

“O sexto sentido do pesquisador”

Fronteiras Disciplinares e Trabalho de campo na Trajetória de Edison Carneiro¹

Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento²

Resumo

Este trabalho propõe uma leitura da obra de Édison Carneiro, acompanhando a postura auto-reflexiva que a antropologia assume ao rediscutir seus fundamentos. Pretende explorar a idéia de que Carneiro atua como mediador entre universos distintos: folclore e ciências sociais; antropologia brasileira e norte-americana; intelectuais e nativos; centro e periferia, papel permitido pela ambigüidade constitutiva de sua própria figura. Carneiro, em geral, é lido pelas ciências sociais como folclorista. Mas, enquanto o folclorista é associado a uma relação com o objeto de estudo mediada por estruturas sensíveis, em oposição às estruturas conceituais do cientista social, Carneiro parece preocupado em afastar-se de uma linguagem coloquial, auto-referenciada e não problematizada com a experiência, ao se esforçar pela adoção de uma atitude pretensamente objetiva e neutra e valorizar o controle e a coerência dos fatos narrados. As marcas em sua trajetória biográfica revelam um diálogo mais intenso com representantes do campo das ciências sociais, se comparado aos autores do chamado movimento folclórico. Ao mesmo tempo, insiste em demarcar sua distância em relação aos primeiros, por valorizar um contato mais íntimo com o universo nativo. Interessa perseguir qual o modelo de subjetividade com que ele opera na construção de sua identidade intelectual, sugerindo uma oscilação entre os modelos do distanciamento e relato objetivo dos fatos, de um lado, e a identificação com o campo e a valorização da experiência pessoal, por outro.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; trabalho de campo; experiência etnográfica

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Mestranda em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/ IFCS/ UFRJ)

Abstract

This paper presents a reading of Edison Carneiro's work following the self-reflexive attitude that anthropology assumes in reevaluating its fundamentals. It intends to explore the idea that Carneiro acts as a mediator between distinct universes, such as: folklore and social sciences; Brazilian and North American anthropology; intellectuals and natives; center and periphery, being this role allowed by the constitutive ambiguity of his own character. Carneiro is seen by the social sciences as a folklorist. However, whilst the folklorist is thought to have his relation with the object mediated by sensible structures, as opposed to the social scientists' conceptual structures, Carneiro seems committed in avoiding a colloquial, self referred, and non experience based language, making an effort to adopt a pretentiously objective and neutral attitude and appraising the control and the coherence of the narrated facts. The marks in his biographical trajectory reveal a much more intense dialogue with representatives of the social science field, if compared with those authors of the so-called folkloric movement. At the same time, Carneiro insists in fixing his distance from the social scientists, due to the importance he granted to having a more intimate contact with the native universe. It is of interest to pursue the model of subjectivity that he puts into operation in the construction of his intellectual identity, suggesting an oscillation between the model of objective reporting and distancing from the facts, on one side, and the identification with the field and the valorization of personal experience, on the other.

Key words: african-brazilian religions, fieldwork; ethnographic experience

Este trabalho busca acompanhar a linha de uma nova abordagem realizada por historiadores da antropologia que se preocupa em explicitar tanto a dimensão política como a poética da construção da etnografia.

Circunscrever uma experiência fluida, contingente, formada de projetos opostos, sob o rótulo de cultura, como uma totalidade contínua e coerente, é resultado de uma operação que envolve a seleção de alguns aspectos – bem como o silenciamento de outros – seleção esta determinada pela posição a partir da qual se fala. Essa operação é realizada tanto pelo próprio “nativo”, como pelo antropólogo, nas diversas possibilidades de construção de si e do outro, produzidas na situação do encontro. Surpreendemos tal operação não só no contexto da etnografia, mas em uma série de outros registros, como o literário ou o histórico, cada um a seu modo.

Este novo movimento da antropologia busca explicitar uma auto-consciência da disciplina em relação à dimensão ficcional de sua produção. Busca também questionar a autoridade do antropólogo em sua prerrogativa de conhecimento único e incontestável da alteridade.

Tais questões de ética e epistemologia são incorporadas na escrita etnográfica quando se explicita os limites e possibilidades dados pela posição de que parte o olhar, buscando apresentar narrativas alternativas e múltiplas vozes. A representação do outro é compartilhada e constantemente negociada com este, visto como um dos sujeitos na construção narrativa de sua própria história e da continuada invenção da cultura.

Esta postura auto-reflexiva que a disciplina assume ao rediscutir seus fundamentos se volta também para um exame de sua história. Outros registros de conhecimento, outrora marginalizados em relação àqueles considerados “legítimos”, “científicos” ou “acadêmicos”, passam a ser levados em consideração como parte da história da antropologia, quando se reconhece que nenhuma representação detém uma verdade final.

Tendo essa perspectiva como norte é que proponho uma leitura da obra de Édison Carneiro. Exploro a idéia de que Carneiro atua como mediador entre universos distintos, alguns dos quais a antropologia, em seu processo de profissionalização acadêmica, se esforçou por excluir de suas fronteiras na definição de sua identidade intelectual³: folclore e ciências sociais; antropologia brasileira e norte-americana; intelectuais e nativos; centro e periferia (Rio de Janeiro e Salvador), papel permitido pela ambigüidade constitutiva de sua própria figura.

³ Sobre este processo e a realação entre antropologia e estudos de folclore ver Cavalcanti e Vilhena, 1992 e Vilhena, 1997

Édison Carneiro, em geral, é lido pelas ciências sociais como folclorista. Mas, se a identidade intelectual do folclorista é associada a uma relação com o objeto de estudo mediada por estruturas sensíveis, enquanto a do cientista social marcada por estruturas conceituais, Carneiro parece preocupado em afastar-se da linguagem coloquial, auto-referenciada e não problematizada com a experiência que observamos entre outros folcloristas, buscando em seus livros adotar uma linguagem pretensamente mais objetiva e neutra, valorizando o controle e a busca de coerência nos fatos narrados.

Mas o próprio Carneiro insiste em demarcar sua distância em relação a estudiosos como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, valorizando um contato mais íntimo com o campo (Abreu, 2000).

Interessa-me perseguir qual o modelo de subjetividade com que ele opera na construção de sua identidade intelectual: valoriza o distanciamento e o relato objetivo dos fatos ou a identificação com o campo e a experiência pessoal? Minha hipótese sugere uma oscilação entre os dois modelos.

Para esta reflexão parto da análise clássica, no que diz respeito à relação entre antropólogos e o campo de estudos das religiões afro-brasileiras, realizada por Beatriz Góis Dantas. Se o escolhi é porque boa parte das leituras da obra de Edison Carneiro a tomam como referência⁴.

O livro de Dantas é pioneiro em explorar o trabalho realizado por intelectuais estudiosos dos cultos afro-brasileiros, de um lado, e chefes de culto, do outro, na “invenção de uma tradição”. A autora percebe que em ambos os discursos um determinado modelo de culto, aquele identificado como nagô, é tomado como ideal desejado de pureza e relação com a África (uma África mítica valorizada), ao passo que os cultos bantos, de caboclo, a umbanda e a macumba estariam posicionadas em uma escala, sempre referida aquele primeiro, no pólo que se direciona para a degradação.

Assim, os intelectuais identificados com o ideário modernista (está-se tratando de um processo que se concentra mais ou menos na década de 1930, um pouco antes, um pouco depois), estariam preocupados em delimitar a especificidade da cultura e da identidade nacionais (e neste caso, mais especificamente do nordeste, e mais ainda, da Bahia) positivando a contribuição do negro africano – de um determinado africano, o nagô, considerado culturalmente mais adiantado e mais civilizado – para compensar a visão negativa que se tinha da região, dado o expressivo contingente de negros.

A eficácia dessa construção, transformada em verdade, seria resultado da mútua apropriação das categorias nativas do discurso dos pais-de-santo pelo discurso analítico dos

⁴ Conferir também Capone, 2004.

intelectuais, e a reapropriação destas pelos primeiros, usadas agora como carimbos de autenticidade.

O grande mérito do trabalho é mostrar pela primeira vez que a invenção dessa tradição “*é, se não arbitrária, pelo menos complicada, quando se pensa a identidade como algo que se constrói no processo de interação social, através de fronteiras estabelecidas pelo grupo, e não como algo dado que se confunde com uma unidade cultural reificada*” (Dantas, 1988:243).

A análise do discurso dos intelectuais é simultaneamente um objeto de reflexão da autora e uma condição que, de certo modo, limita a visão que tem destes. Se ela está preocupada em mostrar que cada tese envolve traços que “*recortam-se e combinam-se diferentemente*”, significados que “*se definem no contexto social presente*”, relações de força específicas e contingentes, como dar conta ao mesmo tempo das especificidades de um escopo tão grande de intelectuais, projetos e contextos distintos como os de Roger Bastide, Edison Carneiro, Pedro Cavalcanti, Ulysses Pernambuco, Gonçalves Fernandes, Gilberto Freyre, Ruth Landes, Arthur Ramos e Nina Rodrigues?

Essa interpretação acaba por fixar a obra de cada autor no tema da pureza nagô e da busca de africanismos e não alcança outros aspectos, mais escondendo que revelando diferenças marcantes.

Partindo daí procuro responder a algumas questões que me parecem ainda em aberto: qual a particularidade da relação de Edison Carneiro com seu campo de estudo; de que etnografia está se tratando aqui; de que modo ela é concebida?

No trabalho de Beatriz Góis Dantas, Edison Carneiro é apresentado como herdeiro dos estudos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos (identidade que, de fato, ele atribui a si próprio) e, por este motivo, e por ter realizado suas pesquisas no terreiro do Engenho Velho, considerado, neste contexto, um dos mais “tradicionais” ou “autenticamente africanos” no Brasil, e travado relações muito próximas com suas chefes de culto, Carneiro indiscutivelmente aparece como partidário da idéia da superioridade cultural nagô.

A autora não deixa de reconhecer que Carneiro procura mostrar o exagero de Nina Rodrigues no que se refere ao exclusivismo sudanês dos escravos vindos para a Bahia e é o primeiro a voltar suas pesquisas para os bantos. Mas, para ela, o estudo destes se faria sempre em comparação com o modelo nagô, desqualificando os caboclos como degenerados. Assim, Carneiro estaria retomando a oposição entre religião e feitiçaria, a primeira alargada para abranger outras formas religiosas trazidas da África e a segunda referida aos candomblés de caboclo. O trabalho do autor pela legitimidade e legalização dos candomblés se faria dentro de um recorte em que a fidelidade à África é referência.

Para tentar me aproximar das respostas às questões lançadas anteriormente, escolhi um momento específico da trajetória do autor: o final da década de 1930, seus últimos anos na Bahia. Neste período é intensa a atividade de Édison Carneiro: em 1936 ele escreve e é publicado seu primeiro livro, *Religiões Negras*, e, no ano seguinte, *Negros Bantos*. Entre um e outro se pode perceber, se não um deslocamento, pelo menos uma ampliação significativa de perspectiva. É ao longo deste mesmo ano de 1936 que Carneiro está envolvido na preparação do 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador no ano seguinte. Neste mesmo período ele é contratado por um dos jornais de maior circulação na cidade – O Estado da Bahia – e escreve uma série de reportagens que têm o objetivo de positivar a imagem das religiões do negro junto ao conjunto da sociedade baiana, num momento em que a atitude das elites e autoridades é extremamente contrária a elas. Uma série de trabalhos destacam Carneiro como o primeiro a retirar as notícias sobre candomblés das páginas policiais dos jornais e lutar pela liberdade de manifestação dos negros⁵. Ainda então, Carneiro conduz os antropólogos norte-americanos Ruth Landes e Donald Pierson em suas pesquisas na Bahia, que resultaram, respectivamente, nos livros *Cidade das Mulheres* (Landes, 2002), no qual aparece como um dos personagens principais, e *Branços e Pretos da Bahia* (Pierson, 1971).

Escolhi este período porque a multiplicidade de fontes disponíveis relativas a ele – além dos dois livros, das notícias de jornal, do relato de Landes, principalmente, dos anais do congresso, temos também as cartas enviadas a Arthur Ramos, que tratam do processo de realização de todas essas atividades (Oliveira e Lima, 1987) – permitem entrever as diferentes construções de si que Edison empreende para cada um desses espaços. Essas outras fontes sugerem como sua experiência biográfica, suas redes de relação pessoal, sua situação profissional e as condições específicas dos encontros etnográficos atravessam a escrita dos livros.

O comentário de Beatriz Góis Dantas sobre essa mesma fase “*enquanto residiu na Bahia sua obra e sua atuação em relação aos cultos afro-brasileiros são muito marcadas pela influência de Arthur Ramos e de Nina Rodrigues*” (Dantas, 1988: 188, 189) se aplicam perfeitamente não só ao texto, mas ao processo de escrita de *Religiões Negras*.

Como o próprio Carneiro revela na primeira das cartas a Arthur Ramos a que temos acesso, ele começa a escrever no início de janeiro de 1936 um livro em que este último seria mais do que citado. E, apesar de na nota introdutória ao livro, Carneiro destacar que ele seria fruto de suas observações no candomblé do Engenho Velho, são pouquíssimas as referências ao trabalho de campo ao longo do texto, o que contrasta fortemente com o número de

⁵ Ver por exemplo, Lühning, 1995/1996

referências bibliográficas a cada página, principalmente citações de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

A construção do texto, que segue o modelo descritivo, de fato afirma, a todo momento, a idéia dos sudaneses como mais adiantados em cultura em relação aos bantos e, ainda, dentro deste primeiro grupo, a mitologia jeje (que estaria naquele momento completamente absorvida e esquecida como prática independente) se fusionando e cedendo à mitologia nagô.

A primeira versão do texto fica pronta no final deste mesmo mês. As cartas enviadas nos meses seguintes a Arthur Ramos se referem ao envio de fotografias, apêndices e algumas correções. O livro só vem a ser publicado no final do ano, mas percebemos que o processo de escrita levou apenas um mês, e esteve muito mais fortemente influenciado pelas fontes bibliográficas que pelas observações de campo de Edison, que na ocasião de lançamento conclui que Arthur Ramos é o “pai” do Religiões Negras.

Além desta “paternidade” intelectual, cabe observar que Arthur Ramos neste momento é diretor da Coleção Biblioteca de Divulgação Científica, da Editora Civilização Brasileira, que publica os livros de Edison. Somando-se a isso, a localização relativamente periférica deste último em Salvador dificulta seu acesso à bibliografia especializada, colocando-o na dependência de que Arthur Ramos envie para ele os últimos lançamentos pelo correio, o que talvez determine as leituras que realiza.

Mariza Corrêa chama atenção para uma assimetria na relação entre os dois: *“o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, já consagrado”* (Corrêa, 2003).

De fato essa posição de “reverência” fica clara nas cartas na forma de tratamento de Edison Carneiro a Arthur Ramos. Além disso, está implícita uma certa dependência das relações políticas de Ramos, precisando que este interceda junto ao governador da Bahia na ocasião da organização da União das Seitas Brasileiras para conseguir seu apoio. Para Edison, jovem intelectual, perseguido pelo governo do Estado Novo, pelas suas posições de esquerda, a relação com Arthur Ramos talvez fosse uma garantia interessante de alguma forma de “proteção”. Essa dependência é ainda financeira, que se reflete na pressa para a publicação do livro já que Edison precisa receber o adiantamento pelo pagamento dos direitos autorais. Será que essa pressa não se estende também à escrita do livro, como acontece com alguns artigos de jornal, que Edison publica antes do planejado (o seu próximo livro) em decorrência de dificuldades financeiras?

Já durante este primeiro processo, em janeiro de 1936, ele escreve em carta a Arthur Ramos estar agora interessado em encontrar traços negros bantos na Bahia e pede que Ramos

envie pelo correio alguns livros sobre o assunto, dada a impossibilidade de encontrá-los lá. Na carta de maio de 1936 Carneiro lamenta que Ramos não possa lhe mandar os livros.

A partir desta falta Carneiro lança-se a campo, o que gera um efeito significativo e que é a marca deste segundo livro em relação ao primeiro. Como ele próprio reconhece: *“Penso que este é o meu livro, pois ele é feito quase todo de pesquisas pessoais”*, produzindo cada vez mais um ganho de independência e maturidade intelectual.

A dificuldade inicial, que ele apresenta na nota introdutória, é resolvida com a intensificação da atividade de campo:

“Este livro, produto da observação direta dos candomblés e do folclore do negro da Bahia, foi escrito ao acaso, no escuro. De certo modo, ele vale como uma proeza audaciosa, já que se não encontra, aqui, nas livrarias ou nas bibliotecas, nada de interessante sobre o negro do sul da África, seja qual for o motivo a estudar. O pesquisador tem de contar, apenas, com um fator – o seu possível sexto sentido...” (Carneiro, 1981:121)

Ao longo dessa experiência de pesquisa Carneiro se constrói enquanto pesquisador, definindo um modelo de subjetividade que o particularizaria, demarcando um domínio em relação aqueles que:

“quando resolvem estudar candomblé, colhem material chamando os negros aos seus escritórios para entrevistas, porque são muito orgulhosos ou muito preguiçosos para visitar os templos nos arrabaldes. Mas você tem de ir a eles. Você não pode esperar que se portem com naturalidade num escritório ou num hotel” (Landes, 2002:56)

A relação de Edison Carneiro com seu campo oscila entre diferentes graus de intensidade. Apesar de predominar em sua escrita o modelo descritivo, ora ele fala de seu objeto de estudo na terceira pessoa, tratando-o como uma alteridade exótica – mas não distante, já que ele esteve a vida inteira naquele universo, o que ele apresenta em diversas passagens do livro ou das cartas, ao fazer recordações de infância; ora se identifica a tal ponto que nos leva a perguntar em que medida ele é e não é um personagem do universo de que está tratando. É ele próprio que, ao selecionar os comentários que devem constar da orelha de seu livro, resolve falar de si como *“homem de cor, amigo da raça negra”*. Há um artigo belíssimo

(que por isso merece ser longamente transcrito) entre os apêndices do livro *Religiões Negras*, que se aproxima do gênero do diário de campo:

“Numa velha crônica (fevereiro de 1934), descrevo a chegada do santo Ogum, tal como o observei no candomblé do Oxumarê, na Mata Escura (...) as filhas-de-santo completamente bêbadas, excitadas pelo ritmo sexual da música bárbara. Fechando a marcha, a gente mais diversa do mundo. Negros, mulatos, soldados, mulheres-de-saia, cabrochas, o diabo (...) E os meninos, os rapazes, e mesmo as cabrochas e os homens semi-embriagados que acompanham a procissão pagã começam a andar dançando (...) A poeira forma uma nuvem espessa em torno de nós, sufocando-nos. A música produzida pelos instrumentos mágicos nos enlouquece (...) Suamos por todos os poros. Os bondes passam. Os passageiros pensarão que formamos um afoxé (...) A dona da casa provoca o santo de uma negra alta, bonita e alegre. A negra cambaleia, de cabeça baixa, os braços caídos, segura pela outra. A orquestra toca uma marcha guerreira. Vejo o fragor da batalha, ouço o silvar das flechas... Ouço as vozes de comando do obá... Vejo os corpos lustrosos dos combatentes que caem... E vejo, enfim, personificando tudo isso, Ogum, o deus da guerra, que possui agora a negra, altivo, enorme, dominador. A negra já não é mais a negra, mas Ogum” (Carneiro, 1981: 106 a 109)

Interessante é observar que ele começa como um observador, fora da cena, até que, conforme o ritual se realiza, a música passa a exercer efeito sobre ele e ele já faz parte do grupo, juntamente confundido, pelos passageiros do bonde, que estão de fora, com um afoxé.

O problema que ele apresenta a partir da opção pelo trabalho de campo (*“O pesquisador tem de contar, apenas, com um fator – o seu possível sexto sentido...”*), busca resolver a partir de uma etnografia que se pretende negociada com os pais-de-santo de terreiros de caboclo com quem Edison trava relações mais próximas:

“Afora as notas que aponho à margem dos fatos, este livro, na verdade, lhes pertence (...) foi uma obra coletiva, por isso mesmo muito mais importante. Apenas me coube o trabalho de coligir notas, de classificar dados, de tentar uma sistematização do material recolhido” (Carneiro, 1981:122)

De fato neste primeiro livro, o número de vezes que se refere às pesquisas de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos é muito menor, e muitas vezes o faz para explicitar seus limites. É dessa percepção que vai resultar o trabalho *Uma revisão da etnografia religiosa afro-brasileira*, que Edison apresenta ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, revendo conclusões anteriores desses dois autores – e dele próprio – em relação a mitologias encontradas em lendas africanas, que supunham esquecidas na Bahia e que ele vai encontrar justamente nos cultos bantos.

Em *Negros Bantos* fica claro o contraste entre as referências ao trabalho de campo, que faz a todo momento (muitas vezes com indicações precisas do contexto de pesquisa: local, data, quem é o informante, qual a natureza de sua relação com ele), observando o cuidado com as categorias nativas, e as referências a fontes bibliográficas.

A partir desses encontros Edison vai não só afirmar a larga presença dos bantos na Bahia, mas vai positivar sua influência, principalmente em relação aos ritos religiosos. Assim, se Iemanjá é um orixá adotado da mítica jeje-nagô, são os bantos que o transformam “*de culto entre quatro paredes, quase com medo do sol, como soem ser, em geral, os cultos jeje-nagôs, em culto vivo, au graind air*” que chega a “*beleza indescritíveis*”, “*deixa na sombra qualquer festa católica*” e é “*qualquer coisa de absolutamente grandioso*” (Carneiro, 1981: 158 a 162).

Essa visão positiva dos ritos bantos aparece em uma conversa com Ruth Landes:

“Segundos os altos padrões da tradição ioruba, os caboclos são blasfemos porque são ignorantes e indisciplinados, porque inventaram novos deuses à vontade e porque admitem homens aos mistérios... Pessoalmente, acho que a música deles é bonita e alegre! Você verá que as cerimônias yorubá são muito solenes.”
(Landes, 2002:77)

Da mesma forma, o samba, a capoeira e as festas folclóricas (batuque, festas do boi, louvor a São Benedito, cucumbis, festas do Imperador do Divino), ele atesta serem de origem banta e vai além:

“enchendo de poesia a cidade patriarcal. Foi em grande parte por causa desses negros que a Cidade da Bahia ganhou a fama de líder entre as cidades pitorescas do Brasil, centro obrigatório de todos os estudos sobre problema do negro brasileiro” (Carneiro, 1981:129 e 130)

É no plano da relação entre o mito e o rito que me parece estar o cerne da questão. De fato, quando trata dos mitos, em relação aos bantos é taxativo: suas concepções têm pouca consistência, seus orixás se perderam, sua liturgia é uma imitação servil da jeje-nagô.

Ainda que para ele os candomblés de caboclo sejam mais suscetíveis a deturpações eles não são, em si, desvalorizados. Carneiro identifica uma pureza original, uma autenticidade banto ou de caboclo, que é positivada. Assim, sua tese de pureza não está sempre referida à África, como acredita Beatriz Góis Dantas, já que esses candomblés de caboclo, segundo o próprio, teriam se formado no Brasil, a partir da fusão da mítica banto com a ameríndia (dando sentido às idéias de culto “afro-brasileiro” ou “afro-baiano”).

A inautenticidade não estaria nos candomblés de caboclo, pelo menos não em todos eles, mas nas sessões de caboclo, que recebem influência do espiritismo. Carneiro defende, assim, o argumento de um de seus informantes:

“Aliás, mesmo os negros dos candomblés de procedência banta não aceitam os fenômenos verificados nessas sessões como verdadeiros. Manuel Lupércio me informa, por exemplo ‘Caboclo não desce em sessão espírita. Passa muito distante, quando sabe que há alguma nas redondezas...’ (Carneiro, 1981: 235)

Beatriz Góis Dantas parece não perceber a proposta abrangente de Carneiro tanto na organização do congresso, quanto na composição da União das Seitas Afro-Brasileiras quando diz *“significativa é a participação dos terreiros mais tradicionalmente africanizados nas festividades promovidas durante o Congresso Afro-Brasileiro”* (Dantas, 1988: 192). Ora, essas festividades aconteceram nos terreiros de Procópio, do Engenho Velho, do Axê Opô Afonjá, do Gantois (identificados por ele à tradição nagô), mas também no terreiro banto de Manuel Bernardino da Paixão e no terreiro de caboclo de João da Pedra Preta (este não africano por definição). Além disso, Manuel Vitorino dos Santos, outro pai-de-santo de caboclo, e o já citado Manuel Bernardino da Paixão participaram do congresso, com apresentação de trabalhos nas mesas de discussão. Ainda dentro dos preparativos para este evento, João da Pedra Preta é também convidado para realizar uma apresentação a ser transmitida em um programa de rádio, numa clara estratégia de buscar apoio junto à sociedade baiana em geral. Se o recorte de Edison Carneiro fosse tão restrito à África, porque escolher este pai-de-santo? Antes do congresso, entre as reportagens de O Estado da Bahia, que seguem essa mesma estratégia, são publicadas entrevistas com João da Pedra Preta e Manuel Paim, com o subtítulo *“que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos*

negros?”. Depois disso, a composição da diretoria da União das Seitas Afro-Brasileiras também conta com pais-de-santo de terreiros de caboclo: Manuel Paim e Germina do Espírito Santo.

A este mesmo Bernardino da Paixão de que falamos acima, Edison vai se referir mais tarde em conversa com Landes:

“Alguns homens têm realmente a paixão do sacerdócio e estabelecem organizações de culto nas linhas das tradições das nações de Angola ou do Congo. Há um sacerdote de Angola que dirige o seu próprio templo. É Bernardino, os fiéis o respeitam porque seu trabalho é bom.” (Landes, 2002: 78)

Ainda, no período que a acompanhou, ele vai começar a descobrir na Bahia “coisa gêges” (que portanto não estariam completamente absorvidas e esquecidas) – continuando o movimento de revisão de trabalhos anteriores.

Tentei destacar com essas passagens que, se Edison atua como defensor da tese superioridade nagô, como já foi exaustivamente apontado por diversos estudos, ao mesmo tempo ele é tido como o primeiro a estudar os negros bantos e lançar um olhar positivo sobre eles, trabalhando pela defesa da liberdade religiosa numa perspectiva que se revela mais abrangente. Sugiro uma leitura que enfatize a multiplicidade de sentidos e significados na obra e na trajetória desse autor, nas quais interpõem-se uma série de aparentes “incoerências”, apesar de seu esforço pelo controle.

Certamente esse olhar não se estende para o conjunto dos negros bantos, nem para o conjunto dos nagôs. Como toda etnografia, a de Edison produz verdades parciais, *“verdades complexas, negociadas e historicamente contingentes, específicas a certas relações de produção textual”* (Clifford, 2002). Interessou-me qualificar qual o contexto de relações pessoais e as condições de produção de tais verdades, mais que referi-las a um vocabulário final que pudesse dar conta da “essência” da cultura afro-brasileira, como se esta pudesse existir independentemente de suas invenções textuais.

Referências Bibliográficas

Abreu, Regina. “Subjetividade, Alteridade e Memória Social em Ruth Landes”. Comunicação. Encontro Anual da ANPOCS. Outubro 2000 (Disponível em <http://168.96.200.17/ar/libros/anpocs00/gt01/00gt0112.doc>).

Capone, Stefania. *A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.

Carneiro, Edison. *Ladinos e Crioulos (Estudos sobre o negro no Brasil)*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964 (Coleção Retratos do Brasil)

Religiões Negras [1936] e *Negros Bantos* [1937], Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1991.

Cavalcanti, Maria Laura V.C.; Vilhena, Luís Rodolfo. Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. In *Estudos Históricos*, número 5, Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 1992.

Clifford, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*/ James Clifford; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

Corrêa, Mariza. “O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira”. In *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

Dantas, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

Geertz, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. “A obsessão pela cultura”. In *Cultura. Substantivo Plural. Ciência Política, História, Filosofia, Antropologia, Artes, Literatura*, Paiva, Márcia de e Moreira, Maria Ester (coordenação). Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, editora 34, 1996.

“Cotidiano, corpo e experiência: reflexões sobre a etnografia de Luís da Câmara Cascudo”. *Revista do Patrimônio*, Rio de Janeiro, Minc/ Iphan, n.28, 1999.

“A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luís da Câmara Cascudo”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.33, janeiro-junho de 2004.

“Espaço, Tempo e Subjetividade em Luís da Câmara Cascudo”. Comunicação apresentada à VII Reunião de Antropologia do Mercosul, Porto Alegre, julho de 2007.

Landes, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002 [1947].

Lüning, Ângela. “Acabe com este santo Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”. *Revista USP*, São Paulo (28): 194-220, dezembro/fevereiro 95/96.

Oliveira, Waldir Freitas; Lima, Vivaldo Costa (org.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo, Corrupio, 1987.

O negro no Brasil – Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.

Pierson, Donald. *Branços e Pretos na Bahia (estudo de contato racial)*. São Paulo, Nacional, 1971 [1942].

Price, Richard. “Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n.21, p.293-312, jan/jun 2004.

Vilhena, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro, Funarte, Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Notícias de Jornal:

O Estado da Bahia, “O mito da mãe d’água”, 19 de junho de 1936.

O Estado da Bahia, “O mundo religioso do negro da Bahia, 07 de agosto de 1936.

O Estado da Bahia, “O mundo religioso do negro da Bahia, 29 de agosto de 1936.

O Estado da Bahia, “Uma noite africana na Rádio Comercial”, 12 de dezembro de 1936.

O Estado da Bahia “A noite africana na Rádio Comercial da Bahia”, 17 de dezembro de 1936.

O Estado da Bahia, “Convocação dos membros da diretoria da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia”, 04 de setembro de 1937.