, a busca da “pureza” encetada por Péret tem parentesco com aquela “busca da África” (Capone, 2012) que obstinou outros investigadores. Creio que lembrar das ideias do francês pode nos ajudar a ponderar sobre os problemas decorrentes de tais buscas, especialmente quando elas desqualificam, como “impuras”, práticas que não se adequam a um cânone de africanidade que, em 1930, ainda era muito tributário de uma visada eurocêntrica, marcada pelo colonialismo.

Sacrifícios, despachos, objetos surrealistas

Como creio que ficou óbvio, a “etnografia” de Péret é indelevelmente marcada por seus interesses como artista, como ele mesmo confessa, bem como pelo seu olhar de europeu e de não-iniciado. Isso parece se refletir no fato de que, da multitude de aspectos estéticos que os ritos afro-brasileiros comportam, Péret tenha destacado sobretudo dois: os sacrifícios rituais e os transe de incorporação de espíritos. Para o francês, provavelmente estes eram os aspectos que melhor encarnavam o “primitivismo” que ele desejava encontrar.

Veamos um exemplo. No quarto artigo de *Candomblé e Makumba*, Péret descreve uma cerimônia de “dar de comer” aos santos no *terreiro* de “tio F...”. No cerne do rito, estava a sangrenta “matança” de várias galinhas. Péret não se refere (talvez por desconhecimento) à longa e mundialmente difundida tradição do que Raul Lody (2008: 259-265) chamou “hematofagia sagrada”, gesto que poderia tornar os sacrifícios menos exóticos para seus leitores. Antes, ele investe na descrição direta e crua, como na seguinte passagem:

Começaram então os preparativos para o sacrifício. Os alguidares contendo uma pasta escura onde estavam colocados de pé uns doze ovos, de onde escorria grande quantidade de azeite de dendê, ficavam à direita de "tio F...". À esquerda, em um copo com água, um punhal.

De cócoras, segurando a cabeça de uma galinha, "tio F..." tapou-lhe os olhos com duas folhas de não sei que planta e raspando-lhe o pescoço, que um só golpe [sic], separou-o quase completamente do corpo. [...]

O sangue da ave escorrido dentro do alguidar, "tio F..." arrancou do pescoço e de sobre as asas as penas as mais finas e ajuntou-as à comida dos santos. [...] Todas as aves tiveram a mesma sorte e terminada a matança os ovos dos alguidares desapareciam sob o sangue e as penas das aves. (Péret, 1930c)

Em suas deambulações, Péret reencontrou o sacrifício de aves duas outras vezes: durante uma cerimônia de “dar comida à cabeça” no *terreiro*

de “Tio F...”, na qual a “matança” compunha um ritual que conferiria a uma iniciada “a força necessária para receber os santos” (Péret, 1930e); e em um despacho para Exu na casa de seu amigo “P...”, no qual este cortou o pescoço de um galo preto (Péret, 1930g). Como os sacrifícios têm muito em comum – sempre envolvem a degola de aves, cujo sangue escorre de seus pescoços para alguidares no chão –, suas descrições se afirmam como uma espécie de *leitmotiv* narrativo, que contribui para a coerência da primeira parte da série de artigos.

A ênfase de Péret nos sacrifícios parece ter várias motivações. Ao enfatizar sua sanguinolência, não se pode descartar que Péret – eterno *enfant-terrible* – visasse a chocar seus leitores em São Paulo e, assim, chamar ainda mais atenção para seus artigos. Além disso, com tal procedimento ele reatava o diálogo com a tradição de reportagens sobre as religiões afro-brasileiras publicadas no Rio. Algumas passagens de Péret lembram, e.g., a excruciante descrição de uma “saída” de iaô feita por João do Rio ([1906]: 13-24), ou o relato (muito racista) feito por Constallat (1924) dos ritos em um “candomblé” no bairro de Ramos. A ênfase no sacrifício recorda, de modo bem menos informado, trechos de *The Magic Island* de William Seabrook, livro citado por Péret e no qual são descritos, por exemplo, o sacrifício de animais no “Service Petro” do vodu haitiano (Seabrook, 1929: 28-44)⁶. Cerca de vinte anos depois de *Candomblé e Makumba*, as fotografias de Henri-Georges Clouzot e José Medeiros, publicadas em revistas de grande circulação – respectivamente, *Paris-Match* (*Les possédés*, 1951) e *O Cruzeiro* (Silva & Medeiros, 1951) – testemunham o quão duradouro foi o tratamento sensacionalista desses aspectos das liturgias afro-brasileiras.

Mas cumpre acrescentar que, provavelmente, a ênfase nos sacrifícios também se devia a um encantamento autêntico por parte de Péret. Afinal, os alguidares transbordando com matérias heterogêneas – pasta escura, azeite de dendê, ovos, sangue, penas, dinheiro – não eram espantosas assemblagens, evocando algo daquela “beleza convulsiva” exaltada poucos anos antes por Breton? Nesse sentido, Leonor de Abreu expôs o que um

despacho poderia significar, em termos estéticos, para o poeta francês:

[...] trata-se [o despacho] de um objeto material dotado de uma força espiritual que testemunha, aos olhos do surrealista, a concretização de uma atividade poética cotidiana. Sua composição não poderia ser mais estranha. [...] Esse objeto repulsivo é a encarnação de uma potência de desejo e integra um sistema simbólico coerente. Ele poderia integrar a categoria de “objeto selvagem” proposta por Breton em sua nomenclatura de objetos. Para este, tal tipo de objeto deve sugerir imagens mentais carregadas de fortes emoções, capazes mesmo de desencadear o maravilhoso. (Abreu, 2012: 252)

Vale lembrar que comentaristas anteriores não eram insensíveis à potência estética dos despachos e outros aspectos da cultura material dos *terreiros*. Um bom exemplo é João do Rio que, em 1904, entrou em contato com os feitiços de Sanin, um religioso oriundo de Lagos, na Nigéria. A associação entre objetos, materiais e ideias por vezes muito díspares que presidiam a composição dos feitiços de Sanin impressionou João do Rio, que o qualificou como “poeta e [...] fantasista” (Rio, [1906]: 56). Mais ou menos na mesma época, o jornalista iniciou uma intrigante coleção de feitiços (Valle, 2017: 74-77), que parece ter se dispersado irremediavelmente. Entre as apreciações do carioca e as do francês há, porém, diferenças significativas, resultado de sensibilidades estéticas apartadas por algumas décadas. Enquanto os textos de João do Rio comportam sempre uma ironia evidente, os de Péret não revelam semelhante ambivalência. Paralelamente ao desejo de chocar, suponho que o francês acreditava com sinceridade na potência estética das performances sacrificiais que viu, bem como de seus resultados concretos.

Trances e danças

O segundo aspecto estético dos cultos afro-brasileiros mais destacado por Péret tem a ver com o caráter performático dos trances de incorporação,

que são absolutamente centrais em todas as denominações afro-brasileiras. Podemos crer que a “descida” de orixás e outras entidades nos corpos dos iniciados – uma tecnologia que entrelaça os mundos espiritual e material – não poderia deixar de atrair o francês. Afinal, frente às incorporações, Péret provavelmente se recordaria dos experimentos realizados pelos surrealistas nos anos 1920, envolvendo sono hipnótico, transe mediúnico e estados hipnagógicos supranormais (Abreu, 2021: 270 sg.). Tal reconhecimento estaria já expresso em sua afirmação de que a “poesia primitiva e selvagem” dos ritos afro-brasileiros seria para ele “quase [...] uma revelação” (Péret, 1930a, grifo meu) - ou seja, não era uma novidade completa.

O francês enfatiza sobretudo os sintomas dos transe nos corpos dos iniciados: o suor; as convulsões e contrações dos rostos, a gesticulação paroxística; a espuma saindo da boca de um médium que incorpora Omolu... Ele dá bem menos atenção, porém, às forças espirituais que baixam à terra. Essa relativa descontextualização confere um tom inadvertidamente cômico a certas descrições, como é bem o caso quando ele fala da “Inglesa”, uma “mulata de Barbados” que frequentava o *terreiro* de “tio F...”. Sempre que caía em transe, segundo Péret (1930b), a “Inglesa” dava “pequenos gritos, guturais e agudos, lembrando o soluço. Ao mesmo tempo pula[va] num pé só, o outro encolhido com os dedos fortemente contraídos, o busto inclinado para a frente e os braços nas costas” (*Ibidem*).

Em uma chave explicitamente ficcional, um efeito semelhante é produzido por Mario de Andrade em um trecho de seu *Macunaíma*, publicado em 1928. Trata-se de um livro que, embora nunca citado em *Candomblé e Makumba*, dificilmente não seria conhecido por Péret. No capítulo VII de *Macunaíma* – intitulado justamente “Macumba” –, o elemento central é uma cena de possessão, na qual uma corpulenta “polaca” incorpora Exu. Andrade (1928: 93) enfatiza ali a corporalidade da médium: “A polaca muito pintada na cara, com as alças da combinação arrebetadas estremecia no centro da saleta, já com as gorduras quase inteiramente nuas. Os peitos dela

balangavam batendo nos ombros na cara e depois na barriga, juque! com estrondo”. Podemos presumir que Andrade e Péret previam que descrições como essa – que beiram o grotesco – apelariam aos seus leitores burgueses, satisfazendo seus interesses pelo exótico e afirmando uma desejada “superioridade” com relação aos religiosos populares.

Ainda com relação aos tranSES, são as danças dos médiuns os aspectos que mais se destacam nas descrições dos rituais vistos nos *terreiros* de “tio F...” e “mãe M...”. Em um trecho revelador de seus preconceitos, Péret descreve a dança de uma mulher negra – “tipo mais asiático que africano” (Péret, 1930c) – nos seguintes termos:

Mas que dança! Religiosa e erótica ao mesmo tempo... O corpo inteiro se movia. Parecia ao mesmo tempo um camundongo, uma cobra e uma flama sacudida pelo vento.

Quantas pobres coitadas passam anos saracoteando em cursos de danças para figurar como estrelas nos bailados e não chegam nunca a apresentar uma dança tão pura quanto aquela. Foi talvez a única realmente bela que vi em minha vida. (*Ibidem*)

Por trás do elogio aparentemente sincero de Péret, se revela um palimpsesto de estereótipos. Vale a pena problematizar isso, pois me parece algo que até hoje possui vigência entre aqueles que se relacionam apenas superficialmente com as religiões afro-brasileiras. Para o francês, a dança é “religiosa”, sim, mas também – e talvez sobretudo – “erótica,” uma interpretação que provavelmente soaria inadequada na perspectiva dos iniciados. A dançarina é desumanizada, comparada a animais (camundongo, cobra) e forças elementares da natureza (uma chama agitada pelo vento). Para Péret, tal dança é “pura”, e contrasta com os resultados da longa e supostamente estéril formação das bailarinas europeias. O francês parece ignorar completamente que todo *terreiro* é também um “espaço de formação em arte a partir de valores e princípios africanos” (Conduru, 2021: § 32).

Em contraponto a esse tipo de juízo, eu afirmaria que só é possível nos aproximarmos da compreensão de danças rituais como as referidas por Péret se reconhecermos nelas sua imensa sofisticação. Elas são o fruto de uma formação artística laboriosa, e cabe criticar radicalmente a leitura delas como expressão de algo simplesmente espontâneo e/ou “natural”.

“Exu, c’est por vous”

Se tenho reservas com relação a várias passagens de *Candomblé e Makumba*, me parece digna de destaque sua descrição da “sessão espírita meio makumbeira” que Péret assistiu na casa de seu amigo músico “P...”, localizada nas proximidades da Penha (Péret, 1930g). A relevância dessa passagem me parece ter sido sublinhada pelo próprio Péret, uma vez que ela se encontra no exato centro geométrico de sua série, o sétimo dos treze artigos, sugestivamente intitulado “‘Mané Kurú’, ‘Pereké’, Allan Kardec e Cia...”.

A cerimônia, como adiantado, visava a livrar uma moça de um feitiço. Lendo o artigo, descobrimos que os “espíritos” que a perturbavam estavam sob as ordens de Exu, o orixá “trickster” dos iorubás, que no Brasil ganhou mil novas faces (Silva, 2013). Para convencer Exu a deixar a moça em paz, “P...” e sua esposa apelaram a seus “protetores”, mais de uma dezena de entidades espirituais, de uma desconcertante diversidade étnica: africanos e seus descendentes, indígenas, “mestiços”. Uma “matança” sangrenta foi performada, cachaça foi bebida, charutos foram fumados. “P...”, em transe, se expressava em várias línguas: português, “africano”, e até mesmo francês. Por exemplo, ao oferecer o despacho a Exu, o músico exclamou: “Oh! Exu, c’est pour vous... c’est pour vous...” – gesto que certamente seduziu Péret. Ao final, “P...” e sua esposa desenharam uma série de *pontos riscados no chão* [Fig. 3], que foram contornados com pólvora, em seguida acesa. Péret fotografou

esses pontos, que foram reproduzidos como um desenho linear no *Diário da Noite*, e hoje constituem um registro valioso dessa forma de expressão artística (Valle, 2018: § 45-48). A recolha gráfica de Péret se aproxima daquela feita por Alejo Carpentier, que, na edição de novembro de 1929 de *Documents*, publicara seis “signos mágicos figurados sobre tambores”, usados em ritos religiosos afro-cubanos.

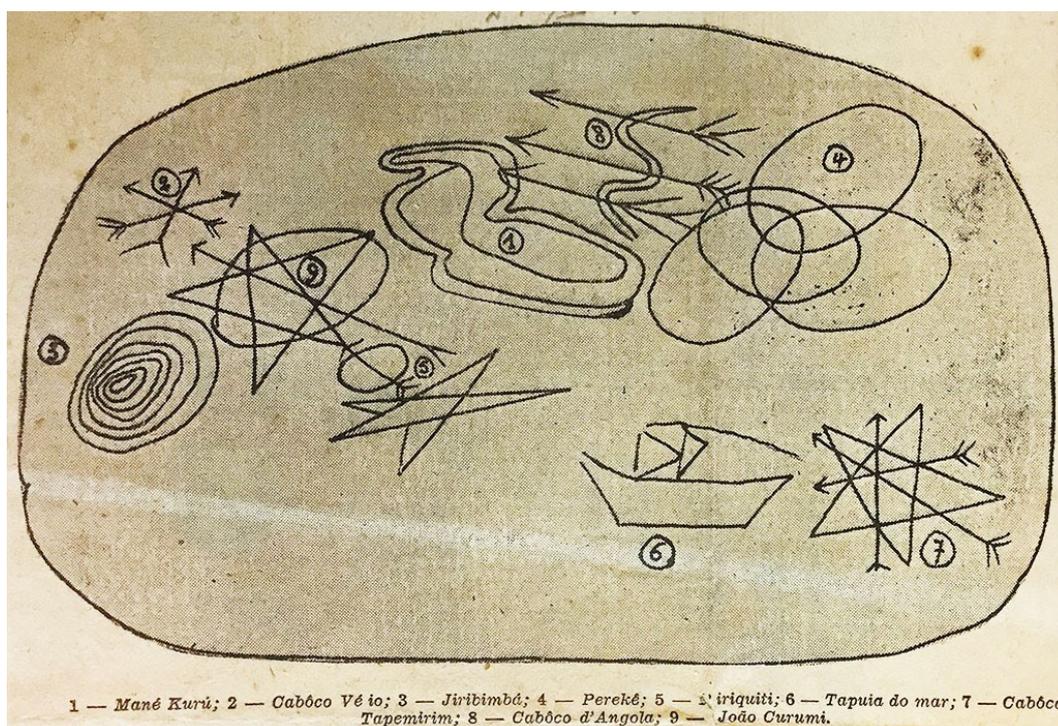


FIG. 3. Pontos riscados recolhidos por Péret na casa de “P...”. Fonte: Péret, 1930g. Foto do autor.

Aparentemente desorientado pelo que presenciou na casa de “P...” – mas também em respeito a este –, Péret suspende seus julgamentos. Não encontramos, no sétimo artigo de *Candomblé e Makumba*, traços de sua obsessão pela “pureza”, nem suas etnocêntricas oposições valorativas entre ritos mais ou menos “primitivos”. Imagino que a justaposição dos elementos

muito díspares – inclusive no sentido religioso, uma vez que amalgamavam, ao menos, tradições de matriz africana, catolicismo e espiritismo kardecista – deve ter ressoado fundo no coração surrealista do francês.

É certo que, cerca de dez anos depois, Péret sucintamente recordaria a sessão na casa de “P...” como “práticas espíritas banais [...] nas quais intervém, ao invés das celebridades que, discutivelmente, abrem caminho entre os pés de mesa nos países civilizados, os espíritos de indígenas ou de mestiços, tais como Mané Keru, Pereké ou 'o velho mestiço' [sic]” (Péret, 1992: 155). No artigo de *Candomblé e Makumba*, porém, traços dessa avaliação desdenhosa ainda não são perceptíveis. Prefiro acreditar que, em uma distante noite de 1930, em algum lugar perto da Penha, o espírito do próprio Péret se encantou, correu a gira e rompeu as amarras de suas racionalizações de “civilizado”.

A descrição da “sessão espírita meio makumbeira” na casa de “P...” me parece se aproximar da referida ideia de “etnografia surrealista”, proposta por Clifford. Este afirma, vale notar, que não haveria “exemplo puro” disso nos anos 1920 e 30, com a exceção de *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris (1951), originalmente publicado em 1934. Provavelmente, Clifford não conhecia os textos de Péret e talvez ele não concordasse em classificá-los como “etnografia surrealista”. Mas a síntese do conceito abaixo transcrita me parece dialogar com o que o francês produz, especialmente no artigo aqui em questão:

O momento surrealista na etnografia é aquele em que a possibilidade de comparação existe, em tensão não mediada, com a incongruência absoluta. No processo de compreensão etnográfica, esse momento é reiteradamente produzido e suavizado. Mas entender a atividade etnográfica em termos de colagem é manter em vista o momento surrealista [...]. Os procedimentos de (a) recorte e (b) montagem são, naturalmente, fundamentais para qualquer mensagem semiótica; aqui eles são a mensagem. Os cortes e suturas do processo de pesquisa são deixados visíveis; não há suavização ou combinação dos “dados” brutos do trabalho em uma representação

homogênea. [...] A etnografia como colagem deixaria manifestos os procedimentos construtivistas do conhecimento etnográfico; seria um agenciamento contendo outras vozes que não as do etnógrafo, bem como exemplos de evidências "trouvées", dados não totalmente integrados à interpretação que rege o trabalho. Finalmente, não explicaria aqueles elementos da cultura estrangeira que tornam a própria cultura do investigador incompreensível. (Clifford, 1981: 563-564, grifo no original)

Embora Péret não propriamente enfatize o aspecto de colagem de seus textos, penso que, em alguns momentos de *Candomblé e Makumba*, é isso que Clifford indica o que ele, *grosso modo*, faz. Nesse sentido, “Mané Kurú’, ‘Pereké’, Allan Kardec e Cia...” seria o trecho mais bem acabado e extenso onde se concretiza a “etnografia surrealista” que se insinua na série.

As conclusões de Péret (e as minhas)

O caráter etnográfico que predomina na primeira parte de *Candomblé e Makumba* é interrompido em sua parte final, composta de quatro artigos. Estes formam, na verdade, um texto único, que tem o subtítulo "As origens das crenças dos negros brasileiros". Como adiantei, predomina ali uma análise distanciada, na qual Péret invoca autores diversos. O francês abandona quase totalmente o caminho da “etnografia surrealista” – até hoje muito promissor (Schwanhäußer & Wellgraf, 2019) – para apresentar um resumo histórico sobre as religiões afro-brasileiras, baseado em informações que, em boa medida, não se sustentam frente às investigações mais recentes⁷.

Nessa parte final, Péret também apresenta conclusões gerais sobre as potencialidades das religiões afro-brasileiras – pretensão para a qual, a meu ver, ele estava pouco preparado, tendo em vista o pouco contato que teve com elas em suas visitas aos locais de culto. À guisa de considerações finais, eu gostaria de refletir criticamente sobre seus argumentos a respeito de

dois tópicos: 1) os efeitos das religiões afro-brasileiras para a saúde mental de seus crentes; e 2) o caráter político – se revolucionário ou não – dessas mesmas religiões.

Com relação ao primeiro tópico, Péret polemiza com seu amigo Osorio Cesar, um psiquiatra que frequentava os meios artísticos modernistas paulistanos. Segundo Péret, em seu livro *Misticismo e loucura* – então ainda não publicado⁸–, Cesar defendia "a aplicação rigorosa do Código Penal⁹ aos espíritos [sic] e makumbeiros, cujas crenças ele considera como sendo um grande fator de desenvolvimento das psicoses e neuroses" (Péret, 1931d). O francês discorda frontalmente de tal proposta repressiva, com a seguinte argumentação:

[discordo] porque só se trata de uma meia-medida, que deixa subsistir a principal causa das neuroses e psicoses: as religiões evoluídas e especialmente, aqui [no Brasil], o catolicismo. [...] Sou contrário, de resto, no atual estado de coisas, a qualquer repressão policial, porque é evidente que, nessa matéria, ela é contraproducente. Sigmund Freud observa que "se poderia quase dizer que toda neurose é uma religião deformada"¹⁰. Daí quase se poderia concluir que toda religião é uma neurose em estado latente. Mas a neurose é individual, enquanto que a religião é uma neurose coletiva, produto do regime atual e, por conseguinte, não poderá ser objeto de nenhuma repressão, seja qual for a religião, sob pena de ilogismo. (*Ibidem*).

Em certa medida, essa passagem evidencia que a referência à proposta de Cesar é sobretudo um pretexto para Péret expressar o seu notório anticatolicismo. Mais problemático, porém, é que nela o francês não concede espaço para se pensar a função proflática das religiões, de um modo geral, e das religiões afro-brasileiras, em particular. Em uma carta a Elsie Houston, Péret já classificava os transe que viu no *terreiro* de “mãe M...” como “crises de histeria” [ver nota 5]. Na citação acima, se expressa, assim, o alinhamento tácito com um discurso de raiz higienista que interpretava as religiões afro-brasileiras e suas práticas curativas como nocivas à sociedade e produtoras

de malefícios como a loucura. Tal discurso se valia da autoridade da ciência, mas sem explicitar dados que o embasassem, e já se encontrava expresso na imprensa carioca e em documentos oficiais ao menos desde os anos 1920 (ver, e. g., *As alucinações*, 1923; *Relatório*, 1930: 180).

No artigo final de *Candomblé e Makumba*, Péret prossegue em sua crítica às intuições religiosas. Embora seu alvo principal seja o Catolicismo, vale frisar que as religiões afro-brasileiras não são explicitamente excluídas de seus ataques. Para apoiar suas posições, ele apresenta uma longa citação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, texto publicado pelo jovem Marx em 1843, onde aparece a famosa definição de religião como “ópio do povo” (Péret, 1931d)¹¹. A valoração que Péret faz do potencial político das religiões afro-brasileiras decorre daí e não é positiva.

Em um primeiro momento, o francês até reconhece, que, em 1930, as religiões afro-brasileiras ainda guardavam a fagulha daquele “espírito revolucionário” que se manifestou em insurreições de escravizados durante os períodos colonial e imperial. Nesse sentido, ele afirma que nas “religiões africanas [sic] [...] é preciso ver uma forma elementar de protesto contra a opressão que a sociedade faz pesar sobre seus membros, sobre sua classe mais miserável” (*Ibidem*). Porém, para Péret, as religiões afro-brasileiras representavam, em termos políticos, uma solução insuficiente e deviam ser superadas. Ele então profetiza: “à medida que os negros forem adquirindo consciência de sua situação de oprimidos, essa forma de revolta irá desaparecendo, transformando-se em revolta consciente” (*Ibidem*).

A constatação da suposta “miséria” (em sentido marxista) das religiões afro-brasileiras teria desestimulado Péret a continuar suas investigações. Prova disso é que, após 1930, ele não parece ter desenvolvido ulteriores estudos sobre o tema. O francês acabou se voltando para os aspectos mais evidentemente revolucionários do ativismo negro na história do Brasil, como comprovam seus estudos sobre a chamada *Revolta da Chibata*, comandada pelo “Almirante Negro” João Candido Felisberto (Karepovs, 2005), ou sobre

o Quilombo de Palmares (Péret, 2002).

Concordo como Ginway e Giumbelli que percebem, nas conclusões de *Candomblé e Makumba*, uma aporia. O encantamento estético que Péret expressa a respeito das religiões afro-brasileiras nos artigos iniciais da série – especialmente quando trata da “lei de Nagô” – contrasta com o partido tomado nos artigos finais, nos quais as potencialidades terapêuticas e emancipatórias dessas mesmas religiões são, em última análise, negadas. Na série considerada como um todo, como bem resume Giumbelli (2015: 100), “o elogio do primitivo vem acompanhado da denúncia de sua limitação, como se passado e futuro estivessem cruelmente dissociados, como se a América fosse apenas outro cenário para o embate de forças concebido, por Marx e Freud, a partir da Europa”.

No meu entender, a resolução da aporia que estrutura *Candomblé e Makumba* demanda, simultaneamente, a superação do esteticismo que fundamenta o Primitivismo modernista (do qual Péret é herdeiro) e o pleno reconhecimento da potência terapêutica e política das religiões afro-brasileiras. A melhor maneira de fazer isso é, talvez, contrapor seus discursos com aqueles formulados e/ou proferidos pelos próprios religiosos.

Os próprios textos de *Candomblé e Makumba* são suficientemente polifônicos para nos ajudar nessa empreitada; nesse sentido, são especialmente valiosas as transcrições de algumas falas de “tio F...” apresentadas na série. Além disso, nas últimas décadas, muitas vozes afirmaram uma visão das religiões afro-brasileiras que aponta para valorizações diametralmente opostas às de Péret. Atendo-se apenas ao campo das artes visuais, poder-se-ia lembrar de toda uma plêiade de artistas negros como Abdias do Nascimento, Maria Auxiliadora, Ayrson Heráclito, entre tantos outros.

Ao analisar *Candomblé e Makumba*, creio que é essencial manter isso em mente. Ao invés de acariciar “o pelo muito luzidio” da história (Benjamin apud Löwy, 2003: 73), cumpriria fazer como propõem autores como Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019: 74) e “raspar o fundo do tacho” da

realidade brasileira evocada nos textos de Péret, confrontando-os com uma visão aprofundada das religiões que lhe servem de tema. É nessa dinâmica, me parece, que *Candomblé e Makumba* pode nos ser útil para refletir sobre o racismo e o epistemicídio que, no desencantado Brasil atual, ainda se abatem sobre as religiões afro-brasileiras e outras formas de existir, irredutíveis à miopia da dita “civilização” ocidental.

Referências

- ABREU, M. L. L. de. *Benjamin Péret et le Brésil*. 2012. Thèse (Doctorat en Littérature Française) – Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, Paris, 2012.
- ABREU, M. de A. *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. 4 ed. Rio de Janeiro: IPP, 2013.
- ANDRADE, M. de. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Oficinas Gráficas de Eugenio Cupolo, 1928.
- CAPONE, S. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CARDOSO, R. *Modernity in Black and White. Art and Image, Race and Identity in Brazil, 1890–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- CLIFFORD, J. On Ethnographic Surrealism. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 23, n. 4, p. 539-564, out. 1981.
- CONDURU, R. Formações transatlânticas - Mestre Didi, Martiniano do Bonfim e a arte da África no Brasil desde os oitocentos. *19&20*, Rio de Janeiro, v. XVI, n. 1, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.52913/19e20.xvii.05>. Acesso em: 01 set. 2021.
- DANTAS, B. G. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.
- FARIAS, J. B. Mistério da mandinga - As crônicas de Vagalume e as “religiões africanas” no Rio de Janeiro da Primeira República. In: GOMES, Valéria; GOMES, Flávio (org.). *Religiões negras no Brasil [recurso eletrônico]: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- GINWAY, M. E. Surrealist Benjamin Péret and Brazilian Modernism. *Hispania*, Birmingham, v. 75, n. 3, p. 543-553, set. 1992.
- GIUMBELLI, E. Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 87-107, jan./jun. 2015.
- GOMA-Laca: *Cantos populares do Brasil de Elsie Houston* / pesquisa e textos Biancamaria

- Binazzi e Ronaldo Evangelista. São Paulo: B. Binazzi, 2019.
- HOUSTON, E. La musique, la danse et les cérémonies populaires du Brésil. In: *Art populaire: travaux artistiques et scientifiques du 1er Congrès international des arts populaires* (Prague, 1928). Paris: Éditions Duchartre, 1931, v. II, p. 162-164.
- KAREPOVS, D. Présentation de L'Amiral Noir de Benjamin Péret. *Trois cerises et une sardine*, Lyon, n. 17, p. 11-13, out. 2005.
- LEIRIS, M. *L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibouti (1931-1933)*. 2 ed. Paris: Gallimard, 1951.
- LIMA, S. "Je ne mange pas de ce pain-là. Benjamin Péret". *A Phala*, São Paulo, n. 1, p. 115-130, ago. 1967.
- LODY, R. *Brasil bom de boca: temas de antropologia da alimentação*. São Paulo: Senac, 2008.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.
- MAESTRI, M. Benjamin Péret: um olhar heterodoxo sobre Palmares. In: PÉRET, Benjamin. *O quilombo de Palmares*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2002, p. 47-74.
- ORTIZ, F. *Hampa Afro-Cubana. Los Negros Brujos (Apuntes para un estudio de etnologia criminal)*. 2 ed. Madrid: Editorial-América, [1917].
- PALMEIRA, M. R. S. S. *Poeta, isto é, revolucionário: itinerários de Benjamin Péret no Brasil (1929-1931)*. 2000. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos de Linguagem, UNICAMP, Campinas, 2000.
- PÉRET, B. *Amor sublime*. Ensaio e poesia. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique*, Paris: Albin Michel, 1960.
- _____. *O quilombo de Palmares*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2002.
- _____. *Oeuvres complètes*. Tomo 6. Paris: Librairie José Corti, 1992.
- PONGE, R. Des antropophages de São Paulo aux prisons de Rio de Janeiro en passant par les Indiens Kalapálos que ont "mangé l'explorateur Fawcett": les séjours brésiliens de Benjamin Péret. *Trois cerises et une sardine*, Lyon, n. 17, p. 2-8, out. 2005.
- _____. "Desse pão, eu não como": Trajetória revolucionária de Benjamin Péret, militante-e-poeta permanente. *O Olho da História*, Salvador, n. 13, dez. 2009, n.p.
- PUYADE, J. Benjamin Péret: um surrealista No Brasil (1929-1931). *Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p.1-15, 2005.
- RIO, J. do. *As religiões no Rio*. 2 ed. Paris; Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro Editor, [1906].
- RODRIGUES, N. O Animismo Fetichista dos negros Bahianos. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, tomo VI, abr./jun. 1896, p. 75-84, p. 164-174 e p. 334-345; tomo VII, jul./set. 1897, p. 44-50, p. 79-92, p. 166-173 e p. 343-355.
- ROTHENBERG, J. (ed.). *Technicians of the Sacred: A Range of Poetries from Africa, America,*

Asia, Europe and Oceania is a book of spiritual writings and poetry collected from around the world. 3 ed. Oakland: University of California Press, 2017.

SCHWANHÄUßER, A.; WELLGRAF, S. From Ethnographic Surrealism to Surrealist Ethnographies. *Hubert Fichte: Love and Ethnology*, 15 out. 2019. Disponível em: <https://www.projectfichte.org/from-ethnographic-surrealism-to-surrealist-ethnographies/>. Acesso em: 01 set. 2021.

SEABROOK, W.B. *The Magic Island*. New York: The Literary Guild of America, 1929.

SILVA, V. G. da. Brazil's Eshu: At the crossroads of the Black Atlantic. In: CHEMECHE, G. (ed.). *Eshu: The Divine Trickster*. New York: Antique Collectors' Club, 2013, p. 34-51.

SLENES, R. W. Africanos Centrais. In: SCHWARCZ, L.M.; GOMES, F. (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. Companhia das Letras: São Paulo, 2018, p. 56-63.

SODRÉ, M.; LIMA, L.F. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

SOUZA, L. de. *No Mundo dos Espíritos*. 2 ed. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2012.

SOUZA, L. C. de. "As Revelações do Feiticeiro Nogueira": *Cultura visual e racismo em artigos da Gazeta de Notícias em 1912*. 2019. Monografia (Licenciatura em Belas Artes) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

QUERINO, M. A raça africana e seus costumes na Bahia. In: QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955, p. 17-113.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

TEDLOCK, D. *Syllabus*. "English 699: Ethnopoetics". Buffalo, NY: Colleges of Arts and Sciences. University at Buffalo, [s.d].

THOMPSON, R.F. A estrutura da recordação: a tradição visual Kongo no Novo Mundo. 19&20, Rio de Janeiro, v. XV, n. 2, jul./dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.52913/19e20.xv2.01>. Acesso em: 01 set. 2021

VALLE, A. Arte sacra afrobrasileira na imprensa: Alguns registros pioneiros, 1904-1932. 19&20, Rio de Janeiro, v. XIII, n. 1, jan./jun. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.52913/19e20.xiii.04>. Acesso em: 01 set. 2021

_____. Mapeando o sagrado: arte sacra e locais de culto afrobrasileiros em notícias sobre repressão policial no Rio de Janeiro, 1890-1941. *Revista de História da Arte e Arqueologia (Online)*, Campinas, v. 1, p. 5-29, 2020. DOI: <https://doi.org/10.20396/rhac.vi12.13906>. Acesso em: 01 set. 2021

_____. No mundo dos feitiços: Cultura material religiosa afrobrasileira em artigos na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, 1904-1905. *Revista Nós - Cultura, Estética e Linguagens*, Anápolis, v. 2, p. 59-80, 2017.

VILLANOVA, G. de. Elsie Houston e a cultura afro-brasileira. In: *Elsie Houston - A Feminilidade do Canto*. São Paulo: Negras Memórias / Atração Fonográfica / Grupo

Takano, 2003, não paginado.

WOOD, P. Modernism and its Margins. In: CARTER, Warren (ed.). *Art after Empire: From Colonialism to Globalisation*. - Kindle edition - Manchester University Press, 2018.

ZIEGER, S. The Case of William Seabrook: Documents, Haiti, and the Working Dead. *Modernism/modernity*, v. 19, n. 4, p. 737-754, 2012.

Artigos em jornais e outros documentos de época

As alucinações do “candomblé.” *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 4005, 1923, p.1.

DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890. *Promulga o Código Penal*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 01 set. 2021.

CONSTALLAT, B. Na noite do subúrbio. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano XXXIV, n. 125, 24 maio 1924, p. 9-10.

CUNHA, N. da. Os Mysterios da Macumba. *Vanguarda* [1927], data exata e paginação desconhecidas. Exemplar encontrado nos Arquivos Mário de Andrade - IEB/USP.

LES POSSÉDÉES DE BAHIA. *Paris Match*, 12 mai. 1951.

OUVINDO os "Bachareis" do Samba - Faustino da Conceição faz um aviso aos seus colegas por causa do "Afouchê", do "Agougô" e do "Omelê". *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, ano V, n. 1.361, 15 jan. 1933, p. 14.

PÉRET, B. Candomblé e Makumba. *Diário da Noite*, São Paulo, 25 nov. 1930 [1930a].

_____. Os cumprimentos que fez Nhança. *Diário da Noite*, São Paulo, 28 nov. 1930 [1930b].

_____. Um jantar de santo. *Diário da Noite*, São Paulo, (1930, data e mês desconhecidos) [1930c].

_____. O palpito de São Cosme... ou São Damião. *Diário da Noite*, São Paulo, 9 dez. 1930 [1930d].

_____. Dar comida à cabeça. *Diário da Noite*, São Paulo, 11 dez. 1930 [1930e].

_____. Uma festa a Xangô na "Lei de Angola". *Diário da Noite*, São Paulo, 16 dez. 1930 [1930f].

_____. "Mané Kurú", "Pereké", Allan Kardec e Cia... *Diário da Noite*, São Paulo, 24 dez. 1930 [1930g].

_____. A mythologia "nagô". *Diário da Noite*, São Paulo, 27 dez. 1930 [1930h].

_____. "Ogum" no Supremo Tribunal. *Diário da Noite*, São Paulo, 31 dez. 1930 [1930i].

_____. As origens das crenças dos negros brasileiros. *Diário da Noite*, São Paulo, 2 jan. 1931 [1931a].

_____. As origens das crenças dos negros brasileiros [continuação]. *Diário da Noite*, São Paulo, 8 jan. 1931 [1931b].

_____. As origens das crenças dos negros brasileiros (continuação). *Diário da Noite*, São Paulo, 15 jan. 1931 [1931c].

_____. As origens das crenças dos negros brasileiros [fim]. *Diário da Noite*, São Paulo, 30 jan. 1931 [1931d].

RELATÓRIO apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores Dr. Augusto de Vianna do Castello em 1928. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.

SILVA, A.; MEDEIROS, J. As noivas dos deuses sanguinários. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, ano XII, n. 48, 15 set. 1951, p. 12-26, 45, 49, 128.

SOUZA, L. de. No Mundo do Espíritos. O Espiritismo na Macumba. *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 4373, 29 jan. 1924, p. 1.

UM protesto de Tio Faustino conta o uso indevido de seus "omelês". *A Noite*, Rio de Janeiro, ano XXIII, n. 7594, 3a. edição, 14 jan. 1933, p. 8.

Notas

* Esse texto se baseia em uma comunicação apresentada no Seminário Internacional "Etnopoéticas, contrahistórias: derivas surrealistas de Benjamin Péret no Brasil" - 28 a 30 de setembro de 2021 - Museu de Arte do Rio. Agradeço às contribuições dos participantes, em especial ao prof. Pedro Hussak van Velthen Ramos, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

** Artur Valle é Professor de História da Arte na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutorou-se em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e realizou estágios pós-doutorais na Universidade Federal Fluminense, Niterói/Brasil e na Universidade Nova, Lisboa/Portugal. É membro do Comitê Brasileiro de História da Arte (CBHA) e do International Council on Monuments and Sites (ICOMOS). É editor do periódico eletrônico 19&20 (<https://www.doi.org/10.52913/19e20>). E-mail: artus.agv.av@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3058-2219>.

1 Para este artigo, consultei os originais conservados nos Arquivos Mário de Andrade - IEB/USP. Todas as citações destes e de outros textos de época tiveram suas grafias atualizadas, com exceção da palavra "makumba," usada por Péret. Ademais, todas as traduções de textos estrangeiros são de minha autoria.

2 Vale frisar que, desde a Constituição de 1891, o Brasil era uma república laica e as religiões afro-brasileiras oficialmente gozavam de liberdade de culto. A base legal para a repressão policial que sobre elas se abateu se encontrava, na verdade, em artigos do Código Penal de 1890 (Brasil, 1890) que puniam os chamados "crimes contra a saúde pública": o exercício ilegal da medicina (art. 156); o espiritismo, a magia e seus sortilégios (art. 157); e o curandeirismo (art. 158). O Código Penal de 1890 vigorou até o começo dos anos 1940.

3 Ver, por exemplo, a qualificação dos *cabindas* e de seus ritos como "muito inferiores" expressa por Antonio, o informante de João do Rio, que estudara em Lagos, na Nigéria (Rio, [1906]: 16).

4 Em 1930, Tio Faustino teria cerca de 60 anos (Um protesto, 1933).

- 5 Em uma carta a Elsie Houston – sem datação, mas certamente de 1930 –, Péret já exprimia uma variante desse julgamento: "[...] eu não pude telefonar ontem à noite, estando na Macumba, muito distante [...]. A que vi ontem era menos interessante que a estreia de candomblé que vi domingo. Também não é a mesma lei. A de ontem é da lei de Angola e a de domingo é da lei de Nagô. No entanto, houve uma dezena de *crises de histeria*, das quais três muito interessantes" (Péret, 1985, n.p., grifo meu).
- 6 Vale recordar que Seabrook era conhecido entre os surrealistas franceses. Michel Leiris publicou em *Documents* (n. 6, nov. 1929) uma elogiosa resenha sobre *The Magic Island*. Ainda em *Documents* (n. 8, 1930), fotos feitas por Seabrook figuraram em um artigo de Leiris (Zieger, 2012). Em *Candomblé e Makumba*, Péret cita a versão francesa de *The magic island*, intitulada *l'Ile Magique* e publicada em Paris em 1929. Tal livro é hoje muito lembrado por ser um dos primeiros, em língua inglesa, a abordar o tema dos zumbis.
- 7 Citando estudos hoje ultrapassados, Péret afirma a “superioridade intelectual” dos povos da África Ocidental; pondera que, em relação a esses últimos, os escravizados oriundos da África Central eram “numericamente inferiores”; e calcula que cerca de 15 milhões de africanos teriam sido trazidos para o Brasil. A ideia da “superioridade intelectual” das pessoas oriundas da África Ocidental é obviamente insustentável, mas vale notar que ela reflete um ideal de Nação brasileira que era defendido por intelectuais ligados aos Institutos Geográficos e Históricos, alguns dos quais Péret cita. Além disso, com base em fontes documentais como a *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, sabemos atualmente que o montante de africanos trasladados para o Brasil foi de c. 4,9 milhões. Destes, grande maioria - c. 76% - veio da África Central (Slenes, 2018).
- 8 O livro só viria a lume em 1939. Ver: CESAR, O. *Misticismo e loucura: contribuição para o estudo das loucuras religiosas no Brasil*. São Paulo: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência a Psicopatas, 1939.
- 9 Trata-se do referido Código Penal de 1890.
- 10 Péret cita uma edição francesa, publicada em 1928, de *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*
- 11 Péret cita uma tradução francesa de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, sem apresentar, porém, o ano de sua edição.

Artigo enviado em julho de 2021. Aprovado em novembro de 2021.