

Uma ‘vocação perdida’? Vida e obra de Edison Carneiro, expoente dos estudos afro-brasileiros

Gustavo Rossi

PNPD-Capes/Unicamp, Brasil

2020

POUR CITER CET ARTICLE

Rossi, Gustavo, 2020. “Uma ‘vocação perdida’? Vida e obra de Edison Carneiro, expoente dos estudos afro-brasileiros”, in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article2030.html](https://berose.org/article2030.html)

article publisher ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. article copyright.

usage article

consulte le 3 de outubro de 2024 - 21h37min

Publié dans le cadre du thème de recherche «Histoire des anthropologies au Brésil», dirigé par Stefania Capone (CNRS, CéSor) et Fernanda Arêas Peixoto (Universidade de São Paulo)

Intelectual brasileiro, nascido na cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, Edison Carneiro (1912-1972) dedicou-se a uma gama bastante vasta de gêneros e temas, dentre os quais merecem destaque, de um lado, seus estudos etnográficos e históricos concernentes à religiosidade e às práticas culturais de matriz africana no Brasil e, de outro, seus trabalhos sobre folclore e cultura popular. Como intelectual comunista e jornalista combativo, ainda na década de 1930, realizou trabalho de campo nos terreiros de candomblé da “Roma africana”, Salvador, se notabilizando como um de seus principais intérpretes e especialistas. Em 1937, Carneiro organizou o II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador e ajudou a criar a União das Seitas Afro-Brasileiras, entidade efêmera, porém pioneira no esforço de pleitear a plena liberdade de culto das religiões de matriz africana no país. No Rio de Janeiro, onde se estabeleceu em definitivo a partir de 1939, continuou atuando como jornalista e estudioso da história e da cultura negra no Brasil, sem nunca, contudo, conseguir um posto universitário. A partir dos anos 1950, Edison Carneiro dedicou-se quase que integralmente ao chamado “movimento folclórico brasileiro”, se engajando na Campanha de Defesa do Folclore Nacional, da qual foi seu diretor de 1961 até 1964, quando foi compulsoriamente afastado pela junta militar que assumiu poder por meio de um golpe de estado. Alguns de seus mais importantes trabalhos foram: *Religiões Negras* (1936), *Negros Bantos* (1937), *Quilombo dos Palmares* (1947) e *Candomblés da Bahia* (1947), *Antologia do Negro Brasileiro* (1950), *Ladinos e Crioulo* (1964) e *Dinâmica do Folclore* (1965). Ao longo de seus sessenta anos de vida e

praticamente quarenta de carreira, Edison Carneiro construiu uma vida e obra decisivamente implicadas no desenvolvimento dos estudos sobre a cultura e o folclore associados à presença negra e africana na sociedade brasileira.

Uma família “negro branca” baiana

Nascido na cidade de Salvador, Edison Carneiro (1912-1972) foi o quarto dos sete filhos do casal Antônio Joaquim de Souza Carneiro e Laura Coelho de Souza Carneiro, uma prestigiosa família que gozou de trânsito e boas relações entre facções influentes das oligarquias políticas locais. Estimada e respeitada pela *boa sociedade*, a família integrava aqueles setores da capital baiana que o sociólogo Thales de Azevedo nomearia como as suas “élites de cor” (Azevedo 1996 [1955]). E no caso dos Souza Carneiro, vale dizer, uma elite menos econômica e mais cultural, cujas aspirações pessoais e sociais estiveram sensivelmente atreladas, de um lado, às suas prestações de serviços e lealdades a chefes oligárquicos e, de outro, às constantes demonstrações de suas competências profissionais, intelectuais e educacionais.

Ao que tudo indica, o descompasso entre prestígio social e riqueza foi uma condição permanente na vida dessa “família pobre, mas boa, qualificada de fidalga” em razão da respeitabilidade que despertava, como registrou certa vez a antropóloga norte-americana Ruth Landes (1908-1991), que conheceu os familiares de Edison Carneiro em finais dos anos 1930, quando realizava pesquisa de campo sobre as relações raciais de Salvador. E continuava Landes: “o pai, de tez clara, era professor de engenharia aposentado, de ótima reputação por trabalhos originais. A tia parecia índia e era diretora de uma escola. Um dos tios era juiz. Um irmão mais velho [de Edison] era advogado conhecido [...] Era o tipo de família às vezes chamada de ‘negros brancos’, por muito respeitada” (Landes 2004 [1947]: pp.49-50). [1]

Órfão de mãe ainda muito cedo, Edison Carneiro cresceu sob forte influência da figura do pai, Antônio Joaquim (1881-1942), um celebrado engenheiro civil, professor universitário na Escola Politécnica da Bahia e autor de numerosos livros – técnicos, ficcionais, etnográficos e esotéricos –, cuja erudição e pronunciada presença nos debates públicos e intelectuais na Bahia da sua época contribuíram decisivamente para a formação cultural do filho. Naquele ambiente familiar intelectualmente estimulante e licenciado, Edison Carneiro se viu igualmente exposto a uma precoce socialização com toda sorte de repertórios místico-religiosos, graças aos estudos e às práticas do pai: maçom de alta graduação, espírita e “especialista em Allan Kardec e outros mestres da espiritualidade” (Amado 1981: s/p), mas também autor de estudos sobre geometria contemplativa, ciências esotéricas e de uma biografia sobre as “iniciações” de Jesus Cristo, escrita em 1927, fruto de sua filiação ao “seio fecundo e benfazejo do Círculo Esotérico” (Souza Carneiro 1927: 4). Ou seja, uma infância e adolescência marcadas pela convivência próxima e continuada com diferentes modos de relações com os planos místicos e extrassensíveis, que certamente ajudaram a produzir em Edison Carneiro certa sensibilidade à temática religiosa e às formas relativizadas de apreensão dos candomblés e das crenças de matrizes africanas. Há razões para crer, inclusive, que durante parte de sua adolescência o próprio Edison Carneiro teria partilhado

algumas das crenças do pai, se dizendo “esoterista, meio mágico e meio adivinho” (Amorim 1937: s/p).

A despeito dos recorrentes períodos de instabilidade financeira – resultado, em boa medida, da família numerosa e das perseguições sofridas por causa de suas enérgicas adesões às campanhas políticas locais –, o prestígio de Souza Carneiro, articulado ao seu significativo cabedal de relações e proteções, tiveram efeitos decisivos nas formas como os marcadores de raça e cor foram vivenciados e percebidos pela própria família e por aqueles que a conheceram. Marcadores, ao que parece, quase sempre vivenciados na chave de um silêncio duplamente revelador. De um lado, revelador dos esforços dos Souza Carneiro em minimizar as chances de terem suas identidades pessoais e sociais monopolizadas pelos marcadores de raça e negritude. De outro lado, um silêncio igualmente revelador dos modos como Edison Carneiro e sua família buscaram negociar os sentidos de si, de suas posições e de suas diferenças em meio aos embaraços e aos regimes de hierarquias racializadas da sociedade baiana das primeiras décadas do século XX. Uma sociedade na qual os ideais de negritude regulavam a produção de uma dupla ordem de sujeitos que, muitas vezes – mas nem sempre –, coincidiam: os sujeitos reconhecidos como portadores ou praticantes de uma “cultura africana”, fortemente estigmatizados pelas elites como bárbara, ignorante e violenta, e aqueles alocados na base da hierarquia social e, muito especialmente, os que viviam do trabalho braçal (Bacelar 2001; Azevedo 1966; Butler 1998). E os Souza Carneiro não eram nem um nem outro. O que, por certo, ajuda a entender os receios dessa família em afirmar a sua própria negritude, sob o risco de verem diminuídos os efeitos distintivos de suas posições sociais.

O próprio fato, afinal, de Antônio Joaquim de Souza Carneiro ter sido classificado como “branco” na sua certidão de morte, em 1942, mostra a forma racializada de representar o seu lugar social, bem como suas qualidades como professor, intelectual e erudito por meio das quais, como percebeu Ruth Landes, ele construiu a sua “ótima reputação” (cf. Rossi 2015).

Aprendiz de etnógrafo

Crescendo, então, sob a forte influência dos talentos do pai, cercado por seu prestígio e por suas estantes de livros, não surpreende que Edison Carneiro muito rapidamente fosse estimulado ao trabalho intelectual, fazendo de sua casa – “alcunhada de Brasil”, por ser “enorme” e “desorganizada” (Amado 1985: 4) – um espaço privilegiado para reuniões com os colegas de juventude, na certeza de encontrar em Souza Carneiro toda sorte de incentivos às suas inquietações como aspirantes a literatos. Prova disso é que, por volta de 1927, aos 15 anos, Edison Carneiro já começaria a publicar uma primeira leva de poesias, crônicas e contos nos jornais e revistas de Salvador para, logo depois, ajudar a fundar a agremiação Academia dos Rebeldes.

Junto com os rebeldes, além de publicar aquele que seria seu único livro de ficção, o romance *Lenita* (1930), com seus parceiros de academia, Clóvis Amorim (1912-1970) e o então

desconhecido Jorge Amado (1912-2001), Edison Carneiro contribuiria ativamente para as duas revistas lançadas pelo grupo: *Meridiano* (1929) e *O Momento* (1931-1932). [2] Nelas, esses jovens, muitos deles mal saídos dos bancos escolares, evocaram a tarefa de colocar Salvador no mapa de um debate mais amplo sobre modernização social e modernidade literária que, naquele momento, ganhava força e ressonâncias nas mais diversas cenas intelectuais do país: Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Belo Horizonte, Belém, entre outras. Paradoxalmente, no entanto, com intuito de discutirem as linguagens e as conquistas associadas aos tempos modernos (o jazz, o feminismo, a estética futurista, o verso livre, o cinema, a psicanálise, o avião, a eletricidade), o que acabou prevalecendo nas poesias e nos textos da Academia dos Rebeldes foram, bem mais, as frustrações e os sentimentos contraditórios em relação a uma sociedade baiana que lhes parecia se definir como a sua própria antítese: literariamente convencional, culturalmente provinciana, economicamente decadente e politicamente desprestigiada na condução da nação; uma sociedade, enfim, que lhes parecia avessa e virtualmente imune a transformações de toda ordem, capazes de alterar a “pureza primitiva” de seus traços coloniais e patriarcais (Carneiro, 1931a).

Observador cada vez mais sensível aos descompassos da sociedade baiana com o dinamismo e as promessas da marcha do progresso alardeadas em outras regiões do país, que faziam ressaltar ainda mais a sua “pureza primitiva”, foi justamente neste momento que, em seus textos do período, Edison Carneiro começou a registrar suas crescentes aventuras pelos “mistérios” dos “bairros pobres”, pelos subúrbios e pelas “áfricas” da cidade de Salvador, atraído pela excitação ainda um tanto pueril de ver “enfeitada” de barro “a boca das [suas] calças civilizadas” (Carneiro 1931b: s/p). Em meio às suas práticas como cronista da cidade, Carneiro treinaria seu olhar e intensificaria suas incursões junto aos grupos e aos espaços da negritude baiana. Grupos e espaços dos quais Carneiro cresceu socialmente distante, mas sobre os quais passaria a escrever e pensar de modo mais sistemático a partir daquele momento, quase invariavelmente, sem borrar as fronteiras simbólicas entre os sujeitos e os temas de sua reflexão: por um lado, os negros e a cultura negra, e por outro, ele próprio.

Não demorou, entretanto, para que os interesses de Edison Carneiro pelos africanismos da sociedade baiana e brasileira ganhassem formas mais regulares e consequentes, política e intelectualmente, deixando para trás, segundo Jorge Amado, as ambições de ser o “poeta desta cidade da Bahia” para se transformar em um dos seus principais estudiosos e “ensaístas” (Amado 1936: s/p). Às voltas com o ambiente de polarização ideológica que se seguiu à chamada Revolução de 1930, o golpe militar que levou Getúlio Vargas (1884-1954) à presidência da república, já nos primeiros anos daquela década Edison Carneiro ingressou no Partido Comunista Brasileiro (PCB), à época, posto na ilegalidade. A despeito de seus 25 anos, Carneiro se firmou como uma importante liderança entre os companheiros de militância. Mas diferindo de parcelas expressivas desses seus parceiros, os compromissos ideológicos de Edison Carneiro não resultaram em perspectivas insensíveis à temática racial, cultural e religiosa afro-brasileira: temas centrais para a constituição dos universos de experiências da população negra brasileira e, em particular, a baiana, mas que não eram devidamente reconhecidas no âmbito dos enredos de revolução nutridos pelos comunistas

do país. Pelo contrário, a militância do autor, além de lançar novas luzes ao problema das “raças oprimidas” (Carneiro 1934: s/p), funcionou como um elemento catalizador de suas relações de proximidade e cumplicidade com os terreiros de candomblé da capital baiana, que passou a estudar de modo mais sistemático e onde, não raro, encontrou refúgio das perseguições policiais em razão de suas atividades políticas. Prova disso é que, já em 1934, Carneiro realizava o seu *début* como jovem especialista nos estudos “africanologistas”, convidado a participar do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife, organizado por Gilberto Freyre (1900-1987), ainda sob o impacto da calorosa recepção de seu livro *Casa-Grande & Senzala* (1933). Na ocasião, apresentou a tese “Situação do negro no Brasil”, trabalho dos mais expressivos dos esforços de Carneiro naquela década – e de modo bastante original – em compatibilizar materialismo histórico, análise das relações raciais e o “fenômeno de interpenetração das culturas no Brasil” (Carneiro 1988 [1935]: 238).

Em 1936, após se formar pela Faculdade de Direito da Bahia, Carneiro ingressou como jornalista no *Estado da Bahia*, um dos principais veículos noticiosos do estado. Valendo-se de sua crescente proeminência como intelectual comunista e jornalista combativo – responsável por numerosos textos e reportagens dignificadoras do universo afro-religioso – foi gradualmente conquistando posições para que, naquele momento, se lançasse como um dos principais nomes dos estudos sobre o negro no Brasil. Na condição de um “eterno cicerone que [levava] os amigos aos pais-de-santo” (Amado 1936: s/p), o autor se converteu num importante mediador entre mundos, redes e grupos sociais diversos. De um lado, no âmbito local, ele foi um mediador entre lideranças afro-religiosas e as elites baianas, se transformando numa espécie de intérprete e porta-voz privilegiado das demandas políticas, sobretudo, por liberdade religiosa reivindicada por mães e pais-de-santo. Estes, em contrapartida, lhe franqueavam livre acesso aos terreiros para que realizasse suas pesquisas. De outro lado, no entanto, atrelado a esse prestígio local, Edison Carneiro passava igualmente a assumir uma posição-chave como estudioso e mediador de um universo etnográfico, a “Roma Africana”, Salvador, que se transformava num espaço paradigmático para os debates sobre raça no Brasil e no mundo.

Estudos afro-brasileiros e luta pela liberdade religiosa

Internacionalmente, a situação racial brasileira e, em particular, a baiana – um dos principais destinos de africanos negros escravizados nas Américas –, ganharia destaque nas agendas intelectuais e políticas de investigadores estrangeiros e, sobretudo, norte-americanos. Todos eles, em maior ou menor medida, eram orientados pela ideia de que Salvador constituiria um universo etnográfico privilegiado para se encontrar, fosse um modelo de convivência e integração pacíficas entre negros e brancos (ou seja, um contra-modelo ao regime de segregação então vigente nos Estados Unidos), fosse sobrevivências melhor conservadas de traços e práticas culturais de matrizes africanas. Razão pela qual, entre os anos de 1930 e 1940, Salvador acabou se convertendo num território de peregrinação transnacional de sucessivas levas de intelectuais norte-americanos, como, por exemplo, Donald Pierson (1900-1995), Robert Park (1864-1944), Ruth Landes, Edward Franklin Frazier

(1894-1962), Lorenzo Turner (1890-1970), Melville Herskovits (1895-1963), Charles Wagley (1913-1991), sendo que, para muitos deles, Edison Carneiro foi um personagem-chave na facilitação ou mesmo na realização de suas pesquisas sobre o mundo afro-baiano (Sansone 2012). Do ponto de vista nacional, a afluência de investigadores estrangeiros, articulada ao renovado interesse pela questão racial nos debates a respeito do caráter mestiço da cultura e identidade brasileiras, contribuiria enormemente para que a cena intelectual baiana passasse a disputar a liderança dos estudos afro-brasileiros da década de 1930 [3]. Isso ocorreu especialmente por meio da atuação do médico Arthur Ramos (1903-1949), natural do estado de Alagoas e, àquela altura residindo no Rio de Janeiro, mas que construíra sua reputação profissional como estudioso das culturas negras com base nos materiais que coletou em Salvador, onde fez seus estudos universitários e residiu até 1933. Com o sociólogo e antropólogo pernambucano Gilberto Freyre, disputaria o posto dos grandes “donos do assunto” afro-brasileiro, dependendo, para tanto, dos dados coletados pelo próprio Edison Carneiro no mundo afro-baiano, do qual Ramos se manteve afastado e no qual pouco realizou trabalho de campo (Rossi 2015; Corrêa 2003). Muito embora Arthur Ramos enxergasse em Edison Carneiro não mais do que um “discípulo”, com trabalhos apenas “complementares” aos que ele já havia feito na Bahia (Guimarães, 2008: 60-61), a verdade, porém, é que as pesquisas e a atuação de Carneiro nos terreiros de Salvador foram imprescindíveis para que o médico alagoano mantivesse viva suas pretensões política e intelectuais de liderança no campo dos estudos afro-brasileiros.

Extraíndo força intelectual e política de sua crescente proeminência junto aos terreiros de Salvador, bem como dessa atenção nacional e internacional quanto à situação racial baiana, Edison Carneiro conseguiu reunir as condições para publicar suas primeiras etnografias religiosas, *Religiões negras* (1936) e *Negros bantus* (1937), nas quais sistematizou suas pesquisas nos terreiros baianos, analisando diferentes modalidades de cerimônias ali encontradas. Lidas em conjunto, revelam o esforço de Carneiro em demarcar fronteiras quanto à “pureza” africana dos terreiros e de suas práticas litúrgicas, contrapondo, de um lado, a suposta complexidade e autenticidade dos candomblés “jeje-nagôs”, baseadas na hegemonia da mitologia yoruba, e, de outro, os rituais de matriz bantu, cuja inferioridade e simplicidade, segundo o autor, acabariam por torná-los um terreno fértil a misturas e “degradações” culturais de toda ordem, estimulando, assim, “o mais largo charlatanismo” (Carneiro 1991: 70). Em jogo nessa diferenciação entre “bantos degenerados” e “nagôs puros”, não exclusiva de Edison Carneiro mas para a qual sua obra seria “emblemática”, estava a preocupação de “normalização dos cultos” no sentido de distinguir, analítica e politicamente, os líderes afro-religiosos que “praticavam a religião, pois detinham o saber africano” daqueles outros que, destituídos da autenticidade desse saber, “faziam o mal e exploravam a credulidade popular” (Capone 2004: 232). [4]

Em enorme medida, orientado por tais questões e, em parceria com lideranças afro-religiosas e seu colega de Academia dos Rebeldes, Aydano do Couto Ferraz (1914-1985), Edison Carneiro organizou o II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, em 1937, cujos trabalhos apresentados seriam reunidos no livro *O negro no Brasil* (1940). Muito embora ele

desse continuidade a esforços já avançados pelo congresso organizado por Gilberto Freyre, em Recife três anos antes (sobretudo, no tocante às críticas ao determinismo biológico), o II Congresso idealizado por Carneiro se distanciava do primeiro por, ao menos, duas diferenças bastante marcantes. A primeira delas é que, ao reunir juristas, sociólogos, antropólogos, músicos e escritores, Edison Carneiro e o II Congresso deslocavam o debate racial brasileiro do campo dos saberes médico-psiquiatras – ainda prevaletentes no primeiro – para situá-lo no campo de um debate propriamente cultural. Já a segunda diz respeito ao fato de que, em Salvador, personalidades e lideranças do mundo afro-religioso, menos do que meros objetos ou coadjuvantes, tiveram participação ativa no congresso, fosse apresentando trabalhos, fosse reivindicando legitimidade religiosa aos candomblés ou fazendo do direito à liberdade de culto um dos eixos políticos e programáticos do evento. Tais diferenças não passaram despercebidas a Gilberto Freyre, organizador do I Congresso, que à época acusaria os organizadores baianos de “demagógicos” e de “resvalar para a apologia política da gente de cor” (Freyre *apud* Lima & Oliveira 1987: 129), revelando, assim, distintas percepções quanto ao próprio lugar que as lideranças afro-religiosas deveriam ter, afinal, na discussão sobre seus cultos. Para Carneiro, diferente de Freyre, menos do que meros espaços a serem tutelados pela ciência e pelo Estado, os candomblés deveriam gozar de plena autonomia para o exercício de suas crenças africanas. No entender de Carneiro e à luz de sua atuação como intelectual comunista, assim como os operários e as classes trabalhadoras tinham seus sindicatos, os praticantes das religiões negras deveriam ter seus próprios espaços e órgãos de representação política e civil em prol de seus interesses e da sobrevivência de suas tradições.

Para tanto, no esteio da bem-sucedida repercussão do II Congresso, ao lado de pais e mães-de-santo de Salvador, Carneiro buscou fomentar a criação de uma “federação”, de uma associação civil de centros afro-religiosos por meio da qual seus praticantes pudessem melhor se proteger da repressão e do tratamento tutelar que recebiam: tanto por parte dos órgãos policiais, dos quais usualmente dependiam de autorizações prévias para realizar suas festas, quanto da parte, inclusive, das instituições médico-psiquiátricas e dos “serviços de higiene mental” que, por sua vez, concorriam com os aparatos repressivos na gestão dos espaços afro-religiosos, sob a alegação de que se tratavam de ambientes propícios ao desenvolvimento de distúrbios psiquiátricos e, portanto, ameaçadores à ordem pública e social. A União das Seitas Afro-Brasileiras, como ficou conhecida a iniciativa, a despeito de sua curta e efêmera duração, expressava muitas das causas e posições abraçadas por Edison Carneiro naquela década, não raro, a contrapelo das visões mais hegemônicas da nascente antropologia no país, bem como das posições das duas principais autoridades da temática afro-brasileira naqueles anos, Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Ambos eram entusiastas da fiscalização médico-psiquiátrica dos praticantes de candomblés e demais grupos considerados passíveis da tutela estatal, ao lado dos loucos, das crianças, das mulheres, dos esquizofrênicos e dos criminosos. Afinal, ao invés de projetar um olhar meramente *curativo* ou assimilacionista sobre as religiões de matriz africana, entendidas, então, como signos de grupos socialmente atrasados, destituídos da “verdadeira cultura” (Ramos 1934), a ideia de

uma federação de candomblés parecia promover o que, naquele momento, “mais se temia: o estímulo e a preservação de formas organizadas de vivência afro-brasileira” (Consorte 1997: s/p). Crítico do “jeitão paternal” que lhe parecia marcante na forma como a intelectualidade brasileira tratava a população negra no país, pela qual se interessava “apenas como objeto de estudo” (Carneiro 1935: s/p), Edison Carneiro reivindicava os estudos afro-brasileiros como uma seara de debates indissociáveis de uma outra, mais ampla, que dizia respeito ao reconhecimento dessa população como sujeitos políticos e de direitos.

Ao ganhar proeminência como intérprete das culturas negras no Brasil, a verdade é que o próprio Edison Carneiro foi instado a lidar com tensões e constrangimentos que atravessavam um campo de estudos, ele mesmo, marcado por certos paternalismos e disputas quanto às análises sobre os africanismos baianos e brasileiros. Algo que ficou particularmente explicitado nos últimos anos daquela década, quando Carneiro conheceu a antropóloga norte-americana Ruth Landes, que nos anos de 1938 e 1939 chegou a Salvador para realizar seu trabalho de campo nos candomblés da cidade. Como seu principal guia e companheiro de pesquisa, Carneiro desenvolveria com Landes uma intensa parceria amorosa e de trabalho, cujos desdobramentos acabaram por colocá-los numa situação de conflito e inimizade com os principais nomes dos estudos sobre sobrevivências africanas em seus respectivos países: Melville Herskovits, nos Estados Unidos, e Arthur Ramos, no Brasil. [5]

Quanto a Ruth Landes, além de ver sua relação amorosa utilizada por Ramos e Herskovits para atingir sua credibilidade como antropóloga, ela seria severamente por eles criticada e desqualificada: primeiro, pela constatação e por sua forte ênfase em um tema, então, muito conhecido, mas considerado tabu, e que diz respeito à forte presença de pais-de-santo homossexuais, sobretudo nos rituais dos cultos considerados menos tradicionais e mais desaffricanizados; segundo, porque as conclusões de Landes se mostraram sensivelmente dissonantes daquelas perspectivas adotadas por Herskovits, e por meio das quais ele se impôs como autoridade maior nos estudos do negro do Novo Mundo (Yelvington 2006). Ou seja, ao invés de explicar as práticas sociais e religiosas dos negros baianos como sobrevivências de padrões culturais africanos, Landes buscou compreender essas práticas como criações e adaptações às circunstâncias da vida social local (Corrêa, 2003; Cole 2003; Maggie 2015). [6] No que diz respeito a Edison Carneiro, muito embora seus trabalhos, à época e ao longo de sua vida, tenham se mostrado ambivalentes e oscilantes quanto a essas duas posições, o certo é que sua parceria com Landes acabou representando uma ameaça a Arthur Ramos: esse era, então, o principal aliado de Herskovits no campo dos estudos afro-brasileiros, no âmbito do qual buscava exercer uma autoridade homóloga àquela que seu colega exercia no contexto norte-americano. Ou melhor dizendo, a parceria ameaçava uma certa relação assimétrica entre Ramos e Carneiro, na medida em que este último poderia se ver em condições de não mais depender do prestígio intelectual do primeiro. [7]

Rio de Janeiro, folclore e cultura popular

Em finais de 1939, após o retorno de Landes para os Estados Unidos, a eclosão da II Guerra Mundial e o fim de sua parceria com a antropóloga, Edison Carneiro seguiu para o Rio de Janeiro, para ali se estabelecer em definitivo logo depois do seu casamento, em 1940, com Magdalena Carneiro. [8] A transferência para o Rio de Janeiro resultaria numa diversificação significativa de suas frentes de atuação, conforme se distanciava do campo etnográfico sobre o qual havia se dedicado quase exclusivamente até então, ao mesmo tempo em que se expunha a novas redes de diálogos e sociabilidades. Ou melhor dizendo, afastado das ortodoxias das políticas de africanidade dos candomblés baianos, embora jamais abandonasse a temática afro-religiosa, os interesses e os olhares de Carneiro passaram gradualmente a se direcionar para universos de práticas do morro, das favelas e das associações culturais cariocas – como o carnaval e as escolas de samba – menos vinculados aos dilemas da pureza africana e mais às questões pertinentes à mestiçagem e às raízes da nacionalidade e da cultura popular brasileira (Gonçalves 2013).

Ainda na década de 1940, premido entre os encargos de seus trabalhos como jornalista e ainda tradutor e redator-chefe da agência de notícias Associated Press, Carneiro publicou aqueles que talvez sejam os seus trabalhos mais conhecidos, *Quilombo dos Palmares* (1947), lançado primeiramente no México, e *Candomblés da Bahia* (1948). Articulava, assim, às suas pesquisas etnográficas, o estudo de um fenômeno histórico e cultural, os quilombos, que, ao lado dos candomblés, lhe parecia uma das mais vigorosas expressões da tenaz capacidade de resistência e “rebeldia” da população e das culturas negro-africanas “aos padrões de vida impostos pela sociedade oficial” (Carneiro 2011 [1947]: XXXVII). Mundos nos quais os negros teriam logrado realizar o que, de outro modo, a história brasileira sistematicamente lhes negara: fraternidade racial nos quilombos, cuidado e apoio mútuos nos candomblés, uma vez que o candomblé protegeria “indistintamente toda gente que acredita nos seus mistérios e têm ligações com a casa” (Carneiro 1948: 89).

Neste contexto de redemocratização, com o fim da ditadura do chamado Estado Novo (1937-1945) implantada pelo presidente Getúlio Vargas, Edison Carneiro acabou se aproximando de um renovado movimento negro e, em particular, do Teatro Experimental do Negro (TEN), criado no Rio de Janeiro pelo jornalista e ativista Abdias do Nascimento (1914-2011). Ao lado de intelectuais negros como o sociólogo Guerreiro Ramos (1915-1982) e o próprio Abdias do Nascimento, Carneiro contribuiu para o jornal do grupo, intitulado *O quilombo* (1948-1950), bem como para a organização da Conferência Nacional do Negro (1949) e do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro (1950), ambos no Rio de Janeiro. Divergências teóricas e políticas, no entanto, rapidamente fizeram deteriorar suas relações com Abdias do Nascimento e o TEN, cuja aproximação com as estéticas e as políticas da negritude francesa e norte-americana seria vista por Carneiro com desconfiança e mesmo como uma reatualização por parte de uma “elite negra” dos “males” do exotismo – do “negro como espetáculo” – da “fase afro-brasileira”, da qual ele próprio fora um dos principais protagonistas, mas que acreditava superada. Para o autor, naquele momento em que o negro

“já era um velho cidadão brasileiro, identificado com as vicissitudes da nossa gente, [ele] se fez, ainda mais, para os estudiosos de elementos negros de elite, um estrangeiro” (Carneiro 1964 [1953]: 116). Críticas muito semelhantes àquelas que o sociólogo Luís de Aguiar Costa Pinto (1920-2002) iria formular a respeito do TEN em seu trabalho *O negro no Rio de Janeiro* (1953), um dos resultados do ciclo de pesquisas sobre relações raciais no Brasil patrocinadas pela UNESCO na década de 1950. [9] Carneiro, não aleatoriamente, contribuiu de maneira decisiva para essa pesquisa, na coleta de dados e no trabalho de campo junto às associações negras tradicionais cariocas (recreativas, religiosas e culturais), mas que por razões pouco explicadas, como o próprio Costa Pinto afirmava no prefácio ao volume, não fora “possível dividir com ele, como havíamos desejado, a execução e a responsabilidade intelectual dessa pesquisa” (Costa Pinto 1953: 11).

As divergências com o TEN, bem como suas publicações do período, sugerem que, naquele momento, Edison Carneiro se reinventava intelectualmente como folclorista e estudioso do folclore brasileiro, cujos interesses se voltavam, cada vez mais, à discussão de manifestações culturais associadas ao sentido de “povo” e “popular”. Sintomático, neste sentido, é que, em 1950, curiosamente já optasse pela temática folclórica ao escrever a tese *Dinâmica do folclore*, com a qual tentou concorrer, sem sucesso, para a cátedra de Antropologia e Etnografia da Faculdade Nacional de Filosofia, no Rio de Janeiro, liberada um ano antes com a morte de seu titular, Arthur Ramos.

Os últimos vinte anos da carreira de Carneiro, até a sua morte em 1972, no Rio de Janeiro, foram dedicados ao chamado “movimento folclórico brasileiro” e à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: instituição criada, em 1958, pelo Ministério da Educação e Cultura e que, por meio de suas comissões estaduais, buscou estimular a pesquisa e documentação das manifestações populares e a inclusão do ensino do folclore nas escolas e universidades brasileiras (Vilhena 1997). No âmbito desse movimento destacou-se como um dos seus principais representantes, com uma substancial produção dedicada à conceituação dos fenômenos folclóricos e ao desvelamento das matrizes da cultura e da identidade nacional. Uma substancial, porém dispersa produção, é verdade, e que somente de tempos em tempos – ou postumamente – acabaria reunida em livro, a exemplo de *A sabedoria popular* (1951), *Ladinos e crioulos* (1964), *Dinâmica do folclore* (1965) e *Folgedos tradicionais* (1974). O esforço de Edison Carneiro nessas obras é revalidar a pertinência do folclore como ciência legítima na interpretação da vida social, buscando ver as manifestações folclóricas (escolas de samba, capoeira, festejos carnavalescos e demais festas e folias populares), não como meros resquícios de práticas arcaicas e incontaminadas pelo tempo, mas como patrimônio simbólico dinâmico por meio do qual “o povo”, os excluídos da sociedade dominante, interpreta social e politicamente a vida cotidiana. Razão pela qual, no entender de Carneiro, não haveria porque acreditar, como ocorria com os colegas folcloristas, que as diversões e folias populares desapareceriam com o avanço da urbanização e da cultura de massas. Ao contrário, desde que estimuladas e incentivadas – pelo Estado e pelos próprios intelectuais –, elas seriam capazes de se recompor “ao infinito”, tradicionais na forma, mas sempre atuais em termos de seus significados e conteúdos, sempre com a “mesma idade dos

acontecimentos de que nasce[m]” (Carneiro 2008 [1965]: 22).

O ápice da sua atuação nessa seara de estudos se deu em 1961, quando assumiu a direção do órgão governamental “Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro”, exercida até o seu afastamento compulsório em razão do Golpe Militar de 1964. Durante seu mandato como diretor, contribuiu de modo significativo para a nacionalização e sistematização dos estudos folclóricos no país, encabeçando a criação da *Revista brasileira de folclore* (1961-1976), meio oficial de divulgação das pesquisas, dos congressos, exposições e festivais promovidos pela Campanha. Dentre os muitos temas nos quais se engajou como folclorista, pode-se destacar seu particular interesse pelo samba e pelas escolas de samba carioca, nas quais Carneiro acreditou encontrar uma das expressões mais eloquentes da natureza dinâmica e da capacidade de transformação das manifestações folclóricas. Tal como suas relações com os candomblés nos anos 1930, “sua relação com as escolas não era a de [apenas] um observador distanciado” (Gonçalves 2013: 241). Não porque simplesmente deixasse suas análises serem subsumidas às categorias nativas, mas, antes, porque sua atuação foi, quase invariavelmente marcada por um forte senso de comprometimento e interação cotidiana com os sujeitos e os espaços sociais que estudou ao longo de sua vida; razão pela qual recebeu numerosas homenagens e condecorações das mais diversas agremiações, como, por exemplo: Grande Benemérito da Portela; Sócio Honorário das escolas de samba Acadêmicos do Salgueiro e da Mangueira, no Rio de Janeiro; e presidente de honra do Afoxé Filhos de Gandhi, em Salvador, e do clube de frevo Pás Douradas, em Recife (Nascimento, 2011; Costa, 2012; Gonçalves, 2013).

Edison Carneiro e a antropologia no Brasil

A despeito das suas inúmeras realizações junto ao movimento folclórico, extremamente bem-sucedido na criação de uma mobilização nacional no campo político e cultural em prol do estudo e da preservação da cultura popular, Edison Carneiro, os folcloristas e seus esforços de conferir estatuto de ciência própria e autônoma ao folclore não encontraram igual sucesso no campo acadêmico, dele marginalizados pela nascente ciência social universitária, singularmente materializada nos primeiros trabalhos do sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995) e do combate que ele travou contra as pretensões do folclore ao “ciencialato” (Fernandes 2003 [1977]) a partir da década de 1950. E, talvez, justamente pelo fato de Carneiro jamais ter logrado uma posição acadêmica e, ao final da vida ter sido cassado pelo regime militar em razão de suas atividades comunistas, um de seus amigos mais próximos, Aydano do Couto Ferraz chegou a afirmar que Carneiro era uma “vocação perdida”, desvirtuada dos grandes feitos aos quais estava destinada, tendo-lhe faltado os “abrigos” institucionais elementares para realizar a “obra que dele se esperava” (Ferraz 1972: s/p).

Difícil dizer que obra seria a que dele “se esperava” ou mesmo o quanto esse retrato correspondia ou não às percepções de Edison Carneiro a respeito de sua própria carreira. Ao contrário, no entanto, do *retrato* de Ferraz, pode-se dizer que se, de um lado, ele ficou às margens das instituições acadêmicas nas quais as ciências sociais brasileiras se

profissionalizaram a partir da década de 1930, de outro, como um intelectual autodidata, fez da “ambiguidade constitutiva de sua própria figura” (Nascimento 2011: 22) o núcleo de efervescência de uma obra cuja força e riqueza residem justamente no trânsito e nas tensões entre os muitos universos que a conformam: disciplinares, profissionais, políticos e culturais. Seja em seus trabalhos sobre a história e as religiões afro-brasileiras, seja em sua produção e atuação no campo de folclore e da cultura popular, que cumpriram um papel fundamental para a própria constituição dessas searas de estudos, a obra de Edison Carneiro representa um trabalho notável de compreensão e documentação do longo e tortuoso caminho por meio do qual os negros se fizeram presentes na construção da sociedade brasileira.

Sem formação em ciências sociais ou antropologia, mas com elas dialogando ao longo de suas produções e de sua trajetória, Edison Carneiro teve um protagonismo decisivo para o desenvolvimento dos estudos sociais e da etnografia no Brasil, e nesse sentido pode ser reivindicado como um personagem pioneiro para a consolidação do trabalho de campo no Brasil e, muito especialmente, para a já ampla e consolidada tradição de estudos afro-religiosos no país: tradição para a qual seus trabalhos permanecem, nacional e internacionalmente, referências incontornáveis. Protagonismo intelectual cuja importância é indissociável das soluções de compromisso político que, por meio de sua produção, buscou estabelecer com os sujeitos por ele estudados, fazendo da luta em prol dos direitos de plena liberdade de manifestação, organização e celebração das práticas culturais e religiosas de matriz africana no Brasil o eixo gravitacional em torno da qual orbitou sua carreira.

Fontes Primárias: obra de Edison Carneiro

CARNEIRO, Edison. 1931a. “Lixópolis”. *O Momento*. Salvador, 15 de setembro.

CARNEIRO, Edison. 1931b. “Onde Judas perdeu as botas”, *O Momento*, Salvador, 15 de outubro.

CARNEIRO, Edison. 1934. “As raças oprimidas no Brasil”, *A Bahia*. Salvador, 12 e 13 de outubro.

CARNEIRO, Edison Carneiro. 1988 [1935]. “A situação do negro no Brasil”. In: FREYRE, Gilberto (org.). *Estudos Afro-Brasileiro: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife*. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana.

CARNEIRO, Edison. 1935. “Exploração do negro”. *A Manhã*. Rio de Janeiro, 14 de novembro.

CARNEIRO, Edison. 1940. “The Structure of African Cults in Bahia”, *The Journal of American Folklore*, v. 53, n. 210, 271-278.

CARNEIRO, Edison & FERRAZ, Aydano do Couto (org.). 1940. *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO, Edison. 2011 [1947]. *Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Martins Fontes.

CARNEIRO, Edison. 1948. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado/Bahia.

CARNEIRO, Edison. 1951. "Arthur Ramos: Brazilian Anthropologist (1903-1949)", *Phylon* (1940-1956), v. 12, n. 1.

CARNEIRO, Edison. 1958. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

CARNEIRO, Edison. 1964 [1953]. "Os estudos brasileiros do negro". In: *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO, Edison. 1968. "O negro como objeto de ciência", *Afro-Ásia*, n. 6-7.

CARNEIRO, Edison. 1980. "A lei do ventre-livre". *Afro-Ásia*, n. 13.

CARNEIRO, Edison. 2008 [1965]. *Dinâmica do Folclore*. São Paulo, Martins Fontes.

CARNEIRO, Edison. 1991. *Religiões negras/Negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS, Gilfrancisco (org.). 2005. *Musa Capenga: Poemas de Edison Carneiro*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia.

Bibliografia

AMADO, Jorge. 1936. "O jovem feiticeiro", *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, abril.

AMADO, Jorge. 1981. "O professor Souza Carneiro", *A Tarde*, Salvador, 20 de janeiro.

AMADO, Jorge. "Discurso de posse". *A Tarde*. Salvador, 6/3/1985.

AMORIM, Clóvis. 1937. "Doidos". *Estado da Bahia*. Salvador, 15 de junho.

AZEVEDO, Thales. 1996 [1955]. *As elites de cor numa cidade brasileira*. Salvador, Edufba.

AZEVEDO, Thales. "Classes sociais e grupos de prestígio". *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. 1955. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

BUTLER, Kim. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick/New Jersey/London, Rutgers University Press, 1998.

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

CARNEIRO, Nelson. *Punhados de vida*. Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 1990.

- COLE, Sally. 2003. *Ruth Landes: a life in anthropology*. University of Nebraska Press, Lincoln & London.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 1997. "Culturalismo e educação nos anos 50: desafio da diversidade", *Cadernos CEDES*, v. 18, n. 43.
- CORRÊA, Mariza. 2003. *Antropólogas & antropologia*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- COSTA, Maria Elisabeth Andrade. 2012. "Edison Carneiro, um jovem feiticeiro". In: CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR. *Centenário de Edison Carneiro*. Rio de Janeiro, CNFCP.
- COSTA PINTO, Luís de Aguiar. 1953. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- COUCEIRO, Luiz Alberto & TALENTO, Biaggio. 2009. *Edison Carneiro*. Salvador, Assembleia Legislativa do Estado da Bahia.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 1999. "Sua alma em sua palma: Identificando a 'raça' e inventando a nação". In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro, Ed. FGV.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro, Graal.
- FERNANDES, Florestan. 2003 [1977]. *O Folclore em Questão*. São Paulo, Martins Fontes.
- FERRAZ, Aydano do Couto. 1972. "Retrato do escritor aos 60". *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 de junho.
- GONÇALCES, Renata de Sá. 2013. "Edison Carneiro e o samba: reflexões sobre folclore, ciências sociais e preservação cultural", *Anuário antropológico*, vol. 38, n. 1.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. 2008. "Africanism and racial democracy: the correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949)", *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 19, n. 1.
- LANDES, Ruth. 2004 [1947]. *Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- LIMA, Vivaldo da Costa & OLIVEIRA, Waldir Freitas (orgs.). 1987. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo, Corrupio.
- MAGGIE, Yvonne. 2015. "No underskirts in Africa: Edison Carneiro and the "lineages" of afro-brazilian religious anthropology", *Sociologia & antropologia*, vol. 5, n. 1.
- NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. 2011. "O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro", *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, vol. 8, n. 1.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. 1980. "Edison Carneiro", *Afro-Ásia*, n. 13. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20806/13407>

ORTIZ, Renato. 1994. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.

RAMOS, Arthur. 1934. *O negro brasileiro: Etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Rene. 1956. *Religião e relações raciais*. Ministério da Educação e Cultura/Serviço de Documentação. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.

ROSSI, Gustavo. 2012. "Uma família de cultura: os Souza Carneiro na Salvador de inícios do século XX", *Lua nova: revista de cultura e política*, n. 85. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452012000100004>.

ROSSI, Gustavo. 2015. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas/SP, Editora da Unicamp.

SANSONE, Lívio. 2012. "Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros". *Revista brasileira de ciências sociais*. Vol. 27, n. 79.

SILVA, Paulo Santos. 2000. *Âncoras da tradição: Luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1949)*. Salvador, Ed. UFBA.

SEIXAS, Cid. 1996. "Modernismo e tradicionalismo na Bahia: Apontamentos". *Triste Bahia. Oh! Quão dessemelhante*. Salvador, EGBA.

SOUZA CARNEIRO, Antônio Joaquim de. 1927. *Jesus! Mistérios das iniciações de Jesus de Nazareth*. São Paulo, Ed. O Pensamento.

VILHENA, Luís Rodolfo. 1997. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV.

WAGLEY, Charles (org.). 1952. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris, UNESCO.

YELVINGTON, Kevin A. (ed.). 2006. "The invention of Africa in Latin America and the Caribbean". In: *Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the Diaspora*. Santa Fe/Oxford, School of American Research Press/James Currey.

[1] O irmão mais velho ao qual Landes se refere é Nelson Carneiro (1910-1996) que, recém-formado pela Faculdade de Direito da Bahia, dava os primeiros passos na política, apadrinhado pelo líder local de quem, antes, o próprio Souza Carneiro foi um protegido e um correligionário exaltado, José Joaquim Seabra (1855-1942): personagem de extrema importância na política baiana da época e que governou o estado de modo quase ininterrupto entre os anos 1912 e 1924. Nelson Carneiro construiria uma exitosa carreira

política, eleito, a partir dos anos 1950, para sucessivos mandatos como deputado federal e senador pelo Rio de Janeiro, se destacando como o autor do projeto de lei que instituiu o divórcio no Brasil, em 1977. Ver Carneiro (1990).

[2] Além de Edison Carneiro, fizeram parte da Academia dos Rebeldes: Jorge Amado, Aydano do Couto Ferraz (1914-1985), Clóvis Amorim, João Cordeiro (1905—1938), Guilherme Freitas Dias Gomes (1912-1943), José Alves Ribeiro (1909-1968), Sosígenes Costa (1901-1968), Walter da Silveira (1915-1970), José Bastos (1905-1937) e, por último, o único com mais de 28 anos, considerado uma espécie de “líder espiritual” do grupo, Pinheiro Viegas (1865-1937). Com exceção de Edison Carneiro e Jorge Amado, nenhum desses jovens estabeleceram trajetórias reconhecidas na história intelectual e literária brasileiras. Outros nomes, por exemplo Walter da Silveira e Sosígenes Costa, tiveram, no entanto, atuações com forte ressonância regional, respectivamente, na crítica de cinema e na poesia na Bahia. O restante deles manteve uma produção poética e literária intermitente e esporádica, cujo reconhecimento pouco extrapolou as memórias dos membros do próprio grupo. Para informações mais detalhadas do perfil social dos rebeldes e do contexto intelectual baiano nos anos 1920 e 1930, ver Seixas (1996), Silva (2000) e Rossi (2015).

[3] A década de 1930 constitui, no Brasil, um momento de inflexão no tocante à incorporação simbólica das culturas de matriz africana, bem como indígena, na reflexão e definição da identidade nacional, para a qual a mestiçagem, de antiga mácula, passaria a ser sistematicamente celebrada como marca de suas riquezas e potencialidades. Manipulada por intelectuais e pelo próprio Estado, a mestiçagem se transformava, então, em um elemento central para a formulação de um discurso de harmonia e congraçamento entre as raças formadoras da sociedade brasileira. Um discurso que, de várias maneiras, se valeu de elementos associados à negritude (por exemplo, o samba, a feijoada ou a figura e os trajes brancos das mulheres de candomblé) para transformá-los em signos privilegiados de autenticidade nacional (Ortiz 1994; Cunha 1999).

[4] Evidentemente, embora os intelectuais atuassem como chanceladores privilegiados da maior ou menor africanidade dos cultos, eles não eram simplesmente os inventores dessas diferenciações, as quais, antes, codificavam disputas políticas travadas entre as próprias lideranças afro-religiosas e seus praticantes em torno da legitimidade e do prestígio das tradições que seguiam. Sobre o assunto, ver Capone (2004) e Dantas (1988).

[5] A campanha de difamação pública de sua pesquisa na Bahia e as consequências da relação amorosa de Ruth Landes com Edison Carneiro foram analisadas por Cole (2003) e Corrêa (2003). Formada pela Columbia University, nos Estados Unidos, e aluna de nomes como Franz Boas (1858-1942), Ruth Benedict (1887-1945) e Margaret Mead (1901-1978), Ruth Landes, ao contrário de antropólogos e antropólogas de trajetória e formação equivalentes, jamais conseguiu um posto acadêmico permanente nos Estados Unidos: algo que aconteceria tardiamente, nos anos 1960, no Canadá. Ademais, Landes jamais escreveu a monografia etnográfica que pretendia produzir sobre sua pesquisa na Bahia, que acabou se transformando no livro *Cidade das Mulheres*, publicado somente em 1947 e, ainda assim, recebido, não como um livro antropológico e científico, mas como um “popular account” ou uma narrativa de viagem (Cole 2003: 221). Os textos mais substantivos sobre a pesquisa de Landes ficaram reduzidos a dois artigos que ela publicou em 1940, “A Cult Matriarchate and Male Homosexuality”, no *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, e “Fetish Worship in Brazil”, no *The Journal of American Folklore*.

[6] Esse dilema interpretativo, não ficou restrito ao trabalho de Ruth Landes. Os dados etnográficos baianos serviram, à época, para polarizar um debate de alcance internacional sobre a organização social da família negra nas Américas, no qual essas duas perspectivas foram também tensionadas por Herskovits e pelo sociólogo negro norte-americano Edward Franklin Frazier. Tendo ambos feito trabalho de campo em Salvador na década de 1940, com dados coletados, inclusive, nas mesmas famílias negras, Frazier e Herskovits chegaram a conclusões bastante diferentes, por exemplo, sobre o concubinato: para Frazier, tratava-se de uma prática que se explicava em razão da desorganização social causada pela pobreza e pela história escravista, já para Herskovits, uma sobrevivência de hábitos poligâmicos africanos. Sobre esse debate que aconteceu nas páginas da *American Sociological Review*, em 1942, e sua importância para os estudos afro-brasileiros, ver Sansone (2012).

[7] As duas primeiras etnografias religiosas de Carneiro foram publicadas pela prestigiosa editora Civilização Brasileira, na coleção *Biblioteca de Divulgação Científica*, sob a direção de Arthur Ramos. Muito embora se interessasse pelos dados de campo coletados por Carneiro, Arthur Ramos demonstrou dificuldades em conferir maior importância ao trabalho do colega, quem, por vezes, parecia tratar mais como um informante privilegiado do que propriamente um intérprete dos candomblés. Neste sentido, a correspondência trocada entre Carneiro e Landes entre 1939 e 1941 é reveladora das possibilidades que a parceria entre os dois poderia representar na carreira de Edison Carneiro. Nela, é possível ver o esforço de Landes em interceder, ainda que sem sucesso, em favor de uma estadia de Carneiro em Nova York, recorrendo às suas antigas professoras Margaret Mead e Ruth Benedict. Carneiro, no entanto, não logrou sucesso em se eleger como candidato às poucas bolsas disponíveis para que brasileiros fossem estudar nos Estados Unidos, a exemplo das oferecidas pela Fundação Rockefeller e Guggenheim, para as quais Arthur Ramos também estava concorrendo. Essa correspondência encontra-se no National Anthropological Archives-Smithsonian Institution, nos Estados Unidos.

[8] O casal teve dois filhos, Philon e Lídia Carneiro.

[9] Sob o impacto da II Guerra Mundial, do holocausto e dos crimes cometidos em nome da pureza racial, em finais dos anos 1940, a Unesco, cuja Divisão de Ciências Sociais estava, então, sob a direção do brasileiro Arthur Ramos, encomendou uma série de pesquisas sobre as relações raciais em diferentes estados do Brasil, visto como um caso potencialmente bem-sucedido de amenização de conflitos entre raças. Dentre essas pesquisas, além da de Costa Pinto, para o qual contribuiu Carneiro, alguns dos principais resultados foram: *As elites de cor* (1996 [1955]), de Thales de Azevedo; *Branços e negros em São Paulo* (1955), de Florestan Fernandes e Roger Bastide; *Race and class in Rural Brazil* (1952), organizado por Charles Wagley; e *Religião e relações raciais* (1956), de René Ribeiro.