

# O SEXTO SENTIDO DO PESQUISADOR

## A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA DE EDISON CARNEIRO

*Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento (UFRJ)*

*Proponho neste trabalho uma reflexão sobre a experiência etnográfica de Edison Carneiro em Salvador (Bahia), nos anos 30, quando, em encontros e negociações com pais e mães de santo de terreiros de candomblé nagôs, bantos ou caboclos, ele escreve sua própria história do candomblé da Bahia.*

**EDISON CARNEIRO, HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA, EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA, RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, CANDOMBLÉS BANTO E DE CABOCLO.**

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p. 21-35, mai. 2011.

Nascido em Salvador, em 1912, Edison Carneiro fez sua formação em ciências jurídicas e sociais pela Faculdade de Direito da Bahia. Já por volta dos 20 anos de idade, entretanto, seus interesses de pesquisa se voltaram para a religião e o folclore dos negros. Entre Salvador e o Rio de Janeiro, para onde se transferiu no final de 1939 ou início de 1940, publicou cerca de 20 livros, marcados pelo interesse pela religião e pela cultura popular, e muito fortemente também por suas preocupações de militante comunista. Além da escrita dos livros, organizou congressos e publicou, desde os 16 anos de idade, surpreendente volume de artigos, tanto em jornais de ampla circulação como em revistas especializadas e acadêmicas, além de verbetes para enciclopédias e dicionários.

O pesquisador foi ao longo da vida chamado de etnógrafo, folclorista, historiador, jornalista, tendo escrito trabalhos que poderiam ser classificados em todas essas áreas. Escreveu principalmente sobre religiões afro-brasileiras, samba, escolas de samba, capoeira e arte popular, mas também sobre a história da escravidão, a história da cidade de Salvador, os abolicionistas, Castro Alves, os quilombos, os estudos de folclore, a linguagem, as danças, as festas populares, e centenas de textos de crítica literária e resenhas. Edison Carneiro não foi um intelectual facilmente classificável a partir de nenhuma identidade disciplinar; no entanto, procurou costurar as suas tantas áreas de interesse a partir de uma categoria: povo.

Bacharel em direito como todo mundo (...) tenho trabalhado em história, etnografia e folclore e um pouco (muito pouco) em literatura. Em todos esses campos do saber o que me importa é sempre o povo – as suas vicissitudes, as suas expectativas, as suas esperanças. Usando esta ou aquela técnica de trabalho, procuro sentir o povo lutando e sofrendo por construir uma nação e uma cultura. (Entrevista de Edison Carneiro a Tânia Góes, “Gente muito especial”. Rio de Janeiro, *Correio da Manhã* 28.3.71).

O trânsito de Edison Carneiro entre mundos diversos – ciências sociais e folclore; antropologia brasileira e norte-americana; intelectuais e nativos; terreiros de candomblé nagô e banto; Rio de Janeiro e Bahia – foi permitido pela ambiguidade constitutiva de sua própria figura. Carneiro tem sido lido a partir de perspectivas que tentam enquadrá-lo ora como partidário da tese da pureza nagô, etnógrafo que não conseguiu acesso à universidade ou folclorista, ora como militante e até mesmo “candomblezeiro”. Procuro perceber seu trânsito entre essas dimensões, que é justamente o que confere especificidade a sua obra. Carneiro transita de forma mais ou menos tensa e mais ou menos controlada entre todos estes universos: os intelectuais, as instituições acadêmicas, o jornalismo, os pais e mães de santo de terreiros de candomblés nagôs, bantos e caboclos, e os mestres de capoeira, samba e batuque. Ele parece jamais se identificar inteiramente com algum desses universos nos quais circula. Seus textos emergem dessa tensão, repercutindo as diversas relações de troca às quais está vinculado.

O autor tem sido genericamente lido pela literatura antropológica das religiões afro-brasileiras como parte de um conjunto amplo de pesquisadores – entre eles Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger – que estariam comprometidos com a construção e valorização do que seria a tradição nagô ou ioruba, e com a conse-

quente desvalorização de outras tradições religiosas, principalmente as identificadas como banto ou de caboclo (DANTAS, 1988; SILVA, 1992 E 1995; SANTOS, 1995; HEALEY, 1996; CAPONE, 2004). Essas leituras exploram as alianças que se teriam estabelecido entre esses pesquisadores e os chefes de culto dos três terreiros de candomblé tidos como os mais antigos da Bahia: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká), o Terreiro do Gantois (Sociedade São Jorge do Gantois ou Ilê Iyá Omi Axé Yamassê) e o Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá (Ilê Axé Opô Afonjá), os dois últimos decorrentes de cisões do primeiro.

Essa interpretação fixa a obra de cada autor no tema da pureza nagô e da busca de africanismos e, mais do que revelar, esconde diferenças marcantes entre as experiências de cada um dos autores. Os textos de Edison Carneiro insistem em questionar essa imagem fixada. Neles, teoria e etnografia se articulam de forma complexa: se, de um lado, temos a tese da “pureza nagô”, de outro, temos sua autoria, que é singular.

## **TO EDISON, ON THE CONTRARY, THE “FIELD” WAS HIS LIFE AS WELL <sup>1</sup>**

A articulação complexa entre teoria e etnografia me pareceu particularmente interessante durante o processo de escrita dos primeiros textos de Edison Carneiro.

Os anos iniciais de sua produção foram bastante agitados. Em 1936 foi publicado seu primeiro livro, *Religiões negras*, e, em 1937, o segundo, *Negros bantos*, ambos pela Biblioteca de Divulgação Científica, dirigida por Artur Ramos, na Editora Civilização Brasileira, reeditados num único volume em 1991. Pela mesma coleção saiu também o volume *O negro no Brasil*, que reuniu as comunicações apresentadas no II Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Edison Carneiro em Salvador, em 1937.

A partir do congresso Carneiro esteve à frente da direção da União das Seitas Afro-Brasileiras, instituição que procurava unir os pais de santo de terreiros de candomblé na luta pela liberdade religiosa. Edison Carneiro escrevia sobre todas essas atividades e sobre os pais de santo e festas nos terreiros para o jornal *Estado da Bahia*.

Ao longo do processo de escrita dos livros e da realização de todas as demais atividades foi intensa sua troca de correspondência com Artur Ramos, um dos grandes nomes da antropologia brasileira de então (OLIVEIRA e LIMA, 1987).

Durante esse mesmo período, Carneiro costumava atuar como guia de boa parte dos intelectuais que empreenderam pesquisas na Bahia. Um deles foi Donald Pierson, vindo em 1936 da Universidade de Chicago, cujas pesquisas resultaram no livro *Branços e pretos na Bahia* (Pierson, 1971). Depois disso, entre 1938 e 1939, orientou as pesquisas de Ruth Landes, da Universidade de Columbia, para o livro *A cidade das mulheres* (LANDES, 2002). A antropóloga norte-americana teceu com o etnógrafo baiano uma associação de importância sem par em ambas as biografias. Várias imagens do etnógrafo circu-

1. A antropóloga norte-americana Ruth Landes num artigo em que rememora sua experiência de pesquisa em Salvador, em 1938 e 1939, assim se refere à relação de Edison Carneiro com o campo.

lando em campo – para além daquela que entrevemos em seus textos são desenhadas afetivamente por Ruth Landes e por seus companheiros de juventude, em artigos publicados em jornais (AMADO, 1936; 1981 e 1985; FERRAZ 1972 e 1980).

Tal diversidade de materiais produzidos pelo autor – livros, artigos, reportagens de jornal, cartas – permite situar sua experiência de pesquisa e entrever a realização das construções que realizou de si.

Nenhum dos primeiros livros de Carneiro é organizado em torno de uma experiência exaustiva e delimitada de trabalho de campo. Tampouco a pesquisa realizada para eles está relacionada a vínculo institucional ou universitário, contrato de financiamento ou é parte de algum projeto ou instituição mantenedora. Em algumas de suas primeiras crônicas de jornal, suas poesias de juventude, seus textos literários, ele descreve cenário cotidiano. Mesmo nos textos que intitula “notas de etnografia”, em muitos momentos não se apresenta como pesquisador que se desloca para passar determinado período de tempo imerso em outra sociedade ou cultura, mas como alguém que “sempre esteve lá”.

Uma de suas muitas maneiras de elaborar na etnografia os caminhos pelos quais foi conhecendo o que se tornou seu objeto de estudo foi através de sua própria experiência como baiano e de suas memórias de infância. Enquanto desenha suas imagens da cidade de Salvador, vai desenhando a si próprio, como alguém imerso no universo afro-brasileiro. As memórias que constrói e reconstrói de seu cotidiano infantil e adolescente aparecem povoadas de moças que se jogam ao mar atendendo aos chamados de le-manjá, ebós e vudus nas encruzilhadas, mulheres em transe, cânticos de rodas de capoeira, tipos de rua cantarolando sambas, histórias de pais de santo acusados de desonestidade pela crítica popular. As demarcações de espaço e tempo e as informações relativas a onde, como e por intermédio de quem conheceu as pessoas e os eventos evocados por sua memória aparecem de forma fragmentada, fluida, às vezes vacilante: “há coisa de seis ou sete anos”, “em menino era fato banal ver nas ruas da velha cidade”, “os negros da Bahia contaram-me”, “essa frase que ouvi muitas vezes na Bahia” (CARNEIRO, [1936] 1991 e [1937] 1991). Na introdução do livro *Religiões negras*, ele localiza o contexto de realização de suas pesquisas, “um pouco por toda parte”, e poderíamos dizer também um pouco por toda a vida. Refere-se “acidentalmente a pontos do interior”, que não sabemos exatamente em quais circunstâncias conheceu; traça mapas das festas e dos terreiros de bairros afastados do Centro de Salvador e de cidades do recôncavo e do litoral da Bahia.

Edison Carneiro, porém, podia apresentar-se também como etnógrafo formado pelos manuais de antropologia da época, que vai a campo munido de bloco de notas, gravador, máquina fotográfica e um arsenal de teorias científicas, produzindo escrita que procura ser ao máximo objetiva e distanciada.

As fronteiras entre o exótico e o familiar ou o eu e o outro ele as elabora de forma complexa. O etnógrafo não constrói discursivamente seu objeto de estudo como alteridade radical. Certamente está presente em seu texto a ideia do encontro com o outro, mas, pelo fato de esse encontro não ser temporal e espacialmente localizado, bem

como de, em muitos momentos, ele privilegiar a ideia de que “sempre esteve lá”, essa alteridade também não aparece como exótica e distante. Sua relação com o campo oscila entre diferentes graus de intensidade: ora elabora uma relação distanciada, ora se identifica, levando a questionar em que medida ele é e não é personagem do universo de que está tratando.

## ENTRE RELIGIÕES NEGRAS E NEGROS BANTOS OU ENTRE A ÁFRICA E O BRASIL

Se de alguma forma podemos dizer que Edison Carneiro entra em campo como etnógrafo, não há dúvidas de que essa entrada parte do enquadramento do campo seguindo a divisão entre negros sudaneses e negros bantos. Essas categorias seriam definidas pela procedência desses africanos: aqueles “da zona do Níger na África Ocidental”, vindos das nações “nagô (ioruba), jeje (ewe), mina (tshis e gás), haussá, galinha (grúnci), tapa, bornus, e ainda fulas mandês (mandingas), carregados de forte influência muçulmana” (CARNEIRO, [1936] 1991), estes “do sul da África, Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Mossamedes, na África Ocidental e Moçambique e Quelimane, na Contracosta” (CARNEIRO, [1937] 1991). A divisão entre nagô e banto, a princípio dada como divisão entre dois grandes grupos linguísticos ou grupos de origem, vai muito além, colocando em relação de oposição categorias dotadas de alta carga simbólica, formuladas como categorias totais na argumentação teórica do autor. Elas envolveriam dimensões tão fundantes da vida social e simbólica como religião, rituais, técnicas corporais, música, culinária, estética, economia.

O autor produz polaridades bem demarcadas: de um lado a “superioridade”, a “importância”, a “cultura muito mais adiantada”, a “complexidade” dos “nagô”; do outro, a “inferioridade”, a “mítica pobríssima”, a “forma atrasada de religião”, a “cultura atrasadíssima”, a “simplicidade” dos “banto”, sobre quem se faz sentir mais fortemente os processos de “decomposição”, “degradação”, “deturpação”, “perda”, “esquecimento”, “absorção”, “fusão”, “simbiose” e “sincretismo” (CARNEIRO, [1936] 1991 e [1937] 1991).

Seus primeiros informantes são pessoas ligadas aos terreiros nagô do Engenho Velho e do Axé de Opô Afonjá, principalmente a mãe de santo Dona Aninha e o babalô Martiniano do Bonfim. Algumas palavras e expressões como “antigamente” ou “nos bons tempos” servem como demarcadores, e a “tradição” é contraposta ao tempo de “hoje”. As fronteiras estabelecidas entre o que está dentro dessa tradição e o que está fora dela são as relações com “a África”. No livro *Religiões negras* não aparece nenhuma vez a ideia de algo que seria afro-brasileiro. Ele menciona religiões, origens, sacerdócio, canções, sempre africanos.

O tempo da tradição é desenhado a partir de festas que não acontecem mais, orixás que foram esquecidos, lendas que não são mais contadas, palavras que não são mais ouvidas, instrumentos musicais que não são mais fabricados, velhas canções não mais cantadas, ebós, feitiços ou despachos que não são mais vistos pelas ruas da cidade. Edison Carneiro conhece esse tempo, essas histórias, por intermédio de “velhos africanos”,



**Figura 1: Terreiros de candomblé em que Edison Carneiro desenvolveu trabalho de campo para o livro *Religiões negras*: 1 – Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – Travessa Joaquim dos Couros – Acupe de Brotas (Antigo Engenho Velho do Rio Vermelho de Baixo. 2 – Candomblé do Oxumarê – Av. Vasco da Gama – Engenho Velho da Federação (Antiga Mata Escura). 3 – Terreiro do pai de santo João da Pedra Preta ou Joãozinho da Gomeia – Candomblé da Gomeia – Estrada de rodagem Bahia–Feira na altura do km 2, na Gomeia – São Caetano. 4 – Terreiro do pai de santo Jubiabá – Morro da Cruz do Cosme – 205 – Caixa d'Água. 5 – Casa de Martiniano do Bonfim – Caminho Novo do Taboão – Comércio**

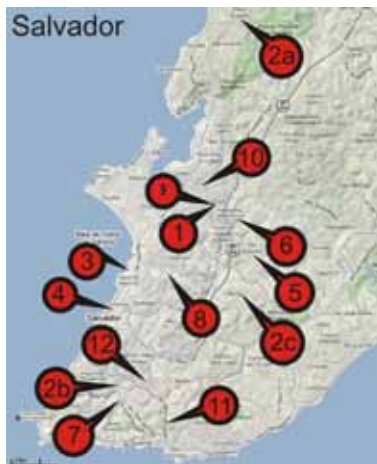
“pessoas fidedignas”, “que conheceram a escravidão”. Ele descreve esses personagens como sendo alguns poucos remanescentes desse outro tempo, difíceis de encontrar e que insiste em perseguir pela cidade: além do próprio Martiniano do Bonfim, personagem principal em meio a esses “guardiões da tradição”, o “velho Macário, único por lá que sabia sobre o batuque”, uma “negra haussá” de quem “ainda conseguiu ouvir o muçulmi”. É interessante atentar para o dado de que outro desses velhos é o “velho Nina”: o tempo da tradição é também “o tempo de Nina Rodrigues”, que funciona, mais do que como referência teórica, como alguém por intermédio de quem se pode ter contato com esse tempo, por ter feito parte dele. Outra dessas marcas de tempo, que ganha toda importância na narrativa de si e na narrativa do outro, é sua própria experiência infantil. Ao revelar suas memórias de infância, ele também se coloca como parte desse tempo e como um desses personagens, contando histórias sobre outros personagens.

Se com o primeiro livro Carneiro marca sua estreia no grupo dos “continuadores dos estudos iniciados por Nina Rodrigues”, com o segundo parece ser importante firmar-se como um autor dentro desse grupo, valorizando sua “revisão na etnografia religiosa”, sua contribuição original, que teria sido possibilitada por sua experiência singular.

Aos poucos, o pesquisador vai-se aproximando dos chefes de outros terreiros: João da Pedra Preta, do terreiro caboclo da Gomeia; Manuel Paim, do terreiro caboclo Estrela de Jerusalém; Manuel Bernardino da Paixão, do terreiro banto de Santa Bárbara; Manuel Falefá da Formiga, do terreiro jeje do Poço Bêta, e o casal Manuel Lupércio e Germina do Espírito Santo, do terreiro de caboclo Filho das Águas. No decorrer dessa experiência de pesquisa, o etnógrafo intensifica as trocas com esse grupo, com o qual mantém atitude ambivalente.

Ao narrar seu encontro com os banto e os caboclos em campo, no qual teria entrado pelos nagô, ainda que tente manter de pé seu ponto de partida, produz ressigni-

**Figura 2:** Terreiros de candomblé em que Edison Carneiro desenvolveu trabalho de campo para o livro *Negros bantos*: 1 – Terreiro do pai de santo João da Pedra Preta ou Joãozinho da Gomeia – Candomblé da Gomeia – Estrada de rodagem Bahia–Feira na altura do km 2, na Gomeia – São Caetano. 2 – Terreiros do pai de santo Manuel Paim – candomblé Estrela de Jerusalém a) Rua do Abacaxi, 50 – Periperi; b) Av. Centenário, Vila América (antiga Rua da Lama); c) Cabula. 3 – Germina e Manuel Lupércio do Espírito Santo – Candomblé Filho das Águas – Largo da Calçada – Liberdade. 4 – Casa de Martiniano do Bonfim – Caminho Novo do Tabão – Comércio. 5 – Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá – São Gonçalo do Retiro. 6 – Terreiro de Bernardino da Paixão – candomblé do Bate-Folha – Travessa de São Jorge, 65 – Mata Escura do Retiro. 7 – Terreiro do Gantois – Alto do Gantois, 33 – Federação. 8 – Terreiro do pai de santo Jubiabá – Morro da Cruz do Cosme, 205 – Caixa d'Água. 9 – Pai de santo Manuel da Formiga ou Manuel Falefá (Manuel Vitorino Costa) – Candomblé do Poço Bêta – Formiga, 118 – São Caetano. 10 – Pai de santo Jacinto – Candomblé do Oxumarê – Av. Vasco da Gama – Engenho Velho da Federação (Antiga Mata Escura). 11 – Pai de santo Ciriaco – candomblé do Tumba Juçara – Ladeira da Vila América, 2, Travessa 30 – Vasco da Gama



ficações e deslocamentos desses dois polos em seu esquema teórico. Os deslocamentos teóricos e etnográficos de Edison Carneiro acompanham seus deslocamentos pelo espaço da cidade. Podemos seguir seus caminhos nas figuras 1 e 2, em que localizamos no mapa da cidade de Salvador os terreiros de candomblé visitados por Edison para a pesquisa de seu primeiro livro e citados em *Religiões negras* (Figura 1) e aqueles visitados durante a pesquisa para *Negros bantos* (Figura 2). Suas teorias iniciais vão sendo sucessivamente desestabilizadas e reformuladas, de modo a ir incluindo os banto e até os caboclos em sua concepção, cada vez mais abrangente, de religião (no mesmo passo em que seu campo de estudos se torna também espacialmente mais abrangente). Nesse jogo ele vai dando às categorias cultura, tradição, africano, negro e brasileiro suas próprias tintas, e elas vão ganhando outras cores. No livro *Negros bantos* ele passa a usar afro-brasileiras para qualificar essas religiões (até então classificadas como africanas). (Figura 2)

Penso que a descrição dos orixás é boa entrada para acompanhar o relevo que o afro-brasileiro vai ganhando em relação ao africano em sua etnografia. Os candomblés nagô, os primeiros que Edison Carneiro conheceu, que eram dirigidos por aqueles que foram seus primeiros informantes e também aqueles sobre os quais leu em sua bibliografia de referência, funcionam em sua escrita como modelo de comparação que atravessa seu olhar sobre os outros candomblés que vai conhecendo. Ele procura nesses candomblés banto ou de caboclo os orixás e suas características, mitos, lendas, cores, poderes, rou-

pas, cânticos, palavras, cultos e festas que já conhecia dos candomblés nagô. Onde não encontra essas semelhanças, vê caracterizada a perda.

Os orixás legitimamente bantos, que os negros sul-africanos trouxeram de suas terras de origem (...) perderam-se, ninguém mais sabe deles, tão esquecidos estão...

Não tendo orixás a adorar os negros sul-africanos ladearam a dificuldade adaptando, às suas práticas fetichistas, os orixás dos cultos jeje-nagôs, sudaneses em geral, e os “espíritos familiares” às matas brasileiras. E isso eles o fizeram de diversas maneiras (CARNEIRO, [1937] 1991, p.134).

Xangô, o poderoso orixá dos raios e das tempestades, tem o seu lugar de honra nos candomblés afro-bantos da Bahia. Nada, aliás, torna distinta, nesses candomblés a sua figura, muito conhecida já dos candomblés jeje-nagôs (CARNEIRO, [1937] 1991, p.146).

Oxóssi continua a ser, aqui, o mesmo caçador idealizado pelos jeje-nagôs (CARNEIRO, [1937] 1991, p.148).

Algumas categorias encontradas em seus textos, entretanto, despertaram minha atenção para a complexidade da relação entre as formulações teóricas de que ele partia, que determinavam o que ele procurava em campo, e sua etnografia, em que elaborava o que efetivamente encontrava. Em sua escrita fica dramatizada uma tensão entre o que anuncia fazer e o que faz, o que procura e o que encontra, o lugar de que parte e aquele a que chega. Paradoxalmente, é quando ele está tomando por base o modelo nagô para falar dos banto, preocupado em demonstrar as “adaptações”, “indistínções”, “semelhanças”, “apropriações”, “imitações”, que descobre que as aparentes incoerências desses banto, que não faziam sentido quando olhadas a partir do modelo nagô, têm lógica própria, ganham sentido dentro de outro sistema. Em sua etnografia eles não aparecem assim tão desagregados.

Se a “África”, a “autenticidade”, a “pureza” ou a “tradição” vão estar nos terreiros do Engenho Velho, do Axé de Opô Afonjá e do Gantois, identificados como “nagô”, ou no “único terreiro puramente banto” de Bernardino, nos vários outros que ele vai encontrar em seu trabalho de campo há “particularidades”, “singularidades” e “curiosidades”, que são “interessantes” e, mais que isso, “importantes” de observar e descrever.

Ao acompanhar as palavras usadas para descrever o espaço, o ritual, os informantes e, principalmente, os cânticos e as técnicas corporais da dança e da possessão, que configuram o que mais prende sua atenção, percebi que há outra leitura possível dos textos de Edison Carneiro. Quando está em campo, ou escrevendo textos etnográficos, a comparação perde a importância em benefício da descrição. A etnografia parece transbordar de sua teoria.

## UMA OBRA COLETIVA

A etnografia de Edison Carneiro resulta entrecortada à medida que o espaço dado de fato a seus informantes se amplia. Conforme entrou em cada um desses terreiros de candomblé a fim de escrever a seu respeito e começou a convidar esses pais e



mães de santo a participar do congresso que organizou, dar entrevistas para sua coluna no jornal, também passou a ser convidado a frequentar suas casas e festas e participar de sua vida cotidiana, chegando a ser honrado com o título de ogã em mais de um desses terreiros (LANDES, 2002).

A imagem final do campo, dos informantes e da experiência de pesquisa de Carneiro fixada pelos livros vai-se desenhando a cada novo encontro, entrevista, festa, visita, almoço, reunião. Conforme foi estreitando suas relações pessoais com chefes de culto, filhas e filhos de santo, seus conceitos e suas categorias de análise se foram tornando abertas às teorias nativas. No decorrer dessa aproximação, ao ouvir esses sujeitos falarem de si e se classificarem, Carneiro se expõe a uma série de complexidades e fissuras.

As teorias nativas e suas ideias sobre a mistura e a separação nem sempre coincidem e partem dos mesmos pressupostos que as teorias científicas que orientam as reflexões do autor. É aos sistemas nativos e ao modo como eles demarcam fronteiras entre si que sua etnografia vai estar atenta, bastante consciente de que as fronteiras nativas nem sempre coincidem, nem são tão simples como o quer a divisão entre nagô e banto. O retrato inicial que Carneiro faz da cultura, integrado, coerente e circunscrito, torna-se mais complexo a partir desse contato mais aproximado. Suas classificações se tornam menos estanques.

As descrições desses textos partem de festas, rituais, roupas, despachos, comidas como ele os vê e dos cânticos como ele os ouve. Quando, porém, “não consegue pescar o que se canta”, “não consegue distinguir bem” ou só consegue “pegar palavras esparsas”, recorre a seus informantes e abre caminho para que os pais e mães de santo ditem e traduzam cânticos, apresentem os orixás e expliquem os complicados caminhos de suas relações com seus santos protetores. A interpretação dos sujeitos sobre suas práticas, os significados que eles atribuem ao que Carneiro consideraria contradições e incoerências entram no texto e vão ganhando espaço cada vez maior. Assim ele traz para a escrita experiências desordenadas, interpretações contraditórias, significados variantes. Vão aparecendo então pais de santo que são “de Ijexá”, mas “gostam mais” de Angola ou que “trabalham” com Omolu, mas têm um “carrego de Santa Bárbara”; aparece um Ogum que é do Cariri, porém “salienta sua ancestralidade africana” e caboclos que “vêm de Angola”. Para esses pais de santo e seus orixás nada disso é contraditório, porque os arranjos e as fronteiras que fazem sentido para eles são outros, que não os dos intelectuais. São diferentes ritmos, compassos, entonações e coloridos que vão modulando os textos.

– Eu não fui criado nisso, nem gostava de candomblé. Até ia aos terreiros “anarquizar”... Numa viagem que fiz até Cachoeira, o santo me pegou. O “ze-lador dos santos” me garantiu que era Santa Bárbara. Um outro camarada me convidou para fazer parte da casa dele. Foi aí que “senti” o santo. Minha avó tinha deixado pra mim, sem eu saber, o “carrêgo” de Santa Bárbara... .

O professor Pierson atalhou:

– Mas o seu santo não é Omolu?

– Pois é, mas só em Cachoeira “rodei” com Omolu. Omolu é o meu santo predileto. Estou agora com 32 anos e já sou pai de santo há quatro anos. De Omolu.

2. *Carneiro, Edison. “O mundo religioso do negro da Bahia”, O Estado da Bahia, 29 de agosto de 1936.*

A “nação” de Paim era Ijexá.

– Eu gosto mais do Angola – disse ele, – mas minha “nação” é Ijexá.

O professor Pierson meteu-se no meio:

– Entretanto, o sr. tem aqui várias estatuetas de caboclos... Pode nos explicar isso?

Ele sorriu:

– É fácil. Meu avô era gêge, mas a minha avó era índia, foi pegada no mato a dente de cachorro... (Entrevista com o pai de santo Manuel Paim) <sup>2</sup>

Sugiro pensar que nagô e banto são categorias monumentalizadas (GONÇALVES, 2007), que nem sempre funcionam no cotidiano dos terreiros ou dos discursos de seus adeptos ou, pelo menos, nem sempre funcionam da forma como o queriam os etnógrafos. Então o próprio Edison Carneiro, ainda que tente unir todos os terreiros sob uma mesma classificação, em muitos momentos constrói seus textos explicitando saber que as identidades abraçadas e as fronteiras demarcadas pelos nativos são algo mais complicado do que essa simples divisão pode prever. Carneiro às vezes trabalha seguindo-a à risca, mas em outras passa bem longe daí, parecendo consciente de que o alcance da eficácia dessa divisão é limitado.

Sua assinatura, seu modo de fazer etnografia é colocar-se como autor que atribui outro estatuto a seus informantes, que leva a sério a fala deles, publicando suas entrevistas, convidando-os a apresentar suas próprias teses em congressos, escrevendo seus textos a partir das categorias nativas de pensamento. O etnógrafo constrói seu texto de forma que o que pareça que está lá é o discurso nativo, como se essa etnografia fosse deles e não sua.

Este livro, produto da observação direta dos candomblés e do folclore negro na Bahia foi escrito ao acaso, no escuro. De certo modo, ele vale como uma proeza audaciosa, já que não se 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...

(...)

Para escrever este livro, obtive o mais eficiente concurso dos pais de santo João da Pedra Preta, do candomblé da Gomeia, e Manuel Paim, do Alto do Abacaxi, e do casal Germina e Manuel Lupércio do Espírito Santo, do Forno, no que se refere às sobrevivências religiosas; de Samuel “Querido de Deus”, Barbosa e Zeppelin quanto à capoeira de Angola; de Sinhá Rita, do Mar Grande, para o samba; do velho Macário, da Bahia, para o batuque; de Amor, para as sessões de caboclo; e de vários elementos populares cuja solicitude me comoveu.

Afora as notas que aponho à margem dos fatos, este livro, na verdade, lhes pertence.

Está-se vendo, o trabalho de desbravar o mundo desconhecido do negro banto, se foi grande, se foi difícil, também foi uma obra coletiva, por isso mesmo muito mais importante. Apenas me coube o trabalho de coligir notas, de classificar dados, e tentar uma sistematização do material recolhido. O resultado foi este livro, que somente procura conseguir um lugar ao sol para o negro banto da Bahia (CARNEIRO, [1937] 1991, p.121 e 122).

3. Ruth Landes sobre Edison Carneiro em nota ao livro *Cidade das mulheres* (2002).

## O EMINENTE *SCHOLAR* (E ‘CANDOMBLEZEIRO’) DR. EDISON CARNEIRO<sup>3</sup>

O universo religioso afro-brasileiro é fortemente marcado por conflitos, demandas, disputas de reconhecimento entre os chefes de culto, que usam como categorias de acusação as diversas teorias nativas da mistura e da separação nele difundidas. É preciso entender o que está sendo mobilizado quando cada interlocutor lança mão dessas categorias, os sentidos que assumem em cada fala e quais os limites do diálogo entre elas (SILVA, 2006).

Os informantes de Edison Carneiro, sejam os apresentados como nagô, sejam os apresentados como banto, Martiniano do Bonfim, Mãe Aninha, Joãozinho da Gomeia, Manuel Paim, atuam fortemente na direção de produzir autenticidades e inautenticidades e sabem aproveitar bem os espaços abertos pelo pesquisador para fazê-lo. Edison Carneiro tem informantes bastante conscientes dos usos que podem fazer dos veículos dos quais o jornalista e etnógrafo os convida a participar. As falas desses pais de santo sugerem que eles veem na relação com o pesquisador e na possibilidade de receber destaque em seus livros, nas colunas do jornal, no congresso, nos cargos de direção da União das Seitas Afro-Brasileiras uma forma de conquistar prestígio e legitimidade. O interesse despertado pelos usos que poderiam fazer da imagem que esses veículos públicos fariam circular participa ativamente da modulação de suas respostas, no momento particular (os anos 30) que pais e mães de santo atravessavam, dado o estatuto social e jurídico de sua prática religiosa (LÜHNING, 1995/1996; SILVA, 2006).

Identificar-se como nagô ou banto, africano ou caboclo, ijexá ou angola, não envolve apenas o sentimento de pertencimento a uma nação, os mitos de origem que se preservam, a valorização da relação com a África, as entidades com que se trabalha e as regras seguidas na preparação dos rituais. Esses critérios se misturam e se sobrepõem e vão sendo acionados em diferentes momentos e com diferentes propósitos: demarcar diferenças no campo religioso, mobilizar identidades para desvalorizar o outro, colocar em jogo poderes de manipular forças e se comunicar com o sagrado. Carneiro percebe que o pertencimento a uma nação pode funcionar como recurso político, identitário, mas, observando de perto as entidades com que cada um “trabalha”, as histórias que contam sobre a iniciação na religião, os objetos que colocam nos altares, as oferendas espalhadas pelos terreiros, as festas que têm lugar em suas casas, percebe também que essas de-

marcações não são tão evidentes nem tão estáveis no cotidiano desses pais e mães de santo.

Toda coletividade opera com regras de autenticidade, e no universo religioso afro-brasileiro a noção de verdade ganha especial relevo na estruturação de identidades e oposições no discurso nativo. Autenticidade, verdade, pureza e impureza são problemas nativos, categorias que circulam no cotidiano dessas pessoas. Estão em jogo brigas pela legitimidade de seus cultos junto à sociedade brasileira, brigas políticas em que se evoca a “tradição africana” como atestado da legitimidade dos cultos – mas estão em jogo também brigas pelo prestígio dos terreiros, feitas de acusações de charlatanismo, disputas de poderes de manipular forças sagradas e se comunicar com entidades, que se difundem em todas as direções no mundo dos terreiros. Mães e filhas de santo adeptas do culto nagô acusam o charlatanismo dos transe e o despreparo da iniciação dos cultos de caboclo. Adeptos destes últimos enfatizam a força espiritual das entidades caboclas.

Em Itapoá, em junho de 1936, certo cavalo de Ogum do lado de Martin Pesador me afirmou, em conversa sobre as diferentes espécies de candomblés da Bahia:

– O jeje chega e arranca o talo. Vem o angola, tira a foia. O caboclo, mais forte, leva logo a raiz... (CARNEIRO, [1937] 1991, p.135).

Como as teorias da pureza de Edison Carneiro são informadas em boa parte por esses discursos, essas associações provocam, em certa medida, uma confusão entre os textos do próprio Edison e os de seus informantes. O etnógrafo circulou em terreiros de tradições diversas e foi-se comprometendo com pessoas que estavam em lados opostos nesse quadro de acusações mútuas. A disputa pela participação nesses veículos acaba envolvendo Edison Carneiro nas disputas do próprio campo, entre pais e mães de santo dos terreiros com que estava comprometido. Ele participa da defesa dos argumentos de Martiniano do Bonfim e de Mãe Aninha quanto à valorização das “tradições africanas”; mas também, com Joãozinho da Gomeia, Manuel Paim, Germina do Espírito Santo, da busca de legitimação do culto aos caboclos. O discurso de Carneiro privilegia ora um lado, ora outro. Ele está lidando com informantes que leem seus livros, que estão atentos ao material que está fazendo circular e que acompanham os usos que são feitos dessas representações sobre eles. Sua etnografia e suas muitas formas de representar o outro voltam ao campo. De que maneira isso afetará sua narrativa final do trabalho de campo? Como ficarão suas relações com seus primeiros informantes, Martiniano do Bonfim e Mãe Aninha, defensores fervorosos da tradição africana do culto nagô quando ele começa a frequentar e escrever sobre os terreiros de Angola e de caboclo? O encontro etnográfico e a etnografia são arenas dessas disputas, e nelas circulam memórias, narrativas, representações sobre as quais nem o pesquisador nem o nativo têm total controle.

É preciso ter em vista que nem todos os termos em diálogo no encontro etnográfico são passíveis de tradução tanto para um como para o outro lado. Assim, ainda que as palavras pureza, autenticidade, verdade e perda circulem entre distintos universos e lógicas de pensamento, os significados que assumem em cada um deles não são iguais. No

decorrer de seu trabalho de campo, Edison Carneiro é exposto à lógica religiosa, que é diferente daquela prevista pelas teorias antropológicas que conhece.

Essas várias camadas de significado se sobrepõem. Não conseguimos distinguir, ao ler seus textos, se sinceridade, autenticidade, honestidade são categorias nativas ou analíticas. Essas noções são elaboradas a partir dos critérios de seus informantes: a observação às regras para a feitura do santo, as provas da verdade dos transe.

Se em muitos momentos uma relação de distanciamento é construída, em outros o ponto de vista nativo é levado tão a sério, que Edison Carneiro parece agir como um “nativo”. Seu discurso se confunde com o de seus informantes, fazendo com que pareça estar ele mesmo confundido com esse universo. O etnógrafo constrói uma relação de continuidade com o campo, assumindo-lhe as categorias.

O quanto Carneiro – que comparecia com frequência a festas religiosas, que conversava com essas pessoas cotidianamente, que passou uma temporada acolhido no terreiro do Axé de Opô Afonjá, que foi levantado ogã desse mesmo terreiro, que assistiu a algumas cerimônias secretas – estaria exposto à dimensão mágico-religiosa de seu objeto de pesquisa? O pesquisador não se identifica como religioso em nenhum de seus escritos, mas parece partilhar da crença nos rituais de feitura do santo, na sacralização conferida pelas etapas da iniciação, acreditando que há transe verdadeiros e falsos.

Edison Carneiro é o jornalista que os apresenta à elite baiana, o antropólogo que os convida para a mesa de discussão de um congresso de intelectuais, o mediador que promove festas e apresentações para estudiosos de outras partes do país e que leva estrangeiros a seus terreiros, o diretor de uma instituição política em que são chamados a se organizar. É também, no entanto, um jovem mulato que frequenta festas não religiosas e nada solenes nos terreiros e que dança a noite inteira com as moças, um baiano que costuma almoçar em suas casas sem “fazer farol” (LANDES, 2002). Sua etnografia é articulada a partir dessas posições particulares em que conseguiu se estabelecer e justamente por estar olhando a cada momento de lugares tão distintos uns dos outros é que produz textos que comportam lógicas que parecem tão dissonantes. Ele se esforça por formar coleções, descoladas de sua experiência de pesquisa, apagando vínculos e conexões. Contudo, os laços de natureza pessoal entre o etnógrafo e cada uma dessas pessoas atravessam o texto.

Sua própria experiência etnográfica é múltipla e desordenada. Dela emerge seu texto, por sua vez também múltiplo e desordenado, resultado dos variáveis níveis de intensidade com os quais cada uma dessas alianças se estabeleceu.

## **ROTEIRO LÍRICO E SENTIMENTAL DA “CIDADE DA BAHIA” (E OUTROS LUGARES POR ONDE PASSOU E SE ENCANTOU O POETA)**

Acompanhando os personagens a que Edison Carneiro dá destaque em seus livros, que escolhe para suas entrevistas no jornal, que convida a participar das mesas do congresso, dos eventos que organiza, que ocupam cargos de importância na União das

Seitas Afro-Brasileiras, desvelamos não só os critérios “legítimos” que orientam sua seleção, mas também os imponderáveis que a atravessam, e tanto uns quanto outros vão fazendo com que “negros nagôs” e “negros bantos” deixem de ser referências abstratas e ganhem rostos e nomes reais: Martiniano do Bonfim, Mãe Aninha, Joãozinho da Gomeia, Manuel Bernardino da Paixão, Manuel Paim, Germina do Espírito Santo.

Acompanhando as reclassificações que Edison Carneiro faz quando passa da teoria para a etnografia, dos tipos para as pessoas, da generalização para a singularização, vemos que seu “ir a eles” borra as fronteiras que organizam seu pensamento, abrindo frestas. A tensão entre esses dois princípios classificatórios leva a um texto entrecortado, controverso, permanentemente dividido contra si mesmo.

Conforme aumenta a intensidade de suas relações, vai trazendo essas pessoas para seu texto. Ao ouvirmos as vozes de seus informantes e acompanharmos o jogo que seleciona essas vozes, nos aproximamos das movimentações do etnógrafo em campo. Sua fala sobre esse objeto nos fala dele: por onde escolheu andar e com quem, o que viu e o que não viu. Ele não elaborou nenhuma reflexão propriamente autobiográfica ou deixou registros de seus diários de campo. Podemos, porém, nos aproximar de sua experiência etnográfica, que encharca o texto, a partir dos rastros deixados por sua escrita. Nela nos é apresentado seu mapa do mundo religioso afro-brasileiro dos anos 30 e seu roteiro da Cidade da Bahia.

No caso dos terreiros nagô, ele se aproxima daqueles tidos como os lugares da tradição. O Engenho Velho, que teria sido o primeiro terreiro de candomblé da Bahia, foi também o primeiro de que ele se aproximou. Depois dele, o Axé de Opô Afonjá e o Gantois, já consagrados pelos estudos de seus mestres, e indicados por seu primeiro informante, a partir de quem entrou em campo, Martiniano do Bonfim.

O contato inicial de Carneiro com esse universo foi mediado pelo babalaô, mas o discurso de Martiniano, extremamente crítico às transformações em curso e aos pais de santo de terreiros de caboclo que as personificavam, leva a crer que não tenha sido ele que intermediou a entrada do pesquisador nesses outros terreiros, como o havia feito para os nagô. De quem Carneiro teria recebido a indicação para a escolha desses terreiros? Por qual motivo os teria considerado significativos?

No caso dos terreiros de caboclo, me parece que essa seleção parte do próprio Edison Carneiro, pois ele mesmo se afirma pioneiro no trabalho de campo entre os negros bantos, com o que concordam os autores que comentam sua obra. É ele quem “desbrava o mundo desconhecido dos negros bantos”. O que teria atravessado essa seleção? Se em relação aos terreiros nagô ele escolhe figuras já consagradas pelas etnografias das religiões afro-brasileiras, em relação aos terreiros de caboclo parece reconhecer os critérios nativos que os tornam conceituados no mundo do candomblé – o “poder”, a “fama”, a “força”.

As redes de relação pessoal com as quais Edison Carneiro estava envolvido repercutem na escrita de seus textos. São várias ambiguidades, aparentes incoerências e ine-

vitáveis contingências que atravessam o projeto do pesquisador e acabam resultando na ampliação de seu mapa e na escrita de sua própria história do candomblé da Bahia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO, Jorge. "O jovem feiticeiro". *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, n. 3, dez. 1936.
- \_\_\_\_\_. "O Professor Souza Carneiro". *A Tarde*, edição de 20 de junho de 1981.
- \_\_\_\_\_. "Discurso de posse na Academia de Letras da Bahia" a 7 de março de 1985. *A Tarde*, edição de 8 de março de 1985.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras* [1936] e *Negros bantos* [1937]. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco – usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRAZ, Áydano do Couto. "Retrato de Edison Carneiro". *A Tarde*. Salvador, 14 de dezembro de 1972.
- \_\_\_\_\_. "Edison Carneiro, o Mestre Antigo". *A Tarde*. Salvador, 12 de agosto de 1980.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gêneros de discurso". In *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007.
- HEALEY, Mark. "Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: *Raça e Gênero a Etnografia*, de Ruth Landes". In: *Cadernos Pagu* (6-7), 1996, p.153-200.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres* [1947]. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- \_\_\_\_\_. "A woman anthropologist in Brazil". In: Golde, Peggy (org.). *Women in the field: anthropological experiences*. Chicago: Aldine, 1970.
- LÜHNING, 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), dezembro/fevereiro 95/96, p. 194-220.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo Costa (org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contato racial)* [1942]. São Paulo: Nacional, 1971.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. "A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira". *Cadernos de Campo (USP)*. São Paulo: v. 1, n. 1, 1992, p. 47-60.
- \_\_\_\_\_. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

---

**Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento** é mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.