



Metamorfose infinita: sobre *brujos*, espíritos e *apuntes* em Havana

*Infinite metamorphosis:
witches, spirits and
apuntes in Havana*

Olívia Maria Gomes da Cunha

Professora, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/
Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Quinta da Boa Vista, s/n – São Cristóvão
20940-040 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
olivia-cunha@uol.com.br

Recebido para publicação em junho de 2012.
Aprovado para publicação em março de 2013.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702015005000001>

CUNHA, Olívia M. Gomes da.
Metamorfose infinita: sobre *brujos*,
espíritos e *apuntes* em Havana. *História,
Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de
Janeiro, v.22, n.2, abr.-jun. 2015, p.483-
505.

Resumo

O artigo oferece uma leitura alternativa de *Hampa afro-cubana: los negros brujos*, do cubano Fernando Ortiz y Fernandes, e discute a necessidade de problematizar as diferentes ideias expostas pelo autor. Para isso, contesta leituras de alguns comentaristas influenciados por sua obra. O artigo sugere algumas pistas acerca do que Ortiz y Fernandes entendia como forças capazes de agir e manifestar-se nos “corpos” de sujeitos afetados pela agência dos acusados de envolvimento com práticas e objetos mágicos. Debruça-se sobre a criação dos *brujos* – conforme descritos por Ortiz y Fernandes – como um objeto epistêmico e discute os argumentos e práticas de conhecimento necessários à sua fabricação.

Palavras-chave: ciência; etnografia; criminalidade; Fernando Ortiz y Fernandes (1881-1969); Havana.

Abstract

This article offers an alternative reading of Hampa afro-cubana: los negros brujos, by the Cuban Fernando Ortiz y Fernandes, and discusses the need to make the different ideas expounded by the author more complex. For this reason, it disputes the interpretations of some commentators influenced by his work. The article suggests some clues with regard to what Ortiz y Fernandes understood as forces capable of acting and manifesting themselves in the “bodies” of persons affected by the activities of those accused of being involved with magical practices and objects. It examines the creation of witches – as described by Ortiz y Fernandes – as an epistemic phenomenon and discusses the arguments and the practices and knowledge required for this purpose.

Keywords: science; ethnography; criminality; Fernando Ortiz y Fernandes (1881-1969); Havana.

Diante dos registros da correspondência de Fernando Ortiz y Fernandes mantida pela Biblioteca Nacional José Martí, em Havana, seria possível imaginar que, além das referências do bacharel cubano à obra do médico brasileiro Raymundo Nina Rodrigues, os dois autores trocassem cartas contendo impressões sobre temas de interesse comum por volta de 1903. Da leitura de uma carta em especial, percebe-se que Ortiz y Fernandes pode ter tido contato com textos produzidos por missionários e viajantes sobre a costa ocidental da África a partir das indicações de Nina Rodrigues. Para o médico brasileiro, eram obras como a de “A.B. Ellis sobre os negros da ‘Costa dos Escravos’ que melhor estudaram as associações” (Nina Rodrigues, 25 ago. 1903) sobre as quais o bacharel cubano se interessou.¹ Ainda que os termos da correspondência não nos sejam plenamente conhecidos, não é impossível que por “associações” Ortiz y Fernandes (1917, p.17) tratasse da relação que observava intensa e direta entre “crenças primitivas” e criminalidade.

Talvez não seja mero acaso que, a partir da leitura do material analisado pelo colega brasileiro em *L’animisme fétichiste de nègres de Bahia* (doravante AFNB), publicado em 1900, Ortiz y Fernandes tenha considerado outras possibilidades de compreensão do que Nina Rodrigues (2006, p.29) chamou de “teologia”. Contudo, possíveis efeitos das ideias e do material estudado por Nina Rodrigues nos primeiros escritos de Ortiz y Fernandes são apenas parcialmente identificáveis. Em *Hampa afro-cubana: los negros brujos* (doravante LNB), publicado em Madri em 1906, Ortiz y Fernandes (1917, p.17) fornece detalhes de como histórias de barbárie envolvendo feiticeiros de tez escura e crianças brancas deveriam ser compreendidas: “Com ciência, sem paixões ou ódio”.² Dessa mesma espécie de crença nas leis da ciência parecia partilhar Nina Rodrigues, ao distanciar-se das “controvérsias em que se debatem ‘os methaphysicos da matéria e os do espírito’” (2006, p.28; destaques no original).

Lugares-comuns em textos com propósitos diversos que pretendem mapear ou produzir histórias de configurações intelectuais e institucionais no campo científico no qual ambos se moveram, são de difícil precisão aproximações entre as preocupações do jovem Ortiz y Fernandes – dos primeiros artigos sobre direito penal, datiloscopia e “etnologia criminal” publicados entre 1902 e 1920 – e de Nina Rodrigues – dos estudos sobre criminalidade e responsabilidade penal publicados nos últimos anos de sua breve trajetória profissional (1894-1906).³ Em outras palavras, diferentes ideias não só foram cogitadas, abandonadas e apropriadas por Ortiz y Fernandes como, quando associadas aos argumentos e ao material fornecidos por Nina Rodrigues, produziram efeitos bem mais complexos que a generalização da noção de “influência” parece supor. Ortiz y Fernandes (1917, p.40 e s.) devotou-se a tratar cientificamente a *brujería*,⁴ um fenômeno por ele definido como sociológico. Isso quer dizer que levou a efeito procedimentos científicos no tratamento do objeto do seu experimento – a observação de práticas de cura e magia envolvendo homens e mulheres conhecidos como *brujos* pela imprensa cubana nas primeiras décadas do século. No entanto, várias outras coisas foram feitas ao longo do experimento de Ortiz y Fernandes, pois foi necessário associar as coisas criadas pelos *brujos* – os objetos, os afetos e as fórmulas simpáticas (enunciados e conhecimentos utilizados para a produção de malefício conforme analisado no terceiro e no quarto capítulos de LNB) – com ideias, conhecimentos e conceitos produzidos alhures. Entre eles, as interpretações acerca do primitivismo de E.B. Tylor, as reflexões sobre magia

de Henri Hubert e Marcel Mauss, a circulação de espíritos de Alan Kardec e as descrições da criminalidade nas colônias de Armand Corre.⁵

Ainda assim, alguns autores vêm demonstrando por que LNB representou um esforço de compreensão e interpretação de uma realidade pós-colonial verdadeiramente transatlântica (Matory, 1999; Palmié, 2006; Bronfman, 2002, p.564). O livro resultou de intensa circulação de ideias e recriações conceituais que atravessaram escritos e práticas científicas de natureza diversa em diferentes lugares. Essa mesma observação poderia ser utilizada para descrever o trabalho de Nina Rodrigues: o diálogo entre autores, ideias e dados oriundos das suas incursões aos terreiros de candomblé em Salvador. No entanto, os efeitos das possíveis relações entre esses conhecimentos pode não ter sido percebida pelos seus leitores contemporâneos da mesma forma. Em uma apreciação da sua “elegante monografia”, o autor foi criticado justamente por não fazer aquilo que indicara ao próprio Ortiz y Fernandes na carta citada no início deste texto. Em uma resenha de AFNB, Marcel Mauss lamentava a ausência da obra de A.B. Ellis⁶ sobre a cosmologia yorubá nas interpretações do médico brasileiro. Acreditava que entre “entre os yorubás e seus parentes brasileiros” (Mauss, 1901, p.225) existiam rituais e crenças comuns. Ao desconhecer a obra de Ellis, observava Mauss, Nina Rodrigues acabara por desviar o foco de suas análises para questões como hipnose e histeria. A crítica tinha como alvo certa redução no tratamento de problemas cujo entendimento ganharia outra perspectiva, caso submetido à comparação. De certa maneira, Nina Rodrigues respondeu à crítica de Mauss. Na introdução da versão em francês, reconhecia ter lido Ellis só depois de haver coletado, analisado e publicado seu material em fascículos na *Revista Brasileira* em 1896. Uma vez que a leitura de Ellis corroborava os dados que havia analisado em Salvador – a existência de uma “fusão de elementos diversos”, e não uma simples transposição de crenças – considerava desnecessário modificar o que escrevera “há quatro anos” (Nina Rodrigues, 2006, p.138). O material analisado por Ellis não era suficiente para explicar as alterações de forma e conteúdo que, devido às especificidades locais, haviam produzido uma readaptação nos “cultos fetichistas” na Bahia.⁷

O esclarecimento que Nina Rodrigues deu aos seus leitores europeus me parece revelador, pois não parecia mais preocupado em se apoiar em Ellis e missionários africanos que nos seus informantes e pacientes nos terreiros e consultórios de Salvador. Se isolarmos as justificativas de Nina Rodrigues das observações posteriores feitas pelos especialistas e comentaristas, podemos inferir que o médico parecia afetado pelos conhecimentos de um conjunto do que Bruno Latour (2005, p.54) chamou de “actantes” – pessoas, espíritos, forças, afecções e outras agências que se manifestaram nos lugares onde o médico se fez presente e com os quais manteve contato. O mesmo parece ter ocorrido com o próprio Ortiz y Fernandes. Antes mesmo de apoiar-se em Ellis e ter chegado a conclusões semelhantes a Nina Rodrigues, ao advertir que “as práticas das religiões africanas primitivas se encontram hoje confundidas e adulteradas, e a confusão é maior por serem todas elas muito semelhantes entre si” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.49).

Ortiz y Fernandes parece ter dado algum crédito às informações coletadas e concedidas por alguns de seus informantes, em condições por nós desconhecidas. Além de alguns elementos que nos permitiriam associar os dois autores, a dessemelhança dos dados e, por conseguinte, do seu tratamento merece, no mínimo, um pouco de atenção. Frente a uma grande quantidade de *libretas* (Ortiz e Fernandes, 1917, p.267) – cadernos e anotações usados

pelos praticantes dos cultos descritos por Ortiz y Fernandes –, recortes de jornais e material estatístico fornecido pelos órgãos policiais de Havana, preservados na Coleção Fernando Ortiz mantida pelo Instituto de Literatura y Linguística de Havana, podemos dizer que seu livro resultou de experimentos de pesquisa em “ciência positiva” e agenciamentos distintos daqueles que informaram o olhar e as preocupações do médico brasileiro.

O arquivo de jornais e registros policiais criados e trabalhados por Ortiz y Fernandes e as observações clínicas e etnográficas produzidas por Nina Rodrigues constituem modos de apreender fenômenos da então chamada “patologia social” (Ortiz y Fernandes, 1906, p.31). Seguindo os passos de Annelise Riles na atenção dada ao que chamou de “práticas documentais” (Nina Rodrigues, 2006, p.79) – a maneira pela qual conceitos, ideias, expectativas e conflitos atravessam diferentes relações que envolvem sujeitos e objetos materiais mutuamente implicados –, podemos dizer que LNB nasceu de uma experiência tátil próxima àquelas que mobilizam os colecionadores e arquivistas. Ortiz y Fernandes guardou os artefatos materiais necessários à criação dos *brujos* como objeto de interesse científico e os associou a procedimentos singulares de produção material ligados ao uso e à disseminação de objetos mágicos designados “fetiches”.

Entre fragmentos de manuscritos, cartas de amigos e fichas contendo anotações de leitura, os recortes de jornal compõem uma parte importante do Fondo Fernando Ortiz – guardado no Instituto de Literatura y Linguística. Testemunham o processo de trabalho de Ortiz y Fernandes na ordenação das evidências e explicações fornecidas a casos como os da menina Zoila reproduzidos em LNB. Não por acaso, Mullen (1987, p.126) observa que o modelo da organização de LNB como um inventário de provas guarda considerável afinidade com *Los criminales de Cuba y el inspector Trujillo: narración de los servicios prestados en el cuerpo de policía de La Habana* (1882), de Carlos Urrútia y Blanco (1750-1825), um misto de compilação de material publicado pela imprensa, relatório e biografia de um importante chefe de polícia. No entanto, a centralidade desses artefatos na constituição da *brujería* como objeto científico, curiosamente, contrasta com sua posição periférica em outro conjunto de objetos pertencentes ao autor – as cartas enviadas e recebidas durante mais de meio século e mantidas pela Biblioteca Nacional José Martí. No Fondo Fernando Ortiz, cartas, manuscritos, *libretas de santeros*, anotações de livros e fragmentos de escritos diversos são comumente referidos como documentos. Os recortes de jornal, por sua vez, quando não desvinculados de seus contextos de uso e reunidos sob o vago indexador *recortes de prensa*, parecem ocupar um não lugar: sua história de coleta e utilização parece definitivamente perdida, e seus vínculos com outros artefatos, desconhecidos.⁸

Ortiz y Fernandes parecia acreditar tanto na importância como nos efeitos de transformação dos eventos em artefatos documentais. Os recortes foram selecionados por atestar a “a impossibilidade de fornecer dados concretos e sistemáticos que determinem com precisão a intensidade e extensão que a bruxaria tem atualmente, por não existirem fontes de estudos às quais recorrer” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.295). A fim de prover seus leitores com evidências, Ortiz y Fernandes transcreveu parte desse material ao longo do quarto capítulo de LNB, intitulado “Extracto de las noticias publicadas por la prensa de La Habana, referentes a varios casos de brujería”. Embora em nota de rodapé afirmasse não ter alterado “a redação na maior parte dos casos” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.295), adotou um singular formato de edição,

no qual é difícil saber quando começa a transcrição e têm fim os seus próprios comentários. Ao mesmo tempo, em meio aos recortes, bem como nas legendas dos desenhos e fotografias reproduzidas, inseriu informações “comunicadas privadamente” (p.295): depoimentos de jornalistas redatores, como é o caso de Camilo Pérez, do jornal *La Discusión*, e extratos de cartas enviadas por amigos e autoridades policiais. Os autores das matérias, bem como a atuação daqueles que reportaram casos de *brujería* a Ortiz y Fernandes, aparecem ofuscados, quando não totalmente silenciados, frente àqueles que acreditavam no poder dos *brujos* e na profusão de objetos e provas apreendidos em incursões policiais.

A partir dessas considerações iniciais, em vez de aferir os efeitos dos argumentos do médico brasileiro sobre os *apuntes* (notas e apontamentos que sugeriam um caráter provisório dos escritos) do bacharel cubano, pode ser interessante seguir a crítica feita por antropólogos da ciência ao conceito de “contexto”, como, por exemplo, Dilley e outros em *The problem of context* (1999), e perscrutar os modos pelos quais certas ideias sobre as ações dos *brujos* são criadas por Ortiz y Fernandes. Essa tarefa não nos levará a recriar novos e desconhecidos contextos, planos que projetam para fora dos textos as intenções, as escolhas e o trabalho, seletivo e cuidadoso, dos autores. Pretendo, na contramão, tornar problemática, ou mesmo incômoda, a composição de quaisquer “contextos de produção”, pois não há nada além de LNB capaz de situá-lo com maior rigor e propriedade em certo tempo e lugar.⁹ Tudo o que se pode dizer sobre as ideias e os argumentos que o livro reúne, cria e propaga pode estar contido numa lista de linhas, notas, desenhos, apensos bibliográficos e fotografias veiculadas na imprensa e guardadas entre os papéis de Ortiz y Fernandes. Como certo tipo de inventário dos eventos observados e analisados, LNB foi capaz de abrigar todos esses artefatos documentais e de conhecimentos.

Deixando de lado o implícito que conecta de maneira direta as ideias e os textos de Nina Rodrigues e Ortiz y Fernandes, este artigo pretende fazer outra leitura de LNB, colocando em relevo as formas pelas quais certos temas orbitam como problemas mutuamente implicados. Para isso, discute a necessidade de problematizar o que Schumaker (2001, p.255) chamou de “máquina de produção de conhecimentos”, que torna o argumento do autor persuasivo e, por implicação, expõe determinados equívocos produzidos por alguns de seus comentadores, os quais limitam a compreensão do livro a uma eclética apropriação de ideias que circulam por autores e contextos coloniais.

A ideia de “lista”, explorada por Annemarie Mol e John Law (2002, p.18), será um experimento que nos permitirá conhecer algumas das múltiplas conexões que atravessam LNB sem, contudo, conceder qualquer relevância imediata às inscrições e marcas que leitores especializados em Ortiz y Fernandes designaram “influências”.

Por esse caminho, construtos conceituais, livros, leituras, informações colhidas nas ruas e em outros textos aparecem dispostos de forma a revelar relações complexas, portanto não lineares, com a criação de Ortiz y Fernandes. Ao mesmo tempo, diferente dos inventários – ao pretender mensurar o tamanho e a extensão, extrair os temas, os autores e as datas que participam de uma obra –, uma lista é apenas uma forma de colocar em relação um conjunto de coisas. Nela, a disposição não implica sequência e ordem de causalidade, ou mesmo relevância, mas apenas uma possível relação. Não haverá maior ou menor “representatividade” de autores e ideias, nem apartação entre eventos e conhecimentos. Várias coisas participaram

da feitura do livro, e a leitura aqui proposta é, de certa forma, um posicionamento dos vários conhecimentos agenciados e associados na criação dos *brujos* situados entre a primeira e a segunda edições de LNB.

O caminho de análise proposto implicará não apenas deixar expostas algumas das maneiras pelas quais Ortiz y Fernandes estabeleceu relações de continuidade e possibilidades de comparação acerca do que entendia ser semelhantes práticas e conhecimentos. Ele pode também nos oferecer algumas pistas sobre o que o autor compreendia como forças capazes de agir e manifestar-se nos corpos e suas possibilidades de transformação. O artigo debruça-se sobre a criação dos *brujos* descritos por Ortiz y Fernandes como um objeto epistêmico que resulta da atenção dada pelo autor aos afetos produzidos pela ciência e pela crença. Isso quer dizer que o trabalho de experimentação será levado em consideração, pois reconhece a dificuldade de Ortiz y Fernandes de adotar pontos de vista e explicações estranhos às experiências que entreteve, aos fatos que observou e sobre os quais ouviu falar. Trata-se, conforme sugere Rheinberger (1997, p.15), de remover a experimentação do “contexto da justificação” e de inseri-la no “contexto da descoberta”. Desse modo, é possível observar a relevância momentânea de certos autores, as analogias recorrentes e as possibilidades de análise abandonadas. Caso lido como um experimento, a natureza provisória, inacabada e especulativa de LNB – tal qual pretendeu Ortiz y Fernandes – deixa de ser meramente retórica e pode ser levada a sério.

Campo gris

Quase um ano depois do envio da carta do colega brasileiro, um caso mobilizou a atenção de Ortiz y Fernandes. Numa localidade conhecida como El Gabriel, nas cercanias de Havana, uma menina com cerca de um ano, de nome Zoila, foi assassinada por um *brujo de prestigio* (Ortiz y Fernandes, 1906, p.253). O acusado, Domingo Boucourt – conhecido como “Bocú” –, teria contado com a ajuda do comparsa Victor Molina na execução de seu feito. Nas palavras do policial e escritor Rafael Roche y Monteagudo, para reparar *daños* impingidos a duas mulheres, Juana Tabares e Adela la Conga, Boucourt ordenara que Molina sacrificasse uma criança *blanca* (Roche y Monteagudo 1925, p.125). Foi quando Zoila teve coração, sangue e outros órgãos retirados. Outras partes do corpo teriam circulado no mercado de fragmentos humanos da *hampa habanera*.¹⁰ A reparação do sacrifício de Zoila resultou na execução pública de Boucourt e Molina em 1905 e no envio de partes de seus cérebros e objetos rituais para o exame dos especialistas do Museu Antropológico Luis Montané, na Universidad de la Habana (Castellanos, 1916, p.22; Bronfman, 2004, p.38).

Além do desfecho legal, as repercussões do caso se fizeram acompanhar da produção incessante de novas notícias – “fatos” seguidos de interpretações acerca de práticas denominadas “fetichistas” e *brujería* ocorridas em diversas localidades da ilha. As reações da opinião pública, das forças policiais e dos homens de ciência consistiram em tentativas diversas de identificar os motivos que levavam *africanos* e *criollos*¹¹ envolvidos com práticas designadas como magia e cura a praticar crimes. O evento, as interpretações e os desfechos mobilizaram o jovem Ortiz y Fernandes a dedicar-se ao estudo científico da “primitividade moral” por meio de um método distinto: a “observação positiva da classe abandonada” (Ortiz

y Fernandes, 1917, p.16, 39).¹² Tratava-se de uma observação associada a diferentes modos de “aproximação”, pois tentara não só conhecer de perto os sujeitos, as práticas e os lugares onde ambos vicejavam, como dedicou-se a aproximar o objeto de sua atenção a outras evidências supostamente semelhantes de barbárie e violência.

Nas “Advertencias preliminares” com as quais apresenta a segunda edição de LNB (1917), Ortiz y Fernandes rememorou as razões que o teriam motivado a tomar as ruas de Havana como cenário de seus estudos. Conferindo um caráter provisório e exploratório aos seus escritos, os chamou de *apuntes* (p.11).¹³ A reconhecida “dificuldade de investigações positivas no ambiente da *hampa*” e sua pouca familiaridade com o material, devido à sua ausência de Cuba, tinham-no impedido de ter uma visão mais acabada do que chamou de “etnografia criminal”: um “estudo metódico e positivista da delinquência multiétnica cubana” (p12).¹⁴ Ortiz y Fernandes sabia que os usos de suas notas poderiam ser inúmeros, ainda que seu intuito fosse modesto. Ao ressaltar a riqueza e a singularidade do material pesquisado, Ortiz y Fernandes fez menção às similaridades que aproximavam o universo religioso baiano descrito por Nina Rodrigues aos casos que, ao lado do escritor e médico Miguel de Carrión (1875-1929) e do jornalista Mario Muñoz Bustamante, começava a observar em certos bairros. A partir das incursões por ambientes considerados socialmente degradados em Havana – a chamada *hampa* – investiram em procedimentos caros à atividade científica da época: a observação e a coleção de fatos. Em um artigo no qual exaltava a seriedade de Ortiz y Fernandes, Carrión rememorava que

não há nenhum trabalho mais árduo que o de colecionar os dados necessários para esse livro, durante o qual temos seguido passo a passo. O pesquisador tropeça dia após dia na eterna dificuldade que torna o trabalho dos homens da ciência infrutífero em nosso país ... o autor se defronta com a apatia do mundo científico local e das esferas do governo, que pouco se importava que um desocupado escrevesse monografias sobre *ñañigos*, coisa bem trivial (Carrión citado em Cairo Ballester, 1987, p.10).¹⁵

Na descrição de cultos e objetos apreendidos pela polícia local, Ortiz y Fernandes chamava atenção para condições adversas enfrentadas ao longo de suas incursões, ressentindo-se da tendência de os praticantes realizarem rituais em segredo.

Amantes da literatura naturalista e especialistas em criminologia encontram nas páginas de LNB uma Havana desconhecida, repleta de personagens sombrias, algo distante de um tratado de “patologias sociais”. Apesar de descrições de “cenas repugnantes da miséria moral” e do “fundo selvagem de nossa base social”, o que lhe despertava interesse – advertia Ortiz y Fernandes (1917, p.13) – era a vida e as “*creencias*” religiosas que denominava “*afro-cubanas*”. Desse modo, ao distinguir seu intento de uma leitura sensacionalista do fenômeno da *brujería*, Ortiz y Fernandes antevia interpretações e críticas ao seu livro. Preveniu seus leitores declarando-se partidário do que chamou de “convicções sociológicas”, posicionamento que via em oposição à(s) “opinião(ões) racista(s) em voga” (p.13). À primeira vista, a leitura de seu texto torna suas advertências preliminares meramente retóricas e condizentes com a interpretação de temas correlatos, cujo estudo passa a dedicar-se a partir dos anos 1920. Porém, se prestarmos atenção às operações que Ortiz y Fernandes concebeu como necessárias à feitura dos *brujos* como um objeto epistêmico, as advertências da segunda edição merecem ser repensadas. Antes de enumerá-las, é necessário saber como Ortiz y Fernandes as cogita. Seria,

realmente, possível aproximar os *brujos* das lentes dos cientistas sem que deles o observador tenha, de fato, se aproximado? Prestemos atenção, por exemplo, ao procedimento considerado verdadeiramente científico e ao qual o objeto foi duplamente submetido: o isolamento.

O isolamento dos *brujos* como modo particular de existência envolveu dois procedimentos. Em primeiro lugar, uma arte de reunir objetos materiais e de conhecimento, porém não só aqueles encontrados e apreendidos pela polícia, fotografados pelos jornalistas e analisados pelos médicos. Associados a esses estavam os objetos que a ciência criava e utilizava como suporte, meios e instrumentos capazes de tornar reconhecíveis as ações, os conhecimentos, as coisas e as relações criadas por aqueles denominados *brujos*. Se não havia como aprisionar os efeitos do malefício causados e evitados por meio das ações dos *brujos*, era possível estabilizá-los como signos de algo que não se pode ver ou tocar e que só existe como objeto da crença de outrem. Tratava-se de cartas, fichas, recortes de jornais, *libretas*, índices e estatísticas criminais amalhados em atividades de observação, reflexão e redação de textos. Fotografias e desenhos descrevendo Bocú e outros *brujos* funcionam como evidências icônicas de uma forma assustadora de existência.¹⁶ Porém, um tipo particular de objeto salta aos olhos, e parece ter sido foco de especial atenção do bacharel justamente por propiciar que o isolamento da *brujería* fosse empreendido por meio do que poderíamos chamar de “materialização do evento”: os recortes de jornais. A importância desses artefatos é reconhecida por Ortiz y Fernandes (1906, p.168) ao lamentar sua ausência do país como um impedimento para “observar com cuidado” todos os dados referentes à morte de Zoila. Por esse motivo, reconhecia ter feito uso “unicamente do que foi publicado pela imprensa e das notícias solicitadas e amavelmente contadas pelos amigos”.

Os artefatos e a reflexão – atividade associada ao pensamento e aquela que, em geral, ganha relevo nas histórias das ideias – foram coextensivos e importantes na fabricação dos *brujos*. Os recortes e as ideias habitaram as mesas, afetaram o pensamento. Podemos inferir que não se encontraram em oposição, pois, como observou Latour (2000, p.3): “São materiais e mundanos, na medida em que são tão concretos, tão modestos, tão disseminados, tão próximos às mãos e aos olhos que escapam à atenção”. Contudo, é preciso conhecer o segundo procedimento, pois Ortiz y Fernandes forneceu elementos para a transformação dos crimes cometidos por *brujos* em um objeto científico. Os objetos e as ideias não foram reunidos da mesma maneira. Isso quer dizer que a transformação não ocorreu apenas a partir de operações no campo epistemológico. Implicou um certo tipo de manipulação envolvendo distintas ontologias acerca dos modos de conhecer o infortúnio. Palmié (2002, p.210) refere-se à ocorrência de uma espécie de simbiose envolvendo a “ciência ocidental” e a “religião afro-cubana” na produção do *brujo* como um “artefato moral”, mas isso não foi tudo.

A reunião de objetos pressupõe uma lógica de ordenamento. Ela pode pretender tanto recuperar a existência de algo ou de algum acontecimento – dos quais são conhecidos apenas índices, fragmentos, pistas, evidências – quanto juntar coisas desiguais – conhecidas ou não. Para Ortiz y Fernandes, artefatos como recortes de jornais pareciam funcionar como expressões materializadas de certos acontecimentos, tendo efeitos de objetificação duplamente interessantes. Por esse motivo, foram listados e reproduzidos ao final de LNB. Mediante uma feição materializada, os próprios eventos passariam, então, a figurar tanto como se fossem artefatos (Strathern, 1990) quanto como índices de um tipo singular de existência e ontologia.

A possibilidade de transformar *brujos* em um objeto verdadeiramente científico foi, por sua vez, resultado de um novo acontecimento, um modo de conhecer e materializar existências – até então percebidas como rumor, espectro, pânico e mistério. Conforme Rheinberger (1997, p.29), diríamos que *brujos* foram fabricados como “objetos científicos, não coisas per si, mas objetos enquanto foco de atividade epistêmica ... concatenações instáveis das representações”. Sua fabricação comportou indefinição, experimentação e uma lenta distribuição de relevância e credibilidade por diferentes regimes de verdade (Rheinberger citado em Daston, 2000, p.12). Para conhecermos quais agências sua fabricação mobilizou, é preciso ler LNB observando os efeitos de um outro tipo de isolamento. É necessário deslocá-lo do tratamento dado pelos comentadores e especialistas da obra de Ortiz y Fernandes.

Apuntes

O que foi possível observar acerca de casos análogos ao de Zoila, todos já aprisionados no papel e aproximados a imagens de terror? Certo tipo de indivíduo isento de moralidade e que fazia uso de conhecimentos e forças desconhecidas. Ainda que destituídos dos conhecimentos que deveriam orientar suas práticas, cogitava Ortiz y Fernandes, eles pareciam acompanhados de outros objetos antropomorfizados, animados por forças sujeitas a inusitadas transformações.

No primeiro capítulo de LNB, Ortiz y Fernandes circunscreve o universo social no qual indivíduos como Boucourt circulavam. O ambiente degradado da *hampa* refletia a sociedade cubana como um todo:

As mesmas chagas da mendicidade, em toda a gama repugnante de vícios sexuais mostra-se por completo, em toda delinquência habitual adota formas parecidas ... dada a semelhança dos componentes sociais das grandes populações, não poderia ser de outra maneira. Os tipos [*sociis*] da má conduta são parecidos, bem como os de boa conduta (Ortiz y Fernandes, 1917, p.20).

A *hampa* lhe parecia um laboratório perfeito para intensos experimentos: a observação da fabricação e disseminação de um “caldo de cultura” propício ao florescimento e desenvolvimento do “microbio criminoso” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.357).¹⁷ Contudo, foi preciso observar como, em um ambiente de hostilidades e rápidas transformações, comportavam-se corpos visivelmente dessemelhantes. Mulheres e homens descritos como *negros, africanos, blancos e amarillos* – “deserdados sociais” (p.22) – não só proliferaram devido a escravidão e imigração, mas estabeleciam relações de natureza diversa.

Um dos resultados desse contato seria um tipo peculiar de troca, ou, nas palavras de Ortiz y Fernandes (1917, p.32), de “transfusão psíquica” e moral. *Negros* e *africanos* figurariam como doadores de práticas “fetichistas” a partir da manipulação de objetos, fragmentos de corpos e formas de transe, enquanto *blancos* e *amarillos* teriam contribuído na vulgarização do catolicismo, por meio da difusão da magia, do curandeirismo e de fórmulas mágicas direcionadas à banalização do culto aos santos. O encontro entre variantes empobrecidas de teologias religiosas distintas teria provocado uma crise.

Ortiz y Fernandes entende que embora o “fetichismo” tivesse aportado em Cuba com os primeiros africanos escravizados,avas modernas de imigração teriam contribuído com outras

tantas superstições: babilques chineses, crenças em demônios, *hombre-dioses* e *hombre-diablos* arrastando seguidores nas áreas rurais, libretos de reza, receitas de cura, invocações de *almas benditas*, toda sorte de espíritos e seres circulando pelas mãos de crentes de toda classe e cor (Ortiz y Fernandes, 1917, 2000). Entre os *negros*, porém, “o princípio de diferenciação do fenômeno religioso” (p.43) teria implicado um processo de antropomorfização das forças da natureza. O papel do *brujo* seria o de manipulá-las por meio do contato com determinados objetos chamados “fetiches” (p.43).

Todavia, ocorreria uma alteração nas práticas sacerdotais e políticas que, na compreensão de Ortiz y Fernandes (1917, p.43), orientavam o trabalho espiritual dos homens especializados em lidar com o “sobrenatural” antes de serem trazidos para Cuba. A transformação do *fetichero africano* em *brujo* não denotava uma operação simplesmente semântica. Resultava em uma espécie de reenquadramento impulsionado por condições locais adversas. Foi acompanhada de manipulações visando tornar eficazes conhecimentos, práticas mágicas e transmissão de poderes em um contexto de degradação moral.

Não é impossível que a importação de alguns feiticeiros da África tenha feito com que esses padecessem da escravidão junto aos seus fiéis e que, apesar de seu caráter sacerdotal ou diante da necessidade que os negros tinham de curar suas enfermidades a seu modo e praticar seus cultos, os feiticeiros tenham germinado espontaneamente, atuando de todas as formas, iniciando *criollos* nos mistérios e ritos sagrados, e que, por sua transmissão hereditária, em Cuba tenha havido e haja ainda número proporcional de feiticeiros e fiéis que, mesmo sem ser religiosamente fetichistas, reconhecem nos sacerdotes determinados poderes sobrenaturais. O ‘feiticeiro’ é chamado em Cuba de *brujo*, sem dúvida porque ao traduzir pela primeira vez a palavra, que na língua africana significa ‘feiticeiro’ (cuja raiz é portuguesa), ela ainda não havia sido introduzida no vocabulário utilizado em Cuba (Ortiz y Fernandes 1917, p.46; destaques no original).¹⁸

O fim da escravidão teria resultado em uma espécie de declínio moral, desajuste social e intelectual. A contaminação potencializada pela escravidão teria produzido uma espécie de lapso temporal. Ortiz y Fernandes o igualou a uma lesão no cérebro que priva o lesionado da lembrança de tudo o que é mais recente. Responsabilizada pela interrupção de um “fluxo civilizatório” e pela produção de uma forçada intimidade entre “psiquismos” diferenciados, a escravidão figuraria como referente histórico abjeto e decadente, fonte de todo mal. Os sinais da imoralidade também resultavam de uma política imigratória mal planejada à custa da qual *razas* de graus civilizatórios dessemelhantes e uma classe de desajustados provocavam uma fusão de suas diversas psicologias (Ortiz y Fernandes, 1917, p.34). Para Ortiz y Fernandes, a caracterização dessa espécie de combinação química foi possível graças a um conjunto de vínculos estabelecidos entre práticas religiosas de origem africana cujos significados foram alterados em Cuba, tendo sido “deformações” de seus princípios originais verificadas em outras partes das Américas. Primitividade e imoralidade foram tomadas como termos explicativos das práticas sem controle dos *brujos* e argumentos da sua criminalização.

Ortiz y Fernandes tratou de qualificar a singularidade da combinação de forças e regimes de moralidade desiguais em Cuba, pois percebeu que as funções dos *brujos* e dos objetos por eles manipulados foram ao mesmo tempo simplificadas e desvirtuadas. Essa percepção foi possível graças a uma simulação: o que aconteceria se os casos ocorridos em Cuba fossem

comparados a práticas de magia semelhantes em outras sociedades onde houve escravidão? Na Jamaica, no Haiti e nas Antilhas Francesas, as experiências coloniais e escravistas teriam produzido relações mediadas pelo ódio. Práticas de *brujería* teriam possibilitado a preservação de uma memória do ressentimento. Para Ortiz y Fernandes, ao contrário de outros cenários caribenhos, a relativa permissividade da legislação colonial em Cuba produziu o contato e, por vezes, o embaralhamento das hierarquias sociais. Os assassinatos, abduções e envenenamentos ocorridos em Cuba eram distintos daqueles descritos por autores como Armand Corre em Guadalupe e no Haiti. Em Cuba, observava Ortiz y Fernandes (1917, p.292-293), seu perigo era “acender as chamas da discórdia étnica, que felizmente não adquiriu em nossa terra as formas duras e violentas que ocorreram em outros países”.¹⁹

Para o autor, o motor da *brujería* em Cuba era o desejo da cura da doença, do amor não correspondido e o malefício por parte daqueles que solicitavam trabalhos espirituais aos curandeiros. Sua finalidade benfazeja, todavia, mobilizava concepções “primitivas” sobre o bem e o mal. Em vez de práticas como profanação de túmulos e corpos serem concebidas como instrumentos de vingança, seu florescimento preocupava por estar assentado sobre uma forma especial de “dualismo ético” – propiciar um conjunto de relações e associações pouco conhecidas entre pessoas, objetos e desígnios. A *brujería* expandia de maneira ilimitada a crença em “deuses amorais”, pois, segundo Ortiz y Fernandes (1917, p.259), os deuses dos *brujos* não ofereciam promessas ou “recompensas *post-mortem*”, uma vez que o “sistema social” que regia o “mundo dos vivos” continuaria em vigência entre os mortos. Para os *brujos*, “é preciso que se cristalize uma ordem social, um sistema social, que será idêntica à dos deuses” (p.237-238). O embaralhamento dos planos divino e terreno encobriria uma complexa trasladação das ordens social e cósmica.

Os sacerdotes *brujos* são religiosos, ainda que imorais. Esse conceito depende, principalmente, da ideia criadas por crentes primitivos de gênios malignos. Os negros africanos se encontram nesse grau de evolução religiosa no qual ainda não passaram do dualismo físico ao moral; os deuses são bons ou maus porque concedem benefícios ou produzem malefícios, ambos físicos, mas não como prêmio ou castigo; esses conceitos entram de forma bastante secundária, quando entram, nas ideias religiosas dos negros. Os deuses nada mais são que a personificação das forças da natureza; essas participam, sem qualquer relação, do sistema moral dos homens ... não são os deuses que se ocupam de regular a conduta dos homens conforme os ideais divinos; são os homens que pretendem submeter a atividade dos deuses à conveniência dos homens (Ortiz y Fernandes, 1917, p.236-237).

Essa passagem é extremamente importante, na medida em que evidencia uma compreensão quase ilimitada dos poderes dos *brujos*. Porque suas concepções de moralidade não são prescritas ou orientadas por um poder divino, mas por conveniências humanas, colocam em risco a ordem social. Curiosamente, por ser demasiadamente social – porque associada aos desejos e agências dos humanos –, a *brujería* é definida como “antissocial”. Ao não buscar sua razão de ser nos desígnios dos deuses, seus praticantes seriam destituídos da consciência moral necessária para o usufruto pleno da cidadania em uma sociedade moderna (Ortiz y Fernandes, 1917, p.356). Por esse motivo, um dos mais perigosos efeitos da crença no “fetichismo” era o seu poder de contágio. Ortiz y Fernandes parecia reconhecer a existência

de forças não humanas capazes de transformar os homens. O problema é que parte delas não teria concluído seus diferentes estágios de evolução. Seriam forças em transformação, o que as impediria de reconhecer o “dualismo físico e moral” (p.356): separação entre sujeito e objeto, a distinção entre o bem e o mal.

Ortiz y Fernandes se ocupa dos problemas da *hampa habanera* inspirado nos procedimentos do médico higienista Carlos Finlay e sua bem-sucedida campanha contra a febre amarela.²⁰ A *hampa* é um espaço propício ao contágio, e sua transformação carece de medidas profiláticas, como a “[mediata] destruição dos focos de infecção” e “desinfecção do ambiente” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.374). Quanto aos agentes, Ortiz y Fernandes admite ser difícil isolá-los. Propôs primeiro tipificá-los, identificando nas suas ações as sobreposições de outras agências religiosas, todas incapazes de abrandar os males deletérios de certas “crenças” sobre o psiquismo cubano.²¹ Os *brujos* estão por toda parte, mesmo entre aqueles que se escondem “sob uma capa de relativa civilização religiosa”, porque “o afro-cubano, mesmo quando chega a se afirmar católico, permanece fetichista” (p.42). A busca da cura para males espirituais e físicos provocaria uma forma particular de atração por parte de *los blancos* nas “superstições negras” (p.286).

O procedimento de isolamento parece, então, afetado pela impossibilidade de precisar com clareza a origem e os domínios dos objetos e suas práticas. Os conhecimentos transitam e transformam os agentes, mascaram as práticas, invertem a ordem. É no que chama de *campo gris* – uma zona cinzenta, de confusão de sentidos – que Ortiz y Fernandes situa a sua atenção aos excessos de mistura e intimidade entre a agência dos espíritos – dos *brujos* e dos homens das leis e das ciências – e dos corpos. A *hampa* é um precioso exemplo de como “os parasitas da *mala vida* cubana preferem vegetar” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.35). Trata-se de um terreno sombrio no qual formas de criminalidade mais ou menos patológicas – prostituição, mendicância, “impulsividade selvagem” e superstições – encontram um solo fértil para sua disseminação. É nessa espécie de laboratório que psiquismos, corpos, crenças, objetos e sangue estão em trânsito produzindo uma “transfusão física e psíquica” (p.35). Cada *raça* contribuiria com elementos distintos: *blancos* com os “vícios europeus”; *negros* com excessiva sensualidade, impulsividade e superstições; e *amarillos* (como eram chamados os imigrantes chineses e seus descendentes) com a embriaguez, o consumo de ópio e o homossexualismo.

Ortiz y Fernandes tinha uma visão bastante pessimista do futuro – por esse motivo dedicou o último capítulo de LNB ao diagnóstico do futuro da bruxaria em Cuba. Os *brujos* haveriam de sobreviver nas “ínfimas capas sociais” mesmo depois do desaparecimento de “todos os negros nascidos na África” (Ortiz y Fernandes, 1917, p.141). Sua reprodução, portanto, estava longe de acompanhar qualquer lógica demográfica e biológica. O processo de “africanização” dos “substratos mais baixos” da população teria sido muito mais intenso. Ortiz y Fernandes recorre ao conceito biológico da *transfusión*²² para evocar a imagem de um corpo enfraquecido por substâncias contaminadas. Todavia, não amenizou sua crença no poder contaminador das substâncias que percorrem corpos, ao diferenciar graus de *fusión* ocorridos entre classes sociais distintas. Entre os mais pobres, fracos, doentes e destituídos de valores morais, por exemplo, teria ocorrido uma “transfusão física e psíquica” mais intensa (p.32).

A *transfusión* de psiquismos e corpos teria efeitos inesperados, carecendo, portanto, de alguma forma de controle e estabilização. Para isolar o *brujo*, foi preciso que Ortiz y Fernandes reproduzisse o ambiente no qual preferencialmente a *brujería* florescia. O olhar do autor

não é exatamente o de um incrédulo, pois o que entendia e descrevia como evidências de “fetichismo” parecia ser uma face externa, não verdadeira, pública e aparente “do psiquismo nitidamente africano”. É o que sugere o tratamento dado ao transe, quando associado a objetos com forte poder de atração. Como em outras crenças nas quais circulam imagens, culto de relíquias, “almas benditas”, “a pomba do espírito santo” e os amuletos (Ortiz y Fernandes, 1917, p.254-255), entre os *brujos* o transe funcionaria como um ícone, um objeto de atração que tornava confusa as fronteiras entre erotismo e religião. Ortiz y Fernandes recorreu a Tylor (citado em Ortiz y Fernandes, 1917, p.273) e à análise de Hubert e Mauss sobre a magia para explicar que, em contextos de dominação, o poder dos dominados residiria na manipulação de forças mágicas. Sobre os dominantes, um “misterioso poder” fragilizaria tanto as práticas de conversão como as crenças de missionários e administradores coloniais. Em Cuba, a evidência da crise social e da perda da consciência moral estaria no fato de que não só *brujos* mas “pessoas incrédulas e relativamente cultas” tinham “respeito por *embós* e sortilégios da mais selvagem *brujería* africana” (p.278). Nem a existência de leis, a constatação do “nível de inferioridade” dos *brujos* e seus seguidores, nem a relativa instrução alcançada por alguns deles teriam diminuído o constante fluxo de forças e corpos (p.278). A expansão do “fetichismo” em Cuba exemplificaria os efeitos de um encontro indesejado. O encontro “do europeu com a África” (p.286) e o embate de forças primitivas e civilizatórias seria a reprodução local de uma lógica “universal”. Apoiando-se em Tylor, Ortiz y Fernandes (1906, p.336) sugere uma curiosa homologia.

Apesar de seu relativamente notável avanço psicológico, as superstições negras os atraem (aos colonos europeus), produzindo-lhes uma espécie de vertigem na qual sucumbem desde o alto da sua civilização ... conforme mencionou Tylor ao tratar desse fenômeno: essa influência é tão universal (a do fetichismo) que o europeu que se estabeleceu na África experimenta com frequência seus efeitos e chega a aceitar as ideias do negro e, utilizando expressão corrente na Costa, ficar apto para ‘tornar-se negro’.

Com essa apropriação, Ortiz y Fernandes parece sugerir que os *brujos* não conformavam qualidade, identidade, substância ou condição exclusiva de determinados sujeitos, corpos, “grupos” ou *razas*, mas uma força, primitiva e privada de moralidade, que podia ser transmitida, experimentada e expandida em circunstâncias diversas. Tornar-se *brujo* e “tornar-se negro” seriam possibilidades de metamorfoses similares, pois ambas seriam mediadas por afetos não restritos às leis do espírito ou da biologia. Como um cuidadoso positivista, Ortiz y Fernandes está ciente dos perigos de uma transformação descontrolada. É preciso impedir a mutação e a metamorfose. Os *brujos* são vistos como uma recriação descontrolada da primitividade, híbridos de humanidade e monstrosidade.

Por fim, a *brujería* é um obstáculo à civilização, principalmente para a população de cor, seja por ser a expressão mais bárbara do sentimento religioso desprovido do elemento moral, que em épocas ou países alcança uma espécie de simbiose, seja por ser uma espécie de negação da cultura, uma vez que se refere à causalidade dos fenômenos naturais e, concretamente, das enfermidades; seja porque subverte moralmente pela crença e o emprego de ‘*embós*’ vingativos e amorosos, e sugere nas pessoas que a consultam a revelação do futuro, ‘o que está escrito’ ou a pretendida revelação de um fato oculto, desvios daquelas normas de conduta que são próprias das consciências sãs

e emancipadas da superstição ... não é incorreto [o fato de] que o feiticismo, como se diz, 'está no sangue' dos negros africanos, e, em maior grau, no psiquismo dos *brujos*. A *brujería* é deficiência de evolução. Os que nela creem seguem as mesmas crenças; aparte os *blancos* fetichistas que tanto se avizinham psicologicamente dos africanos, quando não se identificam com eles. Quando o *brujo* da África e de Cuba não são uma mesma pessoa, entre eles não há nada além de um passo, uma geração (Ortiz y Fernandes, 1917, p.364-366; destaques no original).

Considerações finais

Na tentativa de produzir uma história natural da *brujería* em Cuba seguindo a fórmula adotada pelo higienista Finley no controle do patógeno da febre amarela, Ortiz y Fernandes consegue isolar os *brujos* simplesmente porque observa sua manifestação em certos ambientes e mentalidades. De um lado, a *hampa habanera* figura como espécie de microcosmo, laboratório no qual um conjunto de fenômenos poderia ser conhecido e observado.²³ De outro, são identificados os vetores da disseminação das crenças associadas aos *brujos*: um estado de fragilidade e crise social que afeta a sociedade. Não por acaso, o florescimento de espécies diferentes de patógenos – *brujos*, charlatões e (falsos) homens de ciência – é tratado como um mal semelhante.

Somos crédulos embora não nos reconheçamos como tal e alertemos incredulidade. Temos a credulidade dos ignorantes. Sugestionam-nos os africanos com seus aparatos selvagens, e a *brujería* é [a mais] difundida manifestação psicorreligiosa, apesar de nosso orgulho nacional e nossos alardes de superioridade mental e de despreocupação. Qualquer charlatão de feira ri do nosso povo. Em Cuba, o homen-deus carrega as massas que nele creem e que tremem diante das predições de cataclismos sísmicos ... Nossa credulidade é geral. Não são somente as superstições sobrenaturais que nos impressionam. O charlatanismo encontra em Cuba uma terra promissora. Qualquer cubano audaz ou estrangeiro que se autoproclame gênio, homem de ciência ou artista, conseguirá convencer todos os seus ouvintes (Ortiz y Fernandes, 1997, p.43).

Para Ortiz y Fernandes, a crença nos desígnios sobrenaturais do infortúnio seria resultado da falência do Estado, das elites, dos governantes e da ciência no de diz respeito à oferta de premissas, valores e conhecimentos pautados em uma ordem moral e positiva. O problema é que, para os *brujos*, não só as explicações e a cura, mas os problemas, eram de outra ordem. Na linguagem deles – assinalam Ortiz y Fernandes e Castellanos (1916) – o mal, além de ser *daño* e *salación*, é um agregado de diferentes coisas e agências. Não resultavam, portanto, de uma concepção genérica e metafísica do que Ortiz y Fernandes chamou “social”, afetando o “corpo social” e os cidadãos republicanos. Os *brujos* remediavam afetos localizados, objetificados e identificáveis. A eles não importavam o cidadão e suas relações com a ordem, o Estado e a nação – como se ressentem Ortiz y Fernandes –, mas os desígnios dos deuses, o desejo dos homens e a sujeição dos corpos. Isso quer dizer que, embora de personagens como Boucourt e Molina tenham assinalado nomes, origem, cor e outras inscrições que os singularizavam, foram suas ações e, por conseguinte, a produção do *engaño* que os tornaram identificáveis.²⁴

Ortiz y Fernandes chega mesmo a advertir sobre o perigo de transigir essa lógica e tomar todos os *negros* como *brujos*. Importava conhecer quando e como a agência destes se

manifestava e por que aqueles seriam os mais vulneráveis. Tal preocupação não é notável apenas em LBN, é retomada em três outros textos, publicados entre suas duas primeiras edições. É neles que podemos encontrar as diferenças entre o que chamei de “duas formas de fabricação dos *brujos*”. Os dois primeiros são de autoria de Ortiz y Fernandes – *La filosofía penal de los espiritistas: estudio de filosofía jurídica*, de 1915, e *Hampa afro-cubana: los negros esclavos* (doravante LNE), de 1916. O terceiro, *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916), é de autoria de Israel Castellanos, criminólogo e amigo de Ortiz y Fernandes.

Como é prudente não exagerar na generalização da *brujería* como um problema dos *afro-cubanos*, há que oferecer uma explicação plausível para a existência de seus praticantes. Ortiz y Fernandes a encontra não exatamente nos tratados de criminologia, e sim em uma espécie de experimentação. Trata-se da adoção de uma distância relativa que, segundo Arcadio Díaz-Quiñones (1999), terá profunda implicação em toda sua obra. Qual seja, aquela que o coloca frente a frente com a criminologia positiva de Cesare Lombroso e Enrico Ferri e com as “leituras religiosas” e a “filosofia espiritista” de Allan Kardec.²⁵ Conforme observou Ortiz y Fernandes, uma leitura comparativa dessa literatura era projeto antigo. A similitude entre as duas “filosofias” foi sugerida pelo professor de direito penal Gonzáles Lanuza, quando Ortiz y Fernandes estudava na Universidad de La Habana. Mais tarde, na Itália, recebera incentivo do próprio Lombroso para comparar “crenças acerca da criminologia que poderíamos chamar de cósmica ou universal ... com outras cristalizações filosóficas da criminologia do nosso mundo” (Ortiz y Fernandes, 1915, p.7-8). Depois de apresentar seus argumentos sob a forma de discurso inaugural da “academia teórico-prática da universidade” em 1911, Ortiz y Fernandes os reuniu de forma mais sistematizada, publicando-os na *Revista Bimestre Cubana* em 1914 e em livro no ano seguinte (Ortiz y Fernandes, 1915, p.7-8).

La filosofía penal de los espiritistas não é um livro sobre os *brujos* ou sobre os *afro-cubanos*, e sim uma exploração em torno de pressupostos comuns que sustentam o materialismo lombrosiano e o evolucionismo na filosofia espiritualista de Kardec. Noções como “inferioridade atávica”, “criminoso nato”, “desenvolvimento moral” e “antissociabilidade” habitam os estudos produzidos por ambos. Observadas sob o ponto de vista penal, Ortiz y Fernandes identifica pontos de convergência com conceitos utilizados por Kardec para explicar o movimento e a ação dos espíritos: “evolução”, “transmigração”, “amoralidade”, entre outras. Como os espíritos responsáveis pelo “livre-arbítrio” na doutrina espiritualista atravessavam temporalidades, sociedades e eventos em diferentes estágios e formas materiais – “encarnações” –, sob o ponto de vista penal deveriam ser vistos como agências, atualizações – “forças” –, e não substância.

Para Ortiz y Fernandes, a filosofia de Kardec oferecia, simultaneamente, uma “teoría evolucionista da alma” à maneira dos “biólogos materialistas”, e uma “história natural dos espíritos”, uma vez que o desenvolvimento dessas formas de consciência não comportava *estancamientos* ou “retrocesso”. Sempre agência, a alma “pode aproveitar todos os instantes, qualquer que seja o seu estado, o mesmo em uma situação errática ou de *inmaterialización* [desmaterialização], fora dos mundos estelares, ou mesmo em um estado de *reincarnación*, de trânsito em qualquer pluralidade de mundos supostamente habitados” (Ortiz y Fernandes, 1916, p.15; destaques no original). Da mesma forma que uma relação hierárquica, envolvendo,

ao mesmo tempo, perspectivas de escala e complexidade, que, para os biólogos, por exemplo, aproxima espécies de protozoários e o *homo sapiens*, Ortíz y Fernandes identifica as relações que os espiritualistas estabelecem entre o “espírito primitivo” e o “espírito humano”.²⁶ A forma humana nada mais seria que uma escala superior em um processo de estratificação. Por intermédio de “transmigrações” e metamorfoses “infinitas”, formas “inferiores” e “atrasadas” de consciência – microespíritos – tornar-se-iam mais “elevadas” ou “desenvolvidas” – macroespíritos (p.15-16). Contudo, haveria paralelismo, e não concomitância, entre a evolução do espírito e da matéria, uma vez que a última não é “nada mais do que o invólucro do espírito, como o vestido é do corpo” (p.37).

Ortiz y Fernandes identifica paralelos entre a teoria da evolução de Kardec e a criminologia positiva de Lombroso e Ferri quanto à natureza relativa do delito. Da mesma maneira que não existiria crime absoluto e concepções unívocas de moralidade, valores creditados ao dano moral ou material deveriam ser analisados à luz das circunstâncias, chamadas fatores “antropológicos”, “cósmicos” e “sociais”. Além do peso dos diferentes caracteres físicos e suas implicações psíquicas, haveria influência “recíproca” entre eles, o “meio” e o que Ortiz y Fernandes (1916, p.37) chamou de “caldo de cultivo”. Essa indissociação faria da noção de “criminoso nato” – pilar do pensamento de Lombroso – um construto de tipo monista. Pois se, para Kardec, a essência da ação e da razão repousaria no espírito, o mesmo ocorreria com o que a filosofia penal denominou “livre-arbítrio”. O corpo – segundo os lombrosianos, matéria determinante das ações e inclinações diante do crime – seria apenas “forma” e “instrumento” para os espiritualistas. Porque os espíritos evoluem e se transformam, aquilo que fazem e afetam está sempre em movimento. Ou seja, o partido dualista dos espiritualistas kardecistas inverte o eixo do relativismo dos criminólogos lombrosianos, para os quais a singularidade do corpo e das ações a ele associadas faz com que o delito deva ser compreendido em relação a afetos de ordem físico-psíquicas.

Apesar das diferenças entre as duas perspectivas, Ortiz y Fernandes (1915, p.117) identificava uma base comum entre o dualismo dos espiritualistas e o monismo dos lombrosianos. Ambos partiam do evolucionismo e, portanto, “Ambos sempre terão que pensar que existem homens moralmente não evoluídos, e por isso fatalmente lançados ao crime”. A comparação conduz Ortiz y Fernandes a um posicionamento, denominado “sincrético” (p.117). Nem os excessos do dualismo espiritualista nem a radicalidade do monismo dos lombrosianos, mas o ponto em que convergem: a maneira pela qual, apoiados em uma concepção evolucionista da transformação do espírito e da matéria, observam os fenômenos sobre os quais se debruçam sempre “em relação” a uma multiplicidade de afetos. Desse modo, para Ortiz y Fernandes, uma das maneiras de tomar partido de ambas as posições foi transitar por diferentes intervenções para o problema da criminalidade em Cuba: a criminológica, a do direito penal, a filosófica, a sociológica e a histórica. Essa escolha nos leva para o segundo texto publicado entre as duas edições de LNB.

Há diferenças entre corpos e espíritos dessemelhantes. Ortiz y Fernandes toma para si a tarefa de observá-las a partir de um ponto de vista sociológico e as apresenta sob a forma de uma transformação pontuada por cronologias e descrições variadas. Em 1916, dá prosseguimento a seu projeto de confecção da trilogia, publicando a segunda parte da *Hampa afro-cubana*, essa com o subtítulo *Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho*

publico. O autor, além de dar continuidade ao tema – *brujería* –, reconhece a necessidade de tratá-lo segundo outro enfoque. Não é por acaso que lá vamos reencontrar aquela que, na verdade, seria a primeira versão modificada da introdução, intitulada “Advertências preliminares”, e outras versões de capítulos da primeira edição de LNB (1906). Com adição de cinco parágrafos finais, o capítulo primeiro, “La mala vida cubana”, é republicado em LNE (1916) com o título “Introducción a La mala vida cubana”. “Los negros en Cuba”, segundo capítulo de LNB (1906), é reproduzido e mantido na mesma sequência no livro de 1916.

A reprodução de passagens de LNB (1906) em LNE (1916) passaria despercebida se os trechos adicionados não sugerissem um engenhoso artifício de produzir uma história social da *mala vida* estendendo às impressões coetâneas de Ortiz y Fernandes para um lugar do passado, o tempo da escravidão. Ou seja, onde, em LNB (1906 e 1917), se lê “o presente livro é uma modesta contribuição à empresa científica de tanta monta. Seu objeto é o estudo da *brujería*, uma das principais características da *hampa* de Cuba” (1917, p.22), em LNE encontramos “o presente livro é uma modesta contribuição à empresa científica de tanta monta. Este livro não estuda os negros escravos só do ponto de vista jurídico, nem tampouco filosófico ou econômico ... mas, preferencialmente, do ponto de vista sociológico” (1916, p.15).

Em LNE, o foco na criminalidade e na “primitividade moral” permanece, embora associado a fontes distintas.²⁷ São utilizados obras e dados estatísticos produzidos por instituições coloniais, descrições de viajantes e relatórios médicos da segunda metade do século XIX. Essas fontes se misturam aos argumentos de José Antônio Saco (1962) quanto às causas da decadência moral dos escravos. Temas como o da suposta primitividade inata dos africanos escravizados, a crueldade do tráfico colonial e a fraqueza institucional da “sociedade cubana” estruturam o emprego das fontes e reforçam seus argumentos de que os efeitos da escravidão eram anteriores, mais profundos e difíceis de apagar. Para Ortiz y Fernandes, assim como os *brujos*, assujeitados pela crença nos desígnios sobrenaturais, os africanos tornados escravos foram expropriados de sua “religião”, seus valores e moralidades. Confrontado com os argumentos de *La filosofía penal de los espiritistas* (1915), parece claro que um possível propósito da trilogia era o de oferecer evidências das múltiplas materializações de “espíritos atrasados” (“primitivos”) marcados pelo sofrimento, ou “encarnações” de um psiquismo atávico. Quando oferece evidências acerca do tráfico escravo em Cuba e suas implicações na formação da “psicologia social” e da sociedade cubana, Ortiz y Fernandes trata de inventariar um tipo particular de “transmigração”: “história natural dos espíritos” ganhava, então, sua interpretação sociológica.

A sociologia proposta por Ortiz y Fernandes em LNB e LNE é complementar a outros experimentos científicos em torno dos problemas relacionados à criminalidade em Cuba, como mostram seus “La Inmigración desde un punto de vista criminológico” (1907) e *La identificación dactiloscópica* (1913). Porém, é nos escritos de outro autor que vamos localizar o terceiro conjunto de explicações sobre modos de proceder dos *brujos*, dessa vez construído a partir de um ponto de vista médico-legal. O bacharel Israel Castellanos é um autor próximo a Ortiz y Fernandes e que com ele compartilha parte relevante dos dados coletados na penitenciária de Havana (Bronfman, 2004). Seu propósito em *La brujería y el ñañiguismo en cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916) é diferenciar o *modus operandis* de *brujos* e *ñañigos*.²⁸

É necessário definir o *brujo* e o *ñañigo* conforme sua manifestação social, de acordo com sua atuação no meio civilizado no qual milita, segundo suas reações – como podemos dizer, antecipando-nos a futura ‘química sociológica’ – já que o *ñañigo* e o *brujo*, considerados dessa maneira, são simples corpos definidos, dotados de propriedades africanas, caracterizados por energias psicoantropológicas especiais (Castellanos, 1916, p.8; destaques no original).

Ao contrário dos *ñañigos*, caracterizados por seu “espírito de associação e seu ódio ao branco” e “a vingança e a agressão”, os *brujos* rezam, bendizem, “têm imagens grosseiras” e uma relação íntima com “objetos deificados” por meio dos quais pressagiam e profetizam (Castellanos, 1916, p.9). Feiticeiros, sacerdotes e *agoreiros* têm uma “religião”. *Ñañigos* são apenas “sangrenta delinquência” (p.10). Citando Ortiz y Fernandes, Castellanos observa que “a *brujería* é deficiência de evolução” (p.12). Por esse motivo, o que lhe interessa é produzir o que designou *sociografía* (p.83), provas “gráficas” do psiquismo de ambos, a partir de evidências não oferecidas por Ortiz y Fernandes. Porém, depois de reunir dados médico-legais, Castellanos reconhece ser impossível individualizar os *brujos* “devido ao seu índice cefálico ou racial”, mas, sim, por “suas características etnográficas e inúmeros fatores tradicionais”, que se unem. Sua *sociografía* consiste em associar o comportamento dos *brujos* aos “usos e costumes dos países africanos”, ao “ritualismo e outras formas legendárias” (p.83): o pano que cobre a cabeça de Bocú, o uso de barba, os colares e outros objetos necessários ao cumprimento de suas funções religiosas. A tarefa de “sociografar” nada mais era do que levar às últimas consequências a sociologia proposta por Ortiz y Fernandes nos dois primeiros volumes de sua *Hampa afro-cubana*,

o trabalho penoso, ainda que frutífero, de fixar no papel as sobrevivências africanas atuais, e exumar as que existiram antes ... para oferecer ao sociólogo um museu onde, a partir de dados e materiais analisados, possa estabelecer a participação da raça negra em nossa sociedade e ... definir sociologicamente o que somos, o que fomos e auxiliá-los a chegar ao que devemos ser com fundamentos positivos (Ortiz y Fernandes citado em Castellanos, 1916, p.107).

Finalmente, esse rápido percurso por três textos cuja composição se insere entre a primeira e a segunda edições de LNB mostra de que maneira ideias como evolução, espírito e primitivismo pareciam muito mais afeitas a uma percepção sociológica e espiritualista do objeto do que – necessariamente um compromisso de Ortiz y Fernandes com o racialismo de Tylor – uma adesão às preocupações de Nina Rodrigues (2006, p.29) com os condicionantes cognitivos dos “áfrico-bahianos” ou aos argumentos de Hubert e Mauss sobre a relação entre a magia e a ciência (Ibarra, 1990). Ortiz y Fernandes não parecia convencido de que o objeto de cuja elaboração participara estava totalmente pronto e estabilizado; talvez por isso LNB tenha se transmutado em um híbrido, sendo feito e refeito em diversos textos, posteriormente estendidos e associados a outros projetos e objetos. O que o olhar científico e positivo de Ortiz y Fernandes foi capaz de reter foi apenas um instante em um longo e incontrollável processo de transformação.

NOTAS

¹ É possível que Ortiz y Fernandes estivesse na Europa quando do recebimento dessa carta (García-Carranza, 1970, p.16), e que a sugestão ao livro de A.B. Ellis feita por Nina Rodrigues tenha resultado nas inúmeras referências que Ortiz faz a *The Yorubá speaking peoples of the slave Coast of West Africa*.

² Nessa e nas demais citações de textos em outros idiomas, a tradução é livre.

³ Para informações sobre a vida e a obra de Ortiz y Fernandes, ver García-Carranza (1970). Sobre as relações de Ortiz y Fernandes com a nascente ciência criminológica em Cuba, ver Ortiz y Fernandes (1905), Bronfman (2002, 2004, 2005); sobre a influência da sociologia positivista e as criminologias espanhola e latino-americana, ver Naranjo Orovio e Puig-Samper (2000), Ortiz García (2001) e Amador (2008).

⁴ A ambiguidade e as controvérsias decorrentes do uso do termo *brujos* quando da publicação de LNB, bem como a preferência de Ortiz de tratar os *brujos* descritos pela imprensa como objeto da ciência, explicam a manutenção da sua grafia em espanhol ao longo deste texto. Artificio semelhante é utilizado quando da referência à utilização do derivativo *brujería*. A mesma justificativa serve para a manutenção do espanhol nos termos *raza*, *negro*, *afro-cubano*, *blanco e amarillo*, e em expressões que têm sentidos bem específicos no livro. Esse é o caso da referência a LNB como um conjunto de *apuntes* – ideia que atesta o caráter provisório e, ao mesmo tempo, os argumentos e a tese desenvolvida no livro – e termos oriundos da física, da química e da medicina, como *transfusión e fusión*. Em vez de fazer alusão exclusivamente a processos físicos e químicos envolvendo troca e combinação de substâncias, são utilizados para descrever os processos de contaminação e reprodução de conceitos, práticas e ideias associados aos chamados *brujos*.

⁵ LNB dialoga com outros textos inspirados tanto no positivismo lombrosiano como na popularidade da criminologia sociológica entre os juristas espanhóis. Ainda que Ortiz y Fernandes tenha recorrido a E.B. Tylor (*Primitive culture*, 1871), J.G. Frazer (*The golden bough*, 1890), A. Lefèvre (*La religion*, 1892) e a M. Mauss e H. Hubert (*Essai sur la nature et fonction du sacrifice*, 1899) para temas que considerava caros à “religião”, coletou dados na etnografia colonial de A.B. Ellis (*The Yorubá speaking peoples of the slaves Coast of West Africa*, 1894; *The land of fetish*, 1883), Bowen (*Grammar and dictionary of the Yoruba language*, 1858), Bouche (*Étude sur la langue Nago*, 1880), Lebrun-Renaud (*Les possessions Françaises de l’Afrique Occidentale*, 1886), Crowther (*Vocabulary of the Yoruba language*, 1852), Ratzel e Corre (*Le crime en pays Creoles*, 1890) e Quatrefages (*l’espèce humaine*, 1877) para entender o uso da linguagem, as formas de nomeação, os costumes, o folclore e os condicionantes “raciais” – a questão era focalizar os efeitos da primitividade quando deslocada do seu ambiente “natural”. Dentre os autores cubanos, destaca-se Antonio Bachiler Y Morales (*Los negros*, 1887). Não é meu propósito compilar todas as referências que aparecem em *Hampa afro-cubana*. A seleção aqui reproduzida visa oferecer uma amostra do ecletismo teórico que caracteriza o texto.

⁶ A obra de Ellis em questão é *The Yorubá speaking peoples of the slave Coast of West Africa*. Para uma análise diversa acerca da recepção e dos usos do livro de Ellis, ver Matory (1999).

⁷ Na versão publicada em português na *Revista Brasileira* em 1896, Nina Rodrigues (2006, p.33) lamentava também não ter podido valer-se da leitura do “missionário Bowen”, “a fim de verificar até onde as crenças, práticas e rituais seguidos na Bahia se conformam”.

⁸ Em um inventário da Coleção Fernando Ortiz do Instituto de Literatura y Lingüística, a referência a esses fragmentos aparece sob indexadores como: “Brujos-Cuba-História”, “Brujería”, “Brujería-Cuba” e “Cabildos” (Instituto..., s.d.).

⁹ Dilley (1999) localiza as implicações conceituais e epistemológicas que os usos e, por sua vez, as críticas aos usos da noção de contexto têm produzido nos debates teóricos recentes da disciplina.

¹⁰ Termo utilizado pela primeira vez no estudo de Rafael Salillas sobre criminalidade em Madri *El delincuente español: Hampa. Antropología picaresca*, publicado em 1898, para referir-se a bairros marginalizados. Ao ser adotado por Ortiz y Fernandes, possivelmente aludiu a Colón, região antiga da cidade que concentrava *barracones* (alojamentos e habitações construídas para abrigar a população escrava), mercado escravo e, já no século XX, uma moderna penitenciária (Palmié, 1998, p.357). Uma descrição romanceada de casos considerados análogos ao de Zoila foi publicada, em 1908, em *A policía y seus mistérios*, por Roche y Monteagudo (1925, p.125).

¹¹ Por *africanos* Ortiz y Fernandes se refere aos escravos não nascidos em Cuba – oriundos ou não do continente africano. Não se trata, portanto, de origem geográfica. Quanto a *criollos*, manter o termo em espanhol visa preservar seu sentido específico naquela língua e diferenciá-lo de “crioulo”, em português, utilizado no período para referir-se a escravos nascidos no Brasil – e não às pessoas livres ou escravas nascidas nas colônias, como em espanhol –, tornando-se, mais tarde, referência à cor de pele.

¹² Para análises desse e outros casos envolvendo acusação de *brujería* no período, ver Helg (1990, p.243), Chávez Alvarez (1991), Roman (2007), Palmié (2002, p.211 e s.) e Bronfman (2002, 2004).

¹³ Segundo García-Carranza (1970, p.16), LNB foi finalizado em 1905. A carta de Cesare Lombroso que serve de introdução para a edição espanhola de 1906 tem data de 20 de setembro de 1905.

¹⁴ No original: “Estudio metódico y positivista de la poliétnica delincuencia cubana”.

¹⁵ Com base nessas observações, Carrión publicou duas importantes novelas naturalistas, *Las honradas* (1917) e *Las impuras* (1919) (Palmié, 2002; Díaz, 2005, p.230).

¹⁶ Não há espaço, aqui, para aprofundarmos o papel da fotografia em LNB. Uma análise pormenorizada dos efeitos dos artefatos iconográficos no experimento de Ortiz y Fernandes é parte de um livro em fase final de preparação.

¹⁷ Em *La filosofía penal de los espiritistas*, Ortiz y Fernandes (1915, p.68) utiliza a expressão *caldo de cautivo*.

¹⁸ Diferentes usos do conceito de “fetiche” e suas diferentes apropriações entre autores “coloniais” e modernos foram analisados por Pietz (1985, 1987, 1988). Para uma releitura e uma crítica de sua aplicação na análise de material etnográfico oriundo dos contextos afro-americanos, ver Latour (1996), Palmié (2006), Sansi (2008), Goldman (2009) e Pires (2011).

¹⁹ Os temores de Ortiz y Fernandes quanto ao acirramento do ódio racial tinham outros motivos, e, como nos advertiu Latour (1993), é impossível deixar de lado a ação das agências políticas na realização dos objetos científicos. Os eventos de 1912 conhecidos como *la guerra das razas* têm efeitos na diligência com a qual Ortiz y Fernandes dá ênfase aos propósitos “sociológicos” do livro quando da segunda edição (1917).

²⁰ Como também observou Palmié (2002), a metáfora pasteuriana é clara e presente ao longo de LNB.

²¹ O sentido de corrupção/alteração de práticas religiosas é referido numa direção inversa em outra passagem, quando Ortiz y Fernandes (1917, p.133) observa que o “catolicismo também corrompeu os ritos fetichistas emprestando-lhes algumas de suas fórmulas”.

²² O conceito funcionará como um operador analítico central no pensamento de Ortiz y Fernandes, e a sua posterior reconfiguração semântica – evocada na utilização no conceito de “transculturação” – possibilitará o reenquadramento de seus escritos.

²³ Noções como “sociedade” e “nação” aparecem como termos afins nos escritos de Ortiz y Fernandes desse período (1906-1917).

²⁴ Os termos *daño* (dano, malefício, feitiçaria), *salación* (mistura, purificação, feitiçaria, limpeza espiritual), *agoreiro* (feiticeiro) e *engaño* (blefe, erro, vertigem) tiveram diferentes significados ao longo do texto e nos argumentos do autor. Para preservar seus efeitos e complexidade de sentidos que resultam do seu emprego, foram mantidos em espanhol.

²⁵ Díaz-Quiñones (1999) ofereceu-nos uma das mais interessantes possibilidades de leitura da obra de Ortiz y Fernandes. Todavia, algumas passagens de seu argumento sugerem que essa singularidade teria afastado Ortiz y Fernandes do determinismo criminológico lombrosiano – curiosamente atribuído às leituras de Nina Rodrigues –, constituindo, dessa forma, a base sobre a qual o uso do conceito de *transculturación* será utilizado pelo autor no final dos anos 1930. Embora veja com parcimônia essa espécie de gênese conceitual, concordo com o autor quanto à enorme relevância do contato de Ortiz y Fernandes – senão com os círculos espiritistas cubanos – com o *Livro dos espíritos* (1861) no mesmo período em que tenta explicar o contato com o sobrenatural atribuído aos *brujos*.

²⁶ A crítica aos “metafísicos” e “espiritualistas” não é fortuita. Segundo Nye (1976, p.37), em um momento de expansão e visibilidade das ideias de Lombroso na Itália e na França na década de 1880, entre aqueles que advogavam em prol do livre-arbítrio – conhecidos como “metafísicos” – estavam juristas e penalistas. Entre os mais ardentes defensores de Lombroso e das ideias da “criminalidade nata”, estavam os médicos, sobretudo os neurologistas, psiquiatras e especialistas em medicina legal. Essa oposição também inclui os sociólogos e, na sua variante no campo jurídico, a “sociologia penal” da qual Ortiz y Fernandes era, também, um atento seguidor.

²⁷ Republicado em 1975 e reimpresso em 1988, ganhou nova edição corrigida em 1986.

²⁸ Sobre os *ñañigos* e *abakuás*, integrantes de sociedade secreta e religiosa sediada na região portuária de Havana, ver Palmié (2002), Palmié e Pérez (2005) e Brown (2003).

REFERÊNCIAS

- AMADOR, José G.
"Redeeming the Tropics": public health and national identity in Cuba, Puerto Rico, and Brazil, 1890-1940. Dissertation (PhD – History) – The University of Michigan, Michigan. 2008.
- BRONFMAN, Alejandra.
 Poetry in the presidio: Toward a study of Proyecto de Código Criminal Cubano. In: Font, Mauricio A.; Quiroz, Alfonso W. (Org.). *Cuban counterpoints: the legacy of Fernando Ortiz.* Oxford: Lexington Books. p.157-68. 2005.
- BRONFMAN, Alejandra.
Measures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 2004.
- BRONFMAN, Alejandra.
 En plena libertad y democracia: negros brujos and the social question, 1904-1919. *Hispanic American Historical Review*, v.82, n.3, p.549-588. 2002.
- BROWN, David H.
The light inside: Abakua society arts and cuban cultural history. Washington: Smithsonian Institution Press. 2003.
- CAIRO BALLESTER, A.
 Al Lector. In: Ortiz y Fernandes, Fernando. *El pueblo cubano.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. p.VI-XX. 1987.
- CASTELLANOS, Israel.
La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal. La Habana: Imp. del Lloredo y ca. 1916.
- CHÁVEZ ÁLVAREZ, Ernesto.
El crimen de la niña Cecilia: la brujería en Cuba como fenómeno social (1902-1925). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1991.
- DASTON, Lorraine J. (Org.).
Biographies of scientific objects. Chicago: Chicago University Press. 2000.
- DÍAZ, María del Rosario.
 The tragedy of the "ñañigos": genesis of an unpublished book. *New West Indian Guide*, v.79, n.3, p.229-37. 2005.
- DÍAZ-QUIÑONES, Arcadio.
 Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo, cultura y transculturación. *Catauro: Revista Cubana de Antropología*, v.1, p.14-31. 1999.
- DILLEY, Roy (Ed.).
The problem of context. Oxford: Berghahn Books. 1999.
- ELLIS, A.B.
The Yorubá speaking peoples of the slave Coast of West Africa. Chicago: Benin Press. 1894.
- GARCÍA-CARRANZA, Araceli.
 Itinerario. In: García-Carranza, Araceli. *Bio-bibliografía de Fernando Ortiz.* La Habana: Instituto del Libro/Biblioteca Nacional José Martí. p.11-35. 1970.
- GOLDMAN, Marcio.
 Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise social*, v.44, n.190, p.105-37. 2009.
- HELG, Aline.
 Fernando Ortiz ou la pseudo-science contre la Sorcellerie Africaine à Cuba. In: Helg, Aline. *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en question.* Paris: Presses Universitaires de France. p.241-50. 1990.
- IBARRA, Jorge.
 La herencia científica de Fernando Ortiz. *Revista Ibero-Americana*, n.56, p.1339-1351. 1990.
- INSTITUTO...
 Instituto de Literatura y lingüística de La Habana. Archivo de Fernando Ortiz. Fondo Fernando Ortiz (Instituto de Literatura y Lingüística/ Sociedad Económica del País, La Habana). s.d.
- LATOUR, Bruno.
Reassembling the social: an introduction to Actor-Network theory. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- LATOUR, Bruno.
Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp. 2000.
- LATOUR, Bruno.
Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches. Paris: Synthélabo Groupe. 1996.
- LATOUR, Bruno.
The pasteurization of France. London; Massachusetts: Harvard University Press. 1993.
- MATORY, J. Lorand.
 The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorubá nation. *Comparative Studies in Society and History*, v.41, n.1, p.72-103. 1999.
- MAUSS, Marcel.
 Nina Rodrigues: l'animisme fétichiste des nègres de Bahia. *L'Année Sociologique*, v.5, p.224-225. 1901.
- MOL, Annemarie; LAW, John.
 Complexities: an introduction. In: Mol, Annemarie; Law, John. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices.* Durham: Duke University Press. p.1-22. 2002.

- MULLEN, E.J.
Los negros brujos: a reexamination of the text. *Cuban Studies/Estudios Cubanos*, n.17, p.111-129. 1987.
- NARANJO OROVIO, Consuelo; PUIG-SAMPER, Miguel Ángel.
Fernando Ortiz y las relaciones científicas hispano-cubanas, 1900-1940. *Revista de Indias*, v.60, n.219, p.477-503. 2000.
- NINA RODRIGUES, Raymundo.
O animismo fetichista dos negros baianos. Fac-símile de artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896. Rio de Janeiro: UFRJ. 2006.
- NINA RODRIGUES, Raymundo.
Carta a Fernando Ortiz. Coleção Fernando Ortiz/Biblioteca Nacional José Martí (La Habana). Carp. 348. 25 ago. 1903.
- NINA RODRIGUES, Raymundo.
L'animisme fétichiste de nègres de Bahia. Bahia: Reis. 1900.
- NYE, Robert.
Heredity or Milieu: the foundations of Modern European Criminological Theory. *Isis*, v.67, n.3, p.334-55. 1976.
- ORTIZ GARCÍA, C.
Relaciones de Fernando Ortiz con los antropólogos españoles. *Catauro: revista Cubana de Antropología*, ano 2, n.4, p.60-78. 2001.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
La santería y la brujería de los blancos: defesa póstuma de un inquisidor cubano. La Habana: Fundación Fernando Ortiz. 2000.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
El pueblo cubano. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1997.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal. Madrid: Editorial America. 1917.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
Hampa afro-cubana: los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho publico. La Habana: Imprenta La Universal de Ruiz y S. 1916.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
La filosofía penal de los espiritistas: estudio de filosofía jurídica. La Habana: La Universal, de Ruiz y Ca. 1915.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
La identificación dactyloscópica. Madrid: La Universal. 1913.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
La inmigración desde el punto de vista criminológico. *Archivos de Psiquiatría y Criminología, Medicina Legal*, v.3, n.2, p.332-340. 1907.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
Hampa afro-cubana: los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal). Madrid: Librería de Fernando Fé. 1906.
- ORTIZ Y FERNANDES, Fernando.
La criminalité dei negri in Cuba. *Archivio di Psiquiatria, Scienze Penali e d'Antropologia*, v.26, n.4, p.594-600. 1905.
- PALMIÉ, Stephan.
Thinking with Ngangas: reflections on embodiment and limits of "objectively necessary appearances". *Comparative Studies in Society and History*, v.48, n.4, p.852-886. 2006.
- PALMIÉ, Stephan.
Wizards & scientists: explorations in afro-cuban modernity and tradition. Durham: Duke University Press. 2002.
- PALMIÉ, Stephan.
Fernando Ortiz and the Cooking of History. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, v.24, n.3-4, p.353-374. 1998.
- PALMIÉ, Stephan; PÉREZ, Elizabeth.
An all too present absence: Fernando Ortiz's work on Abakuá in its sociocultural context. *New West Indian Guide*, v.79, n.3, p.219-227. 2005.
- PIETZ, William.
The problem of the fetish, part 3a. *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.16, p.105-23.1988.
- PIETZ, William.
The problem of the fetish, part 2. *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.13, p.23-45. 1987.
- PIETZ, William.
The problem of the fetish, part 1. *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.9, p.5-17. 1985.
- PIRES, Rogério B.W.
Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião & Sociedade*, v.31, n.1, p.61-95. 2011.
- RHEINBERGER, H.J.
Toward a history of epistemic things: synthesizing proteins in the test tube. Stanford: Stanford University Press. 1997.
- ROCHE Y MONTEAGUDO, R.
La policía y sus misterios en Cuba. La Habana: La Moderna Poesia. 1925.
- ROMAN, Reinaldo L.
Governing spirits: religion, miracles, and spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2007.

SACO, José Antonio.

Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba ya publicados, ya inéditos por don José Antonio Saco. La Habana: Lex. 1962.

SALILAS, Rafael.

El delincuente español: Hampa. Antropología picaresca. Madrid: Librería V. Suárez. 1898.

SANSI, R.

Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, v.51, n.1, p.123-53. 2008.

SCHUMAKER, Lyn.

Africanizing Anthropology: fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa. Durham: Duke University Press. 2001.

STRATHERN, Marilyn.

Artifacts of History: events and interpretations of images. In: Siikala, Jukka (Org.). *Culture and History in the Pacific.* Helsinki: Finnish Anthropological Society. p.25-44. 1990.

STRATHERN, Marilyn.

Out of context: the persuasive fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, v.28, n.3, p.251-81. 1987.

URRÚTIA Y BLANCO, Carlos.

Los criminales de Cuba y el inspector Trujillo: narración de los servicios prestados en el cuerpo de policía de La Habana. Barcelona. 1882.

