

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**O INTELLECTUAL “FEITICEIRO”: ÉDISON CARNEIRO E O CAMPO DE
ESTUDOS DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL**

Luiz Gustavo Freitas Rossi

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa André Pontes

**Campinas
Março/2011**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Sandra Aparecida Pereira CRB nº 7432**

R735i

Rossi, Luiz Gustavo Freitas
O intelectual “feiticeiro” : Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil / Luiz Gustavo Freitas Rossi. - - Campinas, SP : [s.n.], 2011.

Orientador: Heloisa André Pontes
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Carneiro, Édison, 1912-1972. 2. Brasil -relações sociais. 3. Antropologia-Brasil. 4. Negros-Brasil. I. Pontes, Heloisa André. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: The intellectual sorcerer : Édison Carneiro and the field of race relations studies in Brazil

**Palavras chaves em inglês (keywords): Brazil-Race relations
Anthropology-Brazil
Blacks-Brazil**

Área de Concentração: Trajetórias e Etnografia do Conhecimento da Filosofia

Titulação: Doutor em Antropologia Social

**Banca examinadora: Heloisa André Pontes, Mariza Corrêa, Sergio Miceli,
Fernanda Arêas Peixoto, Antonio Sergio Alfredo Guimarães**

Data da defesa: 30-03-2011

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

LUIZ GUSTAVO FREITAS ROSSI

**O INTELLECTUAL “FEITICEIRO”: ÉDISON CARNEIRO E O CAMPO DE ESTUDOS DAS
RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação da Profa. Dra. Heloisa André Pontes, para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 30 de março de 2011.

Comissão Julgadora:

Titulares



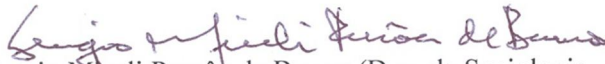
Profa. Dra. Heloisa André Pontes (Orientadora -IFCH/Unicamp)



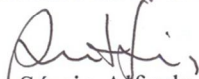
Profa. Dra. Mariza Corrêa (Departamento de Antropologia-Unicamp)



Profa. Dra. Fernanda Áreas Peixoto (Dep. de Antropologia – USP)



Prof. Dr. Sergio Miceli Pessoa de Barros (Dep. de Sociologia – USP)



Prof. Dr. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Dep. de Sociologia – USP)

Suplentes

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (DA-IFCH)

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (DA-IFCH)

Profa. Dra. Maria Alice Rezende de Carvalho (DS- PUCRJ)

RESUMO

Esta tese investiga a trajetória social e intelectual de Édison Carneiro (1912-1972). Não se trata, contudo, de uma biografia ou de uma interpretação da totalidade da obra do autor. Antes, o foco do trabalho recai sobre os aspectos da prática e produção intelectuais de Édison Carneiro que dão conta de seu envolvimento com o campo de estudos, ao qual ele esteve mais sensivelmente ligado, a saber: o campo de estudos das relações raciais e das culturas de origem africana na sociedade brasileira. Buscou-se, neste sentido, recompor a trama complexa de coordenadas históricas, sociais e biográficas que não somente permitiram a inserção de Édison Carneiro no debate sobre a “questão negra” brasileira, mas também condicionaram as estratégias de “sobrevivência” intelectual por ele adotadas em um contexto de intensas transformações, destravadas pela institucionalização das ciências sociais no país. As conclusões desta tese, portanto, dizem respeito tanto às formas como Édison Carneiro construiu sua carreira intelectual, apreendida à luz dos constrangimentos associados a sua condição de polígrafo e “intelectual de província”, quanto aos modos como essa carreira entrelaça e expressa alguns dos dilemas decisivos para se compreender a constituição e o desenvolvimento de debate racial brasileiro, a partir da década de 1930.

ABSTRACT

This dissertation investigates the social and intellectual trajectory of Edison Carneiro (1912-1972). However, it is neither a biography of the author, nor an interpretation of his *oeuvre*. Rather, the focus of this work falls on Edison Carneiro's intellectual practices and productions pertaining to the field of studies to which he was closely connected: the field of racial relations studies and the cultural African heritage in Brazilian society. In this sense, it reconstructs the complex web of historical, social and biographical coordinates that not only allowed the inclusion of Edison Carneiro in the debate on "Black matters" in Brazil, but also shaped his strategies for 'intellectual survival' in a context of profound changes unlocked by the institutionalization of the social sciences in Brazil. The conclusions of this dissertation concern both the means through which Edison Carneiro built his intellectual career, seen in the light of the constraints of his status as a "self-taught" and a "provincial" intellectual, and the way a career such as Carneiro's expresses some of the decisive dilemmas that help to understand the formation and development of the racial debate in Brazil, from the 1930s onwards.

Para Marilia

AGRADECIMENTOS

Já disse um historiador da arte que uma pintura nunca se resume a meras imagens ou representações da realidade. Ela é também o registro de uma experiência; o testemunho das relações entre o pintor e o universo mais amplo de pessoas, grupos e instituições que tornaram aquela obra não apenas exequível, mas também um objeto pleno de sentidos, afeições e energias tanto pessoais quanto coletivas. A assertiva do historiador para o caso da pintura não poderia – não deveria, pelo menos – ser muito diferente para o caso de uma tese acadêmica. No decorrer de minha trajetória no Doutorado em Antropologia Social da Unicamp pude contar com o auxílio de inúmeras pessoas e instituições que foram absolutamente indispensáveis para que eu conseguisse superar as dificuldades e os apertos incontáveis que marcam o processo de escrita de qualquer trabalho acadêmico. Esta tese, portanto, expressa tanto o enfrentamento de um desafio intelectual e analítico quanto as marcas de um percurso travado junto a pessoas que me concederam o privilégio de compartilhar de seus projetos e de suas vidas. Espero que todas elas se reconheçam um pouco neste trabalho e que nele enxerguem um esforço sincero para que pudesse estar à altura da confiança em mim depositada.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que me concedeu uma bolsa entre agosto de 2006 e março de 2010, sem a qual, talvez, esta tese correria o risco de não existir. Também ao Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão (FAEPEX), da Pró-Reitoria da Unicamp, cujos recursos permitiram que realizasse minhas primeiras incursões nos arquivos do Museu do Folclore Édison Carneiro, no Rio de Janeiro, em um momento em que ainda não dispunha de bolsa. Decerto, não poderia deixar de manifestar meu enorme débito com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, onde encontrei o suporte e a estrutura institucionais necessários para realizar a minha pesquisa. Foi nele também que, a partir de 2002, quando ingressei no curso de mestrado, vivenciei alguns dos momentos mais importantes de minha formação acadêmica, em enorme medida, graças ao ambiente intelectual estimulante proporcionado pelos professores do Departamento de Antropologia e do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Aos funcionários da Secretária de Pós-Graduação e, em especial, à Maria José, que prestou toda sorte de esclarecimentos a um, muitas vezes, confuso doutorando diante das regras, das burocracias e dos prazos envolvidos na realização de uma tese. Na Unicamp, sou igualmente grato aos funcionários da Biblioteca Octávio Ianni e do Arquivo Edgar Leuenroth pela eficiência e gentileza costumeiras que facilitam o trabalho do pesquisador. Fora de Campinas, mas ainda no âmbito institucional, contei com a ajuda de vários arquivistas e bibliotecários nos acervos em que pesquisei. No Rio de Janeiro: Museu do Folclore Édison Carneiro, Biblioteca Nacional e Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Em Salvador: Fundação Clemente Mariani, Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, Fundação Casa de Jorge Amado, Biblioteca Pública do Estado da Bahia e Arquivo Público do Estado da Bahia. Fui gentilmente recebido e ajudado pelo corpo de funcionários de todas essas instituições. Devo uma menção, em particular, a Leanda Gahegan, arquivista do National Anthropological Archives (Smithsonian Institution), nos Estados Unidos, pela paciência e competência dispensadas a todo o processo que me permitiu obter as cópias de uma série de documentos do acervo da antropóloga Ruth Landes.

Na cidade de Salvador, em meio às pesquisas nos arquivos da cidade, durante os meses de abril e maio de 2007, tive o privilégio de conhecer os professores Vivaldo da Costa Lima (*in memoriam*) e Waldir Freitas Oliveira. Pessoas cativantes, sempre solícitas em sanar minhas inúmeras curiosidades sobre a vida e o trabalho de Édison Carneiro, compartilhando sem reservas, ao vivo e através de cartas, as lembranças de uma amizade que ambos muito zelavam. Waldir abriu mais de uma vez as portas de sua casa em Camaçari, onde, além da hospitalidade e das boas conversas, pude usufruir de seu acervo pessoal de livros e periódicos, imprescindíveis para a pesquisa e inacessíveis de outra forma. Vivaldo, com seu jeito próprio de “inquirir” e “sabatinar”, mesmo com a saúde debilitada, se mostrou de uma generosidade sem par em ajudar a construção da pesquisa, me recebendo em sua casa, mostrando sua biblioteca e colocando à disposição sua memória e seus documentos pessoais. Sua contribuição somente não foi maior em razão da doença que na época já o acometia e que, infelizmente, o levou em setembro de 2010.

À Philon e Lídia Carneiro, filhos de Édison, devo meus mais profundos e sinceros agradecimentos pelo modo generoso e franco com que receberam a mim e à ideia de uma tese sobre o pai. Com Lidia, infelizmente, os desencontros não permitiram um contato mais

estreito. Philon, a quem tive o imenso prazer de conhecer, não poupou esforços para me ajudar, bem como para tornar minha estadia no Rio de Janeiro a mais agradável possível, fazendo questão de levar o “paulista” para conhecer uma noite de samba carioca. Não bastassem os livros por ele emprestados ou presenteados, Philon prestou relatos admiráveis sobre Édison Carneiro, não se furtando a encarar de peito aberto as emoções que, muitas vezes, a lembrança do pai fazia aflorar. Ainda, reconheço de público minhas dívidas com Edíria Carneiro, prima paterna de Édison, que me concedeu uma entrevista absolutamente fantástica. Com muito ânimo e bom humor, Edíria narrou em detalhes a saga familiar dos Souza Carneiro e os momentos de sua vida junto do primo, em Salvador, munindo a tese com informações fundamentais. Tudo isso salpicado com as histórias de sua própria trajetória como artista plástica, militante do Partido Comunista Brasileiro e companheira de vida de João Amazonas: uma trajetória digna de atenção por parte de qualquer pesquisador interessado na história do comunismo e das esquerdas no Brasil.

Durante a realização das disciplinas do curso de doutorado, tive a chance de conviver com professores extremamente competentes e que fizeram de suas aulas um espaço de debate intelectual franco e aberto. Não poderia deixar de mencionar especialmente: Suely Kofes, de cujas disciplinas fui um assíduo frequentador e com quem mantive uma interlocução extremamente profícua; Omar Ribeiro, tanto por seu jeito contagiante de estimular e se interessar pelas pesquisas dos alunos quanto por sua disposição em arguir minha tese; e John Monteiro, pela arguição criteriosa e pelas observações feitas no exame de qualificação. Mas também, à Bela Feldman Bianco, por não me deixar esquecer que existem mais coisas entre o trabalho de campo e os arquivos do que um antropólogo pode imaginar.

Desde meados de 2009, estou tendo a experiência fascinante de participar, na USP, das reuniões do projeto temático coordenado por Sergio Miceli, “Formação do Campo Intelectual e da Indústria Cultural no Brasil”. No âmbito desse projeto venho cumprindo momentos decisivos de minha formação intelectual, me sentindo um aprendiz privilegiado por ter a oportunidade de debater e trocar ideias com pesquisadores, cujos trabalhos são referências fundamentais para qualquer analista interessado na vida intelectual e cultural brasileiras: Heloisa Pontes, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Marcelo Ridenti, Alexandre Bergamo, Luiz Carlos Jackson, Lilia Schwarcz, Fernando Antônio Pinheiro,

Esther Hamburger, Heloísa Buarque de Almeida e seus grupos de orientados. A todos eles torno público meus sinceros agradecimentos por me ensinarem tanto em tão pouco tempo.

Com Lilia Schwarcz, iniciei e mantive um diálogo profícuo em torno da obra de Jorge Amado, mas com quem, igualmente, tive a chance também de conversar e ouvi-la falar sobre questões extremamente caras a esta tese e que ela conhece como poucos. Ainda, a Lilia e Ilana Goldstein devo meus agradecimentos pela confiança depositada, quando, em finais de 2007, me convidaram a tomar parte de um projeto do escopo e da importância que foi a reedição das obras completas de Jorge Amado.

Do Rio de Janeiro, de diversas maneiras e em diferentes momentos da pesquisa, recebi a atenção generosa de Maria Alice Rezende de Carvalho e Marcos Chor Maio. Aos dois sou grato pelas leituras, pelo interesse e pelas sugestões que sempre dispensaram a mim e a minha pesquisa.

Meus mais do que sinceros e honrados agradecimentos aos membros da banca: Sergio Miceli, Antônio Sérgio Guimarães, Mariza Corrêa e Fernanda Peixoto. A presença de cada um deles está revestida de significados bastante especiais para mim. A Sergio Miceli, que também esteve em minha banca de mestrado, por aceitar mais uma vez arguir meu trabalho, podendo contar com seu profundo conhecimento sobre a história intelectual no Brasil. Antônio Sérgio Guimarães gentil e prontamente aceitou meu convite, e sou grato pela disposição de discutir meu trabalho. À Mariza Corrêa, qualquer agradecimento não faz jus à importância que ela teve para minha pesquisa, desde o primeiro dia que cheguei na Unicamp. Certamente, se esta tese tem méritos e acertos, foi porque Mariza deu as pistas para que assim acontecesse. Fernanda Peixoto sempre será a eterna responsável por me guiar para a antropologia e me ajudar a dar os primeiros passos na atividade intelectual e de pesquisa, quando anos atrás ajudou um confuso graduando que queria estudar “raça” a fazer um projeto. E desde, então, nunca deixou de me ajudar no que eu precisasse.

Vejo-me no mais absoluto apuro para agradecer minha orientadora, Heloisa Pontes. Falar da importância de sua orientação para a realização desta tese seria muito pouco para dimensionar seu papel e sua presença em minha trajetória e em minha formação acadêmica e intelectual. Já se vão nove anos de trabalho conjunto, e neste período aprendi constantemente não apenas sendo orientado, mas também através de seu exemplo, vendo e

acompanhando a seriedade, a paixão e a competência com que sempre conduziu seus próprios trabalhos. Mais do que uma orientadora, Heloisa tem sido uma amiga que, mesmo nos momentos mais difíceis – e não foram poucos – nunca deixou de acreditar no meu potencial e na minha tese. Se este trabalho tem alguma qualidade é porque tentei estar à altura do dela.

Aqui, não poderia deixar de mencionar meus agradecimentos aos orientados e às orientadas de Heloisa Pontes: Rodrigo Ramassote, Luis Felipe Sobral, Sabrina Finamori, Taniele Rui, Grazielle Rosseto, Daniela Ferreira Araújo e Daniela Scridelli Pereira. Nas reuniões organizadas por Heloisa para que discutíssemos nossos projetos e trabalhos em andamento pude contar com o apoio, a inteligência e a animação de todos eles. Em particular, a Luís Felipe, pelas conversas estimulantes durante nossas idas e vindas entre São Paulo e Campinas, e a Rodrigo Ramassote, pelas várias ocasiões em que, noite adentro, debatemos nossas inquietações. Sou igualmente grato aos meus alunos da disciplina “Antropologia no Brasil”, a qual ministrei no primeiro semestre de 2008 para o curso de ciências sociais da Unicamp, no contexto do Programa de Estágio Docente. Talvez, eles não tenham dimensão da forma como me ajudaram a construir esta tese através das discussões em sala de aula e pela forma como elas me obrigaram a (re)pensar muitos dos argumentos nela contidos.

Márcio José Macedo leu partes desta tese e muito contribuiu com seus comentários pertinentes, de quem conhece o assunto de perto. Ainda, de diferentes formas, pude compartilhar desafios de pesquisa e contar com a amizade de Paula Palamartchuk, Flora Gal, André Luís de Mattos, Marta Jardim e Felipe Vander Velden, Paula Vermeersch, Liliane Araújo, e Marcelo Marotta. À Marina e Lúcia da Costa Ferreira e aos *padrinhos* Felipe e Leila da Costa Ferreira que, de várias maneiras, me ajudaram a manter o ânimo, me recebendo inúmeras vezes em suas casas, sempre com um bom almoço de final de semana. A Roberto Guimarães, devo a gentileza de abrir as portas de seu apartamento no Rio de Janeiro, colocando-o à minha disposição todas as vezes que para lá me dirigi para realizar parte das pesquisas de arquivo.

Aos amigos de longa data, uns mais longes do que outros, mas que nunca deixaram faltar apoio e camaradagem: Livia Moraes, Leandro Rosa, Fábio Leandrin, Bruno Cortina, Adilson Gennari, Carolina Aguerri.

A Christiano Tambascia e Daniela Araújo, pela convivência quase diária e pela cumplicidade com que acompanharam cada passo, cada etapa do doutorado, demonstrando um carinho sem igual. Espero ser capaz de retribuir a alegria que eles me proporcionaram todos estes anos. Christiano, para minha sorte, foi um leitor e um interlocutor privilegiado, corrigindo e discutindo cada etapa da redação da tese, mesmo quando ela era apenas partes desconjuntadas e eu não sabia bem para onde correr. Sem sua ajuda, certamente, esta tese não seria possível. Nossas conversas foram intermináveis, assim como foram muitas nossas afinidades e desafios analíticos. O que nos fez descobrir que, afinal, Édison Carneiro e Mary Douglas tinham mais em comum do imaginávamos.

Raquel Wiggers, entre suas idas e vindas de Manaus e Florianópolis, nunca deixou de arrumar um tempo para fazer um desvio e me presentear com uma visita em minha casa, contagiando a todos com sua alegria e inteligência. Nashieli Loera e Bertrand Borgo foram algumas das primeiras pessoas que conheci em Campinas. Mais tarde, vieram Gael e minha afilhada Sofia. À toda família agradeço por fazerem parte de minha vida e pela amizade incondicional. À Gabor Basch, sempre disposto a um bom papo, que quando pode ou precisa, faz de sua estadia aqui em casa um momento divertido. Ainda, à Juliana Mello e Daniel Lopez, pessoas especiais, a quem só posso agradecer pela torcida e pela amizade de sempre.

Mariana Françoza merece um agradecimento mais do que especial. Meme, como prefiro chamá-la, também foi uma das primeiras pessoas que conheci e me acolheu aqui em Campinas. E desde então, foi e vem sendo uma amiga sensível, presente e leal, a quem posso recorrer e quem me socorreu para que eu fosse capaz de dar um ponto final nesta tese.

À minha segunda família, Angela, Marcos, Vó Therê, Marcelo, Daniel, respectivas Adrianas e a pequena Olívia. A todos eles sou grato pelo apoio, mas também por se mostrarem compreensivos pelos momentos em que não pude retribuir à altura o carinho que eles me davam.

Nada disso seria possível ou faria sentido não fosse a força sem reservas que recebi de meus pais, Sílvia e Luizito. Aguentaram firme a saudade, a distância e os longos períodos de ausência do filho. Fizeram o possível e o impossível para me ajudar, dando apoio incondicional a cada uma de minhas escolhas. A Rogério e Natália, minha irmã. A ela devo muito pelo afeto e pela disposição de, às vezes, dar um “mimo” ao irmão, compartilhando tão de perto muitas das alegrias e angústias de nossas escolhas, a um só tempo, tão próximas e distantes. Ao meu tio Elias (*in memoriam*), minha tia Cecília e meus primos Júnior e Raquel, pelo interesse com que sempre acompanharam meus estudos. Durante o período de realização da tese, pessoas queridas partiram e não puderam ver este trabalho acabado: ao meu avô Ermelindo (*in memoriam*), avô Romeu (*in memoriam*) e Esmeralda (*in memoriam*). E à minha avó Edith, cuja felicidade e alegria de viver nos contagiam.

Difícil encontrar palavras para agradecer a pessoa que mais de perto vem compartilhando e vivenciando cada etapa vencida de minha vida. À Marília, minha companheira, eu dedico este trabalho. Pelas leituras, pelas noites não dormidas, me ajudando ou me confortando, pelo carinho, pela compreensão e pelo amor que fez esta tese e tantas outras histórias possíveis.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	XI
INTRODUÇÃO.....	21
TRAJETÓRIA E METAMORFOSES DE UMA “VOCAÇÃO PERDIDA”	21
CAPÍTULO I	41
UMA FAMÍLIA DE CULTURA: OS SOUZA CARNEIRO E SEU MUNDO	41
OS SOUZA CARNEIRO	43
A MORTE “BRANCA” DO ENGENHEIRO “MULATO” ANTÔNIO JOAQUIM DE SOUZA CARNEIRO.....	57
RAÇA, CLASSE E COR NAS POESIAS DE JUVENTUDE.....	71
CAPÍTULO II.....	89
ACADEMIA DOS REBELDES: MODERNIDADE E MODERNISMO VISTOS DA PROVÍNCIA	89
OSWALDO DIAS DA COSTA. (1907, SALVADOR – 1979, RIO DE JANEIRO)	99
JORGE AMADO (1912, ITABUNA/BAHIA – 2001, SALVADOR)	102
MERIDIANO E O MOMENTO: MODERNIDADE, MODERNISMO E IMPOSTURAS INTELLECTUAIS	105
CAPÍTULO III	133
ÉDISON CARNEIRO E OS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS DA DÉCADA DE 1930.....	133
INTRODUÇÃO: REBELDE E COMUNISTA.....	133
AS LIÇÕES DO MESTRE: NINA RODRIGUES.....	147
ARTHUR RAMOS E GILBERTO FREYRE: OS “DONOS DE ASSUNTO”	153
ÉDISON CARNEIRO: O “DISCÍPULO” VERMELHO.....	171
CAMARADA NINA RODRIGUES E SÊO RAMOS: POSIÇÕES EM FALSO DO INTELLECTUAL “FEITICEIRO”	187
RUTH LANDES E CIDADE DAS MULHERES: ÉDISON CARNEIRO NA ENCRUZILHADA E SOB O INCÔMODO OLHAR ESTRANGEIRO	198
BIBLIOGRAFIA	205
1). FONTES E ACERVOS CONSULTADOS.....	205
2). BIBLIOGRAFIA DE ÉDISON CARNEIRO CONSULTADA	206
2.A). ARTIGOS, CRÔNICAS, POESIAS E CONTOS	206
2.B). OBRAS E CAPÍTULOS DE LIVROS.	210
3). BIBLIOGRAFIA GERAL	211

INTRODUÇÃO

Trajatória e metamorfoses de uma “vocação perdida”

Poucos meses antes de Édison Carneiro (1912-1972) morrer no Rio de Janeiro, em dezembro de 1972, vítima de uma trombose cerebral, o escritor e jornalista Aydano do Couto Ferraz (1914-1985) publicou um artigo tocante e, ao mesmo tempo, intrigante sobre aquele que era um de seus mais caros e antigos amigos. Tocante, de um lado, pois se tratava de uma homenagem afetuosa e sincera à carreira e à “vida de trabalho honrado” de Édison Carneiro que, às vésperas de completar sessenta anos, continuava, segundo o autor, “o mesmo de há 40 anos”: “fiel” às suas ideias e ao seu “inalterável interesse pelos destinos do elemento negro no Brasil e no mundo”; o “mesmo respeito pela ciência e a história que percorre sua obra de etnógrafo e folclorista, defensor da herança cultural do negro”¹. Intrigante, por outro lado, na medida em que, contrastando e, em certo sentido, traindo o mote celebrativo do artigo, nele ecoava uma cifrada, porém persistente nota melancólica que acabava por conferir feições bastante ambíguas à pretendida homenagem. Oscilando entre as recordações alegres dos tempos de juventude vividos em Salvador, na década de 1930, e o relato encantado do recente encontro que tivera com Édison na capital carioca, onde ambos residiam, a narrativa de Ferraz sobre as realizações do amigo parecia resvalar, por vezes, mais no tom de um lamento pesaroso do que aquele de uma exaltação festiva, próprio ou conveniente aos tributos: como se o personagem ali apreendido já estivesse, de algum modo, morto ou privado de sentidos essenciais que justificavam sua existência. Assim, embora a intenção de Aydano do Couto Ferraz fosse celebrar e enaltecer a vida de um intelectual que, mesmo “sessentão”, ainda estaria na plena forma de suas atividades como “etnógrafo” e “folclorista”, o que prevalecia neste “retrato do escritor aos 60” era a constatação ressentida de se estar diante de uma carreira interrompida; a percepção doída de que Édison Carneiro fora um talento desvirtuado, *desviado* do curso dos grandes feitos ao qual estava destinado, tendo-lhe faltado, para tanto, a assistência e os “abrigos” institucionais “elementares”. Mas ainda assim, no entender de Aydano, um talento notável,

¹ Cf. Museu do Folclore Édison Carneiro (MFEC), Hemeroteca, Aydano do Couto Ferraz, “Retrato do escritor aos 60”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 23 de junho de 1972.

cuja presença na cena intelectual brasileira seria marcante não apenas pelos seus numerosos trabalhos publicados, mas, sobretudo, pela grande obra que ele jamais pôde realizar.

“Certo e possivelmente, *Édison Carneiro não fez a obra que dele se esperava, perdeu-se como se perdem as vocações brasileiras nas tarefas do cotidiano, desviando do que gostaria de fazer para o que se é forçado fazer*, às vezes a contragosto, pois o país não tem instituições que patrocinem pesquisas e coloquem o estudioso ao abrigo das necessidades elementares.”².

Eis, então, o retrato sintético que emerge dessa ambígua homenagem: o de uma *vocação perdida*³. Mas também, por que não dizer, um retrato que nos dá inúmeras razões para crer que, nos anos tardios de vida, Édison Carneiro se sentira assombrado por crescentes sentimentos de vazio, frustração e fracasso, conforme a proximidade de seu fim fora, talvez, tornando cada vez mais nítida a certeza de que jamais realizaria a obra que “dele se esperava” e a qual, muito provavelmente, ele próprio acreditara ser capaz de realizar. E embora não possamos afirmar de maneira categórica a intensidade dessas sensações ou mesmo se, de fato, elas acossaram as noções de orgulho e autoestima de Carneiro, é razoável pensar que Aydano do Couto Ferraz – um amigo tão próximo quanto antigo – dispunha da sensibilidade e do convívio necessários para apreender de modo verossímil as percepções que ele nutria sobre si, seu passado, seus desejos, seus projetos e sua carreira intelectual⁴.

Se este “retrato do escritor aos 60” se mantinha fiel, ou não, à subjetividade de Édison Carneiro, permanece uma questão em aberto. O certo, no entanto, é que nas representações nele contidas encontram-se condensados, cifrados e, a um só tempo,

² Idem, *Ibidem* (as ênfases são minhas).

³ “Vocação perdida” não é uma expressão minha. Aydano do Couto Ferraz a utilizou para nomear um dos subtítulos de seu texto.

⁴ Talvez, por falta de tempo, interesse ou até pela forma abrupta como adoeceu e morreu, Édison Carneiro praticamente não deixou páginas, artigos, volumes ou manuscritos de memórias, onde refletisse sobre sua história de vida ou suas práticas intelectuais. Uma outra hipótese que explicaria a inexistência de eventuais escritos autobiográficos de Carneiro é a de que eles tenham sido perdidos ou, literalmente, “queimados”, conforme me informou seu filho, Philon Carneiro. Segundo Philon, um volume considerável da “papelada do pai” foi queimado acidentalmente, logo após a morte de Édison, quando a então recente viúva Magdalena Carneiro resolveu se transferir do Rio de Janeiro para Salvador. Na ocasião, o caminhão de mudanças tombou na estrada e pegou fogo. Portanto, em teoria, tudo o que sobrou do acervo pessoal de Édison Carneiro estaria assim distribuído: uma maior parte foi cedida ao Museu do Folclore Édison Carneiro, no Rio de Janeiro, e uma menor, doada ao historiador e amigo Waldir Freitas Oliveira, cuja biblioteca tive a oportunidade de conhecer, em abril de 2007, quando estive na Bahia. Ainda, alguns poucos documentos esparsos podem ser encontrados na Biblioteca Nacional, no acervo de manuscritos do antropólogo Arthur Ramos.

encobertos não apenas alguns dos dilemas-chaves implicados nos deslocamentos e nas tomadas de posição sucessivas que marcaram o processo de envelhecimento social de Édison Carneiro no campo intelectual brasileiro, mas também – e por consequência – muitos dos problemas e desafios investidos no próprio trabalho de construção de parte da vida e obra de Édison Carneiro como objeto de investigação desta tese. Isto porque, ao me debruçar sobre os aspectos da obra e da trajetória social de Carneiro que explicitam e iluminam as formas como se deu seu envolvimento com a vida intelectual e o campo de estudos das relações raciais brasileiras, fui constantemente instado a lidar com imagens e repertórios que se precipitavam sobre o autor, os quais, em larga medida, pareciam replicar involuntariamente termos e sentidos já presentes no texto de Ferraz, ainda nos primeiros anos de 1970.

Um intelectual *desabrigado*, quase que entregue à própria sorte, *forçado* a experiências de renúncias, sonhos abortados, *impedido* de exercer sua *vocação* como pesquisador do negro no Brasil, vinculado a temas e modelos de análise considerados, atualmente, *ultrapassados* e *caducados* (como por exemplos, os estudos de aculturação e de folclore), desassistido e desprestigiado pelas instituições acadêmicas e culturais de seu tempo, enfim, todas estas representações que revestem o itinerário de Édison Carneiro se mostraram importantes para dar molde às perguntas e aos problemas em meios aos quais a pesquisa foi se viabilizando e tomando corpo. Uma das primeiras delas, decerto, dizia respeito a estas propriedades de autor *menor* ou *desprezado* no âmbito da história dos estudos das relações raciais, em particular, e das ciências sociais nacionais, em geral ⁵: o que, em parte – e talvez, por isso mesmo –, explicaria a quase absoluta inexistência de trabalhos sobre sua produção. Afinal, por que esta percepção de uma *vocação perdida*? Quais motivos teriam *forçado* Édison Carneiro a se *desviar* do que “gostaria de fazer”? Estaria neste *desvio* a chave para entender os processos que o levaram a realizar uma obra

⁵ Diferente de certos intelectuais, escritores, ou artistas que, graças aos efeitos de consagração, poderíamos invocar pela simples relevância autoevidente que seus nomes despertam, o caso de Édison Carneiro se encontra no âmbito daqueles em que *não se dispensam as apresentações*. Como apontarei no decorrer deste trabalho, não foram poucas as forças e representações que se acumularam sobre a figura de Édison, empurrando-o de maneira impiedosa ao rol dos autores *envelhecidos* e *datados*. Uma percepção de autor *datado* com a qual Édison provavelmente teve que lidar mesmo em vida, como sugere o teor simbólico da homenagem de Ferraz.

alguém do que “dele se esperava”? Como lidar com estes repertórios sobre o autor que, de alguma forma, antecipavam o próprio trabalho de investigação?

A julgar pelo texto de Ferraz, facilmente seríamos conduzidos a buscar os sentidos desse *desvio* a partir das conexões entre a produção de Édison Carneiro e um itinerário sulcado pelo isolamento e, em boa medida, pela marginalidade em relação às instituições de acolhimento e prestígio das atividades intelectuais de seu tempo. Afinal, a contrapelo do que afirmava Ferraz, instituições universitárias e órgãos de fomento e incentivo às pesquisas em ciências sociais existiam e, especialmente, pelo menos desde 1950, vinham conhecendo uma crescente expansão no país. De forma que o problema identificado por Aydano está no fato de que os modelos de instituição então existentes fecharam suas portas às ambições e aos projetos do amigo: impedindo-o de exercer, tal como *gostaria*, sua *vocação* como pesquisador da cultura afro-brasileira e do folclore nacional e, por consequência, de escrever a obra que “dele se esperava”. Certamente, um ponto que Aydano – entre outros – buscou encobrir através de uma crítica de tinteira generalista (como se simplesmente não houvessem, no país, “instituições que patrocinem pesquisas”), evitando assim outros tipos de questionamentos quanto às razões que estariam na base de tal denegação.

No entanto, ainda que atravessado por supostos nunca verbalizados, não era totalmente aleatório este discurso propenso ao retrato *em negativo* e aos ângulos da exclusão (as obras não escritas, os espaços não ocupados, o reconhecimento não conquistado, as instituições que não lhe ofereceram abrigos etc.). Visto retrospectivamente, o itinerário social e intelectual de Édison Carneiro (e Aydano o conhecia como poucos) se desenvolveu em meio a um emaranhado de eventos e situações que, de alguma forma, pareciam conferir plenos sentidos a semelhante diagnóstico.

Muito jovem, em sua cidade natal, Salvador, Carneiro já vivera uma de suas primeiras frustrações intelectuais, ao ver minguar, na virada das décadas de 1920 e 1930, suas chances de se firmar como literato, não concretizando as fantasias de consagração e reconhecimento autorais que, imaginava, iriam livrá-lo da incômoda condição de “escritor de subúrbio”, esquecido e relegado às glórias menores da “província”. Com relação ao campo dos estudos afro-brasileiros dos anos de 1930, a inserção de Carneiro não foi menos

turbulenta ou imune a tensões e dissabores de variadas ordens: constrangimentos destravados por polêmicas de dimensões nacionais envolvendo o nome de seu pai, uma parceria intelectual e amorosa com resultados imprevistos e desastrosos com a antropóloga norte-americana Ruth Landes (1908-1991), pretensões frustradas de estágio de estudos e especialização no exterior e relações muitas vezes tensas com os “donos dos assuntos” afro-brasileiros, Arthur Ramos (1903-1949) e Gilberto Freyre (1900-1987). Acrescente-se, ainda, o desenvolvimento num ambiente familiar atribulado, os recorrentes e quase constantes períodos de penúria financeira, o deslocamento um tanto decepcionante para o Rio de Janeiro nos anos finais de 1930, as dificuldades de reconhecimento como folclorista frente a uma ciência social emergente nas décadas de 1940 e 50, as tentativas malsucedidas de ingresso como professor no magistério superior e, por fim, uma militância comunista que, embora arrefecida com o correr da idade, lhe rendeu prisões, perseguições e cassações de postos.

De outra parte, em nada desprezível é o fato de Édison Carneiro ter sido um “não branco”⁶ que, a despeito de sua intensa dedicação ao estudo da população negro-africana no Brasil, atuando politicamente em prol da liberdade de suas manifestações culturais e religiosas, vivenciou a partir de um dado momento uma relação rasgada de tensões e cisões com o próprio movimento negro brasileiro – em particular, junto ao Teatro Experimental do Negro (TEN), criado por Abdias do Nascimento (1914), no Rio de Janeiro, em 1944. Cisões e tensões que produziram um distanciamento simbólico significativo de Carneiro (vivo e mesmo depois de morto) para com os projetos, os destinos, as conquistas e, neste sentido, as memórias do movimento negro. E completando esta rápida lista de eventos, restaria dizer que havia sempre a possibilidade concreta de, em muitos deles, a “raça” do autor ter funcionado como fator de exclusão, preterimentos ou interdições veladas às posições e aos postos por ele pleiteados. De modo que é extremamente provável que Aydano do Couto Ferraz levasse em consideração todas estas passagens e situações quando

⁶ Aqui, uso “não-branco”, sem incorrer na crença de que esta categoria neutraliza as eventuais implicações analíticas e/ou políticas que revestem classificações tais como negros, mulatos, mestiços, pardos etc. Antes, minha intenção é apenas não antecipar uma discussão que será feita, de certa maneira, em toda a tese, mas especialmente no primeiro capítulo. Nele busco entender as formas como a *negritude* de Édison Carneiro e de sua família foi mobilizada (ainda que, muitas vezes, no registro de uma *negritude* renunciada) em seus contextos de uso, levando em conta as origens, as posições e os capitais de sua família: ou seja, no seu ambiente de criação e socialização, em Salvador, nas primeiras décadas do século XX.

escreveu sua homenagem – na verdade, quase um epitáfio involuntário – da trajetória intelectual de Édison Carneiro, ao sintetizá-la na chave de uma *vocação perdida*.

Tendo em vista os aspectos sinuosos e acidentados desta trajetória, não me parece fortuito, neste sentido, que dentre os poucos trabalhos que apenas superficialmente buscaram explorar o potencial heurístico da figura de Édison Carneiro, os problemas ressaltados fossem justamente aqueles que nos remetem a modalidades de experiências marcadas pela marginalidade, pela subalternidade e pelas dificuldades de reconhecimento na vida social, cultural e intelectual brasileira. Experiências marginais e subalternas que resvalariam na vida e obra de Carneiro, ora por sua suposta condição exemplar e/ou expressiva de uma “intelectualidade negra” no país, ora pela vinculação de seu nome a áreas de conhecimento e empreendimentos intelectuais que teriam resultado em “fracasso” no processo de institucionalização das ciências sociais brasileiras ⁷. Em síntese, uma trajetória social e uma obra que, representadas em chaves similares às de Aydano, serviriam como instâncias de verificação e reverberação de falas: *emudecidas* ou *embranquecidas*, no primeiro caso, e *envelhecidas*, *desautorizadas* ou *deslegitimadas*, no segundo.

⁷ Com relação a autores que, de algum modo, tatearam a vida ou a obra de Édison Carneiro pelo viés da “intelectualidade negra”, ver: de Antônio Sérgio Guimarães, “A modernidade negra”. *Teoria e Pesquisa*. n°42/43, janeiro-julho de 2003; “Intelectuais negros e modernidade no Brasil”. *Centre for Brazilian Studies*. University of Oxford. Working Paper, n°52, 2003; “Manoel Querino e a formação do ‘pensamento negro’ no Brasil, entre 1890 e 1920”. *Trabalho apresentando ao 28º Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu-MG, (mimeo), 2004; e “Intelectuais negros e formas de integração nacional”, *Estudos Avançados*, 2004, vol.18, n.50; de Ari Lima, “A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro”. *Afro-Ásia*. n°25/26, 2001; de Maria Angélica Motta-Maués, *Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, IUPERJ, 1997. Do ponto de vista de um trabalho alentado em que, mesmo não sendo especificamente sobre Carneiro, ele aparece como a expressão do “fracasso” institucional de folclore em se consolidar como uma disciplina científica, consultar Luís Rodolfo Vilhena, *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*, Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997; Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti & Luis Rodolfo Vilhena. “Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore”, *Estudos Históricos*, vol.3, n°5, 1992. Mas ainda: Sylvia Gemignani Garcia, “Folclore e Sociologia em Florestan Fernandes”, *Tempo Social*. vol.13, n°2, novembro de 2001. Poderíamos também mencionar um outro conjunto de estudos através dos quais as noções de marginalidade emergem *coladas* à vida de Édison em registro articulado ao processo de difamação intelectual da antropóloga Ruth Landes e de suas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil: consultar, neste sentido, Mariza Corrêa, *Antropólogas & Antropologia*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003; e Sally Cole, *Ruth Landes: a life in Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003 e, da mesma autora, “Ruth Landes and the early ethnography of race and gender”, in Ruth Behar & Deborah Gordon (org.), *Women: writing culture*, Los Angeles/London, University of California, 1995. Ainda vale notar que, em finais de 2009, foi lançada uma biografia pioneira – talvez, a única disponível – de Édison Carneiro, publicada pelo historiador Luiz Alberto Couceiro e pelo jornalista Biaggio Talento: *Édison Carneiro*, Salvador, Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2009. Embora lastreada em pesquisa documental, explorando aspectos chaves da produção intelectual de Carneiro (com alguma ênfase aos seus trabalhos de feitiço historiográfico), o livro não inova do ponto de vista da interpretação da trajetória de Carneiro.

Por que, então, se estudar a trajetória de um intelectual de carreira tão instável, cujos trabalhos, dispersos nos mais variados temas e gêneros, não apenas atestam um projeto intelectual intermitente, como também resultam excessivamente atingidos pela ação do “tempo”⁸, podendo ser lidos, neste sentido, como *envelhecidos e menores* na história do pensamento social e das ciências sociais no Brasil? Decerto, não pelas rupturas ou inflexões teóricas de sua produção ou tampouco por aquela “obra” que, em tese, Carneiro jamais pôde realizar. Menos ainda, como uma tentativa de se fazer ou recobrar *justiça* a um autor não devidamente estudado ou “emudecido” por injunções de forças extra ou propriamente intelectuais. Mas, sim, muito mais, pela forma como a trajetória social e intelectual de Édison Carneiro figura expressiva para pensarmos experiências, projetos e condicionantes de modelamento da atividade intelectual no Brasil.

Sem dúvida, é preciso qualificar melhor quais são essas experiências e condicionantes que se manifestam através da vida e da obra Édison Carneiro. Antes, no entanto, seria interessante insistirmos um pouco mais nos problemas de análise concernentes às feições de *incompletude e fracasso* implicadas na apreensão do autor seja como um “intelectual negro” seja como uma “vocação perdida”. Isto porque, cada uma dessas categorias encerra seu quinhão particular de complicações, mas que tendem a se intensificar quando buscamos refletir sobre as eventuais conexões entre as duas. Ou seja, a hipótese de que muitos dos malogros da carreira intelectual de Édison Carneiro estiveram relacionados a constrangimentos ou interdições de natureza étnica. A vivência, portanto, de um autor “negro” que teve “dificuldades de negociar a sua inserção e o seu reconhecimento” como intelectual junto a um “*establishment* branco”⁹.

De fato, tais conexões existiram. Não se trata de mera hipótese. O problema, entretanto, é que elas nem sempre foram *previsíveis* ou se manifestaram da maneira que, talvez, seria de se esperar. Explico-me: a trajetória social e intelectual de Édison Carneiro oferece um conjunto razoável e eloquente de pistas, as quais, penso, tornam impossível

⁸ Evidentemente, não a ação do tempo ou o envelhecimento de um autor que equivalem a meros efeitos de “um deslizamento mecânico para o passado”. Mas, sim, um envelhecimento socialmente produzido entre os grupos concorrentes no campo intelectual e artístico e que se engendra “no combate entre aqueles que marcaram época e que lutam para perdurar e aqueles que não podem marcar época por sua vez sem expulsar para o passado aqueles que têm interesse em deter o tempo”. Cf. Pierre Bourdieu, *As regras da arte*, São Paulo, Cia das Letras, 1996, p.181.

⁹ Antônio Sérgio Guimarães, “Manoel Querino e a formação do ‘pensamento negro’ no Brasil, entre 1890 e 1920”, *op.cit.*, p.08.

estabelecer uma mecânica de causa e efeito entre *a raça* de Édison e suas posições em falso no campo intelectual brasileiro. Como veremos no decorrer desta tese, “raça” foi uma categoria que se *colou* de modo seguramente instável às experiências do autor. Proveniente de Salvador, onde nasceu em agosto de 1912, e de uma família que, embora de situação financeira inconstante e, por vezes, penuriosa, gozava de trânsito e boas relações entre setores prestigiosos da oligarquia local, Édison Carneiro cresceu em um ambiente investido de marcadores de distinção social e cultural, os quais maximizaram enormemente suas chances de “burlas” dos constrangimentos associados à raça ¹⁰. O que não significa dizer que a *negritude* de Édison fora ignorada ou que ela deixara de ser enfatizada em diferentes contextos e momentos de sua vida: uma *negritude*, inclusive, passível de “capitalização” e de conversão em trunfos sociais, políticos e intelectuais circunstanciais, não estando fatalmente destinada a operar como um *handicap*.

Este ponto será retomado no decorrer da tese e não é o caso de estendê-lo em demasia. O importante, por hora, é ressaltar o conjunto intrincado de desafios envolvido na análise da vida e obra do principal personagem desta tese. Pois, se, de um lado, parece impossível negligenciarmos as articulações significativas entre *a raça* e a *cor* de Édison, ou a *burla* delas, e as suas tomadas de posição, de outro, não podemos incorrer no risco de apreender estes marcadores raciais de modo desarticulado aos efeitos de outros tipos de propriedades sociais, herdadas ou adquiridas, como origem de classe, prestígio ou fortuna familiar, escolaridade e mesmo relações ou proteções. E mais importante: descolado dos efeitos associados aos deslocamentos sucessivos de Édison Carneiro no campo intelectual brasileiro, bem como dos valores sociais diferenciados que suas posições, competências e credenciais foram assumindo e, por consequência, abrindo ou excluindo seu rol de novas posições possíveis ¹¹. De modo que, se quisermos compreender os valores simbólicos

¹⁰ Inspiro-me, aqui, para falar de mecanismo de “burlas” de constrangimentos associados à raça e cor, no artigo de Heloisa Pontes, no qual a autora, ao invés de raça, fala das possibilidades das atrizes “burlarem” constrangimentos impostos pelo tempo (envelhecimento) e pelas relações de gênero através das convenções teatrais. Cf. “A burla do gênero: Cacilda Becker, a Mary Stuart de Pirassununga”. *Tempo Social*. Vol. 16, n°1, junho de 2004.

¹¹ O que, nos termo de Bourdieu, significa evitar a “ilusão da constância nominal [que] consiste em ignorar que o valor social de posições nominalmente inalterada pode diferir nos diferentes momentos da história própria do campo. É com relação aos estados correspondentes da estrutura do campo que se determinam em cada momento. O sentido e o valor social dos acontecimentos biográficos, entendidos como colocações e deslocamentos nesse espaço ou, mais precisamente, nos estados sucessivos da estrutura da distribuição das

materializados no retrato de Édison Carneiro como uma “vocação perdida” – sem nos deixar seduzir pelos tons *vitimados* nele contidos – devemos ser capazes de lidar com as várias ordens de disposições biográficas e sociais que estiveram na base de seus deslocamentos em uma estrutura historicamente determinada de posições possíveis.

A vida de Édison Carneiro, portanto, expressa com vigor dilemas e transformações que acometeram não apenas o campo de estudos das relações raciais, mas também as ciências sociais brasileiras como um todo, cujo processo de institucionalização destravou, a partir da década de 1930, o rompimento com um modelo de intelectual que ele encarnava muito bem: o polígrafo, autodidata. Sua atuação e suas metamorfoses na evolução do debate racial nacional urdiram com forma uma experiência, senão exemplar, certamente expressiva do processo de gênese e formação deste campo de estudos. De outra parte, nelas também se revelam os estágios de “transição” das ciências sociais em que começaram a se desenvolver os rituais de instituição e segregação de linguagens, estilos de abordagem e padrões de cientificidade, buscando-se, assim, suplantando o ensaísmo e as diversas formas de heteronomias na interpretação da vida social. Os dilemas de Édison Carneiro revelam esse processo pelo inverso, uma vez que ele passou a personificar o modelo de intelectual que as ciências sociais *modernas* buscaram justamente combater e expelir como *cientificamente* autorizados a falar sobre *o social*.

As indefinições classificatórias que resvalaram na carreira intelectual de Édison Carneiro foram um sinal eloquente neste sentido. Escritor, historiador, etnógrafo, jornalista, folclorista: ele foi todas elas, sem conseguir ser nenhuma delas por inteiro. Experimentou, portanto, a institucionalização das ciências sociais na chave do “drama”, próprio dos estados de transição, e do “perigo” que assombra aqueles que o vivenciam, tal como nos lembra Mary Douglas. Afinal, “o perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoas que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e o emana a outros [...] Não somente a transição em si é perigosa, mas também os rituais de segregação constituem a fase mais perigosa dos ritos”¹².

diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo, capital econômico e capital simbólico como capital específico de consagração.” Cf. *As regras da arte*, op.cit., p.292.

¹² Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, São Paulo, Perspectiva, 1976, pp.119-120.

* * *

Embora não tenha a intenção de ser exaustivo, acredito ser importante destacar alguns dos debates teóricos implicados nas perspectivas de análise adotadas neste trabalho. Importante, acredito, por duas razões distintas, ainda que sensivelmente conectadas entre si. A primeira diz respeito aos desafios propriamente conceituais que se colocam ao antropólogo, quando seus métodos e objetos não encontram o lastro dos padrões considerados “clássicos” ou “tradicionais” no interior de sua disciplina. A segunda, de ordem mais pessoal, está atrelada a minha própria experiência como estudante de antropologia, de várias maneiras e em diversos momentos, instado a recorrer a prestações de contas quanto à *antropologicidade* de minha pesquisa em história intelectual.

No limite, uma e outra dessas razões são faces de uma mesma moeda. Ambas encontram-se inseridas num campo mais geral de problemas que nos remetem ao intrincado jogo de definições, atribuições e instituições de sentido sobre o que é, afinal, o saber antropológico. Mas lógico, antes que seja mal interpretado, aqui, meu objetivo não é discutir o “fazer antropológico” nestes termos abstratos e generalistas, me lançando numa espécie de exumação de autores, obras, escolas e conceitos na história da disciplina. Antes, espero apenas conferir alguma sistematicidade à forma como busquei construir este trabalho a partir de uma perspectiva em que a antropologia se faz presente e atuante na exata medida em que a colocamos em diálogo com outras matrizes disciplinares, as quais enfrentaram mais de perto os dilemas particulares envolvidos na análise da vida intelectual e artística: notadamente, com uma série de trabalhos produzidos no âmbito de uma sociologia da cultura e dos intelectuais e da história social da arte e da cultura.

Até porque, – e isto, se não quisermos incidir em essencialismos estéreis – as questões relativas ao escopo e às especificidades da abordagem antropológica apenas parcialmente poderiam ser tratadas como problemas passíveis de soluções *puramente teóricas*. Ou melhor, como se fosse possível relegar a planos secundários o fato de que a definição dos limites, métodos e objetos da disciplina que praticamos é ela própria um móvel em disputa: internamente, entre diferentes gerações, instituições, grupos ou escolas

de abordagem; e externamente, na relação de seus praticantes com as outras disciplinas das ciências sociais e humanas (sociologia, política, história, teoria literária, linguística, etc.) através das quais invocam suas marcas de distinção e identidades. Em termos, talvez, em nada distante daqueles de que Fredrik Barth utilizava para entender as identidades étnicas:

“As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais [no nosso caso, poderíamos falar em contrapartidas institucionais]. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão”¹³.

Deste modo, nos termos de Bourdieu, seríamos obrigados a realizar o trabalho de romper com o círculo vicioso das taxonomias autoexplicativas geradas pelos efeitos de canonização e consagração, tornando “consciente o processo de persuasão consciente ou inconsciente que nos leva a aceitar como evidente a hierarquia instituída”¹⁴. O desvelamento desta hierarquia autoevidente permitiria entender melhor as razões pelas quais determinados temas e categorias *dispensam apresentações*, uma vez que a sua simples menção expressaria o próprio fazer antropológico (ao menos o que para alguns se imagina ser), enquanto outros precisam de inúmeras mediações e justificativas, sob o risco de se passar por uma antropologia dissimulada, deturpada ou, quando não, simplesmente, a sua própria negação.

Certamente, não se trata de uma tentativa de me esquivar aos aspectos *propriamente teóricos*, buscando projetar todas as condições de debate aos desígnios das disputas políticas e de poder, bem como aos da história: o que, inclusive, revelaria a necessidade de pensar o quanto o fazer antropológico e os elementos que o legitimam enquanto tal são variáveis aos contextos nacionais em que se desenvolvem¹⁵. No entanto, todas essas

¹³ Cf. Fredrik Barth, “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1998, p.195.

¹⁴ Pierre Bourdieu, *As regras da arte*, São Paulo, 1996, p.155. E continua o autor: “As lutas de definição (ou de classificação) têm como aposta *fronteiras* (entre gêneros ou as disciplinas, ou entre os modos de produção no interior de um mesmo gênero), e, com isso, hierarquias. Definir as fronteiras, defendê-las, controlar as entradas, é defender a ordem estabelecida no campo”. Idem, *ibidem*.

¹⁵ No caso brasileiro, a *etnologia indígena* assumiu o topo da hierarquia entre os saberes e os fazeres mais exclusivos da antropologia: “A pesquisa no mato como parte da disciplina está bem estabelecida [...] se há um território no qual não se aventuraram outros cientistas sociais, esse é o da Etnologia”. Cf. Mariza Corrêa, “A antropologia no Brasil (1960-1980)” in *História das ciências sociais no Brasil*, São Paulo, Sumaré/FAPESP, vol. 2, 1995, p.103. O outro “objeto” de estudo que historicamente estava em condições de competir com as

dimensões nos alertam quanto aos perigos de se apreender este fazer a partir de supostas propriedades que lhes seriam intrínsecas ou inerentes. O que, de saída, nos auxilia a colocar o problema muito mais no âmbito das perguntas e dos diálogos que a antropologia nos ajuda a construir na apreensão da vida intelectual do que, necessariamente, no plano das especificidades de seus métodos ou objetos.

Afinal, teríamos que chegar a conclusões bastante incongruentes e pouco convincentes, caso nucleássemos no trabalho de campo todas as condições de possibilidade e existência do conhecimento antropológico: o que não apenas limitaria o escopo da disciplina ao estudo de grupos sociais que, de alguma forma, fossem capazes de reviver os termos da relação sujeito-objeto, tal como configurada nos autores considerados “clássicos” ou fundadores¹⁶, mas também a converter o trabalho de campo numa espécie de “seita inspirada”; transe místico desencadeador das experiências geradoras de tipos de “*insights* [...] difíceis de comunicar” e de maneiras de olhar “que, por sua vez, quase não [podem] ser ensinadas”¹⁷.

Ou, de outra parte, poderíamos nos perguntar a quantos equívocos incorreríamos se olhássemos os escritores, intelectuais e artistas do passado como grupos que pensavam,

sociedades indígenas em termos de prestígio na antropologia brasileira estava associado às populações negras e suas manifestações culturais. Contudo, um tema que, a partir dos anos de 1950, graças ao *efeito Florestan Fernandes* passaria a figurar muito mais ao polo dos objetos pertencentes ao campo de interesses da sociologia. Para uma perspectiva comparativa dos variáveis enraizamentos do saber antropológico em contextos nacionais particularizados, tais como Brasil, México, França, Estados Unidos e África do Sul, consultar Benoît de L’Estoile; Frederico Neiburg; Lygia Sigaud (org.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

¹⁶ Certamente, mesmo não sendo nem o único e nem o primeiro a realizar *trabalho de campo*, recaiu fortemente sobre Malinowski o papel de “mito fundador” desta técnica de pesquisa, marcando, neste sentido, a acepção moderna da antropologia: como seu método próprio e particular. Acepções e métodos que passaram por profundas críticas e reavaliações, especialmente a partir da década de 1980. Ver, neste sentido, as chamadas críticas *pós-modernas* às fantasias de objetividade envolvidas no trabalho de campo e às relações de poder inscritas no “encontro etnográfico”: James Clifford, “Sobre a autoridade etnográfica” in *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998 e James Clifford & George E. Marcus (ed.), *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California, 1986.

¹⁷ Fritz Ringer, *O declínio dos mandarins alemães*, São Paulo, Edusp, 2000, p.331. Logicamente, aqui, não é minha intenção questionar a validade do trabalho de campo, mas sim chamar a atenção para uma perspectiva mais abrangente da pesquisa etnográfica, a exemplo do que nos diz Emerson Giumbelli, em interessante artigo no qual, a partir da obra de Malinowski, busca discutir a “associação privilegiada” entre o trabalho de campo e a prática antropológica. Diz o autor: “Não se trata de dissolver ou de invalidar o trabalho de campo, mas de ter uma concepção mais ampla e aberta da investigação etnográfica. Imaginar problemas e situações de pesquisas nas quais o ‘contato mais íntimo possível’ seja apenas parte ou até mesmo não tenha nada a fazer no processo de produção de dados”. Cf. “Para além do ‘trabalho de campo’”, *Texto apresentado no XXV Encontro Anual da ANPOCS*, (mimeo), Caxambu, outubro de 2001, p.19.

viviam e organizavam simbolicamente suas práticas sociais, partindo do suposto de que eles são *menos diferentes* ou compostos por “alteridades mínimas”¹⁸ com relação ao observador do presente do que, por exemplo, os Azande, estudados por Evans-Pritchard, e a forma como racionalizavam os eventos de suas vidas na chave da magia e da feitiçaria¹⁹. Caso contrário, como bem observou o historiador Robert Darnton, acabamos por deslizar para a posição de uma “confortável suposição” da familiaridade com o passado, sem levar em conta que a história produz diferenças tão intrincadas e difíceis de entender quanto aquelas com que se esbatem os antropólogos entre sociedades ou grupos *desconhecidos*:

“Mas uma coisa parece clara a todos que voltam do trabalho de campo: os outros povos são diferentes. Não pensam da maneira que pensamos. E, se queremos entender sua maneira de pensar, precisamos começar com a ideia de captar a diferença. Traduzindo em termos do ofício do historiador, isto talvez soe, simplesmente, como aquela familiar recomendação contra o anacronismo. Mas vale a pena repetir a afirmativa, porque nada é mais fácil do que deslizar para a confortável suposição de que os europeus pensavam e sentiam, há dois séculos, exatamente como fazemos agora [...] Precisamos ser constantemente alertados contra uma falsa impressão de familiaridade com o passado, de recebermos doses desse choque cultural”²⁰.

Deste modo, independente das *distâncias* ou diferenças que mediam e se produzem nas relações com os sujeitos e as realidades que interessam ao antropólogo: sejam elas sociais, culturais, temporais e mesmo geográficas, vale a pergunta que Merleau-Ponty entendia como central à disciplina e que, acredito, expressa exemplarmente a forma como tentei *cercar* os dados e *acessar* um período do nosso pensamento social: “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele?”²¹. Ainda que não afastado dois séculos, como era o caso de Darnton, a recuperação da obra e do itinerário social de Édison Carneiro, bem como dos pontos de ancoragem de suas práticas em grupos e espaços no campo intelectual brasileiro, entre as décadas de 1910 e 1970, se realizou em meio a inúmeras dificuldades quanto à apreensão da historicidade de seus

¹⁸ Cf. Mariza Peirano, “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)” in Sergio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1975-1995)*, São Paulo, Ed. Sumaré/Anpocs, 1999.

¹⁹ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

²⁰ Robert Darnton, *O grande massacre dos gatos*, Rio de Janeiro, Graal, 1986, p.XV.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” in *Textos Seleccionados*, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p.194.

trabalhos e das lógicas de sentido inscritas em suas tomadas de posição. Dificuldades particularmente notáveis, por exemplo, no que diz respeito a um autor como Carneiro, que, estando associado a saberes e abordagens atualmente *desclassificadas e envelhecidas* no interior das ciências sociais (estudos aculturativos, folclóricos etc.), me obrigaram a recorrentes (re)leituras de sua obra, na tentativa de refrear o olhar já treinado para ali encontrar teorias e conceitos superados. De modo que, em parte, é somente com a recuperação dos termos específicos através dos quais os agentes do passado atribuíram significados e intencionalidades às suas próprias vidas que conseguiríamos, então, evitar o engessamento de um determinado mundo social em categorias que, como nos alerta Edmund Leach, lhes são estranhas ou simplificadoras das complexidades da “vida real”:

“Quando se tenta interpretar uma estrutura social por meio de categorias que são mais preciosas do que as usadas pelas próprias pessoas, injeta-se no sistema uma rigidez e uma simetria [...] que podem estar ausentes na situação da vida real [...] A meu ver, a ambiguidade das categorias nativas é absolutamente fundamental para o funcionamento do sistema social”²².

Mas se a antropologia, pelo menos desde Bronislaw Malinowski, vem persistentemente se perguntando e buscando soluções para o problema de como “apreender o ponto de vista dos nativos”²³, encontrando na imersão da observação participante sua principal ferramenta, quando os nativos são os intelectuais e os produtores culturais e artísticos, este processo de imersão do pesquisador se dá, muitas vezes, nos arquivos e nas bibliotecas: entre documentos, livros e fontes escritas de toda ordem, os quais, apenas arbitrariamente e artificialmente, poderiam ser tratados como simples instâncias de constatação ou verificação da história. Como mostra Olívia Gomes da Cunha, os arquivos, “papéis transformados em *documentos*”, revelam muitos mais do que seu conteúdo propriamente dito: revelam também “vínculos profissionais, intelectuais e relações de poder de natureza diversa”²⁴; constituem “territórios onde a história não é buscada, mas contestada”²⁵. Em suma, lugares privilegiados para “a apreensão de interações sociais”, os quais, já observou

²² Edmund Leach, *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*, São Paulo, EDUSP, 1996, p.260.

²³ Bronislaw Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Abril Editora, 1978, p.33.

²⁴ Cf. Olívia Maria Gomes da Cunha, “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”, *Mana*, vol.10, n°2, outubro de 2004, p.296. Ver, também da autora, “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografia do/nos arquivos”, *Estudos Históricos*, n°36, 2005.

²⁵ Olívia Maria Gomes da Cunha, “Tempo imperfeito”, op.cit., p.292.

Heloisa Pontes, apenas “certa concepção positivista em relação à documentação escrita disponível em arquivos” poderia impedir o “tratamento desses espaços como um campo etnográfico tão legítimo, complexo e intrincado quanto aquele baseado na observação participante e na autoridade conferida pela presença do antropólogo”. Afinal, conclui a autora, “se a etnografia é um dispositivo privilegiado para a apreensão de interações sociais, o arquivo, assim como as bibliotecas, também o são, desde que tomados como objetos de reflexão”²⁶.

Deste modo, como “lugares” de observação de como ideias, valores, experiências e conhecimentos se transformam em “linguagem”, estilo e “histórias singulares”, os arquivos, longe de se reduzirem a meros repositórios de informações, se mostram como o próprio espaço de imersão onde o analista experimenta as “doses de choques culturais” que nos falava Darnton. E, neste sentido, trata-se de um campo etnográfico aberto a toda sorte de surpresas, embaraços e mal-entendidos a que estão vulneráveis os antropólogos que, na observação participante, desconhecem ou ainda não manejam apropriadamente a língua ou os códigos de conduta dos grupos que estuda. Decerto, variando em cada um dos casos as técnicas necessárias para se estabelecer os “diálogos” necessários com os seus “informantes”, para daí apreendermos as condições sociais de suas falas:

“Os antropólogos têm pretendido bem mais do que ouvir e analisar as interpretações produzidas pelos sujeitos e grupos que estudam, mas [também] entender os contextos – social e simbólico – da sua produção [...] Se a possibilidade de as fontes ‘falarem’ é apenas uma metáfora que reforça a ideia de que os historiadores devem ‘ouvir’ e, sobretudo, ‘dialogar’ com os documentos que utilizam em suas pesquisas, a interlocução é possível se as condições de produção dessas ‘vozes’ forem tomadas como objeto de análise – isto é, o fato de arquivos terem sido constituídos, alimentados e mantidos por pessoas, grupos sociais e instituições”²⁷.

Aqui, me parece interessante chamar a atenção à ênfase que Cunha dispensa aos procedimentos de desvelamento das condições sociais de produção das fontes. Procedimentos de uma “etnografia do arquivo” que, embora tangenciem, não se equivalem àqueles adotados por Clifford Geertz em seus conhecidos textos sobre as possibilidades de

²⁶ Heloisa Pontes, *Intérpretes da metrópole*, São Paulo, Edusp/Fapesp, 2010, p.41.

²⁷ Olívia Maria Gomes da Cunha, “Tempo imperfeito”, op.cit., p.293.

uma “etnografia do pensamento moderno” ou da análise da “arte como sistema cultural”. Uma não equivalência, a meu ver, bastante significativa, pois diz respeito às formas como Cunha e Geertz e suas propostas *etnográficas* lidam ou deixam de lidar com as *colagens* entre o plano das representações dos objetos e dos produtos da atividade intelectual com o das práticas sociais nas quais eles estão enredados.

Isto porque, as “teias de significados” de Geertz se esquivam justamente ao “teste” das práticas sociais, tal como nos alerta T. J. Clark, na medida em que isolam num plano autocontido o pensamento, a arte e o “sistema geral de formas simbólicas a que chamamos de cultura”, sendo que cada um deles se basta entre si²⁸. Um sistema, portanto, em que as representações pertinentes ao universo da arte e da vida intelectual se explicariam unicamente pelo cotejo de seus significados recorrentes que, por serem expressões de concepções de vida nucleares de um “povo”, apareceriam em todos os outros domínios simbólicos: religião, política, comércio, direito, moralidade etc. Em síntese: uma “teoria semiótica da arte”, a qual seria, “ao mesmo tempo uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo”²⁹. O que, se traduzirmos para o contexto desta pesquisa, implicaria em compreender as ideias e os trabalhos de Édison Carneiro através de, como defende Geertz, “uma descrição daquele mundo específico onde [seu] pensamento faz algum sentido”³⁰. No entanto, uma vez que *todos* os significados estão em “teia” com *todos* os outros domínios da cultura, então, não apenas *tudo* no seu pensamento seria passível de uma livre associação com o sistema geral de símbolos da cultura, como também seria difícil definir em quais domínios deste mundo teríamos que descrever as ideias do autor.

²⁸ Clifford Geertz, “A arte como sistema cultural” in *O saber local*, Rio de Janeiro, Ed.Vozes, 1998, p.165. Quando o historiador social da arte, Timothy J. Clark, chama a atenção para a necessidade de se submeter as categorias do pensamento ao “teste” da “prática social”, embora não fale de Geertz, certamente endereça uma crítica a perspectivas analíticas semelhantes a dele, as quais tendem a tratar o “mundo das representações” como “sistemas impermeáveis” e autocontidos. Diz Clark: “a noção de atividade social esboçada até aqui só pode ser sustentada se reconhecermos que o mundo das representações não se encaixa perfeitamente em moldes impermeáveis, sistemas ou ‘práticas significativas’. A sociedade é um campo de batalha de representações no qual os limites e a coerência de um cenário são contestados e rompidos com regularidade. Assim, faz sentido dizer que as representações são continuamente submetidas ao teste de uma realidade mais básica que elas – o teste da prática social”. Cf. *A pintura da vida moderna: Paris na arte de Manet e de seus seguidores*, São Paulo, Cia das Letras, 2004, p.39.

²⁹ Idem, *Ibidem*.

³⁰ Idem, “Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno” in *O saber local*, Rio de Janeiro, Ed.Vozes, 1998, p.227.

Dito isto, talvez agora sejamos capazes de aquilatar melhor os ganhos analíticos que a pesquisa buscou alcançar, ao pensar *etnograficamente os arquivos* utilizados na recuperação da trajetória intelectual e social de Édison Carneiro. Contudo, uma postura etnográfica que não deve ser reduzida ao ato de transformar o acervo deste autor como o próprio objeto da reflexão da pesquisa. Em grande medida, aquilo que Olívia Gomes da Cunha faz com um acervo pessoal em particular, desvelando as marcas das experiências sociais e biográficas inscritas nas lógicas de organização, indexação e ordenação de sentido da documentação, vale como um procedimento indispensável ao manejo de todo o conjunto de fontes escritas ou orais que nos valem em nossas pesquisas. Afinal, menos do que simplesmente ideias ou significados que se autoiluminam, como poderia nos levar a crer Geertz, as fontes escritas e as memórias que utilizamos constituem o produto de representações que precisariam, elas próprias, serem recuperadas à luz dos contextos e das práticas sociais que estiveram na base de sua existência. Como afirma Sergio Miceli:

“As fontes impressas e as manuscritas [...] retêm a marca dos interesses, dos valores e das estratégias dos grupos sociais que a referem [...] Elas são produto de uma atividade de simbolização mediante a qual esses grupos manifestam sua existência material, política e intelectual. Antes de serem processados e transformados pelo pesquisador em provas do argumento explicativo, os materiais aí contidos são parte integral do repertório de imagens com que o grupo veicula e gere sua identidade. [...] Essas fontes documentais servem tanto para exprimir certas demandas por significados e cálculos ‘coletivos’ do grupo como também lhes dão forma e sentido”³¹.

Em síntese, não há separação entre o que chamamos de objetos e as definições e enunciações contidas nos materiais que a eles se referem³². E, portanto, o que se apreende através dos arquivos, dos documentos, dos museus ou das bibliotecas não são simplesmente livros, quadros, ideias ou pensamentos. Mas, sim, e muito mais, as relações, as posições e as experiências sociais que estas ideias expressam e justificam simbolicamente, cabendo ao investigador “dispor dos meios de ‘participar do ambiente que deu origem’” a elas³³.

³¹ Sergio Miceli, “Biografia e cooptação (o estado atual das fontes para a história social e política das elites no Brasil)” in *Intelectuais à brasileira*, São Paulo, Cia das Letras, 2001, pp.349-50.

³² Assim como, lembra o historiador Jacques Le Goff, seríamos obrigados a reconhecer que é o tipo de fonte e documentação disponível que, em enorme medida, “dita a ambição e os limites [da] investigação”. Cf. Jacques Le Goff, *São Luís*, Rio de Janeiro, Record, 1999, p.22.

³³ Pierre Bourdieu, “Como ler um autor?” in *Meditações Pascalianas*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001, p.107. Não me parece aleatório, neste sentido, que Bourdieu conceba sua abordagem da história do campo

Somente com esta perspectiva atenta aos *lugares* sociais e institucionais a partir dos quais nossas fontes *falam* ou mesmo *silenciam* é que conseguimos, então, realizar o trabalho de objetivação das experiências e práticas dos sujeitos que analisamos ³⁴. Perspectiva que, numa mesma direção, nos ajuda a “participar” dos ambientes da produção intelectual, munidos do olhar vigilante aos jogos de interesses, alianças e rivalidade em meios aos quais os membros deste espaço invocam suas filiações, genealogias e pretensões. Assim, é preciso concordar com a antropóloga Mariza Corrêa, quando ela afirma que:

“Ao invés de nomear precursores e estabelecer a genealogia teórica desses grupos intelectuais – que é também o modo como os próprios membros dessas ‘escolas’ reivindicam a legitimidade de suas posições acadêmicas e, portanto, um dado do problema – talvez fosse mais frutífero tentar analisar a relação de seus alinhamentos políticos e teóricos com sua prática, sua atuação num contexto dado” ³⁵.

Interessada justamente nestes alinhamentos políticos e teóricos com as práticas sociais de Édison Carneiro, minha pesquisa, em enorme medida, constitui uma tentativa de recompor, em diferentes momentos e contextos, os termos que tornam inteligíveis estes ambientes de criação de suas obras no campo intelectual brasileiro. Mas, para tanto, esta vida precisou ser vista como um todo, em seus vários domínios e registros: pessoal, familiar, político-doutrinário, étnicos, afetivos etc. Caso contrário, correríamos o risco de desmembrar vida e obra de um autor, como se elas fossem passíveis de existirem autonomamente. De modo que, com esta tese, busquei reconstruir a trama complexa das coordenadas históricas, sociais e biográficas que marcaram a inserção de Édison Carneiro no campo de estudos das relações raciais e sobre as culturas de origem africanas na sociedade brasileira. Menos do que a recuperação do passado como um esforço de *reabilitação* da figura intelectual de Édison Carneiro ou como uma tentativa de alçá-lo a qualquer espécie de *panteão* de *heróis* pioneiros ou fundadores de nossas ciências sociais, a contribuição maior a que este trabalho se propõe é justamente apontar a viabilidade e a

intelectual francês nos termos de um “problema de antropologia histórica tão difícil como aqueles com que se defronta o historiador e o etnólogo ao decifrar uma sociedade desconhecida”. Idem, p.103.

³⁴ Como muito bem anota Heloisa Pontes: “Tal objetivação pressupõe uma reflexão sobre as condições sociais e institucionais de produção de fontes escritas e das reminiscências que nutrem grande parte das entrevistas e dos depoimentos impressos (ou recolhidos diretamente) que nós, cientistas sociais, utilizamos em nossos trabalhos”. Cf. Heloisa Pontes, *Intérpretes da metrópole*, op.cit., p.40.

³⁵ Cf. Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, Bragança Paulista, Ed. da Universidade São Francisco, 2001, p.20.

possibilidade de uma antropologia histórica das práticas intelectuais, de uma etnografia do passado que bem poderia ser chancelada pela frase de Leslie P. Hartley – já largamente utilizada, mas aqui particularmente pertinente: “O passado é um país estrangeiro: lá, eles fazem as coisas de modo diferente”³⁶.

* * *

Ainda que não seja minha intenção realizar uma biografia de Édison Carneiro, tampouco uma interpretação da totalidade de suas realizações, para se entender muitos dos dilemas que marcaram sua trajetória intelectual, é necessário lidar com uma série de coordenadas biográficas que iluminem esta vida como um todo. Busquei, neste sentido, construir o trabalho de modo que as ideias e a atuação de Carneiro não aparecessem desarticuladas de outros tipos de experiências sociais e mesmo familiares que desempenharam papéis decisivos na forma como o autor percebeu e apreendeu o mundo social.

Esta tese está dividida em três capítulos, os quais abordam os elementos da vida familiar, juventude, primeiras experiências intelectuais como escritor junto ao grupo *Academia dos Rebeldes*, na década de 1920, e, por fim, seu envolvimento com os estudos etnográficos da cultura e religiosidade afro-brasileiras a partir de 1930. No conjunto, estes capítulos mostram a forma como a prática intelectual de Édison Carneiro foi se construindo em meio a condicionantes que remetem, de um lado, às posições e às relações de sua família no interior da sociedade baiana e, por outro, aos dilemas mais amplos vivenciados pelos setores dirigentes e intelectuais locais no contexto das transformações alavancadas pela Revolução de 30.

O primeiro capítulo, *Uma família de cultura: os Souza Carneiro e seu mundo*, explora algumas das coordenadas de localização social e política da família de Édison Carneiro, no sentido de pontuar as circunstâncias em que se deu o encaminhamento do autor aos trabalhos intelectuais, bem como compreender como esta localização informou

³⁶ Leslie P. Hartley, *O Mensageiro*, São Paulo, Nova Alexandria, 2002 [1953], p.01.

um determinado modo de perceber e apreender o mundo social. Para tanto, a ênfase recaiu sobre a trajetória do pai, o engenheiro civil Antônio Joaquim de Souza Carneiro, a partir da qual se armou uma discussão sobre a própria condição étnica e de cor de Édison e sua família e as estratégias por eles adotadas para que, ao menos em parte, conseguissem minimizar seus efeitos na forma como se viram e foram vistos na sociedade baiana de finais do século XIX e inícios do século XX.

No segundo capítulo, *Academia dos Rebeldes: modernidade e modernismo vistos da província*, são recuperadas as atividades literárias de Édison Carneiro junto ao grupo *Academia dos Rebeldes*, evidenciando seus esforços em plasmar um debate sobre modernidade e modernismo literário na Salvador de finais da década de 1920, bem como os eventuais rebatimentos deste período da vida de Édison na eleição de determinados temas futuros. Mas também, através da inscrição deste grupo nos espaços mais abrangentes da vida cultural e política de Salvador, busca-se destacar como as atividades dos *rebeldes* ganharam forma e sentido tendo em vista o contexto das transformações alavancadas pela Revolução de 30 no conjunto das elites dirigentes baianas. Transformações que permitem esboçar o quadro de conversão ideológica de Édison Carneiro à militância comunista.

No terceiro capítulo, *Édison Carneiro e os estudos afro-brasileiros da década de 1930*, destacam-se as condições através das quais se realizou o envolvimento do autor na seara dos trabalhos etnográficos sobre o negro brasileiro, lidos a partir de um aspecto pouco considerado na compreensão de suas ideias e de sua atuação junto aos grupos afro-brasileiros: o marxismo e a militância comunista. Apreendida nesta chave, a produção de Carneiro lança uma série de pistas capazes de desvelar um cenário mais matizado das disputas de poder que marcaram este campo de estudos sobre o negro. Sob a aparência homogênea do *culturalismo* (como ficou notabilizado este período dos trabalhos sobre nossas relações raciais), parecem se “esconder” importantes clivagens quanto às distintas estratégias de intervenções científicas e políticas de que “o negro” estava sendo objeto. Estratégias que, embora convergentes nos esforços em deslocar os determinismos biológicos associados à ideia de raça, buscaram enquadrar as populações negras em análises expressivas dos diferentes vínculos partidários, doutrinários e institucionais destes pesquisadores e ensaístas “da raça”.

CAPÍTULO I

UMA FAMÍLIA DE CULTURA: OS SOUZA CARNEIRO E SEU MUNDO

Em seu estudo sobre Mozart, Norbert Elias chama a atenção, com muita propriedade, para as ilusões e os perigos encarnados na atitude de se apreender o “significado, ou a falta de significado, da vida de alguém segundo o padrão que aplicamos a nossa própria vida”³⁷. Pois a vida, continua Elias:

“Faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar [suas] aspirações. Mas os anseios não estão definidos antes [das] experiências. Desde os primeiros anos de vida, os desejos vão evoluindo, através do convívio com outras pessoas, e vão sendo definidos, gradualmente, ao longo dos anos, na forma determinada pelo curso da vida”³⁸.

De fato, a passagem não poderia ser mais apropriada para começar este capítulo. Nele pretendo abordar as etapas iniciais da formação social, familiar e intelectual em meio às quais o jovem Édison Carneiro foi moldando seus desejos e suas ambições frente à sociedade baiana de inícios do século XIX. Assim como Elias buscou recobrar os sentidos das práticas sociais e artísticas de Mozart no contexto das tensões entre a burguesia e a aristocracia de corte vienenses do século XVIII, as aspirações intelectuais e mundanas de Édison Carneiro apenas ganham inteligibilidade quando reinseridas no quadro de forças e pressões sociais que as gestaram.

Contudo, para que tais aspirações possam surgir nos termos próprios daqueles que as vivenciaram, é preciso reconhecer a necessidade de apreendê-las à luz de condicionantes mais abrangentes que, em grande medida, produziram uma *posição de origem* na trajetória social de Édison Carneiro. Dito de uma outra maneira, devemos ser capazes de recuperar as coordenadas que remontam ao enraizamento social e político de Édison Carneiro e sua família na Bahia de seu tempo, as quais não apenas deram feições às representações de suas

³⁷ Cf. Norbert Elias, *Mozart; sociologia de um gênio*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p.10.

³⁸ Idem, p.13.

identidades sociais e étnico-raciais, mas também, objetivamente, implicaram em “certos direitos aos [espaços] possíveis” naquele mundo social ³⁹.

Decerto, ao invocar a importância desde *ponto de partida* socialmente instituído, estou longe de afirmar que a partir dele se condensam *todas* as experiências capazes de explicar *tudo* aquilo que Carneiro veio a ser, fazer ou preterir no transcorrer de sua vida e de sua trajetória intelectual. Mas sim, busco enfatizar que a recomposição desta *posição de origem* – bem como das propriedades e dos recursos (materiais e simbólicos) a ela associados – fornece um conjunto razoável de parâmetros para o entendimento dos deslocamentos do autor na estrutura do espaço social e intelectual brasileiros. Afinal, se ascendente, declinante, interrompida, marginalizada, vitoriosa ou derrotada, o modo como os indivíduos e os grupos percebem e justificam sua trajetória social, em parte, se encontra sensivelmente atrelado ao lugar do qual partiram: ou melhor, pela “relación entre el capital de origen y el capital de llegada o, si se prefiere, entre las posiciones original y actual en el espacio social” ⁴⁰.

Neste sentido, poucos elementos se revelaram tão ricos e expressivos das energias e dos constrangimentos que plasmaram as primeiras etapas da formação cultural e intelectual de Édison Carneiro quanto a sua própria história familiar e, em especial, a do pai, o engenheiro civil e professor da Escola Politécnica da Bahia, Antônio Joaquim de Souza Carneiro (1881-1942). Longe de se resumir a uma mera exumação documental, o levantamento cuidadoso dos eventos biográficos pertinentes ao itinerário educacional e profissional de Souza Carneiro possibilitou o tratamento de dimensões – de outra maneira – inacessíveis ao ambiente de criação e socialização de Édison ⁴¹. Em particular, duas delas me pareceram de singular relevância: de um lado, as relações e as modalidades de inserção

³⁹ Cf. Pierre Bourdieu, *As Regras da Arte*, São Paulo, Cia das Letras, 1996, p.294.

⁴⁰ Cf. Pierre Bourdieu, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Mexico D. F., Ed. Taurus, 2002, p.108.

⁴¹ Importante reforçar que Édison Carneiro, ao que tudo indica, nunca deixou quaisquer trabalhos ou escritos de cunho propriamente autobiográfico, nos quais fosse possível extrair relatos sobre suas experiências sociais de infância e juventude, bem como sobre o ambiente de descobertas e confirmação de sua “vocação” intelectual. Ao mesmo tempo, além dos poucos e insuficientes esboços biográficos sobre o autor, a maioria expressiva das fontes que remete à sua presença na cena cultural baiana a partir da década de 1920 encontra-se fortemente imersa às visões consagradas que Jorge Amado produziu sobre tal cena: em especial, as visões que Amado construiu sobre a Academia dos Rebeldes, grupo de juventude em que ambos participaram. De modo que foi sempre com muita dificuldade, me pautando em pistas, evidências e referências muitas vezes truncadas e esparsas, que consegui recuperar com alguma coerência e sistematicidade a inscrição de Édison Carneiro na cena social e cultural baianas das primeiras décadas do século XX.

dos Souza Carneiro nos espaços das elites dirigentes baianas; de outro, em sintonia com a primeira, os efeitos dessas relações nos tipo de identidades sociais e étnico-raciais que resvalaram nesta família e, por consequência, na forma como seus membros tenderam a se apropriar simbolicamente do mundo em que viviam.

Quando abordadas em conjunto, estas duas frentes de leitura sobre a trajetória de Antônio Joaquim de Souza Carneiro acabam por funcionar como um recurso vigoroso para, num momento seguinte, observamos como estas coordenadas de natureza familiar, política e étnico-racial rebateram, com intensidades variáveis, nos primeiros experimentos intelectuais de Édison Carneiro – notadamente em suas poesias de juventude que, a partir de 1928, quando tinha dezesseis anos, começaram a aparecer em jornais e periódicos literários de Salvador. Embora tenham pouca importância no conjunto da obra do autor – por ele próprio relegadas ao mais absoluto esquecimento –, tais poesias constituem o que talvez seja um de seus raros escritos de feição autobiográfico: narrativas que mobilizaram personagens, valores, sentimentos, geografias e imagens da sociedade baiana que, a todo instante, remetem ao local social de fala do poeta. E, por isso mesmo, uma fonte reveladora das representações que Édison Carneiro fazia de si e das posições ocupadas por ele e sua família na estrutura social e de poder na Salvador de inícios do século XX ⁴².

Os Souza Carneiro

O ambiente de criação e aprendizado cultural de Édison Carneiro, em muito, traz as marcas da situação social instável do pai que, a despeito da posição prestigiada como intelectual polivalente e docente da Escola Politécnica da Bahia, não conseguiu blindar a família de recorrentes momentos de agruras financeiras e ameaças de rebaixamento e desclassificação social. Em parte, como veremos adiante, essas vulnerabilidades, vivenciadas no plano pessoal e profissional, estiveram sensivelmente atreladas ao próprio

⁴² Apenas recentemente uma parte desta produção poética de Édison Carneiro foi compilada, sendo objeto de algum interesse pontual na análise sua trajetória ou mesmo para a recuperação das atividades do grupo *Academia dos Rebeldes*, graças ao esforço de Gilfrancisco dos Santos que publicou uma série de trinta e um poemas lançados por Édison, em 1928, em Salvador. Cf. Gilfrancisco dos Santos, *Musa Capenga: poemas de Édison Carneiro*, op.cit. Contudo, excluídos a apresentação e as notas históricas produzidas para o livro, por Cid Seixas e pelo próprio Gilfrancisco, os poemas de Édison Carneiro permanecem objetos praticamente “intocados” em termos analíticos.

equilíbrio instável de poder entre os grupos oligárquicos atuantes na Primeira República baiana, cujo cenário de crise e estagnação econômica acirrava ainda mais as já encarniçadas disputas pelo controle do Estado. Disputas que pareciam atingir de forma particularmente dramática indivíduos e famílias que, a exemplo dos Souza Carneiro, situados nos estratos médios urbanos como jornalistas, servidores públicos, professores ou profissionais liberais, depositavam nas lealdades e prestações de serviços políticos muitas das esperanças em melhorar suas chances de mobilidade e ascensão social. Contudo, parafraseando Malinowski ⁴³, se quisermos infundir carne e espírito a este esqueleto “estrutural” de vulnerabilidades e inseguranças que rondaram a família de Édison, penso ser indispensável levar em conta a individualidade peculiar deste pai: um sujeito de comportamento excêntrico e com uma especial inabilidade em lidar com a administração e os imponderáveis domésticos, agravada ainda por uma viuvez precoce e um segundo casamento clivado por tensões entre os filhos e a madrasta.

Esta faceta embaraçada no âmbito doméstico parece ter sido, de alguma forma, a contrapartida de uma vida que buscou fazer da posse e ostentação de suas competências intelectuais e culturais o arrimo de suas veleidades sociais frente à “boa sociedade” baiana. Uma competência que Souza Carneiro exerceu com afinco nos mais variados gêneros e assuntos: estudos técnicos sobre minérios e geologia, alguns dos quais premiados; artigos e colunas na imprensa baiana, onde prestava seus tributos à facção oligárquica a que esteve ligado; ensaios sociológicos e de etnografia afro-brasileira e ameríndia; romances de motivos regionais e folclóricos; e, até mesmo, trabalhos de cunho esotérico, resultado de sua prática como espírita, maçom e membro de ordens místicas. O que, inclusive, acabou lhe rendendo a fama de “bruxo” e “mago” por parte de algumas pessoas que conviveram com ele. Em síntese, um personagem dos mais intrigantes e que, graças às suas posições e à erudição e à “prodigiosa capacidade de trabalho” ⁴⁴, desempenhou uma influência decisiva no destino social e profissional dos filhos.

* * *

⁴³ Cf. Bronislaw Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p.32 e ss.

⁴⁴ Cf. Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, *Revista Brasileira de Geografia*, n°2, abril-junho de 1943, p.320.

Filho de Antônio Joaquim de Souza Carneiro, um engenheiro “mulato”, e da “não negra” Rosa Sanches de Souza Carneiro, o também Antônio Joaquim de Souza Carneiro, pai de Édison, foi o primogênito dos quatro filhos do casal. Nascido em 1881, na cidade de Salvador, ainda muito cedo, aos dez anos, ficaria órfão de pai, vítima de um acidente ferroviário no município de Piranhas (Alagoas), onde a família se encontrava por motivos de trabalho do progenitor⁴⁵. De fato, seria quase impossível remontar a história deste casal, tendo em mãos apenas informações muito vagas: o falecido era filho de um “fazendeiro português” no Ceará e se formou em engenharia pela Faculdade Politécnica do Rio de Janeiro⁴⁶.

No entanto, é perfeitamente possível especular que o avô de Édison – talvez o resultado da união ou do intercuro de uma negra escrava ou forra e o pai branco português (seu senhor?) – tenha gozado de razoável situação financeira, a ponto de desperdiçar uma temporada de estudos em Coimbra, conforme relatou sua neta: “ele foi pra Coimbra e entrou na malandragem. Então o velho não mandou mais dinheiro, ele teve que voltar e disse: se você não quer estudar, você vai trabalhar na roça igual a um trabalhador. E ele trabalhou uns dias e não aguentou aquilo e disse: não meu pai, quero estudar, aí o pai mandou ele estudar no Rio. Ele se formou em engenharia no Rio”⁴⁷.

Se ele nasceu em Salvador, se ali chegou do Ceará quando pequeno ou somente depois de formado, também é difícil saber. O que parece certo, no entanto, é que fora prática comum entre livres, libertos e descendentes de origem africana se deslocarem de seus lugares de *origem* como uma forma de, segundo Keila Grinberg, “libertar-se do passado escravo [...] por intermédio da constituição de novas relações sociais [Afinal], a integração à sociedade dos livres [...] podia ser demorada, e estar num lugar desconhecido

⁴⁵ Apesar das ambiguidades contidas na classificação “não-negra”, preferi utilizá-la tal como empregada por sua neta, Edíria Carneiro. “Não-negra” para a avó e “mulato” para o avô: “Não, ela [Rosa Sanches] não era negra. [...] o avô, pelos retratos que eu via dele, as feições dele era de um mulato”. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, 18 de abril de 2008. Quanto ao acidente que matou o avô, teria sido uma explosão da locomotiva, no dia da inauguração da estrada de ferro que ele havia ajudado a projetar e construir: “quando foi a inauguração da estrada, mandaram vir [...] aquela máquina lá que puxa o trem...a locomotiva. E todos os engenheiros dentro da locomotiva pra inaugurar a linha...aí aquela máquina explodiu e morreram todos. Todos os engenheiros morreram queimados. Todos os engenheiros que trabalhavam ali, naquela estrada”. Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

poderia ser meio caminho andado no processo de desaparecimento da referência à cor, ou melhor, à condição social”⁴⁸. Ainda mais numa cidade como Salvador que, por meados do século XIX, capital de uma das principais economias do Império, mantinha-se como um polo urbano bastante atraente para um grande número de pessoas de condições jurídicas diversas, oferecendo um cenário onde as “indefinições sociais” poderiam jogar a favor dos mestiços que buscavam através da educação ascender e se diferenciarem socialmente⁴⁹. E embora muito pouco se possa afirmar a respeito da trajetória do avô de Édison Carneiro, bem como sobre seus ascendentes, é verossímil imaginar que ela não foi incomum, tampouco muito divergente daquelas de outros tantos negros e/ou mulatos que, a exemplo do jurista Antônio Pereira Rebouças (1798-1880) e de seu filho André Rebouças (1838-1898), do engenheiro Teodoro Sampaio (1855-1937), do médico Alfredo Casemiro da Rocha (1855-1933), ou do funcionário público e político Manuel Querino (1851-1923), condensavam muitos dos elementos presentes na família de Édison. Entre os elementos que os credenciavam a melhores chances de mobilidade e ascensão, encontram-se: senso de oportunidade e capital de relações e investimentos consideráveis em educação e cultura, com o intuito de infundir alguma estabilidade às suas ambições de reconhecimento social e profissional, sujeitas, quase sempre, a contestações em decorrências da origem ou das “raças” dessas famílias⁵⁰.

⁴⁸ Cf. Keila Grinberg, *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, pp.47-48.

⁴⁹ Cf. Na Salvador de meados do século XIX, “se confundiam escravos, libertos e livres; muitos, inclusive, com alguma astúcia e bastante senso de oportunidade, poderiam encontrar uma forma de reverter as condições sociais nas quais se encontravam, fosse negando a escravidão, fosse logrando ingressar no universo dos homens livres, fosse [...] buscando a diferenciação social na educação”. Idem, p.57. Segundo Maria Alice Resende de Carvalho, em trabalho sobre o engenheiro mulato André Rebouças, os estratos mestiços da sociedade baiana conheceriam possibilidades maiores de ascensão, sobretudo, nos momentos posteriores ao processo de independência do Brasil, a partir de 1822: “quando, desalojados os portugueses que mantinham os privilégios comerciais dos tempos da colonização, a praça de Salvador e toda a economia do Recôncavo viram florescer uma sociedade mestiça, educada e especificamente urbana, composta por comerciantes, clérigos, militares, funcionários e profissionais liberais”. Cf. Maria Alice. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro, Revan/IUPERJ-UCAM, 1998, p.68. Ainda, sobre os canais de mobilidade e ascensão sociais possíveis, sobretudo aos mestiços na sociedade baiana, durante o período escravista, ver José João Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês*, 1835. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987 e, do mesmo autor, *Domingos Sodré: um sacerdote africano*, São Paulo, Cia das Letras, 2008.

⁵⁰ Sobre a família Rebouças, ver Maria Alice Resende de Carvalho, *O quinto século*, op.cit., e “Intelectuais negros no Brasil oitocentista”, (mimeo), 2007; Leo Sptizer, *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental*, Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 2001; e Keila Grinberg, *O Fiador dos brasileiros*, op.cit. Sobre o médico baiano Alfredo Casemiro da Rocha, consultar Oracy Nogueira, *Negro político, político negro*, São Paulo, Ed.USP, 1998. Quanto a Manuel Querino,

Seja como for, quais fossem os caminhos ou os móveis que o levaram a capital baiana, foi ali que o avô de Édison Carneiro conseguiu prosperar econômica e profissionalmente, de modo que, sua morte precoce, deixando quatro filhos em idade escolar para criar, deve ter influenciado na decisão da esposa Rosa Sanches – pouco tempo depois de enviuvar – de contrair seu segundo casamento com o igualmente engenheiro e “amigo da família”, Aluizio Ramos Accioly. A partir de então, Accioly assumiria a tutela das crianças e o controle do espólio financeiro deixado pelo falecido



Rosa Sanches de Souza Carneiro, avó paterna de Édison Carneiro. Sem Data. Coleção Particular de Philon Carneiro

⁵¹: entre os imóveis, incluindo uma casa e uma roça na Freguesia da Penha, e “cadernetas de poupança de iguais valor [sic] aos seus quatro filhos, então menores”, chegava-se a uma soma considerável de 33 contos de réis ⁵².

No limite, a figura de Ramos Accioly resulta tanto ou mais misteriosa quanto a do próprio falecido Souza Carneiro. Muito pouco consegui descobrir sobre ele. No entanto, ao

conferir Antônio Sergio Guimarães, “Manoel Querino e a formação do ‘pensamento negro’ no Brasil, entre 1890 e 1920”, *Trabalho apresentando ao 28º Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu-MG, (mimeo), 2004 e Reginaldo Guimarães, “Breve esboço sobre a vida e a obra de Manuel Querino”, *Revista Brasileira de Folclore*, Ano XII, nº35, janeiro/abril de 1973. Sobre Teodoro Sampaio, Ivoneide de França Costa, *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina nos desenhos de Teodoro Sampaio*, (Dissertação de Mestrado), UFBA, Salvador, 2007; e Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo, Selo Negro, 2004. Vale notar que todos eles não apenas eram filhos ou apadrinhados de homens brancos de posses e/ou “respeitáveis”, fato que se mostrou decisivo em seus itinerários sociais e profissionais, como também eram nascidos em território baiano.

⁵¹ Cf. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1909, Documento 07/3126/16. Não sei ao certo quando Ramos Accioly e Rosa Sanches se casaram. Contudo, um relatório escrito pelo próprio Accioly, anexado ao inventário, aponta que, já em 1891, ele estava cuidando da educação das crianças. O primeiro marido de Rosa faleceu em 21 de janeiro de 1891.

⁵² Cf. APEBa, Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1892, Documento 05/1826/2297/12. Jeferson Bacelar, trabalhando com séries de inventários e testamentos do Arquivo Público do Estado da Bahia, para os anos de 1889 a 1919, estabelece a casa dos 50 contos de réis como critério dos “possuidores de pequenas fortunas”. Marca também estabelecida por Kátia de Queirós Mattoso em *Bahia século XIX: uma província no Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992. Ainda, segundo Bacelar, 200:100\$000 de réis poderia ser tomado como critério do “grupo de indivíduos incluídos no rol dos realmente ricos da cidade [Salvador]”. Cf. *A Hierarquia das raças*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p.56.

que tudo indica, mesmo não sendo homem de maiores posses, sua formação e atuação como engenheiro teria lhe permitido acumular certo prestígio e boas relações, contribuindo para que os filhos de Rosa Sanches frequentassem algumas das melhores instituições de ensino particulares, destinadas à formação dos rebentos da classe dirigente baiana ⁵³.

O percurso educacional das quatro crianças de Rosa Sanches (Antônio Joaquim, José Joaquim, Adélia Rosa e Edgar Sanches) mereceu o registro minucioso do padrao, Aluizio Ramos Accioly, uma vez que, ao atingirem a maioridade, seus *pupilos* o acusaram de usar indevidamente o dinheiro da herança paterna que lhes pertencia. Intimado judicialmente a prestar contas da tutela, em agosto de 1909, Ramos Accioly redigiu um copioso relatório de defesa, no qual buscava justificar seus gastos e suas movimentações financeiras com a educação dos quatro jovens.

José Joaquim, o segundo mais velho, nascido em 1883, após um ano como interno no Colégio Carneiro Ribeiro, foi enviado ao Colégio Sete de Setembro, “recomendando-o [...] ao seu diretor, senhor Dr. Luiz da França Pinto de Carvalho. Três meses depois de sua entrada nesse colégio, *dizia-me o emérito mestre que não o expulsava da casa em atenção a mim, por corresponder no empenho que eu manifestava com tanto ardor para que o menino estudasse, mas que era perder tempo e dinheiro*” ⁵⁴. Teria sido apenas “do terceiro ano em diante” que José Joaquim, “dando-se por vencido”, começou a estudar mais seriamente para, em seguida, cursar a Faculdade de Direito da Bahia, onde se formou em

⁵³ Ainda, e apenas no terreno especulativo, pode-se dizer que a morte do marido foi acompanhada de fortes momentos de insegurança financeira e social para Rosa Sanches e seus filhos, inclusive depois do segundo casamento. Sua neta relata que, após enviudar, a avó teria se mudado para uma região, na época, afastada de Salvador e considerada uma espécie de enclave entre o mundo urbano e rural da cidade: Monte Serrat. Ali, (pelo que pude entender, mesmo depois de casada pela segunda vez), Rosa Sanches se dedicou a uma série de atividades com o intuito de complementar os gastos com os estudos dos filhos: “Aí o governo deu lá uma pensão [...] pra minha avó. E minha avó comprou um sítio lá no Monte Serrat e criou aqueles filhos e botou todos pra estudar, porque ela dizia: o que vale é o estudo, não é... E minha avó fazia azeite de dendê, criou vaca pra vender leite [...] Todos estudando em colégio interno e tudo. E todos os filhos estudaram e se fizeram” Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit. Edíria menciona também a existência de um irmão de Rosa Sanches que era “rico”: “ele construiu...era um construtor de casas...Ele não era um engenheiro, nem nada. Mas era desses que constroem casas e não sei o que, e era rico”. Idem. De fato, chega a ser intrigante a aglomeração dos homens da (e envolvidos com a) família Souza Carneiro nas áreas da engenharia e da construção civil. Sou grato a Mariza Corrêa por me chamar a atenção para este ponto. Contudo, não consegui descobrir se este aspecto da família era mera coincidência ou se, de alguma forma, poderia estar atrelado a certos condicionantes sociais que, talvez, pudessem impulsionar os filhos dessas famílias negro-mestiças à engenharia. Carreira que também foi abraçada por André Rebouças e Teodoro Sampaio, por exemplo.

⁵⁴ Cf. APEBa, Seção Judiciária, Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1909, Documento 07/3126/16 (as ênfases são minhas).

1908. Já Adélia Rosa, de 1886, mesmo padecendo “desde a idade de dois anos, de uma paralisia infantil, que a privava do uso dos membros inferiores do corpo”, recebeu o diploma de “aluna-mestra”, em 1905, no Instituto Normal. Segundo Ramos Accioly, “foi dentre os quatro irmãos, o único bom estudante”⁵⁵. Edgar Sanches, o caçula, vindo ao mundo em 1888, passou “dez anos consecutivos nos colégios Spencer e São Salvador” e, em 1909, encontrava-se no segundo ano do curso jurídico da capital baiana⁵⁶.

Em nada diferente dos outros irmãos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro parece ter contado com certas vantagens decorrentes de sua condição de enteado de Ramos Accioly, a qual talvez servisse para contrabalancear certa irregularidade nos estudos do primogênito:

“O mais velho, de nome Antônio, antes mesmo de ser seu tutor, pouco depois de sua chegada a esta capital [Salvador], em 1891, internei-o no Colégio São José, passando-o no ano seguinte para o Colégio Carneiro, e deste para diversos professores [...] para ensiná-lo a estudar, por ser ele pouco aplicado ao estudo. Por fim, internei-o no Colégio Spencer, de onde saía todos os dias para frequentar as aulas da Escola Politécnica como aluno adido, sujeito ao pagamento de matrícula nessa escola. Fui forçado a mandá-lo a Aracaju afim de [documento rasgado] os preparatórios. Frequentou a Escola Politécnica durante sete anos e recebeu o diploma de engenheiro civil em 1905 [...] *Devo muito aos lentes desta escola, em particular ao meus amigos Srs. Alexandre Maia e Arlindo Fragoso, muita gratidão pelo que fizeram em favor de Antônio*”⁵⁷.

É difícil saber o que há de verdade nas palavras do padrasto quanto ao desempenho deficiente dos afilhados. Preocupado em convencer o Juiz de Órfãos de Salvador de seus esforços e de sua inocência, é quase certo que Ramos Accioly buscasse inflacionar a importância de sua tutela. Contudo, uma inflação que em nada invalida a hipótese de que as

⁵⁵ Idem. Vale mais uma vez recorrer à entrevista de Edíria Carneiro, no sentido enfatizar a percepção, ao que parece, bastante lúcida que Rosa Sanches de Souza Carneiro tinha quanto à importância da educação dos filhos. Mesmo com relação a Adélia Rosa, a filha mais nova com problemas de paralisia nas pernas, cujos conhecidos de Rosa Sanches, segundo Edíria, a teriam recriminado por colocá-la num colégio interno para estudar: “Todo mundo achava aquilo uma maldade dela, botar a filha.....e ela dizia: essa é que precisa, pra não depender de ninguém, tal...Então a cunhada disse: ...as minhas filhas tão estudando piano, música e num sei o que....porque professora é uma classe muito baixa... [e a avó respondeu]: Ah! Minha comadre, sabe qual é classe mais baixa que tem: é a dos burros e dos ignorantes. Era uma velhinha assim, dessas né...”. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit.

⁵⁶ APEBa, Seção Judiciária, Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, op.cit.

⁵⁷ Idem (as ênfases são minhas).



Adélia Rosa, irmã mais nova de Antônio Joaquim de Souza Carneiro. Sem data. Acervo Particular de Philon Carneiro.

amizades e a boa reputação do padrasto tenham, de fato, contribuído para o ingresso e o sucesso escolar dos quatro enteados. Afinal, na virada dos séculos XIX e XX, numa sociedade recém liberta do trabalho escravo, não deviam ser poucos os obstáculos e os constrangimentos a que estavam expostos os raros negros e mestiços que tiveram condições de aspirar a uma vaga nos estabelecimentos de ensino de elite. De modo que, a despeito das reconhecidas competências ou das efetivas condições financeiras para custear os estudos, boas relações, proteções ou filiações pareciam ser decisivas para que tais aspirações não fossem brutalmente bloqueadas ⁵⁸.

Na falta de fontes ou indícios mais precisos que dão conta da passagem dos Souza Carneiro pelos colégios e pelas faculdades que cursaram, podemos apenas imaginar – *controladamente* – o que teriam sido tais experiências nestes estabelecimentos, imersos num ambiente de relações onde a cor e a origem não estavam imunes aos riscos de se converterem em motes de estigmas, conflitos, recusas e isolamentos. Uma situação de vulnerabilidade e violência simbólica que devia exigir jogo de cintura e senso aguçado nas negociações travadas naqueles espaços, a fim de que os marcadores étnico-raciais não encerrassem ou monopolizassem as representações de suas identidades sociais. Decerto, um intento delicado e, quase sempre, apenas parcialmente logrado (quando não, simplesmente

⁵⁸ Vale a pena recorrer, neste sentido, ao estudo pioneiro de Thales de Azevedo sobre as “elites de cor” em Salvador, no qual o autor relata um caso bastante expressivo das pressões sociais que agiam sobre os indivíduos negros e mestiços que buscavam o ingresso nos colégios baianos, especialmente nos particulares – o que era “extremamente raro” no início do século XX, segundo Azevedo. O caso teria se passado por volta de 1915, quando uma “dessas escolas [particulares] recusou matrícula a um estudante muito escuro, o que deu lugar a veemente protesto de um advogado preto. Procurando explicar o incidente, a diretoria do estabelecimento declarou que agia de acordo com os padrões em vigor, isto é, sob a tácita pressão das famílias de classe alta”. Cf. *As elites de cor numa cidade brasileira*, Salvador, Ed.UFBA, 1996, p.111-12. Ainda, segundo Azevedo, mesmo na década de 1950, alguns colégios particulares baianos mais “exclusivistas” chegaram a registrar noventa por cento de alunos brancos. *Idem*, p.110.

fracassado), como bem revelam exemplos como os do médico baiano estudado por Oracy Nogueira, Alfredo Casemiro da Rocha (1955-1933) e do escritor carioca Lima Barreto (1881-1922).

Ainda que em períodos e lugares distintos, ambos mostram-se casos significativos das dificuldades e dos preconceitos que pontuavam a presença desses negros e mulatos nas faculdades brasileiras de meados e finais do século XIX. Dificuldades e preconceitos que podiam ser vivenciados tanto na forma jocosa dos cognomes pejorativos – como no caso de Casemiro da Rocha, em Salvador, cujos colegas do curso médico, “prontamente o apelida[ram] de ‘negrinho’”, tendo que aprender muito rapidamente a potencializar o “efeito de realçar a distância entre sua situação efetiva e a expectativa que sua aparência suscitava”⁵⁹ – quanto através dos sentimentos de intimidação e acuamento produzidos pelo “compassivo desdém” de tratamento por parte dos “filhos graúdos de toda sorte” – tal como registrou o escritor Lima Barreto sobre sua fracassada tentativa de concluir a faculdade de engenharia no Rio de Janeiro⁶⁰. Assim, talvez faça sentido dizer que muitas das “atenções” e das “gratidões” invocadas pelo padrasto Aluízio Ramos Accioly possam também ser lidas como registros cifrados de intercessões de seus amigos, diretores e professores, em amortecer eventuais tensões de natureza racial envolvendo os jovens da família Souza Carneiro.

Infelizmente não foi possível esmiuçar a procedência dos laços entre Ramos Accioly e, em particular, os docentes da Escola Politécnica da Bahia, os quais teriam atuado em favor do pai de Édison de Carneiro. No entanto, quaisquer fossem os móveis desses laços, eles foram fortes o suficiente para que Antônio Joaquim de Souza Carneiro os carregasse como parâmetro de suas futuras tomadas de posição junto às facções oligárquicas locais. Uma série de pistas, dentre as quais o relatório de Ramos Accioly é a primeira, sugere que Souza Carneiro gozou de proteções e auxílios dos amigos do tutor: especialmente de Arlindo Coelho Fragoso (1865-1926). Sem dúvida, uma condição que deve ter influenciado decisivamente a vida social e profissional de Souza Carneiro. Ainda

⁵⁹ Cf. Oracy Nogueira, *Negro político, político negro*, São Paulo, Ed.USP, 1992, p.35.

⁶⁰ Cf. Lima Barreto, *Um longo sonho de futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*, Rio de Janeiro, Graphia, 1998, p.336.

mais quando se têm em vista as credenciais do “protetor” que, de forma alguma, podem ser minimizadas.

Formado em engenharia no Rio de Janeiro, duas vezes deputado federal pela Bahia, diretor da Secretaria da Agricultura no governo de Luís Vianna (1896-1900) e principal responsável pela criação da Escola Politécnica do estado, em 1896, onde foi seu primeiro diretor entre os anos de 1897 e 1908, Arlindo Fragoço emprestou muito de sua autoridade acadêmica e política para essa instituição. Inclusive, foi graças à atuação de Fragoço que, pondo “em campo todo o seu prestígio”⁶¹ como Secretário Geral do Estado no governo de José Joaquim Seabra (1912-1916), a Politécnica adquiriu a sua sede permanente, em 1915, com a compra de um “palacete” no Largo São Bento. Neste mesmo período, Fragoço foi um dos engenheiros responsáveis pela criação e execução do projeto de remodelação urbana de Salvador, cujo plano diretor (abertura da Avenida Sete de Setembro, assoreamento da cidade baixa, ampliação do porto etc.) pretendia não apenas sanear e higienizar o centro da capital, mas também amenizar sua arquitetura colonial, conferindo-lhe uma fachada mais “moderna” e “civilizada”⁶². Com uma carreira das mais vigorosas entre os quadros políticos e intelectuais da Primeira República na Bahia, deveu-se ainda à intervenção de Arlindo Fragoço a fundação, em 1917, de uma instituição que, ao lado do Instituto Histórico e Geográfico, foi central na organização da vida cultural local: a Academia de Letras da Bahia, para a qual “redigiu e assinou todas as cartas aos intelectuais que deviam compor o quadro da Academia. Escolheu os 40 patronos e os ocupantes das respectivas cadeiras”⁶³.

Ora, diante de tão prestigiada figura pública, na ocasião de sua morte, em janeiro de 1926, não seria surpresa que as homenagens prestadas a Arlindo Fragoço ficassem a cargo

⁶¹ Cf. Sem Autor, “Escola Politécnica e Instituto Politécnico da Bahia” in *Diário Oficial do Estado da Bahia: edição comemorativa da independência da Bahia (1923)*, Edição Fac-similar, Salvador, FPC/APEBa/Centro de Memória, 2004, p.463. Vale mencionar que, em seguida a Arlindo Fragoço, o segundo diretor da Escola Politécnica foi o outro “amigo” do tutor, o engenheiro Alexandre Maia Bittencourt, entre 1908 e 1912, um dos “sócios fundadores” da instituição. Cf. Idem, p.462.

⁶² Sobre as reformas levadas a cabo pelo governo de José Joaquim Seabra, entre 1912 e 1916, bem como suas relações com as preocupações comerciais, epidêmicas e modernizadoras cf. Eloísa Petti Pinheiro, *Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos*, Salvador, Ed. UFBA, 2002 e Cristiane Maria Cruz e Souza, *A gripe espanhola na Bahia: saúde, política e medicina em tempos de epidemia*, Rio de Janeiro (Tese de Doutorado), FIOCRUZ, 2007.

⁶³ Cf. Marieta Alves, *Intelectuais e escritores baianos: breves biografias*, Salvador, Fundação Museu da Cidade, 1977, p.75.

de alguém muito próximo do proeminente falecido e, porque não, um *dileto* ou discípulo seu: alguém reconhecido enquanto tal pelo corpo docente da própria faculdade que ele havia fundado. De modo que, nas “grandes homenagens” da Escola Politécnica à memória de seu fundador, Souza Carneiro “foi unanimemente escolhido por seus pares [...] para estudar a individualidade do Dr. Arlindo Fragoso, sob seus múltiplos aspectos – engenheiro, professor, orador, administrador, crítico [e] jornalista”⁶⁴.

Não saberia dizer quando a biografia encomendada foi entregue. No entanto, na edição de 1942, da *Revista da Academia de Letras da Bahia*, podemos ler um artigo de Souza Carneiro que corresponde bastante aos objetivos do referido “estudo” – ou ao menos parte dele. Pela forma, pompa retórica e, por vezes, o tom inflamado, o texto deve ter sido preparado para alguma leitura que Souza Carneiro fizera na Escola Politécnica, resultando num retrato admirado e emocionado do “mestre” Arlindo Fragoso:

“Eminentes colegas da Escola [...] Quando me honrastes em ser vosso intérprete, escolhendo-me arauto de vossas manifestações de gratidão ao que Arlindo Fragoso foi para a Escola Politécnica, me envolverdes num banho de luz, obrigando-me a falar sobre a individualidade de moço, de crítico, de artista, político, de jornalista; – de Arlindo em sua feição multiforme de homem público, e discípulo, e mestre, e amigo, e criador; – de Arlindo em seu extraordinário talento, em sua maravilhosa condição de literato, e cientista, e engenheiro [...] Aqui estou no desempenho dessa missão [...] *seguro da incumbência, por ele mesmo deixada, de ser o seu biógrafo* nas linhas que redigi para agora, que rendemos a seus feitos, a eternidade de nossos corações”⁶⁵.

A suposta confiança de Arlindo Fragoso no *discípulo*, a ponto de, em vida, atribuir-lhe pessoalmente a “missão” de redigir sua biografia, é constantemente ressaltada no texto. Souza Carneiro chega a afirmar que Fragoso teria considerado indicá-lo para uma das cadeiras da *Academia de Letras da Bahia*. Uma indicação que o pai de Édison, segundo ele,

⁶⁴ Sem autor, “As grandes homenagens da Escola Politécnica”, *Diário da Bahia*, Salvador, 21 de Janeiro de 1926, p.01.

⁶⁵ Antônio Joaquim de Souza Carneiro, “Arlindo Fragoso”, *Revista da Academia de Letras da Bahia*, vol.8, nº 16, 1942, pp.345-46 (as ênfases são minhas). O fecho deste texto de Souza Carneiro é revelador das suas percepções como um “discípulo” de Arlindo Fragoso, ao lado de toda uma geração de professores da Escola Politécnica: “Arlindo viverá imortal na *gratidão de nossas homenagens*, no bronze que legamos aos pósteros como se contenha os segredos da esfinge, pois su’alma grande e seu espírito criador formaram o suntuoso templo em que nascemos, *seus discípulos*, e suas palavras deram-nos a luz da verdade que acendeu em nós o fogo sagrado que eterniza sua obra ao desafio dos séculos dos homens”. Idem, p.365 (as ênfases são minhas).

viu-se obrigado a humildemente recusar, uma vez que o próprio Fragoso, fundador da agremiação, correria o risco de ficar sem lugar entre os *imortais* locais: “escolhe para [a Academia de Letras] quarenta nomes que *realmente figuram na consciência sua*, mas a política deve ser atendida, as amizades devem ter um lugar com as inimizades, as conveniências devem jogar com o conceito. [Então] *cedo-lhe o lugar que me destinou*”⁶⁶.

Decerto, seria preciso enxergar com ressalvas o modo como Antônio Joaquim Souza Carneiro invocava o espólio de Arlindo Fragoso a fim de se apropriar das virtudes do ilustre falecido. Contudo, creio ser impossível duvidar da existência de fortes sentimentos de afeição e respeito mútuos entre Souza Carneiro e Fragoso. Afinal, embora herdada como uma espécie de *bem de família*, esta relação foi sancionada pública e academicamente pelos próprios membros da faculdade que Arlindo havia ajudado a criar. Uma relação, cujas vantagens nem sempre nem sempre resultaram em ganhos materiais, mas que tiveram rendimentos simbólicos substantivos, especialmente no que diz respeito à qualidade e ao volume de capital social a ela atrelados, possibilitando a Souza Carneiro chances melhores, novas proteções, empregos, postos na imprensa, apadrinhamento dos filhos e até mesmo uma carreira política. Porém, tão importante quanto, uma rede de relações que, articulada aos seus trunfos educacionais e às suas competências culturais, ajudou a informar as percepções de localização e pertencimento social e étnico da família Souza Carneiro.

Importa, por hora, chamar a atenção para a forma como este apadrinhamento se mostra uma evidência eloquente para se entender os tipos de lealdades políticas que estiveram na base da existência social da família Souza Carneiro. Afinal, como observou Consuelo Novais Sampaio, as distinções mais significativas entre os membros das camadas médias urbanas, em Salvador, tendiam a se realizar justamente a partir das fidelidades e prestações de serviços aos “clãs” familiares e às facções oligárquicas no poder ou na oposição. Tendo em vista o baixo grau de diferenciação da estrutura social baiana, organizada basicamente pelos serviços vinculados à produção agroexportadora – retraída

⁶⁶ Idem, p.362 (as ênfases são minhas). Embora seja possível que o convite tenha sido feito por Arlindo Fragoso, o mais provável é que Souza Carneiro ficasse sem nenhuma vaga, não pela sua recusa, mas por questões outras: as cadeiras da *Academia de Letras da Bahia* estavam sendo usadas por Fragoso, como o próprio pai de Édison deixa entrever, para amortecer uma série de choques advindos das brigas políticas locais, procurando um equilíbrio entre membros de diferentes grupos oligárquicos, bem como entre os nomes *brasonados* da elite local. Sobre a história da Academia de Letras da Bahia, cf. Jorge Calmon, “A Academia de Letras da Bahia”, s/d. Disponível em: <http://www.academiadeletrasdabahia.org.br/academia/academia.htm>. Arquivo acessado em 10 de dezembro de 2009.

desde os tempos do Império –, e ao crescimento da máquina burocrática, as lealdades políticas revelavam-se uma estratégia central na existência dos grupos médios: “foi através desse mecanismo de identificação [as lealdades políticas] que muitos de seus membros concretizaram aspiração social, integrando-se ao pequeno universo das classes dirigentes”⁶⁷.

Tal situação não seria diferente daquela vivenciada pelo pai de Édison Carneiro e sua família, cujas ambições sociais e profissionais estiveram sensivelmente condicionadas aos sucessos e fracassos das facções políticas apoiadas pelo padrao e por Arlindo Frago, nas quais se destacava a liderança incontestada de José Joaquim Seabra (1855-1942). Para correligionários dedicados como foram os Souza Carneiro, certamente não faltaram oportunidades e meios para que J. J. Seabra pudesse recompensá-los no correr de seus notáveis doze anos de controle ininterrupto sobre a engrenagem política baiana, entre 1912 e 1924: período em que se elegeu duas vezes governador (1912-1916 e 1920-1924), bem como fez seu sucessor, elegendo seu homem de confiança, Antônio Moniz Sodré de Aragão, para o mandato de 1916-1920. Com sólidas relações no âmbito federal (antes de ser governador, fora ministro em duas diferentes presidências), personalidade carismática “insofismável” e “visão realista do poder”, Seabra soube não apenas se ajustar e tirar proveito das fundas dissidências oligárquicas disseminadas por todo o estado, “domesticando os coronéis”⁶⁸, mas também cativar números expressivos de seguidores fiéis entre diferentes segmentos da sociedade baiana. Em especial, entre os grupos urbanos de Salvador, onde, segundo o historiador Cid Teixeira, a *raposa* Seabra inaugurou “nos costumes político da Bahia [...] uma coisa que até então era desconhecida: o comício, o apelo direto ao povo [...] O primeiro a reunir o povo na rua, [a] usar todo o seu carisma diretamente à multidão [...] que o vai cristalizando como um líder a partir da capital, na conveniência e na troca do apoio com o coronelismo, com o poder do sertão”⁶⁹.

⁶⁷ Cf. Consuelo Novais Sampaio, *Partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política da acomodação*, Salvador, Ed.UFBA, 1998, p.41.

⁶⁸ Cf. Consuelo Novais Sampaio, *Partidos políticos da Bahia na Primeira República*, op.cit., pp.129 e ss. José Joaquim Seabra ocupou a pasta do Ministério do Interior e Justiça, durante governo de Rodrigues Alves (1902-1906) e, depois, a da Viação e Obras Públicas, entre 1910 e 1912, na presidência de Hermes Fonseca (1910-1914).

⁶⁹ Cf. Cid Teixeira, “As oligarquias na política baiana” in Wilson Lins [et.al.], *Coronéis e Oligarquias*, Salvador, UFBA/Ianamá, 1988, p.42. Para um rápido levantamento biográfico da “raposa” J. J. Seabra e sua capacidade de negociar e impor suas posições, ver Silvia Noronha Sarmiento, “A raposa e a águia: Rui

Com certeza, em muitos destes comícios, mas também nas recepções, nas homenagens e nos jantares dedicados a J. J. Seabra, estiveram presentes Antônio Joaquim e demais membros da família Souza Carneiro, prestando todo o seu apoio ao *glorioso chefe*⁷⁰. Um apoio incondicional e de longa data que, ao fim, se mostrou decisivo para a realização da carreira política do irmão mais velho de Édison, o futuro senador da República, Nelson Carneiro (1910-1996). Não por acaso, dentre os membros da família, aquele quem forneceu uma das melhores e mais expressivas amostras da gravidade que revestia as atitudes da família para com o “chefe” Seabra, descrita nos seguintes termos: “*éramos seabristas de três gerações, dos que não abandonaram o glorioso chefe [...] Seguiu assim a trilha normal, que eu próprio preferira três anos antes, quando naquela madrugada de 1926 [...], J. J. Seabra, a quem meu tio me apresentava, me comoveu: ‘Um Souza Carneiro não degenera’*”⁷¹.

Em síntese, para esta família situada nas posições médias da estrutura social de Salvador, sem condições de agenciar posses ou símbolos de distinção histórica e tradicionalmente valorizados pela sociedade baiana – propriedades rurais, fortuna, origem familiar, ancestralidade nobiliárquica, antiguidade no mando político ou mesmo uma *branquitude* acima de qualquer suspeita – e cuja ocupação do pai como catedrático da Politécnica era a única fonte regular de renda, é bastante provável que a boa administração de seus estoques de relações fosse central para a manutenção e reprodução de suas posições. De modo que é possível afirmar que as lealdades políticas e a polivalência intelectual, buscando se afirmar antes de qualquer coisa como homem de “honra”,

Barbosa e J. J. Seabra na política baiana da Primeira República”, *IV Encontro Estadual de História – ANPUH/Bahia*, (mimeo), 2008. Sobre o domínio seabrista e as interferências do governo federal para o estabelecimento e a manutenção de seu mando político, além do já mencionado trabalho de Consuelo Novais Sampaio, *Partidos políticos da Bahia na Primeira República*, op.cit., ver Mônica dos Santos Quaresma, *O salvacionismo na Bahia: o político e a política de J. J. Seabra (1912-1916)*, (Dissertação de Mestrado), Campinas, Unicamp-IFCH, 1999; e ABREU, Alzira. [et.al]. *Dicionário histórico-biográfico pós-30*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 2001.

⁷⁰ Durante a campanha e, depois da consolidação da vitória da *Aliança Liberal*, na Bahia, o jornal *Diário da Bahia* registrou de maneira constante a presença da família Souza Carneiro nas homenagens, reuniões e comícios de J. J. Seabra e membros de seu partido, os quais foram um dos poucos integrantes da elite local que apoiaram, ainda que por pouco tempo, a eleição de Getúlio Vargas. Entre as assinaturas que encabeçavam o Comitê Executivo do Partido Democrata, estava a do advogado, José Joaquim de Souza Carneiro, tio paterno de Édison. Cf. “Chegam, hoje, à Bahia os Srs. J. J. Seabra e Moniz Sodré”, *Diário da Bahia*, Salvador, 22 de dezembro de 1931, s/d.

⁷¹ Nelson Carneiro, “Chefe” in *Punhados de Vida*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 1990, p.55 (as ênfases são minhas).

“inteligência”, “leal” e “de cultura”, foram alguns dos principais trunfos mobilizados por Antônio Joaquim de Souza Carneiro na tentativa de assegurar melhores posições no interior da classe dirigente baiana.

A morte “branca” do engenheiro “mulato” Antônio Joaquim de Souza Carneiro

Antônio Joaquim, ao que tudo indica, se casou com a “mulata” Laura Coelho de Souza Carneiro logo depois de concluir o curso de engenharia civil, em 1904, uma vez que o primeiro filho do casal, Franklin, nasceu em junho de 1907⁷². O primeiro de uma leva de mais seis: Milton de Souza Carneiro, em abril de 1909; Nelson de Souza Carneiro, em abril de 1910; Édison de Souza Carneiro, em agosto de 1912; Ivan de Souza Carneiro, em março de 1914; Miriam Stella de Souza Carneiro, em setembro de 1920 e, finalmente, Carmen Lúcia de Souza Carneiro, em fevereiro de 1922⁷³. Casamento que também coincidiu com o início precoce da carreira universitária de Souza Carneiro que, dando provas de sua competência e de suas boas relações com Arlindo Fragoso, então diretor da instituição, assumiu a cátedra de Geologia apenas um ano depois de se formar, já em 1905. Isto, numa instituição, como lembra Thales de Azevedo nos anos 1950, que antigamente “dificultava [...] a admissão de alunos de cor”⁷⁴. Uma situação que não era menos verdadeira para o

⁷² Aqui, mais uma vez, valho-me de Edíria Carneiro como informante: “O pai de Édison é que casou com uma mulata”. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit. Embora não disponha de qualquer evidência ou base documental segura, é possível especular sobre a existência de algum grau de parentesco entre Laura, a esposa de Souza Carneiro, e Arlindo Fragoso, uma vez que ambos carregavam o “Coelho” como segundo nome – o qual Laura manteve mesmo depois de casada. O que talvez explique ainda mais os fortes laços entre Antônio Joaquim e seu “mestre” Arlindo Coelho Fragoso.

⁷³ Cf. APEBa, Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1943, Documento 05/2300/2800/06. O casal teve ainda mais um filho, poucos anos mais novo que Édison, mas que morreu, creio, em 1940, de um “colapso cardíaco” decorrente da saúde debilitada pela tuberculose. Édison e sua então recém-esposa, Magdalena Botelho, se fixaram em Brotas, região afastada de Salvador, para que tentassem cuidar da saúde de Philon: “alugamos uma casa em Brotas e lá passamos três meses, sem que ele, entretanto, melhorasse, como eu esperava [...] até que [...] ele morreu, aliás de colapso cardíaco [...] Foi um tempo ruim e você bem pode calcular os dias e as noites que passamos. Eu quase não podia sair”. Cf. Carta de Édison Carneiro para Ruth Landes, 24/outubro/1940. Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Letters Received, Box 4. Daí talvez o gesto de Édison em homenagear o irmão, cuja morte ele acompanhou de perto, dando o nome de Philon ao seu primeiro filho, nascido em 1945.

⁷⁴ Cf. Thales de Azevedo, *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social*, Salvador, EdUFBA/EGBA, 1996, p.131.

recrutamento de seu professorado, embora possível. Ainda que, segundo Thales, teriam sido “homens de cor” mais “de um diretor da escola”⁷⁵.

Nos anos seguintes à sua efetivação na Politécnica, Souza Carneiro se dedicou com afinco ao ensino das disciplinas de geologia e áreas afins e ao estudo das diversidades naturais e minerais do estado da Bahia, que resultariam numa primeira leva de trabalhos técnicos e colocariam seu nome em evidência na vida pública e intelectual brasileiras. Entre os mais significativos, uma série de pequenas monografias sobre variedades de mamíferos, insetos, moluscos, madeiras “de construção” e toda espécie de plantas oleíferas e medicinais, e especialmente o volume, *Riquezas Minerais do Estado da Bahia* (1908), estudo que lhe rendeu o Grande Prêmio da Exposição Nacional de 1908, realizada no Rio de Janeiro como parte das comemorações do centenário da abertura dos portos brasileiros⁷⁶.

Professor laureado e de reconhecido saber, a partir de 1912, com a eleição de J. J. Seabra e a convocação de Arlindo Fragoso para a Secretaria Geral do Estado, Souza Carneiro recebeu as primeiras indicações para os cargos comissionados que chegou a ocupar: “engenheiro-chefe da Comissão Geográfica e Geológica do Estado, Chefe de Estudos da Rede Baiana de Ferro” e, por fim, “Superintendente dos Serviços de Gás e Eletricidade de Salvador”⁷⁷. Mesmo com o acúmulo de tarefas, neste mesmo contexto Souza Carneiro foi enviado para o Rio de Janeiro, em 1913, como representante da Bahia na Exposição Nacional da Borracha, ocasião em que seria novamente recompensado, desta vez, com o Grande Prêmio do Ministério da Agricultura por seus trabalhos *A borracha no estado da Bahia, A indústria da borracha no Brasil* e a “brochura para a divulgação no estrangeiro”, *Rubber in Brazil* (os três publicados em 1913)⁷⁸. Sem dúvida, este foi o

⁷⁵ Idem, ibidem. Um deles, a quem Thales de Azevedo se refere, certamente é o próprio Souza Carneiro que, por volta de 1908, assumiu temporariamente a direção da Escola, enquanto Arlindo Fragoso cuidava dos preparativos para a construção do pavilhão da Bahia na Exposição Nacional de 1908, no Rio de Janeiro. Cf. Antônio Joaquim de Souza Carneiro, “Arlindo Fragoso”, op.cit., p.360.

⁷⁶ Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, *Revista Brasileira de Geografia*, n°2, abril-junho de 1943, p.319. Neste mesmo artigo, afirma Édison, que *Riqueza Minerais da Bahia* bateu um “verdadeiro record” de vendas na época de seu lançamento, ganhando “edições sucessivas”. Idem, ibidem.

⁷⁷ Idem, p.320. É digna de nota a máxima de governo de J. J. Seabra, pronunciada no jantar de posse de seu primeiro mandato como governador: “politicamente, governarei com os meus amigos; administrativamente, o farei com as competências”. Apud Mônica dos Santos Quaresma, *O salvacionismo na Bahia*, op.cit., p.145. Souza Carneiro reunia exemplarmente estas duas condições para que merecesse as indicações que recebeu.

⁷⁸ Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, op.cit., p.320.

período mais vigoroso da carreira acadêmica e científica de Souza Carneiro, resultando em uma avalanche de trabalhos, todos produzidos no decorrer dos “primeiros vinte anos da sua vida pública”: *Limites intermunicipais*; o “estudo de ecologia”, *A pesca da baleia*; as “monografias descritivas”, *A cachoeira de Paulo Afonso* e *O morro de Santo Antônio*; e os “trabalhos de divulgação para os Estados Unidos”, *Cooper in Brazil*, *Manganese in Brazil* e *Mineral resources of the state of Bahia*; e ainda outras monografias e relatórios sobre a Bacia do Rio São Francisco e a “argila plástica do Retiro”⁷⁹.

Contudo, mesmo com o posto na Escola Politécnica e a atuação nos demais cargos comissionados, a família numerosa não permitia maiores folgas financeiras ao professor. Em parte, isso explicaria as tentativas, todas frustradas, de Souza Carneiro de abrir novas frentes de renda, especialmente a partir de 1918, quando já havia nascido o quinto filho, sendo três deles em idade escolar. Para este período, consegui localizar algumas escrituras de contratos firmados por Souza Carneiro relacionados com a exploração e comercialização de manganês em território baiano. Mas o reconhecido saber técnico que ele tinha sobre a exploração de minérios não devia ser o mesmo para os negócios. Por razões desconhecidas, além de ter rompida sua sociedade com certo “senhor Doutor Demétrio Urpia”, viu-se ainda judicialmente obrigado a ceder os eventuais lucros provenientes da negociação do manganês extraído, em razão das dívidas não cumpridas, de montante considerável, que alcançava a quantia de vinte contos de réis entre despesas com “pessoal, freteiros [e] transportadores”⁸⁰. Desfeitas as expectativas em fazer dinheiro no setor minerador, Souza



Foto de Antônio Joaquim Souza Carneiro publicada em seu livro, *Riquezas Minerais do Estado da Bahia*, de 1908, poucos anos depois de ingressar como docente da Escola Politécnica. Reproduzido de Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*.

⁷⁹ Idem, ibidem. O artigo de Édison Carneiro não faz menção às datas de especificas de produção ou publicação desses trabalhos do pai.

⁸⁰ Em escritura de 31 de dezembro de 1918, pode-se ler que Souza Carneiro estava obrigado a “penhorar os minérios existentes na dita ilha de (ilegível) até o suficiente para cobrir o dito débito de vinte contos”. Cf.

Carneiro buscou, sem sucesso, uma colocação como docente no Ginásio da Bahia, em 1921. Tentaria, ainda, mais uma vez no ano seguinte, repetindo o resultado: “apresenta-se novamente o Dr. Antônio de Souza Carneiro candidato ao concurso da seção de matemática [...] Em cinco reuniões da congregação leu o Dr. [Luis Anselmo da] Fonseca o parecer, de que foi relator, inabilitando o candidato. Posto em discussão, o parecer foi aprovado por unanimidade”⁸¹. Por fim, Souza Carneiro desistiu de buscar novas ocupações, ficando unicamente com o ensino na Escola Politécnica e com as eventuais rendas advindas dos cargos por indicação e de suas colaborações na imprensa.

Os momentos de dificuldades, no entanto, devem ter se agravado mais seriamente a partir de 1924, quando finalmente, após longos doze anos, os grupos rivais de J. J. Seabra conseguiram derrubá-lo do poder. Enfraquecido com a derrota de sua candidatura à vice-presidência na chapa com Nilo Peçanha, em 1922, e já fragilizado internamente pelos ataques constantes que vinha sofrendo de uma forte oposição articulada por duas tradicionais famílias no mando político da região, os Calmons e os Mangabeiras, José Joaquim Seabra conheceria não apenas a impopularidade, mas também uma derrota fulminante que praticamente encerraria sua carreira política no estado⁸². A reconfiguração da poder local, com a ascensão de Francisco Marques de Góis Calmon (1924-1928) ao executivo baiano, teria efeitos quase que imediatos na vida de Souza Carneiro e outros tantos *seabristas* de “três gerações”⁸³, lançados em um ambiente hostil que se seguiu à posse do novo governador. Desde então, passou a existir:

“Uma dicotomia completa, um maniqueísmo absoluto na política baiana: ou se é seabrista ou [...] calmonista [...] E [...] realmente, a partir de 1924 até 1930, o que existe na Bahia [...] é uma disputa de suas estruturas oligárquicas [que] vai se caracterizar por derrubadas, perseguições, perdas de mando, ascensão de valores novos, por mil coisas que vão significar a polarização das forças”⁸⁴.

APEBa, Seção Judiciária, Livro de Notas da Capital, Livro 86, folha 14, Ano 1918-1919. Outras referências sobre a firmação e recisão dos contratos de Souza Carneiro para a comercialização de manganês, podem ser encontradas em APEBa, Seção Judiciária, Livro de Notas da Capital, Livro 230, Ano 1918, folhas 8, 9 e 21.

⁸¹ Gelásio de Abreu Farias, *Memória histórica do ensino secundário da Bahia (1837-1937)*, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1937, p.287.

⁸² Cf. Consuelo Novais Sampaio, *Partidos Políticos da Bahia na Primeira República*, op.cit., pp.164-69.

⁸³ Cf. Nelson Carneiro, “Chefe” in *Punhados de vida*, op.cit., p.55.

⁸⁴ Cid Teixeira, “As oligarquias na política baiana”, op.cit., p.47.

Por esta época, em virtude das atitudes firmes de Souza Carneiro, agora como “homem de oposição, [que] não se amedrontava jamais”⁸⁵, inúmeras passaram a ser as dificuldades, agruras e “privações que a família do velho professor de geologia foi obrigada a curtir, por perseguições de um governador que não perdoava os adversários”⁸⁶. E para piorar a situação, Souza Carneiro enviuvou e, em 1925, ao se casar novamente com Georgina Rocha, passou a arcar também com as despesas desta segunda relação. Georgina, que já era mãe de dois filhos, não teria boas relações com os enteados⁸⁷. Neste sentido, não surpreende que os registros deixados pelos amigos de juventude de Édison Carneiro sejam pontuados pelas recorrentes referências às penúrias financeiras da família, funcionando sempre como um contraponto para se evidenciar suas altas qualidades como “homem de cultura”, que fazia da erudição e da cultura o meio e o fim de sua existência pessoal e social. Um “homem ilustre que deu de si o máximo à sua terra e aos seus contemporâneos sem nada pedir em troca. Pobre, vivendo com as dificuldades que cercam os que fazem da cultura sua meta, jamais se viu triste ou limitado, em torno dele e provindo dele, reinava sempre a alegria, o entusiasmo e o sonho”⁸⁸.

Os efeitos das oscilações da política baiana só não foram mais drásticos em termos do rebaixamento social de Souza Carneiro e seus filhos graças à intervenção de seu irmão mais novo, o advogado José Joaquim, que “era o rico da família” e tinha acumulado um bom dinheiro em Ilhéus, trabalhando para as novas fortunas dos “fazendeiros do cacau”: foi

⁸⁵ Jorge Amado, “O professor Souza Carneiro”, *A Tarde*, Salvador, 20 de junho de 1981, s/d.

⁸⁶ Aydano do Couto Ferraz, “Retrato de Édison Carneiro”, *A Tarde*, Salvador, 14 de Dezembro de 1972, s/d.

⁸⁷ Sobre Laura Coelho de Souza Carneiro não consegui obter maiores informações, mesmo entre os familiares, talvez, por ter morrido muito cedo, em algum momento entre 1922, quando teve seu último filho, e 1925, ano em que Souza Carneiro se casou com Georgina Rocha. Cf. APEBa, Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1943, Documento 05/2300/2800/06. Quanto às relações pouco amistosas entre Georgina Rocha e os filhos do primeiro casamento de Antônio Joaquim, elas foram mencionadas por Edíria Carneiro. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit. Embora as conversas com o filho de Édison Carneiro não tenham sido gravadas, Philon Carneiro também confirmou a versão de Edíria quanto às pouquíssimas simpatias existentes entre Georgina, seu pai e os tios.

⁸⁸ Jorge Amado, “O professor Souza Carneiro”, *A Tarde*, Salvador, 20 de janeiro de 1981. Ainda, em suas memórias, Jorge Amado reforça o ambiente de penúria na casa de Édison: “O mais pobre de todos nós seria Édison Carneiro, membro de família numerosa. O pai, professor Souza Carneiro, catedrático da Escola Politécnica, mal ganhava para as despesas inadiáveis da prole, consta que jamais pagou o aluguel da casa dos Barris [...] O professor Souza Carneiro, uma das figuras mais sedutoras entre quantas conheci: sua vida de pobreza, trabalho e bom humor daria o mais extraordinário romance”. Cf. *Navegação de Cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*, Rio de Janeiro, Record, 1992, p.426.

ele “quem custeou os estudos desses sobrinhos [...] quem aguentou as pontas”⁸⁹. De modo que, a despeito das dificuldades enfrentadas naquele momento, todos os filhos conseguiram finalizar com sucesso as etapas educacionais necessárias para se diplomarem nas instituições de ensino superior baianas. Entre os filhos homens, dois seguiram a tradição familiar e se formaram engenheiros na Escola Politécnica (Milton e Ivan); enquanto os outros três, bacharéis, se diplomaram pela Faculdade de Direito da Bahia (o primogênito Franklin, Nelson e Édison). Já as mulheres, Miriam Stella e Lídia, se tornaram professoras, após cursarem as duas únicas instituições públicas destinadas ao ofício: o Instituto Normal e o Ginásio da Bahia que, desde 1918, oferecia a cadeira de “pedagogia”, formando “bacharelas” para o ensino primário⁹⁰.

A situação social e financeira de Souza Carneiro jamais conheceu melhoras significativas. Muito pelo contrário, o *seabrismo* cada vez mais imoderado do professor rendeu-lhe ainda um dos mais fortes golpes sofridos em vida: o desligamento da Escola Politécnica, em 1932, aos ser “aposentado à força, *sem mais nem menos, por motivos políticos*”⁹¹. O desligamento se deu como resultado dos esforços empreendidos pelo então recém-empossado interventor Juracy Magalhães para sufocar quaisquer pretensões de J. J. Seabra – bem como as de outras forças oligárquicas locais – em assumir as rédeas do processo revolucionário na Bahia, perseguindo e prendendo seus principais correligionários⁹². E como o *seabrismo* era um negócio de família entre os Souza Carneiro, naquele mesmo ano Nelson Carneiro, já despontando como uma jovem e promissora liderança de oposição ao interventor “estrangeiro” indicado por Vargas, também seria acossado e, posteriormente, preso e deportado para o Rio de Janeiro. Sem o emprego na Escola Politécnica e com a família seriamente desestruturada, Souza Carneiro seguiria também para o Rio de Janeiro para se juntar ao filho Nelson. Ali, dando provas de que seu prestígio acadêmico não havia

⁸⁹ Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista Concedida ao Autor*, op.cit. Ainda, recordando este período, diz Edíria: “Ele escrevia uma...toda semana um sei lá o que, uns artigos que o título era isso: ‘Sobre a onda de lama das negociatas’ e aí emitia o nome daqueles políticos todos. Aquilo era um escândalo. Aqueles políticos todos ficaram contra ele. E ele foi demitido, afastaram ele da faculdade e cortaram...”.

⁹⁰ As informações sobre a formação de Édison Carneiro e seus irmãos constam em: APEBa, Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, Ano 1943, Documento 05/2300/2800/06. Sobre o Ginásio da Bahia, ver Gelásio de Abreu Farias, *Memória Histórica do Ensino Secundário Oficial*, op.cit., p.273.

⁹¹ Cf. Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, op.cit., p.320 (as ênfases são minhas).

⁹² Cf. Juracy Magalhães, *Minhas memórias provisórias: depoimento prestado ao CPDOC*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

se esvaído inteiramente com a política, conseguiu obter a cátedra de estatística na Faculdade de Ciências Econômicas, da Universidade do Distrito Federal ⁹³. No entanto, a experiência carioca não duraria muito. Por volta de 1937, já estava Souza Carneiro de volta à Bahia, embora fosse obrigado a esperar mais alguns anos para reaver a vaga na Escola Politécnica, ocupada novamente por pouco tempo, antes de sua morte, em 1942, e sem a qual ele “ficou reduzido a quase nada” ⁹⁴.

As turbulências sociais e políticas foram vivenciadas por Souza Carneiro em dois momentos: o primeiro, na ocasião da derrota dos grupos oligárquicos que davam suporte às suas ambições, e o segundo, com a revolução de 1930, que desmantelou a própria estrutura do poder baiano que permitia a atuação desses grupos. Ambos evidenciam o campo restrito de opções oferecidas a Souza Carneiro para enfrentar as ameaças de desclassificação social que foram se mostrando cada vez mais dramáticas e irremediáveis. Em grande medida, o velho professor dependia, de um lado, de condições favoráveis para que fizesse valer seus serviços e suas lealdades políticas e, de outro lado, do investimento em práticas capazes de simbolizar sua condição de acadêmico e “erudito” frente à *boa sociedade baiana*. Contudo, derrotado politicamente e, por consequência, diminuídas e, mais tarde, bloqueadas as chances de mobilizar seu capital de relações, as possibilidades de reconversão de Souza Carneiro ficaram quase que estritamente confinadas às atividades e aos eventuais dividendos extraídos de suas competências culturais e intelectuais. E a elas Souza Carneiro se lançou de maneira notável, passando a exercer suas habilidades polivalentes nas mais variadas e inusitadas áreas, transformando-se numa espécie de livre-atirador de gêneros e temas. Como registrou um amigo de Édison Carneiro e frequentador da casa do professor, “em fins de 1934, de malas arrumadas para o Rio, o velho Carneiro desdobrava-se numa atividade intelectual espantosa. Escrevia que nem um danado: um livro por semana” ⁹⁵. De

⁹³ Ao que consta, na história da universidade carioca o “primeiro professor de estatística de que se tem notícia foi Antônio Joaquim de Souza Carneiro [...] Esse professor, em 20 de março de 1934, assinou o termo de posse de substituto da cadeira de Política Comercial e Regime Aduaneiro. Em 27 de novembro de 1934, passou à ‘catedrático de estatística’”. Cf. Paulo Pardal, “Primórdios do ensino de estatística no Brasil e na UERJ”, *Boletim de Associação Brasileira de Estatística*, Ano XVII, nº50, 3º quadrimestre de 2001.

⁹⁴ Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, op.cit., p.320.

⁹⁵ Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, Arquivo Arthur Ramos, Carta de Clóvis Amorim para Arthur Ramos, 9 de outubro de 1937, I-35,21532A.

tal monta que o ecletismo e a produção *desvairada* de Souza Carneiro resvalaram, por vezes, no descrédito e nas acusações de oportunismo e falta de seriedade intelectual ⁹⁶.

O próprio Édison Carneiro, com uma lucidez doída, reconheceu a “profunda subversão” que as reviravoltas da política baiana produziram na vida do pai. Reviravoltas que “não somente lhe roubaram o estímulo como lhe estragaram a saúde”. A seu ver: “certamente isso explica que tivesse escrito” livros que “carecem, de certo modo, da estrita seriedade científica dos primeiros anos”, e trabalhos “sem base na realidade” ⁹⁷. De meados da década de 1920 em diante, o que se observa é a crescente dedicação de Souza Carneiro à literatura de ficção, à atuação na imprensa, ao ensaísmo político e etnográfico, aos domínios da *geometria contemplativa* e aos temas (mas também à prática) da maçonaria, do espiritismo, das ciências esotéricas e das forças ocultas atuantes na natureza e no homem, a exemplo da biografia *Jesus! Mistérios das iniciações de Jesus de Nazareth*, escrito em 1927, fruto de sua filiação ao “seio fecundo e benfazejo do Círculo Esotérico” ⁹⁸. No mesmo ano em que, como membro de alta graduação, foi um dos responsáveis pela

⁹⁶ Como será tratado mais adiante, o mais contundente e forte ataque à credibilidade de Souza Carneiro foi feito por Arthur Ramos, em 1937, quando o primeiro tentou se aventurar pelos estudos afro-brasileiros, com o livro *Mitos Africanos no Brasil*, no exato momento em que Édison começava a realizar seus primeiros empreendimentos no tema.

⁹⁷ Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, pp.319 e 320. Talvez, com isso, o filho estivesse respeitosamente dizendo que, ao final da vida, não apenas a saúde física do pai foi se deteriorando, mas também sua saúde e seu equilíbrio psicológico e mental. Na mesma carta de Clóvis Amorim para Arthur Ramos, anteriormente citada, o amigo de Édison (Clóvis Amorim era proveniente de uma família de senhores de engenho no Recôncavo) pintaria o retrato de Souza Carneiro marcado tanto pelo desgaste físico quanto pela sua “imaginação” por demais prodigiosa e “inventiva”: “‘Furundungo [romance de Souza Carneiro, publicado em 1934] era a ‘obra supimpa’ como ele dizia, arrebitando o bigode crespo e *mostrando o resto de dentes num sorriso vitorioso*. Trazia um elucidário e, nele, oitocentos termos da gíria [popular do Recôncavo baiano]. *Escrevia o romance e inventava os oitocentos termos*. Visitando-o sempre, ele me ia lendo o romance, ao tempo em que decifrava o elucidário. Cada termo novo era um achado. E o romancista sorria [...] – Amorim, veja este. Conhece-o? [...] Não [...] *Mas o termo estava fresquinho ainda. A imaginação de Souza Carneiro, havia poucos minutos, o tinha abortado* [...] Diante disso, comecei então a minha vingança [...] Fosse mentir a outro [...] Pinicando na veia, iniciei as rebatidas. Eu tinha que mentir em minha defesa. E, em cada visita, [...] eu enriquecia o fantástico elucidário de *Furundungo* com uma dúzia de termos novos. Inventava-os na véspera [...] e os atirava em cima do velho Souza”. Cf. Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, Arquivo Arthur Ramos, Carta de Clóvis Amorim para Arthur Ramos, 9 de outubro de 1937, I-35,21532A (as ênfases são minhas).

⁹⁸ Antônio Joaquim de Souza Carneiro, *Jesus! Mistérios das iniciações de Jesus de Nazareth*, São Paulo, Ed. O Pensamento, 1927, p.04. Ainda, no livro, há a informação de que o professor era o “Delegado Geral da Ordem do Estado da Bahia”. A condição de maçom foi informada por seus parentes, segundo os quais, inclusive, Souza Carneiro teria alcançado as graduações máximas na hierarquia. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit. A maçonaria também seria seguida por Nelson Carneiro, que igualmente logrou altas posições na confraria. Informação pessoalmente confirmada pelo sobrinho e filho de Édison Carneiro, Philon Carneiro. Em 1926, pela mesma editora paulista que lançou *Jesus*, Souza Carneiro também publicaria um livro chamado *Ciência esotérica: análises e confrontos*.

fundação da Grande Loja Maçônica da Bahia, em Salvador, passando a figurar no segundo posto da hierarquia da nova Loja ⁹⁹. Todo esse universo carregado de misticismo e esoterismo fazia com que, segundo Jorge Amado, Souza Carneiro assumisse as feições de “um mago”:

“Era um mago, vivia cercado por forças celestes e creio que adivinhava. Exercia poder absoluto sobre todos os centros espíritas de Salvador, especialista em Allan Kardec e em outros mestres da mediunidade. Foi ele quem obteve para as reuniões literárias da Academia dos Rebeldes, o empréstimo da sala de um centro espírita no Terreiro de Jesus [...] Um mago, sem dúvida, *sonhando com o futuro, incapaz de qualquer mesquinhez, tão desligado das misérias, da maldade e da feiura que fazia difícil distinguir no velho Souza Carneiro a fronteira que separa a realidade da imaginação*. Nós o adorávamos, tínhamos nele não apenas um mestre, também um companheiro” ¹⁰⁰.

De fato, seria difícil não se sentir de algum modo tocado pelos lampejos de tragédia que brotam desses retratos dos anos finais de vida Souza Carneiro. Um personagem que surge revestido de certa nobreza quixotesca e que parece ter se sentido cada vez mais “desligado” da realidade de frustrações e “misérias”, passando a se encastelar em um mundo de “sonhos com o futuro”, cercado por “forças celestes”, as quais, quem sabe, ele acreditava poder invocar a fim de intervir na série de transformações que foram gradualmente solapando tudo aquilo que estava na base de sua existência social, de sua autoestima e de sua identidade e orgulho pessoais. É possível imaginar, neste sentido, o profundo impacto deste ambiente familiar na sensibilidade do jovem Édison Carneiro, desenvolvida precocemente e endereçada não apenas aos exercícios e às divagações intelectuais e literárias, como também à socialização com uma profusão insólita de práticas, repertórios e símbolos místicos e rituais que, certamente, contribuíram na produção de disposições intelectuais e afetivas necessárias para uma apreensão relativizada dos candomblés e das crenças de matrizes africanas. Ou melhor, a convivência próxima e continuada com diversas formas de se relacionar com o plano místico e extrassensível que não apenas aquela professada pela fé católica dominante na Bahia possibilitou a Édison

⁹⁹ A ata de fundação de Grande Loja da Bahia, que ainda existe, pode ser consultada no próprio site da Loja, no seguinte endereço: http://www.gleb.org.br/portal/modules/xt_conteudo/index.php?id=1. Acessado em 20 de abril de 2009.

¹⁰⁰ Jorge Amado, “O professor Souza Carneiro”, op.cit.

Carneiro não tomá-la como única ou absoluta ¹⁰¹. Muito pelo contrário, como atesta um amigo (ainda que certamente com exagero), há razões para crer que, durante parte da juventude, o próprio Édison Carneiro se julgou capaz de manipular as forças mágicas e celestiais conclamadas pelo pai:

“Édison era um mestiçozinho de quase quinze anos, muito feio e muito tímido, que se dizia esoterista, meio mágico e meio adivinho, mas que não passava de um menino crente em bruxedos e doente de superstição. Não fosse ele filho de Souza Carneiro, esse doido de cabelos brancos, adepto da ‘goetia’, que, num pardieiro da Rua São Bento, organizava uma espécie de ‘sabbat’, evocando demônios maléficos, conjurando espíritos, entre o ritual sinistro das beladonas e dos meimendros. Édison vivia a escrevinhar tolices [...], era de uma fecundidade admirável. Aquele literatinho parecia que escrevia com as mãos e com os pés. Mal se adivinhava no Édison Carneiro de 1929 o escritor de 1937” ¹⁰².

No entanto, independente de quais fossem os destinos, as controvérsias, os temas e as atividades desenvolvidas em sua vida pública e intelectual ou privada, o importante a ser destacado é que Antônio Joaquim de Souza Carneiro conseguiu ser visto como um “nome que dispensa[va] apresentações”, seja pelo seu “talento polimorfo”, seja pelos “diferentes trabalhos de sua lavra” ¹⁰³; reconhecido e apontado como “uma das inteligências mais fulgurantes e cultas do nosso meio intelectual” ¹⁰⁴. Munido pela segura confiança de si e pela “polimorfia” de suas competências e da erudição adquirida no decorrer de sua vida profissional, Souza Carneiro parecia não duvidar das possibilidades de se sobressair em áreas como a literatura de ficção e os estudos etnográficos: investimentos que, em muito, traziam os esforços do velho professor em reagir à situação incontornável de desgraça social, acadêmica, intelectual e financeira que se seguiu ao movimento de outubro. Na

¹⁰¹ Para esta frouxa socialização com o universo católico, muito pode ter contribuído a morte precoce da mãe. Édison Carneiro (e aparentemente os seus irmãos) vivenciaria o catolicismo como algo distanciado, cujos contatos se davam unicamente pelo lado de sua tia paterna, Adélia Rosa, celibatária e professora primária, cuja casa era bastante frequentada pelos sobrinhos. “A minha tia era bem religiosa: ia pra igreja, a gente que morava lá, ia todo domingo tinha que ir pra missa. Depois que eu fui crescendo mais, eu pegava meus irmãos, a gente dizia que ia pra missa e ia pra rádio... tinha a rádio sociedade da Bahia e de manhã eles faziam um programa e a gente ia...pra Rádio, e voltava pra casa, e dizia que tinha ido pra igreja...mas era daquele jeito. A minha tia tinha... aliás lá na casa da minha tia [...] tinha um quarto que chamava quarto dos santos, com um altar e aquelas imagens todas. E na minha tia tinha esse quarto onde toda noite se rezava a ladainha. E a ladainha naquele tempo era em latim”. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit.

¹⁰² Clóvis Amorim, “Doidos”, *Estado da Bahia*, Salvador, 15 de junho de 1937.

¹⁰³ Sem Autor. “A atualidade brasileira”, *Etc*, Salvador, n.170, 16/08/1931, p.01.

¹⁰⁴ Sem autor, “Nota sobre Comunismo, Nacionalismo e Idealismo”, Salvador, *Diário da Bahia*, 07/10/1931, s/d.

ficção, conseguiria lançar dois dos seus romances: *Furundungo* e *Meu Menino*, ambos publicados em 1934, no Rio de Janeiro, tendo como mote os “costumes” e a “linguagem popular”¹⁰⁵ baiana e nos quais, “em discordância com o padrão da época, personagens negros surgiam como principais”¹⁰⁶. Tais temas prendiam a *imaginação* de Souza Carneiro e, de alguma forma, reapareceriam em seus ensaios etnográficos, a exemplo de *Mitos africanos no Brasil*, de 1937, e em tantos outros manuscritos que, segundo Édison, ele teria deixado sobre a língua tupi e as mitologias das sociedades indígenas brasileiras¹⁰⁷.

Mas igualmente, não seria exagerado afirmar que a falência social e a percepção cada vez mais aguda da irreversibilidade da situação política baiana ajudam a entender, ao menos em parte, o que pareceu ser o despertar de Souza Carneiro aos *radicalismos* ideológicos e à presença do proletariado na cena política brasileira¹⁰⁸. Algo que seria explorado em seu livro *Comunismo, Nacionalismo, Idealismo*, de 1931, produzido justamente num momento em que seu desespero era um sentimento crescente, ao assistir às forças varguistas tornando cada vez mais remotas as chances do “chefe” J. J. Seabra em retomar o poder no estado. Para tanto, não hesitaria em clamar pela radicalização do “nacionalismo revolucionário” e conclamar as classes proletárias a assumir seu papel no destino da Nação: “a revolução não se fez somente para depor um governo e logo montar outro com os mesmos cancos [...] Ela está preparando a Nação para a conquista de uma nova orientação em que predomine a política do trabalho [...] Nenhuma revolução vence sem que [...] triunfe o proletariado”¹⁰⁹. Enfim, a convocação do professor Souza Carneiro à

¹⁰⁵ Cf. Jorge Amado, “O professor Souza Carneiro”, op.cit.

¹⁰⁶ Waldir Freitas Oliveira, “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30” in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos de 4 de janeiro a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo, Corrupio, 1987, p.25.

¹⁰⁷ Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, op.cit., p.320.

¹⁰⁸ Não deixa de ser interessante anotar que foi na entronização de imagens do “operário” que Souza Carneiro encontrou um paralelo simbólico para dar conta de suas práticas espiritualistas e esotéricas. Práticas que não apenas buscavam valores exemplares na sabedoria dos “pobres” e dos “humildes operários”, como também se pautavam nas “bases dos ensinamentos sublimes da benemérita Ordem [do Círculo Esotérico] *de que somos humildes operários*”. Antônio Joaquim de Souza Carneiro, *Jesus! Mistérios das iniciações de Jesus de Nazareth*, op.cit., p.10 (as ênfases são minhas).

¹⁰⁹ Apud “Em vez de Nacionalismo, Civilismo”, *Diário da Bahia*, Salvador, 29/08/1931, p.02. O trecho constitui parte de uma palestra proferida por Souza Carneiro na Escola Politécnica, anexada à notícia sobre o evento. A palestra, que marcava o lançamento do livro *Comunismo, Nacionalismo, Idealismo*, era apenas uma, de várias, que Souza Carneiro vinha realizando na Escola Politécnica, onde buscava se colocar como uma liderança política, incitando a “mocidade acadêmica” a tomar “parte na campanha pró-constituente”. Idem, *Ibidem*. O próprio livro já era o resultado de uma destas palestras: de uma “lição inaugural, proferida em abril de 1931, por ocasião da abertura dos cursos acadêmicos da nossa Escola Politécnica”; destinada a

radicalização das lutas políticas e ideológicas frente a qual Édison Carneiro dificilmente deixaria Édison Carneiro imune ou insensível: ainda mais quando se tratava de lutar contra um regime que, aos seus olhos, se confundia tão sensivelmente com a própria desestabilização de seu mundo familiar e com o progressivo debilitamento da saúde e dos sentidos de viver do pai.

* * *

A despeito das instabilidades que assombraram sua vida, o fato de ocupar uma posição prestigiada como catedrático da Escola Politécnica, receber nomeações diversas, acumular prêmios e obras que atestavam suas capacidades acadêmicas e culturais e garantir – mesmo que às duras penas – o encaminhamento dos filhos às instituições onde as elites baianas formavam seus quadros, Antônio Joaquim de Souza Carneiro logrou minimizar os efeitos esterilizantes que a “raça” poderia ter na concretização de suas aspirações sociais e profissionais, assim como na de seus filhos. De modo que, diante de suas qualidades como homem culto, professor universitário, com trânsito e boas relações com chefes políticos locais, não chega a surpreender o fato de sua certidão de óbito atestá-lo como “branco”:

“Aos dez dias do mês de Dezembro do ano de mil novecentos e quarenta e dois, nesta Capital do Estado da Bahia [...] em meu cartório compareceu Mário Guimarães e exibindo atestado do Doutor Renato Lobo, declarou: que hoje às quatro horas e trinta e cinco minutos [...] na casa oitenta e sete à Rua Sodré, faleceu por colapso cardíaco-muscular no curso de obstrução intestinal crônica Antônio Joaquim de Souza Carneiro, do sexo masculino *de cor branca*, de profissão Engenheiro, de naturalidade Bahia”¹¹⁰.

Mas é preciso ter cuidado na interpretação desta *branquitude* atribuída ao insigne professor: ou melhor, nas formas de se compreender o “poder mágico” destas “cartas de branquitude” que foram, nos termos de Gilberto Freyre, a “farda” e o “diploma”

“todos os espíritos verdadeiramente empenhados na regeneração nacional”. Cf. José Alves Ribeiro, “Comunismo, nacionalismo e idealismo”, *Diário da Bahia*, Salvador, 8 de março de 1932, p.02.

¹¹⁰ APEBa, Seção Judiciária, Série Inventários e Testamentos, Antônio Joaquim de Souza Carneiro, ano de 1943, Documento 05/2300/2800/06 (as ênfases são do autor).

universitário no movimento de ascensão social do mulato no Brasil novecentista ¹¹¹. Em grande medida, a trajetória de Souza Carneiro se mostra um caso eloquente das considerações feitas por Oracy Nogueira, quando afirma que a identificação ou classificação de um indivíduo quanto à cor constitui um complexo mecanismo de significação social, relativamente “maleável” e “flexível”, capaz de se modificar conforme a “associação com outras características de *status*, como grau de instrução, a ocupação e hábitos pessoais, com tendência a se atenuar a cor de indivíduos socialmente bem sucedidos” ¹¹². Evidente que isto não significa que a “raça” e a “cor” de Souza Carneiro foram invisíveis aos olhos de seus contemporâneos. No entanto, a certidão de óbito, quem sabe, redigida por alguém próximo ou por algum admirador de seus talentos, ao classificá-lo como “branco”, estava dando feição e expressividade mais a estes sinais “característicos de *status*” do que propriamente à “raça” ou à cor física. De qualquer forma, um fenômeno que, ainda segundo Oracy Nogueira, traz “embutido ou implícito o característico preconceito brasileiro, com o *continuum* de valorização da cor da pele humana, da branca à preta” ¹¹³.

¹¹¹ Gilberto Freyre, *Sobrados & Mocambos*, São Paulo, Global Editora, 2003, p.727.

¹¹² Oracy Nogueira, *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. S.P, Ed.USP, 1998, p.147.

¹¹³ Idem, *Negro político, político negro*, op.cit., p.243. Neste trabalho sobre a trajetória do médico Alfredo Casemiro da Rocha, Oracy Nogueira evidenciou fenômeno semelhante ao de Souza Carneiro, quando se deparou com classificações conflitantes quanto à cor de Alfredo. Na certidão de casamento, ele aparecia como “preto”, enquanto na de óbito, constava como “pardo”, sendo que ambas foram lavradas na mesma cidade e em períodos não muito distantes uma da outra: em Cunha (São Paulo), entre as três primeiras décadas do século XX. Diz Nogueira: “Comentando a discrepância com um serventuário aposentado que conheceu os colegas responsáveis pelos dois termos, o mesmo explicou que o serventuário do casamento antipatizava com Alfredo, pelo o que o identificou como de cor preta, enquanto que o outro, por condescendência, lhe atenuou a cor”. Idem, *Ibidem*.

Com os dados e materiais disponíveis, seria impossível extrair elementos mais substantivos quanto aos modos como o professor da Politécnica se auto-representou no que diz respeito aos componentes étnicos de sua identidade. O mesmo pode ser dito com relação às eventuais e prováveis situações de preconceito racial por ele sofridas, percebidas ou não enquanto tais. Contudo, parece verossímil afirmar que Souza Carneiro e sua família dificilmente foram vistos como negros numa sociedade como a baiana onde, ainda nas primeiras décadas do século XX, tal categoria buscava instituir simbolicamente dois grupos de pertencimento que muitas



Antônio Joaquim de Souza Carneiro. Sem Data. Coleção Particular de Philon Carneiro.

vezes, mas nem sempre, coincidiam: os sujeitos considerados portadores ou praticantes de uma “cultura africana”, com todas as propriedades reificantes a ela associada (barbárie, degeneração moral e sexual, violência etc.), e aqueles alocados na base da hierarquia social, “especialmente os que vivem do trabalho manual e braçal”¹¹⁴. O ponto é importante, pois retém dois elementos que pela recusa e pelo contraste, funcionavam como sinais de distinção indispensáveis para entendermos a forma como Édison Carneiro, notadamente nas primeiras poesias de juventude, objetivou sua posição na estrutura “racial” e de classe de Salvador. Uma posição que a antropóloga norte-americana Ruth Landes (1908-1991) observou de maneira exemplar, ao relembrar de sua surpresa quanto ao fato de a “raça” de

¹¹⁴ Cf. Thales de Azevedo, “Classes sociais e grupos de prestígio” in *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966, p.36. Sobre a estratificação e os esquemas de percepção racial em Salvador, analisados em diferentes momentos históricos, ver o clássico trabalho de Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia: um estudo de contato racial*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971 [1942]; o já citado Thales de Azevedo, *As elites de cor*, op.cit.; e ainda, Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 2002; Jeferson Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*, op.cit.; Lívio Sansone, *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção da cultura negra no Brasil*, Salvador, Ed.UFBA, 2003; e Ângela Figueiredo, *Novas elites de cor: estudos sobre profissionais liberais negros em Salvador*, São Paulo, Annablume/CEAA, 2002.

Édison nunca haver sido mencionada nas cartas de apresentação dadas a ela, na ocasião de sua chegada à Bahia, em 1938:

“Pareceu-me significativo que Édison fosse um mulato, da cor trigueira chamada parda no Brasil. Era significativo porque as cartas de apresentação vinham de colegas brancos, que não haviam mencionado a sua raça ou cor. *Para eles isso não importava*. Aceitavam-no pelo seu provado valor como jornalista e como erudito. Em nenhum momento percebi de sua parte, qualquer preocupação especial com minha raça [Ruth Landes fazia referência à sua origem judaica]. [Ele] vinha de família pobre mas boa, qualificada de fidalga. 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 era advogado conhecido [...] Era o tipo de família às vezes chamada de ‘negros brancos’, por muito respeitada”.¹¹⁵

Raça, classe e cor nas poesias de juventude

A leitura das primeiras poesias de juventude de Édison Carneiro constitui uma porta de entrada interessante para observarmos como esta inscrição “fidalga”, nas palavras de Ruth Landes, rebate no registro de uma sensibilidade com forte senso de colocação social, abalado, às vezes, somente pelas incertezas e penúrias vivenciadas pela família naquele momento. A produção poética corresponde a um curto período de sua vida, confinado aos anos de 1928 e 29, quando o autor tinha apenas 16 e 17 anos. Na época, Édison estava finalizando os estudos básicos no Ginásio da Bahia e, provavelmente, começava a se preparar para o ingresso na Faculdade de Direito: o que, de fato veio a ocorrer em 1930, seguindo os mesmos passos dos dois irmãos mais velhos, Franklin, o primogênito, e Nelson Carneiro. Um momento de sua vida, portanto, em que talvez começasse a sentir os primeiros prenúncios de uma *vocação* para “homem de letras” ou jornalista, embalada não apenas pela força dos exemplos do pai e dos irmãos, mas também pelas fantasias que deviam revestir a vida de um jovem às vésperas de ingressar numa faculdade em que

¹¹⁵ Ruth Landes, *Cidade das Mulheres*, op.cit, pp.49-50 (as ênfases são minhas).



Édison Carneiro, por volta dos três anos de idade. Sem Data. Coleção Particular de Philon Carneiro.

“repointavam, ali, vocações promissoras para as letras, a política, o jornalismo, a advocacia, a magistratura e a cátedra universitária”¹¹⁶.

Pode-se dizer, neste sentido, que as experiências de Édison Carneiro como poeta iniciante deram vazão a esta ebulição de fantasias juvenis, em muito marcada pelas tensões de seu ambiente familiar – àquela altura amargando o ostracismo da facção política do pai –, bem como pela sua condição de quarto filho homem, “muito feio e muito tímido”¹¹⁷, liberto, em parte, das pressões de destinação social e profissional que recaíam sobre os mais velhos, sobretudo em torno de Nelson, que “era outra coisa, alto, bonitão e [...] bom orador”¹¹⁸, desde muito cedo encaminhado pelo pai e pelo tio paterno, José Joaquim, ao convívio próximo com Seabra¹¹⁹. Afinal, como chamou a atenção Sergio Miceli, seria importante não

minimizar os efeitos decisivos da “falência” material, da política familiar e da posição de seus membros na linhagem, relegando as caçulas ou os mais novos dessas “famílias de ‘primos pobres’ da oligarquia” aos trabalhos menos “masculinos” ou prestigiados: “tais situações de relegação punham fora de seu alcance [dos “caçulas”] os investimentos com que são brindados os primogênitos e os ocupantes das demais posições privilegiadas no espaço da fratria e da linhagem”¹²⁰. De modo que Édison Carneiro não esteve ileso às expectativas e aos investimentos diferenciados que a família depositava em cada um de seus membros, conforme suas posições na linhagem.

¹¹⁶ Odalício Coelho Nogueira, *Caminhos de um magistrado*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1978, p.16.

¹¹⁷ Clovis Amorim, “Doidos”, op.cit. “Era o mais feinho de todos. Era feio que o coitadinho... Quando era adolescente, depois ficou mais velho, engordou mais, ficou melhor”. Cf. Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit.

¹¹⁸ Edíria Carneiro, op.cit.

¹¹⁹ Nelson Carneiro, *Punhados de Vida*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 1990.

¹²⁰ Cf. Sergio Miceli, “Intelectuais e Classes Dirigentes no Brasil (1920-1945)” in *Intelectuais à Brasileira*, S.P, Cia das Letras, 2001, p.162.

Ainda estudante ginásial, Édison Carneiro assistia à agitação familiar em torno das disputas políticas baianas que, graças à *Aliança Liberal*, encontraria a oportunidade esperada, desde 1924, de ver seu “chefe” novamente vencedor. J. J. Seabra retornou a Salvador para encabeçar a campanha *aliancista*, encontrando forte apoio, principalmente, nos grupos de jovens universitários¹²¹. Entre esses universitários já se destacava por sua liderança estudantil, na Faculdade de Direito, o irmão de Édison, Nelson Carneiro, sobre o qual recaíram as chances de fazer valer as “lealdades” da família em favor de uma carreira política. Embora não fosse insensível ao momento, Édison contava com um ambiente de relativa despreocupação e liberdade para os exercícios das divagações e “inquietações” do espírito, podendo contar com a “sala cheia de estante de livros”¹²² do pai e com a presença dos amigos de ginásio e da Academia dos Rebeldes que começavam a frequentar a casa de Souza Carneiro – para onde, sem dúvida, todos esses “incipientes literatos” afluíam – na certeza de ali gozarem de toda sorte de estímulos e licenças possíveis às “bagunças” barulhentas e aos debates acalorados.

“Senhor de imaginação e magia, um mestre da vida [...] Em sua residência nos Barris, *alcunhada de Brasil – por enorme, desorganizada e entregue às baratas* – nos abrigamos os rebeldes [...] Seu filho, Édison [...] figurava entre os mais combativos da novel agremiação e o outro filho, o mais velho, Nelson, com ela simpatizava, se bem olhasse com certa reserva e alguma suspeita aquela agitação de incipientes literatos: *já então o futuro senador Nelson Carneiro participava da vida política, líder estudantil de notória atuação. O professor Souza Carneiro não nos olhava com suspeita nem com reservas; ao contrário, dava-nos caloroso apoio, compartia de nossas inquietações, sustentava nossa batalha, em sua casa dos Barris, pobre e misteriosa. O professor, segundo afirmava, escondia no quintal um avião [...] que lhe serviria para controlar do alto dos céus as próximas eleições às quais pretendia concorrer, candidato a deputado pela oposição*”¹²³.

Deste modo, algumas das chaves de leitura que conferem sentido e coordenada para aos poemas de Édison Carneiro encontram-se nessa longa citação de Jorge Amado. Significativamente, os primeiros deles saíram, entre os meses de setembro e novembro de 1928, no jornal *A Noite*, órgão aparentemente simpático aos interesses dos *democratas*

¹²¹ Cf. Consuelo Novais Sampaio, *Os Partidos Políticos da Primeira República Baiana*, op.cit.

¹²² Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit.

¹²³ Jorge Amado, “Discurso de Jorge Amado”, *A Tarde*, Salvador, 06/03/1985 (as ênfases são minhas).

baianos e de seu cacique J. J. Seabra ¹²⁴. Em sua maioria, trata-se de poemas cujos temas não fogem muito a alguns clichês da época, próprios a um jovem que começava a arriscar seus primeiros versos: *recortes* da paisagem local, frustrações amorosas, visões de mulheres ideais, flertes e inseguranças afetivas e mesmo taras sexuais. Contudo, em meio aos transe amorosos, Édison Carneiro não deixa de registrar as fortes incertezas que pontuavam suas fantasias de projeção social e intelectual, imprimindo um desânimo ou “ceticismo” à realidade que, por vezes, quebra o clima de “alegre farra” do conjunto dos poemas.

Talvez, do ponto de vista formal, certo “ar” de novidade ficasse por conta da frouxidão rítmica e do uso dos versos livres, de feitio humorístico e irônico a valores e sensibilidades românticas, contrastando com a gravidade dos sonetos e dos poemas *elevados* que abundavam os jornais e as revistas literárias de Salvador: o que, em alguma medida, pode ser uma evidencia de que a leitura e apreensão das linguagens literárias modernas começavam a surtir efeito entre os intelectuais locais ¹²⁵. Este expediente irônico aos valores românticos é mais nítido, por exemplo, no poema “O que falta a uns”, no qual o poeta concebe tais valores como uma absoluta “tolice”, mas que não pode ignorar ou abandonar sob pena de perder suas amantes:

“Eu, de namoradas,

tenho três...

E, a cada uma

digo

uma tolice...

¹²⁴ Embora não tenha maiores conhecimentos sobre o jornal *A Noite*, nele também colaboravam jornalistas de reconhecidas ligações com J. J. Seabra, a exemplo do rábula e jornalista Cosme de Farias (1875-1972): “Em grande parte da vida política de Cosme de Farias, sua principal aliança era com os *seabristas*. Segundo Mônica Celestino, ‘Cosme seguia a decisão do ex-governador José Joaquim Seabra [...] e do seu grupo de não apoiar os jovens Calmons, Otávio Mangabeira e Simões Filho’”. Cf. Josivaldo Pires de Oliveira, *Pelas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*, (Dissertação de Mestrado), Salvador, UFBA, 2004, p.108.

¹²⁵ “O modernismo de 1922, que se firmava e se diversificava, foi transportado de São Paulo até aqui [Salvador] somente em 1927, cinco anos mais tarde, quando apareceram os poemas de Eugênio Gomes, *Moema* e *A balada do ouro*, de Godofredo Filho, grande poeta baiano [...] E foi aí que os grupos literários começaram a surgir”. Cf. Jorge Amado apud Alice Raillard, *Conversando com Jorge Amado*, Rio de Janeiro, Record, 1992, p.34. Dentre estes grupos, a Academia dos Rebeldes, que será objeto de discussão no próximo capítulo.

São três mulheres
de quem eu
ocupo o tempo
enchendo-lhes os ouvidos
de pulhices românticas
e de juras dum amor
que eu nunca senti”.¹²⁶

Vale chamar a atenção para um elemento importante na leitura dos poemas que Édison Carneiro publicou em 1928, no jornal *A Noite*, somando um total de trinta e um. O autor os concebeu nos moldes de um “folhetim poético”¹²⁷, formando uma série única e coerente de poesias intitulada de *Musa Capenga*¹²⁸. Assim, a maioria das poesias foi publicada com poucos dias de distância uma das outras, quando não nenhum. Ao que parece, a intenção era de que fossem lidas de modo articulado. Deste modo, parece significativo que logo no primeiro poema da série, “Primavera”, Carneiro lançasse mão de certas coordenadas sociais quanto ao lugar ou a posição a partir da qual a realidade estava sendo apreendida. Os elementos mais significativos que conferem uma identidade social própria ao poeta eram, sobretudo, aqueles que o circunscreviam como um “estudante”. Tal

¹²⁶ Édison Carneiro, “O que falta a uns” in Gilfrancisco Santos (org.), *Musa Capenga: poemas de Édison Carneiro*, op.cit., [15/10/1928], p.75. Salvo indicação contrária, todas as poesias citadas encontram-se reunidas no livro de Gilfrancisco Santos. Assim, após as citações serão mencionadas apenas a data original da publicação e a numeração da página em que o poema se encontra. Alguns dos poemas estão sem dia e mês especificados. Nestes casos serão colocadas apenas a página. Por fim, todos os poemas não fogem ao período já mencionado de setembro a novembro de 1928.

¹²⁷ Cid Seixas, “A poesia de Édison Carneiro redescoberta por Gilfrancisco” in Gilfrancisco Santos, (org.), *Musa Capenga: poemas de Édison Carneiro*, op.cit.

¹²⁸ Não saberia precisar as razões ou os sentidos implicados no título *Musa Capenga*, dado ao conjunto dos poemas. A única pista que encontrei (ainda assim bastante frágil) poderia indicar se tratar de uma tirada de humor com relação a uma seção diária de poesias que havia existido em Salvador, por volta de 1922, e que se chamava de “Musa Baiana”. Conforme a autobiografia do magistrado baiano Adalício Coelho Nogueira (1902-1990), uma seção de poesias empreendida em prol da candidatura à presidência de Arthur Bernardes, podendo daí aventar a hipótese de se tratar de poemas de exaltação à Salvador, à Bahia e ao Brasil: exaltação à Bahia que Édison Carneiro, talvez, ironizasse com a sua “Musa Capenga”. Cf. *Caminhos de um magistrado*, op.cit., p.23.

critério de localização é decisivo para se entender os tipos de experiências, espaços, relações e sentimentos que se encontram invocados no conjunto dos poemas.

“Os estudantes
em alegre farra
passaram cantando [...]
brincando fingindo
uma gargalhada
que é
um manto enorme
que cobre
o enfezamento
desta vida tão má...
eu também brinquei,
eu que, também
sou estudante [...]
Estavas lindas Cremilda
Se não fosse
a grande distância
que me separava
do teu carro
eu teria
dado um pulo
e festejando
a primavera
beijando-te na boca” (24/09/1928, p.67).

O “estudante”, portanto, funciona como uma informação projetiva que recobre todos os poemas seguintes, construídos em tornos de aventuras, frustrações e episódios que se imaginam próprios a esta condição. Ainda, reivindicando para si o direito de compartilhar as “alegrias”, farras e paqueras nas ruas da cidade, o poeta parece se utilizar da condição estudantil como uma estratégia de evasão às mazelas da vida.¹²⁹ Neste sentido, o primeiro poema prenuncia uma tensão que será constante no restante da série: aquela entre as “alegrias” e as farras amorosas de um estudante, ainda livre de certos compromissos sociais, e as incertezas e as dúvidas quanto aos destinos de um jovem aspirante a intelectual e escritor, frente a um ambiente percebido como hostil. “Ostracismo Intelectual”, por exemplo, desnuda por inteiro as apreensões e as amarguras do literato iniciante, potencializadas ainda mais pela percepção da distância que separa o intelectual de província dos grandes centros de consagração e produção cultural do país:

“Seu mano,
estou com vontade
de escrever uma novela...
Mas como não quero
que a crítica me rache
com a cartola [...]
Na Bahia, os talentos
vivem e morrem esquecidíssimos
dos outros intelectuais [...]
É verdade...
quanto mais

¹²⁹ Interessante recuperar as memórias de José Silveira, que fora estudante de medicina na Bahia, na década de 1920, onde justamente mobiliza a “rua” como o espaço privilegiado da farra e onde os estudantes exerciam seu prestígio: “Pode-se dizer que nas ruas da Bahia quem mandava era o estudante. Fazíamos coisas incríveis [...] Invadíamos cinemas, teatros, fazendo rumores e os porteiros tinham que abrir as portas e nós sempre encontramos uma atmosfera agradável”. Apud Ubiratan Castro de Araújo (org.), *Salvador era assim: memórias da cidade*, Salvador, IHGBa, 1999, p.133.

o pobre do meu eu!”. (sem data, p.82).

Édison Carneiro transpõe para o plano ficcional um registro sintético das ambiguidades vivenciadas no plano familiar, em suas possibilidades concretas de rebaixamento social: ao receio do ostracismo intelectual, sobrepõe-se perfeitamente o dramático ostracismo político da facção política do pai. Uma situação que, mesmo aos olhos de um ginásial muito moço, já se pronunciava traumática o suficiente, a ponto de produzir fissuras na própria experiência do *tempo*, como é possível observar em “Ontem e Hoje”, cujos versos foram arranjados na chave de um jogo de contrastes secos entre um passado de “bonança”, porém fantasioso e “irreal”, e um presente doloroso e “triste” da “vida verdadeira” imersa em “tempestades” e sonhos renunciados ¹³⁰:

“Ontem e hoje,
alegria e tristeza
amor e esquecimento
vida irreal e vida verdadeira
vida ilusória e vida na própria vida
castelo de ilusões e realidade esmagadora
bouquet de rosas e espinhos de outras rosas
mar de bonança e mar de tempestade
espectro já morto e entidade ainda viva

¹³⁰ Esta percepção de um ambiente social hostil também está presente num outro poema, intitulado “Idiotas...”, falando sobre seu ceticismo perante às coisas: “O ceticismo / é coisa boa / Muito boa mesmo [...] Por isso eu / que tenho cá minhas ideias / já deixei / de acreditar / em todas as pulhices / que andam por aí... / E esses trouxas / que não raciocinam [...] dizem: / – Coitado! / Além de pobre / acético e materialista” (17/10/1928, p.78). Ainda, com relação às angustias do escritor em terras provincianas e passadistas, Édison Carneiro escreveu “A Chuva e a Sé”, onde lamenta a chuva não ter sido capaz de por abaixo a igreja da Sé, símbolo tanto do catolicismo quanto da arquitetura coloniais de Salvador: “A nossa pobre cidade, que do Salvador só tem o nome, passou, anteontem, Domingo, algumas horas de verdadeira fúria contra a chuva... / As ruas todas – um perfeito lago; aqui e ali chuva só; roupas encharcadas; os pés molhados a mais não poder [...] Eu gritei contra a chuva... Dei-lhe epítetos, disse-lhe... / palavradadas infâmias, misérias... / Mas não fiz isso porque ela tivesse caído tão assustadoramente sobre a capital. Gritei com razão... Razão de sobra! / Gritei por ela não ter sido mais forte para derrubar a Sé!” (13/11/1928, p.95). Como veremos no próximo capítulo a Igreja da Sé e a percepção de uma cidade que, cada vez mais, parecia se tornar refém de suas grandezas pretéritas: tema que seria recorrente nas crônicas de Édison e de seus colegas de Academia dos Rebeldes.

ilusões que morreram e esperanças que nasceram” (20/11/1928, p.98).

Entretanto, um aspecto importante a ser ressaltado é que em nenhum momento os lamentos sobre a pobreza e as incertezas de reconhecimento que rondam a existência do poeta parecem desestabilizar o senso de colocação e a identidade social do autor. O raio de ação das poesias quase não foge dos lugares frequentados pelas elites: as ruas dos estudantes, onde passeiam os carros dos afortunados, e aonde acontecem os flertes e pedidos de beijos com as moças “que [dizem] ser do chic e do bom tom” (23/10/1928, p.84). Em apenas duas ocasiões aparecem elementos nitidamente estranhos e distantes ao universo social que o poeta vivencia: intrigantemente elas ocorrem nas duas vezes em que Édison Carneiro faz referências explícitas a elementos percebidos como “negros” naquele contexto. Uma *estranheza* e/ou distância que se estabelecem, ora pela tirada jocosa, ora pela invocação do místico ¹³¹. No primeiro deles, “Ameaça”, os versos servem como uma advertência do poeta à amante, ameaçando colocar uma “coisa feita” na porta da casa dela, caso ela não correspondesse ao seus sentimentos:

“Meu anjinho
não me despreze/
olhe, veja lá:
se você não me quiser...
eu não me mato não!
Mas vou
ao Pau Miúdo
e trago,
pra botar na sua porta

¹³¹ Sem dúvida, aqui pesava a influência do pai, levando Édison Carneiro a se interessar pelos temas místicos e religiosos, chegando mesmo a anotar em um de seus poemas que a “religião” era seu “tema predileto” (17/10/1928, p.78). No conjunto de suas poesias, em mais de uma ocasião Édison deixaria emergir esse seu interesse. No poema “Horóscopo”, em que dizia ser o: “bicho / nas previsões... / E quando tenho qualquer medo / podem escrever / que aquilo / me acontecerá” (08/11/1928, p.92).

uma coisa feita
dessas que fazem
morrer de amor,
preparada
minha beleza,
pelas mãos
do grande mago
Jubiabá!”(22/10/1928, p.83).

Muito antes de Jorge Amado consagrar o nome deste pai de santo com seu romance *Jubiabá*, de 1935, o mago já gozava de amplo conhecimento da parte do público e das autoridades da sociedade soteropolitana e, pelo visto, com clientela endinheirada e importante. Contudo, não era de maneira positiva que o “famoso Jubiabá” aparecia nos noticiários, mas sim, pela *charlatanice* e “selvageria” de suas práticas, somente “explicáveis nos tempos coloniais”¹³². E, neste sentido, embora não se valesse da categoria “negro” ou outra equivalente para qualificar a *cor* do “mago”, Édison Carneiro mobilizava um nome (Jubiabá) e uma prática (coisa feita), certamente convencido de que, assim como ele, seus leitores os entenderiam como associados a “negros” e “africanos”¹³³.

Ao mesmo tempo, existe uma forte distância separando o espaço que o poeta e a amante ocupam e aquele onde se encontra Jubiabá: este está “lá” no Pau Miúdo, região periférica e pobre de Salvador. Entretanto, tal distância deve ser lida apenas como um

¹³² “Os despachos ‘feiticeiros’”, *A Noite*, Salvador, 26/03/1925, p.02. Quatro dias antes, no mesmo jornal, noticiava-se o absurdo de “rapazes, velhas e mocinhas de boa aparência” frequentarem o “famoso Jubiabá”, um tipo charlatão que vivia “catando os níqueis dos incautos”. Cf. “Os domínios de Jubiabá”, *A Noite*, Salvador, 22/03/1925, p.03. Vivaldo da Costa Lima também faz referência ao pai de santo Jubiabá que, ainda na metade da década de 1930, mantinha um terreiro prestigiado, frequentado inclusive por “políticos e autoridades policiais do Estado”. Cf. “O Candomblé da Bahia na década de 30” in Vivaldo da Costa Lima & Waldir Freitas Oliveira (org.), *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op.cit., p.41.

¹³³ Interessante que a ameaça que Édison jogava através da “coisa feita” guarde os mesmos termos da “promessa” que ele fazia à pretendente a amante em um outro poema, sem título: nele, ao invés de ameaçar colocar uma “coisa feita”, o poeta prometia, caso a moça finalmente aceitasse a beijá-lo, não mais “visitar / a caboclinha / de lá da Sé” (24/11/1928, p.85). O que, no limite, não deixava de ser uma ameaça, pois caso contrário, fica-se subentendido que ele iria procurar a “caboclinha”, que, de alguma forma, sugere estar em oposição social e *racial* à moça que ele queria conquistar.

marcador de outras, mais significativas, de natureza social e cultural. Afinal, são os ingredientes místico, mágico e feiticeiro de Jubiabá que, em grande medida, estão controlando o significado social da categoria “negro” no poema, sem perder de vista seu sentido cultural de “africano” (conforme deixam entrever os noticiários dos jornais), nítido o suficiente para não ser verbalizado e, mesmo assim, compreendido ¹³⁴. Portanto, a “racialidade” do poema – se assim é possível dizer – fica mais por conta da distância social e cultural do poeta do que pela eventual descrição positiva de uma pigmentação de pele.

Contrário ao último exemplo é o poema “Ralhando”, no qual as características físicas de uma mulher negra servem de motivo para um humor *depreciativo*. Nele, mais uma vez flagra-se marcadores socialmente distintivos pontuando a narrativa, garantindo, assim, uma margem segura de distância entre o poeta e a personagem em tela: uma “negra faceira” e sua “tolice” por ter:

“espichado

o seu cabelo.

Para que

essa beleza

artificial”.

Afinal,

“de que lhe serve

andar assim

com ligas melenas

se todo mundo sabe

¹³⁴ Como lembra Jeferson Bacelar, a categoria “negros” foi significada de múltiplas formas no contexto da sociedade baiana, acionada para justificar diferentes tipos de “problemas sociais”: imoralidade, degeneração sexual, criminalidade, violência e outras coisas mais. Contudo, ele chama a atenção para o fato de que nenhum tema ganhava tanto destaque nos jornais baianos, nos primeiros decênios do século XX, quanto os candomblés, apreendidos fundamentalmente como entraves “culturais” e menos raciais, “entendidos como um espetáculo vergonhoso de atraso numa sociedade que pretendia civilizar-se”. Cf. Jeferson Bacelar, *A Hierarquia das Raças*, op.cit., p.50.

que negra
nunca teve
cabelo bom?” (sem data, p.87).

E, na sequência, os versos elucidam as razões pelas quais se condena a atitude da mulher em alisar seus cabelos:

“O governo
Federal, já se vê
projeta agora
Construção
de estradas de ferro
e de rodagem
E você
bem que podia
concorrer
com o pixaim
para cercá-las
a farpas de arame!” (p.87-88).

Ora, o poeta tenta tirar proveito irônico do ridículo atribuído ao fato de uma “mulher negra” alisar as “melenas”, imprimindo a si própria uma imagem “artificial” que contrastava, afinal, com o que “todo mundo sabe”, ou seja: com a “natureza” *farpada* de seu cabelo. A aspereza do cabelo *pixaim* faz par com a “rudeza” do espírito da mulher, cuja tolice maior seria a de acreditar que uma “negra” pudesse dissimular os aspectos de sua aparência racial (se aproximar de uma beleza “branca” e, por isso, “artificial”?), modificando simplesmente seu físico. *Ironicamente*, a *ironia* ganha eficácia cômica – e, certamente, ácida –, na justa medida em que mobiliza códigos semelhantes ao do poema sobre a “coisa feita”. Dito de outra maneira, os elementos deflagradores do cômico e do riso no poema, aos olhos de Édison Carneiro, bem como aos de seus leitores da elite baiana,

não estariam nesta tentativa infrutífera e vexatória da mulher em negar sua “natureza” racial, alterando a aparência física? E, portanto, na ingenuidade “tola” de tentar *burlar* sua raça sem estar de posse de certas faculdades sociais e culturalmente distintivas para que assim procedesse?¹³⁵

* * *

Em suas poesias – e em particular à luz das duas últimas apresentadas – Édison Carneiro estava objetivando si próprio na vida social baiana a partir do lugar de um “não-negro”, cuja fala é flagrantemente pontuada por marcadores que asseguravam distâncias entre o seu mundo e aquele dos “negros” por ele retratado. Uma fala socialmente possível por estar lastreada em esquemas de classificação homólogos àqueles que resultaram na *branquitude certificada* do pai, Souza Carneiro, na ocasião de sua morte. E aqui, tanto pai quanto filho nos colocam em face dos dilemas implicados nessas classificações que informaram a existência e a trajetória social dos Souza Carneiro. O que, trocando em miúdos, podemos traduzir nos termos dos próprios desafios envolvidos na compreensão das formas como Édison Carneiro operacionalizou a “raça” como um mediador simbólico de suas experiências sociais e familiares, bem como nas percepções de si e de suas posições na sociedade baiana.

O que nos revelam, então, a “morte branca” de Souza Carneiro e a “poesia não-negra” de Édison? Antes de qualquer coisa, o modo como os Souza Carneiro não se viam e não foram vistos (pelo menos, na maior parte do tempo e das circunstâncias naquele contexto), ou seja, como *negros*. Neste sentido, é importante não minimizar toda sorte de distinções que se estava em condições de, subjetiva e objetivamente, vivenciar a partir deste contraste, percebido *negativamente* e irredutível a supostas afinidades, identidades ou

¹³⁵ Tomo emprestado, aqui, uma reflexão de Heloisa Pontes, quando, realizando uma história social do teatro brasileiro, desvela as várias possibilidades das atrizes em “burlar”, nos palcos, uma série de constrangimentos impostos pelo “tempo” e pela natureza imaginária das relações de gênero. Ou seja, o teatro, como um espaço de negociações de sentidos e convenções sociais e culturais, permite colocar em suspenso certas propriedades corporais que, em outros contextos, seriam facilmente percebidos e marcados. Como o fato, por exemplo, de uma mulher representar, nos palcos, um homem ou personagens com idades distintas da atriz. Cf. “A burla do gênero: Cacilda Becker, a Mary Stuart de Pirassununga”, *Tempo Social*. Vol. 16, nº1, junho de 2004.

condições *de raça* que antecedem o uso que as pessoas e os grupos fazem delas em contextos e momentos específicos.

Como procurei mostrar neste capítulo, em enorme medida, a posição dos Souza Carneiro no sistema de representações de *raça* e *status* foi possível graças ao sucesso desta família de mestiços baianos em dispor, em variáveis proporções, de meios sociais, econômicos e culturais, investidos por indubitáveis sinais de diferenciação com os *negros* baianos: educação formal, diplomas, profissões prestigiadas, capital de relações etc.. Enfim, toda uma série de elementos que mediavam suas existências em face das *etiquetas* de tratamento *racionalmente* dispostas pela sociedade baiana, a qual criou sofisticados mecanismos de classificação a fim de dar conta, nos termos de Thales de Azevedo, da ascensão e presença de suas “elites de cor”: *mulato, mestiço, moreno, negro branco, negro da terra, pardo*, etc.¹³⁶. Como já mostrou Norbert Elias, a etiqueta, este cálculo a um só tempo consciente e inconsciente dos gestos e dos comportamentos, as maneiras sutis de se mostrar, fazer ver e referenciar perante a “pressão da opinião”, antes que mera futilidade desprovida de razão, era a própria racionalidade através da qual, na corte francesa, se expressava o jogo de apostas, posições e coerções “exercidas um sobre os outros”, por “indivíduos interdependentes”. No interior de uma hierarquia de status e chances de poder e prestígio: “não havia [...] mudança na hierarquia que não se expressasse na mudança da etiqueta”¹³⁷. As formas de se mostrar e se expressar através da etiqueta, portanto, continham as chances e as apostas de prestígios hierarquizados na “boa sociedade” de corte que, por sua vez, plasmavam “partes essenciais” das “qualidades” que os indivíduos entendiam como constitutivas de sua identidade, de sua honra e de seu orgulho pessoais.

Tal relação sensível entre hierarquia e códigos de comportamentos e distinções, produtores de “qualidades” e “autoestimas”, que em Salvador se expressava e se racionalizava *racionalmente*, foi registrada de modo bastante competente por Thales de Azevedo nos inúmeros exemplos que, na década de 1950, pode observar e descrever entre seus informantes. Assim, “quando alguém se dirige a um preto de classe inferior pode, por exemplo, compará-lo a outro ‘preto como você’, mas tratando-se de pessoas de classe mais

¹³⁶ Cf. *As elites de cor*, op.cit, pp.33-42.

¹³⁷ Norbert Elias, *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p.105.

alta a *etiqueta manda empregar o vocábulo escuro ou mesmo moreno*”¹³⁸; ou então, o caso de um pai indisposto com o termo “negro” registrado na ficha de atendimento de seu filho pelo médico que o atendera e junto ao qual foi protestar, alegando que preferia “escuro” ou “preto”; e mesmo o exemplo do “intelectual mulato escuro” que sabia que, quando queriam lhe ofender, “chamam-no ‘aquele negro’”¹³⁹. Nestas e nas muitas outras situações descritas por Azevedo, somente o olhar insensível à força de realidade que as representações impõem àqueles que as vivenciam poderia ignorar as diferenciações (apenas em aparência sutis), bem como as licenças ou os constrangimentos que categorias como “preto”, “negro”, “escuro” ou “moreno” operavam, em seus contextos de uso, conforme as intenções e as posições dos agentes.

Seja como for, o mais importante nestas considerações, me parece, não é buscar nestes *vocábulos* qualquer espécie de esforço em descobrir, afinal, a qual deles Édison Carneiro pertenceu ou esteve *enquadrado*, plastificando de antemão a trajetória social e intelectual de Édison Carneiro a partir de uma “identidade de raça primordial e inclusiva (i.e. excludente de outras identidades possíveis)”¹⁴⁰. Até porque, como veremos no decorrer da tese (para o bem ou para o mal, se assim posso dizer), a *racialidade* de Édison seria o próprio móvel de tensões políticas e ideológicas em determinados momentos de sua vida, não sem consequências para se entender as lógicas de suas escolhas no campo intelectual. Trata-se, sobretudo, de chamar a atenção para a necessidade de não se descolar as formas como Édison Carneiro percebia a si próprio, bem como o mundo que vivenciava,

¹³⁸ Thales de Azevedo, *As elites de cor*, op.cit., p.36 (ênfases minhas).

¹³⁹ Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁰ Célia Maria Marinho Azevedo, *Antirracismo e seus paradoxos*, São Paulo, Annablume, 2004, p.83. Plastificar e essencializar uma trajetória em uma identidade racial primordial ou, o que dá no mesmo, quando aplicadas à história do pensamento social no Brasil, tratar os intelectuais de ascendência africana na chave *enrijecida* de uma “intelectualidade negra”. Como se tudo que eles tivessem fizeram ou pensaram tivesse uma indelével *natureza racial*: quando não, tratados como figuras um tanto arrivistas, cujos fins eram o de se “filiar” ou assimilar à uma sociedade e “ciência branca” dominantes. No que diz respeito a um trabalho expressivo deste tipo de abordagem e no qual o próprio Édison Carneiro aparece tangencialmente como “objeto”, pode-se mencionar o artigo de Ari Lima sobre o “lugar do intelectual negro” no meio acadêmico brasileiro. Projeta-se Carneiro num ambiente asséptico, esterilizado de toda sorte de resíduos sociais, menos os *raciais*, reduzindo as escolhas intelectuais do autor nos termos de uma filiação emudecida a uma “ciência branca”, de modo que o “intelectual negro subalterno acaba por invisibilizar-se, apassarivar e emudecer sua autoconsciência, seu próprio corpo negro imiscuído no contexto de pesquisa”. Ainda, a seu ver, é “o anseio de filiação a uma ciência *branca, objetiva, paternalista e pretensamente imparcial* que explica a extrema severidade [...] com que Édison Carneiro se refere ao ‘pequeno funcionário público’, Manoel Querino, pesquisador orgânico dos cultos afro-brasileiros, contemporâneo do ‘mestre e cientista’ racista e evolucionista, Nina Rodrigues”. Cf. Ari Lima, “A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro”. *Afro-Ásia*, n°25 e 26, 2001, p.283 e 296.

do quadro mais nuançado e mediado por sua trajetória e experiências familiares. Experiências que informaram modalidades particulares de representações em meio às quais ele foi *aprendendo* a ordenar simbolicamente suas posições na sociedade baiana. Neste sentido, suas primeiras poesias e a morte *branca* do pai são objetivações eloquentes dessas representações, cujo *silêncio* quanto a uma *negritude* (auto) atribuída é revelador, menos de uma simples “fidelidade acrítica”, *emudecida* e *subalterna* à “classe dominante branca”¹⁴¹, e muitos mais das possibilidades de Édison Carneiro e sua família em investir (e serem investidos) de qualidades e distinções que colocava *a raça* em suspensão, com o intuito justamente de minimizar o risco de terem suas identidades monopolizadas, *atacadas* ou preferencialmente invocadas nesse registro.

Para tanto, certamente, puderam contar Édison e os Souza Carneiro, assim como outras tantas pessoas e famílias que ajudaram a dar feição às elites e às classes médias *mestiças* baianas, além dos sinais de distinções que manipulavam, com um “nicho” propício para que eles fossem capazes de vivenciar esta *negritude sem ser negro* naquele contexto; ou uma *negritude sem etnicidade*, para falar nos termos de Lívio Sansone¹⁴². Afinal, como assinala Antônio Sergio Guimarães, não parece aleatório que movimentos de afirmação

¹⁴¹ Como faz Leo Spitzer, por exemplo, com a família Rebouças e, em especial, com o pai de André, o jurista “pardo” Antônio Pereira Rebouças que, vivendo no século XVIII e XIX, segundo o autor, seria passível de “críticas” por sua “fidelidade acrítica” aos grupos políticos dominantes e às “ideologias do *embranquecimento*”, uma vez que “não percebeu qualquer necessidade de buscar uma identificação alternativa com o grupo com o qual tinha certa afinidade de cor, mas do qual conseguiu se distanciar-se, social e economicamente, com evidente sucesso”. Cf. Leo Spitzer, *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental*, op.cit., p.143 (ênfases minhas).

¹⁴² *Negritude sem etnicidade* na medida em que, aponta acertadamente Sansone, a “identidade étnica pode ser [entendida como] relativamente independente da cultura étnica” na “construção de estratégias de sobrevivência e mobilidade social”. Cf. *Negritude sem etnicidade*, Salvador/Rio de Janeiro, UFBA/Pallas, 2004, pp.291. Uma identidade etnicamente invocada ou atribuída, mesmo que a contragosto das pessoas ou dos grupos assim classificados, não é necessariamente vivenciada na chave de um pertencimento a uma “cultura” ou “comunidade” étnica; ou seja, como etnicidade, como marcadores de “fronteiras” políticas suportadas pela manipulação de traços de ascendência ou origens comuns. Sobre etnicidade, ver Fredrik Barth, “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1998; Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976; Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986; e *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985. Trata-se, portanto, recorrendo mais uma vez ao trabalho de Lívio Sansone, de “buscar” e “investigar” a “eticização e a negritude onde estas podem ser encontradas, em vez de insistir em que elas devem estar em toda parte”. Cf. *Negritude sem etnicidade*, op.cit., p.297. Para uma análise que, em vários em vários aspectos, se afina ao esforço de Lívio Sansone em desvincular analiticamente identidades e culturas ou grupos étnicos, consultar o estudo de Roger Brubaker sobre a situação social e política da minoria húngara que vive sob o controle territorial e administrativo do Estado da Romênia. “Ethnicity without groups”, *European Journal of Sociology*, vol.43, n°2, 2002.

política em torno da “raça”, de uma “consciência de raça”, tenham florescido no Brasil com maior vigor, especialmente a partir das duas primeiras décadas do século XX, “em São Paulo, onde a imigração estrangeira foi mais importante” ¹⁴³. Ali, os esforços em prol da elevação moral “da raça” e da mobilização dos “homens de cor” foram ganhando corpo e se constituindo politicamente em torno da percepção comum de desalojamento e marginalização, enquanto “negros”, dos empregos e serviços mais valorizados – oferecidos pela expansão e consolidação de uma sociedade industrial e competitiva –, sistematicamente ocupados pela presença maciça da mão de obra imigrante branca de origem europeia desde finais do século XIX. Tal situação de “bloqueamento” aos empregos mais vantajosos e estáveis no mercado de trabalho urbano e industrial, articulada aos “incentivos” de “cunho moral” que provinham da “emulação indireta, provocada pelo êxito econômico e social dos imigrantes, especialmente dos italianos, simplificou enormemente”, segundo Florestan Fernandes, “a escolha de objetivos comuns” aos negros e mestiços paulistas, precipitando o surgimento de jornais, lideranças, movimentos, ideologias e formas de consciências políticas que buscaram se justificar a partir de vinculações e “impulsões inconformistas” especificamente *raciais* ¹⁴⁴.

Decerto, não vem ao caso aqui estabelecer parâmetros mais sistemáticos de comparação entre as diferentes formas ou estratégias de integração da antiga mão de obra servil e não-branca em face do colapso da escravidão e da consolidação do trabalho livre e assalariado ¹⁴⁵. Contudo, cabe destacar que a Bahia (e os estados do Nordeste, em geral), diferentemente de São Paulo e mesmo do Rio de Janeiro, tanto pela ausência de contingentes mais expressivos de imigração europeia – capazes de ameaçar a inserção, desigual, porém contínua de seu contingente não-branco a postos de maior prestígio e valorização no mercado de trabalho local – quanto por se mostrar menos afetada pela “modernização súbita e intensa” ¹⁴⁶, tendeu a se mostrar como um “nicho” em que as

¹⁴³ Antônio Sergio Guimarães, “A modernidade negra”, *Teoria e Pesquisa*, n°42/43, janeiro-julho de 2003, p.54. Ver também do mesmo autor, “Intelectuais negros e modernidade no Brasil”. *Centre for Brazilian Studies. University of Oxford. Working Paper*, n°52, 2003.

¹⁴⁴ Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Ed. Globo, vol.2, 2008 [1964], pp.15-16.

¹⁴⁵ Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, v.1 e 2. São Paulo, Globo, 2008 e *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Ed. Globo, 2007; Florestan Fernandes & Roger Bastide, *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo, Ed. Nacional, 1958.

¹⁴⁶ Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*, op.cit., p.66.

formas de identidade baseadas no isolamento da “cor”, como núcleo de uma política de diferenças, não tiveram tanta capilaridade, nem mereceram tanta ênfase da parte de sua população negra e mestiça ¹⁴⁷. De modo que, na Bahia, e particularmente em Salvador, em razão de sua demografia cultural *africana* singular no contexto brasileiro, mobilizar *a cor*, “positivar”, *lançar* ou invocar a *raça* entre suas “elites de cor” deveria parecer, talvez, tão improvável ou ofensivo quanto dizer que eles *não passavam de um negro* e, de alguma forma, de um *africano* ¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Aqui, me utilizo da expressão de “nicho”, inspirado pelo trabalho de Ian Hacking e seu estudo sobre os “mad travelers”, na França de meados do século XIX: espécies de loucos andarilhos, caracterizados pelo seu nomadismo patológico e compulsivo, entre outras coisas. O interessante apontado por Hacking é que esta maneira de ser “louco”, ou de ser socialmente marcado enquanto tal, somente foi possível em determinados “nichos ecológicos”: uma forma de loucura que existiu na França, mas não em países como Estados Unidos e Inglaterra, no mesmo período: isto, por exemplo, graças às experiências distintas que estes países tinham com a “emigração” como parte de seus “estilos de vida” seja com o alistamento militar: na França, onde o serviço militar era obrigatório, qualquer homem circulando pelo país sem o seu “livret”, onde constassem seus serviços às forças armadas, o tornava alguém passível de ser pessoas suspeita de distúrbios e, portanto, de ser presa ou internada. Cf. *Mad travelers: reflections on the reality of transient mental illnesses*. Harvard University Press, 1998.

¹⁴⁸ “Na Bahia, ao contrário, a fraca industrialização, a força demográfica dos descendentes de africanos, assim como a precariedade do sistema público de ensino, parecem ter servido para manter a opção de muitos negros pela preservação de sua tradição cultural como via de integração. Kim Butler explora muito bem essa dicotomia entre um movimento social negro que, em São Paulo, mobiliza-se em torno da “raça” e um outro que, na Bahia, mobiliza a “cultura africana” (Butler 1998)”. Cf. Antonio Sergio Guimarães, “Intelectuais negros e modernidade no Brasil”, pp.21-22.

CAPÍTULO II

ACADEMIA DOS REBELDES: MODERNIDADE E MODERNISMO VISTOS DA PROVÍNCIA

Formada nos últimos anos de década de 1920, a Academia dos Rebeldes reuniu, em Salvador, um grupo de jovens que aspiravam projeção intelectual e literária, cujas idades variavam entre 15 e 28 anos. Além do próprio Édison Carneiro, fizeram parte do grupo: Jorge Amado (1912-2001), Aydano do Couto Ferraz (1914-1985), Clóvis Amorim (1912-1970), 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 30 anos, considerado uma espécie de “líder espiritual” do grupo, Pinheiro Viegas (1865-1937). Durante o curto período de existência, a academia lançou duas revistas: *O Meridiano*, em 1929, com um único número, e *O Momento*, que logrou vida um pouco mais longa, com nove números, entre os anos de 1931 e 32¹⁴⁹. Nestas revistas, o grupo de jovens, quase todos mal saídos dos bancos ginasiais, invocou a ousada tarefa de colocar Salvador na cena do debate sobre a modernização brasileira e o modernismo literário que, pelo menos desde a Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo, vinha ganhando forma e substância nos diferentes ambientes intelectuais do país. Tal debate se arrastou de maneira dispersa por todo o decênio de 1920 e encontrou na revolução de 30, na expressão consagrada de Antonio Candido, “um eixo e um catalisador: um eixo em torno do qual girou de certo modo a cultura brasileira, catalisando elementos dispersos para dispô-los numa configuração nova [...], projetando na escala da Nação fatos que ocorriam no âmbito das regiões”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ O único número de *Meridiano* foi lançado em setembro de 1929. Os nove números de *O Momento* circularam entre julho de 1931 e junho de 1932, com uma interrupção entre os meses de fevereiro e maio de 1932.

¹⁵⁰ Antonio Candido, “A revolução de 30 e a cultura” in *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*, São Paulo, Ática, 1989, p.181.

Minha intenção neste capítulo não é recuperar as atividades da *Academia dos Rebeldes* de um ponto de vista propriamente literário, tampouco, reclamar qualquer espécie de representatividade ou lugar para esses jovens na história da literatura nacional; ou, ainda, equacioná-la como parte ou manifestação de uma suposta história do “movimento modernista” com suas “variações nas diferentes regiões onde [ele] ocorreu”¹⁵¹. Antes, os aspectos literários e estéticos importam na medida em que servem como evidências para se pensar o espaço social e cultural no qual Édison Carneiro cumpriu parte de seu aprendizado intelectual na virada das décadas de 1920 e 30. Além disso, o acompanhamento dos empreendimentos editoriais e literários da Academia dos Rebeldes buscou ressaltar o enraizamento de seus membros e de suas atividades no contexto atribulado da política oligárquica local, face às agitações e à consequente vitória do movimento de 1930. Um contexto de tensões e reviravoltas bastante significativo, pois foi nele que se armou o cenário de conversão ideológica de Édison Carneiro ao comunismo: fato decisivo que, a partir de então, ofereceria lastro e sentido a muitas de suas tomadas de posição e de seus deslocamentos no campo intelectual brasileiro.

Em síntese, a formação, as práticas, os repertórios e os temas de interesses da Academia dos Rebeldes parecem ganhar maior nitidez, quando vistos em registro articulado não apenas às dinâmicas de um espaço intelectual fortemente sujeito às demandas políticas e simbólicas das facções oligárquicas locais, mas também às representações de uma elite regional às voltas com os dilemas do atraso de uma sociedade, como a baiana, economicamente arruinada e decadente, bem como temerosa quanto ao seu papel político e cultural da definição dos rumos da República e da Nação. Temores e dilemas plasmados no jogo de *apropriações e recusas* estéticas, do qual participaram a Academia dos Rebeldes e outros grupos de escritores locais, na disputa com as vanguardas e os novos “ismos” literários. Jogo que, de certo modo, resultava dos esforços destes intelectuais da província em reivindicar um lugar e sua permanência no “presente literário” imposto por estas vanguardas e do qual se sentiam ameaçados de expulsão ou de relegação ao *atraso* e ao

¹⁵¹ Ângelo Barroso Costa Soares, *Academia dos Rebeldes: modernismo à moda baiana*, (Dissertação de Mestrado), Feira de Santana-UEFS, 2004, p.15. Ver, também, neste sentido, Cid Seixas, “Modernismo e tradicionalismo na Bahia: apontamentos”. In: *Triste Bahia. Oh! Quão dessemelhante*, Salvador, EGBA, 1996.

passado literário ¹⁵². De modo que, certamente, não teria sido aleatória a visão fundamentalmente ambivalente que os *rebeldes* tinham em relação às transformações da sociedade brasileira, naquele momento, percebidas por eles como decorrentes da “mentalidade”, da literatura e do mundo modernos. Uma série de ambivalências que, não surpreendentemente, se materializaram nos próprios partidos formais que adotaram em suas revistas, *Meridiano* e *O Momento*, marcadas pelo uso e mesmo pela defesa de modelos estéticos que começavam a ser combatidos como “passadistas” e “ultrapassados” aos olhos das vanguardas literárias brasileiras das décadas de 1920 e 30. Premidos entre o desejo de experimentarem todas as aventuras que a modernidade prometia e a percepção sentida da incapacidade de vivenciá-las tal como eles as imaginavam, a não ser de maneira parcial, quase que como uma farsa, esses jovens foram instados a plasmar um discurso sobre o moderno que pareceu assumir, muitas vezes, um “caráter fantástico”, como se fossem compelidos a se “nutrir não da realidade social, mas de fantasias, miragens e sonhos” ¹⁵³.

* * *

Os poucos trabalhos e as “notas” existentes sobre a formação da *Academia dos Rebeldes* são bastante taxativos em abordá-la como uma agremiação de feições e pretensões exclusivamente literárias. Em parte, tal perspectiva parece ter ganhado forte consenso, graças aos numerosos registros deixados pelo ex-rebelde de maior consagração, Jorge Amado, nos quais sempre enfatizou se tratar somente de um “grupo de jovens mordidos pelo micróbio da literatura” ¹⁵⁴. No entanto, um olhar mais atento sobre a inserção coletiva

¹⁵² Decerto, noções de “passado” e “presente” literários que não devem ser entendidas em termos absolutos ou evolucionistas, mas como marcadores que estão em jogo na própria disputa entre os diferentes grupos de escritores e suas vanguardas em contestar ou instituir um “presente como ultrapassado e defender um presente mais presente, isto é, desconhecido, e tornar-se”, neste sentido, “o último moderno certificado”. Sendo, portanto, as noções de modernidade/atraso ou presente/passado intelectual e literário os “objetos de rivalidades e lutas, denegações, revoltas e rupturas” através dos quais se busca controlar a própria produção social e simbólica do tempo específico do campo literário. Cf. Pascale Casanova, *A república mundial as letras*, São Paulo, Estação Liberdade, 2002, pp.120 e 131.

¹⁵³ Cf. Marshall Berman, *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo, Cia das Letras, 2007, p.275.

¹⁵⁴ Jorge Amado, “Alves Ribeiro”, *A Tarde*, Salvador, 29 de junho de 1976, s/d. Ainda, a *Academia dos Rebeldes* foi mencionada por Jorge Amado nos seguintes trabalhos: Jorge Amado, *Navegação de Cabotagem*, op.cit., Jorge Amado, “Discurso de Jorge Amado”, *A Tarde*, Salvador, 06 de março de 1985; Jorge Amado, “O professor Souza Carneiro”, op.cit. e Alice Raillard, *Conversando com Jorge Amado*, op.cit. Sobre as

desses jovens no mundo intelectual baiano mostra-se revelador das dimensões políticas que informaram os sentimentos de solidariedade e as identidades reivindicadas pelo grupo. Assim como, em grande medida, o tipo de literatura praticada pela Academia dos Rebeldes e por Édison Carneiro parece ganhar contornos mais nítidos, quando abordado na chave de uma estratégia adotada pelos *rebeldes* no sentido de evidenciar uma inscrição particular no interior dos grupos oligárquicos baianos.

Um dos argumentos mais invocados para se explicar o surgimento da Academia dos Rebeldes era a pretensão desses jovens em se contrapor a um outro grupo de escritores de Salvador, conhecido como *Arco & Flexa*¹⁵⁵. Ou seja, em termos de uma rivalidade fundamentalmente estética e literária entre eles. Formadas em meados de 1928, Arco & Flexa e Academia dos Rebeldes disputaram o posto de renovadores da literatura baiana e de protagonistas do *alinhamento* ao cenário e aos propósitos do “espírito novo” do modernismo¹⁵⁶. No entanto, muitas dessas divergências eram manifestações de diferenças e oposições que se realizavam a partir das percepções das distâncias que cada um dos grupos guardava das principais instituições organizadoras e consagradoras do espaço intelectual e literário baianos.

Em boa medida, Arco & Flexa somente se concretizou e conseguiu lançar sua revista homônima, graças ao prestígio de seu líder, Carlos Chiacchio (1984-1947): sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, eleito na primeira leva de “imortais” para compor a Academia de Letras da Bahia e, a partir da década de 1920, considerado por muitos como o mais respeitado crítico literário atuante no estado, com uma coluna semanal

primeiras experiências intelectuais de Jorge Amado com a *Academia dos Rebeldes*, ver também Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Jorge Amado: política e literatura*, R.J, Campus, 1979.

¹⁵⁵ Quanto a trabalhos que analisam (ou ao menos apresentam informações sobre) a Academia dos Rebeldes e o “modernismo baiano”, cf. Ivia Alves, *Arco & Flexa: contribuição para o estudo do modernismo*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978; Cid Seixas, *Triste Bahia*. Salvador, EGBA, 1996; Cristina Maria Teixeira Campello, “Pinheiro Viegas e a Academia dos Rebeldes”, *Universitas: revista de cultura da Universidade Federal da Bahia*, n°10, setembro/dezembro de 1971; Ângelo Barroso Soares, *Academia dos Rebeldes: modernismo a moda baiana*. (Dissertação de Mestrado). Feira de Santana-BA, UEFS, 2004; Miécio Táti, *Jorge Amado: vida e obra*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1961; Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Jorge Amado: política e literatura*, Rio de Janeiro, Campus, 1979; Vivaldo da Costa Lima & Waldir Freitas Oliveira (org.), *Carta de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987; Monalisa Valente Ferreira, *Luva de brocado e chita: modernismo baiano na revista A Luva*. (Dissertação de Mestrado), Campinas, Unicamp-IEL, 2004.

¹⁵⁶ “A Bahia, único estado do Brasil onde o sentimento de tradição é sincero, não podia fechar as pálpebras ante esse movimento intenso de nacionalidade de que aceita a orbe [...] o espírito novo, o cunho moderno é tão vibrante como necessário”. Ramayana Chevalier, “Quando se quer lutar”, *Arco & Flexa*, n°1, novembro de 1928, p.22.

em *A Tarde*¹⁵⁷, talvez o maior e mais importante jornal da capital, de propriedade de Hélio Simões Filho (1886-1957), então prestigiado deputado federal e líder da bancada baiana na câmara. Muito da *rebeldia* invocada por Édison Carneiro e seus colegas devia operacionalizar códigos de distinção que fossem capazes de marcar a distância relativa que seus membros mantinham das instituições *oficiais* de manutenção da produção cultural baiana, ao contrário de Arco & Flexa. Uma distância que, inclusive, se expressava nos diferentes redutos de sociabilidade que cada um dos grupos frequentava, bem como nos próprios estilos de vida que sustentavam. Especialmente reveladora, neste sentido, é a observação de Luiz de Carvalho Filho (1908-1994), ex-integrante de Arco & Flexa, ao lembrar as vantagens mundanas associadas à condição de “protegidos” de Carlos Chiacchio:

“No teatro Kursal havia uma francesinha linda, que declamava Mallarmé [...] Essas mulheres vinham do Rio de Janeiro recomendadas a Chiacchio, que era um tremendo boêmio e lhes dava proteção. Através de Chiacchio nos aproximamos de muitas delas. Daí não termos muito contato com as mulheres da chamada baixa prostituição – primeiro, porque aí a barra era muito pesada, e depois porque as europeias constituíam uma novidade, um atrativo maior para nós, rapazes provincianos [...] As nossas diferenças [com relação à Academia dos Rebeldes] eram em termos de conceito de literatura. E de vida boêmia. Ao contrário de nós, eles frequentavam bordéis populares, eram grandes farristas, chamavam a atenção”¹⁵⁸.

Além de Carlos Chiacchio, o grupo de Arco & Flexa era composto, em sua maioria, por estudantes distribuídos pelos cursos de medicina e direito da capital baiana que, como

¹⁵⁷ A trajetória literária de Carlos Chiacchio é fortemente ligada aos grupos de poetas parnasianos e simbolistas da Bahia, organizados em torno de duas agremiações de “cruzadores da cultura”: a *Nova Cruzada*, entre 1901 e 1911, a *Távola*, entre 1917 e 1927. A partir de 1936, Chiacchio criaria a *Alas das letras e das artes*, sendo que, segundo Mascarenhas, era uma retomada laudatória de um “passado intelectual”, cujas reuniões se prestavam justamente ao culto da memória desses *cruzadistas* da cultura. Dois anos depois, em 1938, passou a realizar salões literários no mês de setembro, como uma forma de recuperar a “festa da primavera” que Chiacchio havia promovido junto com o grupo da *Nova Cruzada*. Cf. Dulce Mascarenhas, *Carlos Chiacchio: homens e obras*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979, p.79. Entre estes “cavaleiros da honra”, como se automeavam, estavam, por exemplo: o romancista Xavier Marques, os poetas Durval de Salles, Lulu Parola (pseudônimo de Aloísio de Carvalho), Roberto Correa, o historiador Braz do Amaral e o político Otávio Mangabeira. As atividades do grupo concentravam-se na realização de saraus literários no Instituto Histórico e Geográfico e nos circuitos boêmios mais *chics* de Salvador. Cf. Dulce Mascarenhas, *Carlos Chiacchio*, op.cit. e Ivya Alves, *Arco & Flexa, contribuição para o estudo do modernismo*, op.cit..

¹⁵⁸ Luis de Carvalho Filho, “Arco & Flexa” in *Samba*, Salvador, Conselho Estadual de Cultura, 1999, p.XXVI.

tantos outros em semelhante condição, buscavam espaços e oportunidades para exercerem os pendores poéticos e literários. De modo que o apoio e o incentivo do prestigiado crítico local na criação da revista *Arco & Flexa* forneceu-lhes a chance de capitalizarem suas ambições, ainda que isso significasse uma participação reduzida na definição das atividades do grupo, fortemente controlado pelo seu principal animador e “pajé da tribo”¹⁵⁹, Carlos Chiacchio. “Na certeza de que, com o nosso anonimato, nada conseguiríamos, acertamos com Chiacchio [a publicação de uma revista] que [...] nos animava em prosseguir com os nossos propósitos”¹⁶⁰. E, embora seja difícil sustentar que entre os dois grupos se operassem distinções mais significativas quanto às suas classes de origem, pode-se dizer que a Academia dos Rebeldes acabou aglutinando jovens provenientes de famílias remediadas de elite ou em situações de relativa precariedade financeira. O que, em parte, se evidenciava no fato de quase metade deles apresentar trajetórias educacionais irregulares ou interrompidas, sem conseguir ingressar ou completar um curso superior (Clóvis Amorim, Oswaldo Dias da Costa, João Cordeiro, Sosígenes Costa e José Bastos) – ocorrência não encontrada entre os protegidos de Chiacchio¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cf. Nonato Marques, “Os poetas da baixinha” in *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*, Ed. Fac-similar, Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929], p.XXXIV.

¹⁶⁰ Idem, p.XVIII. Houve cinco números de *Arco & Flexa*, entre novembro 1928 e, talvez, meados de 1929, já que nos números 4 e 5, lançados em edição conjunta, não constam o mês. Entre os nomes mais constantes do grupo e da revista *Arco & Flexa*, destacam-se Pinto de Aguiar (1910-1991), Luis de Carvalho Filho, Eurico Alves (1909-1974), Hélio Simões (1910-1987), Ramayana de Chevalier, Jonathas Milhomens, De Cavalcanti Freitas, José Queiroz Júnior e Damasceno Filho. O grupo reuniu também alguns colegas de longa data de Chiacchio, muitos deles membros do IGHBa, da Academia de Letras e ex-participantes das reuniões da *Nova Cruzada*, agremiação que ele havia ajudado a organizar na década de 1910. *Arco & Flexa*, de certa forma, era uma espécie de reatualização de um circuito de salões e tertúlias literárias já estabelecido, em Salvador, cujo modelo de excelência poética pautava-se na estética simbolista e parnasiana. Cf. Monalisa Valente Ferreira, *Luva de brocado e chita*, op.cit., p.77. Sobre os membros do grupo, ver também Ívia Alves, *Arco & Flexa*, op.cit.

¹⁶¹ Clóvis Amorim, natural de Santo Amaro da Purificação (BA), fez somente o curso ginásial em Salvador, ficando em trânsito entre a capital e a cidade natal, onde o pai tinha um engenho que, posteriormente, o filho transformaria em um alambique “que não demorou a fracassar”, tornando-se um “fazendeiro endividado”. Sosígenes Costa completou apenas o ginásio no sul da Bahia, em Belmonte, se transferindo mais tarde para Ilhéus, onde foi telegrafista e funcionário da Associação Comercial da cidade. José Bastos, de Itabuna, também sul da Bahia, realizou seus estudos em Salvador, no Ginásio Ypiranga, mas não conseguiu ingressar na Faculdade de Medicina, como “era desejo de seu pai”, supostamente por “falta de recursos”. João Cordeiro, um pouco mais velho que os demais *rebeldes*, a despeito das pouquíssimas informações encontradas, não concluiu o curso superior e já dispunha de emprego público nos anos finais de 1920. Todas as informações foram tiradas de Ângelo Barroso Costa Soares, *Academia dos rebeldes*: *modernismo à moda baiana*, op.cit. e de Jorge Amado, *Navegação de cabotagem*, op.cit. A melhor situação financeira dos membros de *Arco & Flexa* poderia ser indicada no fato de que eles próprios bancaram boa parte dos custos da revista que lançaram (que não era vendida, apenas doada pelos autores). Embora Chiacchio, médico clínico de

Mesmo entre os *rebeldes* que conquistaram o título universitário, vale a pena mencionar as condições sob as quais muitos deles parecem ter concretizado tal feito, num contexto de falência material e/ou política da família, tendo que, para tanto, recorrer a parentes ou ao capital de relações de que dispunham no interior das frações dirigentes a fim de garantir aos filhos oportunidades educacionais que, caso contrário, dificilmente seriam possíveis. Exemplares, neste sentido, foi o caso do próprio Édison Carneiro, cujo sucesso em realizar o curso jurídico esteve diretamente relacionado à intervenção do tio paterno endinheirado que custeou seus estudos e dos irmãos ¹⁶². Mas também o de Guilherme Dias Gomes (irmão mais velho do dramaturgo e novelista Alfredo Dias Gomes), primogênito de uma “família elitista” que, em função da traumática morte precoce do pai engenheiro, se viu relegado a toda sorte de dificuldades para, em 1933, se formar médico na capital baiana. Tais dificuldades foram amortecidas graças aos esforços de sua mãe: uma mulher de “educação esmerada” e “fumaças de nobreza arruinada” que, aos 33 anos, “não esta[va] preparada para lutar sozinha pela educação de dois filhos” e que, a partir de então, “passou a lutar por um emprego, usando as relações da família [e] munindo-se de pistolões para políticos influentes”. Os empregos “prometidos” não se concretizaram, mas a mãe, Aline Freitas Gomes, montaria “um pequeno negócio” de doces, com “meia dúzia de vendedores” e com o qual conseguiu manter a família longe de destinos mais inglórios ¹⁶³. De qualquer

formação, tivesse conseguido colaborações financeiras de outros amigos médicos, tudo indica que a principal fonte foi “a pequena herança recebida por Pinto de Aguiar (diretor do mensário) [...] que subvencionou as edições da revista”. Cf. Ivya Alves. *Arco & Flexa: contribuição para o estudo do modernismo*, op.cit., p.15. Para mais informações sobre os escritores de Arco & Flexa, ainda que esparsas e com bastantes *buracos*, ver Raimundo de Menezes, *Dicionário literário brasileiro*, Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1978; Afrânio Coutinho & Galante de Souza, *Enciclopédia de Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, F.A.E, 1989; e Alzira Abreu [et al], *Dicionário histórico-biográfico pós-30*, Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 2001.

¹⁶² Edíria Carneiro, *Entrevista concedida ao autor*, op.cit.

¹⁶³ Alfredo Dias Gomes, *Apenas um subversivo: autobiografia*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998, pp.16-23. Sobre os outros membros da Academia dos Rebeldes que completaram o curso superior, não consegui informações biográficas substantivas. Porém, alguns deles apresentam fortes indícios de que suas oportunidades educacionais estiveram sensivelmente atreladas a situações de apadrinhamento e tutela diversas. Seja por falência Seja por origem familiar. Walter da Silveira, nascido em Salvador e filho de um comerciante, chegou a mencionar em seu discurso de posse à Academia de Letras da Bahia: “E nem sabia, aos dois anos [em 1917], significado da vida ou morte, quando dois episódios dramáticos me apanharam. *Um de natureza familiar influiu sobre os rumos de minha casa: a ruína comercial de meu pai*. O outro, de caráter social, atingiu toda a humanidade; a insurreição russa de 1917”. Apud Marieta Alves, *Escritores baianos*, op.cit., pp.146-47 (ênfases minhas). Ao ingressar na Faculdade de Direito de Salvador, em 1931, Walter da Silveira constava como um dos “três alunos gratuitos” do curso: um indicado pelo “Governo do Estado”, um pelo “Centro Acadêmico” e outro pela “Congregação”. Cf. Biblioteca Pública do Estado da Bahia, *Periódicos, Revista da Faculdade de Direito da Bahia*, vol.8, 1933, p.183. No caso de José Alves Ribeiro, natural de Ipirá (BA) e que ingressou no curso jurídico no mesmo ano de Walter da Silveira, o lance decisivo foi o “apadrinhamento” por um “coronel” da capital que custeou seus estudos, já que o pai, um “modesto

forma, a despeito das energias gastas em sentido contrário, não deixa de ser interessante notar as ambiguidades e os riscos de confusão social a que estavam expostos estas famílias remediadas, ao terem de conviver mais proximamente com grupos sociais cujo contato repeliam, mas que o empobrecimento tornava inevitável. Como lembrava o caçula Dias Gomes, numa família de “formação elitista e preconceituosa, até certo ponto ridícula na situação em que nos encontrávamos, minha mãe não podia admitir que eu me misturasse a negros e mulatos no ‘baba’ [futebol] de todas as tardes”¹⁶⁴.

Assim, é de se reconhecer que, do ponto de vista simbólico, essas experiências de “intimidação social” não deixariam de ecoar na sensibilidade intelectual e literária de Édison Carneiro e seus colegas. Esses “deslocamentos bruscos no espaço da classe dirigente e, sobretudo, os riscos de a família ser daí desalojada em definitivo tendem a enfraquecer os laços com que seus filhos se prendem à classe de origem e repercutem nos veios expressivos com que apreendem o mundo social”¹⁶⁵. E talvez por isso mesmo, tanto pelos transe associados às oscilações sociais e materiais do *cacife* familiar quanto pela carência de proteções mundanas e literárias equivalentes àquelas que os moços de Arco & Flexa estavam em condições de usufruir, graças ao amparo desta “espécie de deus” da vida cultural local que era Chiacchio¹⁶⁶, parece compreensível que os *rebeldes* tenham começado percebido e plasmado suas afinidades a partir de sociabilidades igualmente

pecuarista” do interior da Bahia não tinha condições de arcar. Cf. E. D’Almeida Vitor, “O guia de bois; que seria, afinal, um magistrado”, *A Tarde*, Salvador, 11 de março de 1979, s/d; Jorge Amado, “Alves Ribeiro”, *A Tarde*, Salvador, 29 de junho de 1976. Jorge Amado era um dos que gozavam de melhor situação financeira no grupo, a despeito do impacto da crise de 29 nas exportações baianas e dos desastres naturais que assolaram a produção cacaueteira baiana na virada dos anos de 1920 e 30, no sul do estado, onde o pai, o coronel João Amado, tinha sua produção. Não por acaso, foi o único dos *rebeldes* que esteve em condições de sair da Bahia para estudar direito na capital federal, em 1930, podendo contar com as mesadas certamente significativas do pai. Certa vez, o próprio autor chegou a afirmar que “a estreia em livro [*País do Carnaval*] custou-me parte considerável das mesadas remetidas de Ilhéus pelo coronel João Amado”. Cf. *Navegação de Cabotagem*, op.cit., p.183.

¹⁶⁴ Alfredo Dias Gomes, *Apenas um subversivo: autobiografia*, op.cit., p.23.

¹⁶⁵ Sergio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, op.cit., p.163. A passagem faz referência ao conjunto de experiências de “degradação” social que marcou a trajetória social dos chamados *romancistas de 30* no Brasil, o que, justamente, segundo o autor, seria a “primeira condição para que se possam [os romancistas] objetivar as relações de sentido e as relações de força entre os grupos sociais”. Experiências de degradação, de outra parte, “de que são poupados os detentores de uma posição estável na hierarquia social, os quais não conseguem vivenciar, nem mesmo no plano simbólico, a condição das classes dominadas”. Idem, *Ibidem*.

¹⁶⁶ “Muito naturalmente, sem que se arrogasse, no entanto, quaisquer veleidades de mentor, mas por um tributo tácito de todos nós, era Chiacchio uma espécie de deus, Júpiter-Tonante ele também – daquele pequeno Olimpo sem pretensões de governar o universo”. Cf. Herman Lima, *Poeira do tempo: memórias*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1967, pp.209-210.

travadas em espaços sociais e intelectualmente ambíguos, como frequentadores de uma boemia *déclassé*, menos *seletiva* e mais *misturada* – mas também mais “farrista”, “popular” e próxima da “chamada baixa prostituição”¹⁶⁷. Espaços e características que até cultivaram com certo esmero no sentido de melhor marcar negativamente aquilo que não estavam em condições de ter ou possuir e que,



Foto dos Rebeldes, em novembro de 1936. Da esquerda para direita: (em pé) Aydano do Couto Ferraz e Alves Ribeiro; (sentados) Azevedo Marques, jornalista do *Estado da Bahia*, João Cordeiro, Édison Carneiro, Jorge Amado e Clóvis Amorim. Fonte: Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op.cit., p.130.

portanto, passavam a desprezar e atacar: a afetação das mundanidades *chics*, as aventuras sexuais com *francesinhas* que declamavam Mallarmé, as conveniências, os resguardos e as “hipocrisias” que cercavam a existência destes escritores *acadêmicos* e *elegantes* da cidade: “a elegância e as mulheres são coisas profundamente ridículas. É por isso que eu tenho tão má impressão dos cronistas elegantes”, diria o personagem Nacastro, do conto de Jorge Amado, “Nacastro e Souza”. Cronistas imersos em um mundo visto como o da mediocridade dos “apertos de mão”, da “retórica do gesto. Cumprimentos. Elogios. Hipocrisia à farta”¹⁶⁸.

Em cafés e bares ao lado ou às margens dos *clubs* mais elegantes do Largo do Teatro, ou então naqueles de feições mais *proletárias* – não por acaso, a meio caminho da cidade *alta* e *baixa* de Salvador, na região do Pelourinho¹⁶⁹ –, teriam eles a oportunidade

¹⁶⁷ Luís de Carvalho Filho, “Arco & Flexa”, op.cit.

¹⁶⁸ Jorge Amado, “Nacastro e Souza”, *Meridiano*, Salvador, nº1, setembro de 1920, p.29.

¹⁶⁹ Espaços como o Café das Meninas e o Bar Brunswick, mais bem situados, ou aqueles que se estendiam na direção da cidade baixa, ao “pé da Ladeira do Pelourinho”, como os Cafés Derby, Astúrias, Moderno e Progresso. O último, um café “modesto, proletário, quase sujo, frequentado por gente humilde que ali entrava para tomar uma média de café com pão e manteiga”. Cf. Nonato Marques, *A poesia era uma festa*, Salvador, GraphCo, 1994, p.16. É bom lembrar que, em Salvador, cidade “alta” e “baixa”, termos para designar espaços geográficos, eram também naquela época (e, em parte, continuam sendo) marcadores de distinção e estratificação de lugares ocupados por grupos socialmente desiguais. Como recordava um frequentador das

de não apenas travar contato com um universo heterogêneo de outros tantos jovens desafortunados aspirantes a poeta ou *subliteratos* desprovidos de toda sorte de capitais, mas também de vivenciar os prenúncios de uma identificação em chave virtual e ambivalente com as figuras e personagens do “povo”, os quais muitos deles, posteriormente, passariam a reivindicar como *aliados* de suas atividades intelectuais, literárias e políticas ¹⁷⁰.

Contudo, este conjunto de distâncias, propriedades e marcadores sociais e intelectuais distintivos com relação ao grupo Arco & Flexa, parece não ter sido suficiente para que os *rebeldes* tivessem uma coesão e uma identidade enquanto grupo. Para tanto, parece ter sido decisivo as solidariedades que eles construíram e reforçaram no plano de suas inscrições na cena política constituída, bem como a forma como eles foram sendo recrutados para exercer certos trabalhos no mundo intelectual baiano. A exemplo da trajetória familiar e individual de Édison Carneiro, parte expressiva dos membros da Academia dos Rebeldes, ao mesmo tempo em que o grupo se moldava, conseguiu as primeiras colocações na imprensa e, portanto, melhores chances de aparições literárias, a partir de laços de fidelidade e de apadrinhamento dos setores políticos que se encontravam no poder baiano naqueles anos finais de 1920. Ainda que não verbalizada – tanto na época quando na produção posterior de alguns dos ex-participantes – a relação cifrada da

rodas de Chiacchio, “a rigor, a pessoa da cidade rica [alta] pode nascer, educar-se, trabalhar, casar, ter filhos e netos e morrer sem jamais ter ido à cidade pobre [baixa], pois até os cemitérios são diferentes [...] Candomblés, terreiros, cerimônias de folclore baiano, eu conhecia mais por ouvir dizer. Era um pouco como turista do nosso próprio burgo”. Cf. Hermes Lima, *Travessia: memórias*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1974, pp.34-35.

¹⁷⁰ O grupo de “poetas da baixinha”, atuante desde meados da década de 1920, expressa bem o universo heterogêneo de *subliteratos* desta *baixa* boemia de Salvador frequentadora de cafés e bares “proletários”, ao reunir em seu interior alfaiates, pequenos funcionários subordinados e estudantes de origem bastante modesta ou mesmo popular (muitos de baixíssima escolaridade), começando por um de seus líderes (o que é bastante significativo), um guarda-civil de nome Samuel de Brito Filho: “um autodidata notável” e de “inteligência acima do normal”, mas que “não fora além de um alinhavado curso primário”. Sendo que, “fato curioso, ele mesmo não escrevia nada”. Isto, conforme as memórias de um ex-membro do grupo. Cf. Nonato Marques, *A poesia era uma festa*, op.cit., p.14. A despeito das pobres credenciais desses poetas, dois dos futuros *rebeldes*, José Alves Ribeiro e Pinheiro Viegas, participaram das atividades do grupo (sendo que este último disputava a liderança com o “guarda-civil 85”, tal como era chamado Samuel de Brito). Com a participação ativa de Viegas e Alves Ribeiro, os “poetas da baixinha” lançariam a revista *Samba*, em novembro de 1928: um mensário “moderno de letras artes e pensamento” que, em tentativa de disputar posições na condição de vanguarda na província, *rivalizando* com Arco & Flexa, também lançaria o seu “mensário de cultura moderna”. Uma rivalidade que, certamente, Viegas e Alves Ribeiro ajudaram a nutrir quando da formação da Academia dos Rebeldes por aquela mesma época. Algumas das razões da dissolução do grupo da “baixinha” seriam o desentendimento de Viegas com os outros membros, assim como a sua maior frequência por “outros cafés de melhor aparência, na área da antiga Sé”. Cf. Idem, “Os poetas da baixinha” in *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*, Ed. Fac-similar, Salvador, Secretaria de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929], p.XXXVI.

Academia dos Rebeldes com as demandas políticas das facções oligárquicas locais, abre outras frentes de questionamento sobre suas atividades, bem como lança luz às feições, aos gêneros de produção e aos núcleos de interesses específicos que seus empreendimentos editoriais assumiram.

Embora não tenha sido possível acumular a biografia detalhada de todos os membros da Academia dos Rebeldes, o acompanhamento pontual e mais circunstanciado de duas delas mostra-se um procedimento bastante eficaz no sentido de desvelar como suas trajetórias se cruzam no tocante às suas inscrições políticas ¹⁷¹: as de Jorge Amado e Oswaldo Dias da Costa. Ainda que se observem diferenças nos tipos de expectativas que impulsionavam ou mediavam a presença de cada um deles na capital baiana de meados dos anos de 1920, os momentos decisivos das duas trajetórias selecionadas parecem ser aqueles em que foram “cooptados” por figuras bastante próximas do ponto de vista de suas ligações com uma mesma facção política. Seja por ex-professores, seja por políticos ou “coronéis”, esses *rebeldes*, alguns ainda no ginásio e não passando de seus 15 anos, dependeram do apoio dos setores de “oposição” para conquistar posições mais vantajosas no trabalho jornalístico. O recrutamento no jornalismo, muitas vezes, acompanhado de uma coluna própria, era o percurso privilegiado dos jovens rebentos da elite baiana que, na sequência, buscavam engatar seus cursos de Direito, Medicina ou Engenharia. E com o diploma nas mãos, quem sabe, o “ingresso na carreira política [ou a] aprovação em concursos para o magistério secundário e/ou superior” ¹⁷².

Oswaldo Dias da Costa. (1907, Salvador – 1979, Rio de Janeiro) ¹⁷³

Nascido em 1907, na cidade de Salvador, Oswaldo Dias da Costa era filho de José Dias da Costa e Arminda de Queiroz, uma portuguesa que supostamente seria prima

¹⁷¹ As biografias escolhidas foram aquelas que melhor precisavam as inscrições políticas dos *rebeldes*, de modo que complementassem relações e inscrições já observadas, no capítulo anterior, na trajetória de Édison Carneiro. Para muitos dos membros que fizeram parte da *Academia dos Rebeldes*, foi difícil encontrar informações substantivas, como por exemplo: José Severiano da Costa Andrade, Clóvis Amorim, José Bastos, João Cordeiro ou Aydano do Couto Ferraz.

¹⁷² Paulo Santos Silva, *Âncoras da tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1949)*, Salvador, Ed. UFBA, 2000, p.86.

¹⁷³ Sobre Dias da Costa, consultar E. D’Almeida Vitor, “Silenciosamente morreu Dias da Costa”, *A Tarde*, Salvador, 21 de junho de 1979 e Ângelo Barroso Costa Soares, *Academia dos Rebeldes*, op.cit.

distante de Eça de Queiroz ¹⁷⁴. Em função da saúde frágil do pai, Dias da Costa mudou-se constantemente com a família por cidades do interior baiano até 1919, quando se fixou na capital, onde fez os estudos no Ginásio Ipiranga e, posteriormente no Ginásio da Bahia, formando-se Bacharel em Ciências e Letras. Em meados de 1928, apresentado por José Alves Ribeiro, passou a participar dos encontros da Academia dos Rebeldes. Não tendo realizado curso superior, data dessa época a inserção e dedicação de Dias da Costa ao trabalho jornalístico: primeiro, no jornal seabrista, *O Democrata*, do Partido Democrático da Bahia, e, a partir de 1930, em *O Jornal*, um dos principais braços da campanha da Aliança Liberal, no estado. À época de seu ingresso, *O Jornal* era dirigido pelo seu ex-professor de matemática ginasial, Leopoldo Amaral (também catedrático da Escola Politécnica, e por poucos meses, o primeiro interventor a assumir o Estado baiano, após a revolução de 1930) ¹⁷⁵. Aliás, o mesmo jornal em que Dias da Costa, Jorge Amado e Édison Carneiro editaram o folhetim, *El-Rey*, em abril de 1930, publicado em livro no ano seguinte, com o título de *Lenita* ¹⁷⁶.

E, ainda, se quisermos adensar esta trama de confluências, cabe lembrar que, em meados de 1930, ao mesmo tempo em que Dias da Costa, Jorge Amado e Édison Carneiro começavam a trabalhar, colaborar e a aparecer nas páginas de *O Jornal*, José Alves Ribeiro, outro membro da *academia*, ali ingressava pelas mãos de Joel Presídio, jornalista deste que era o órgão da *Aliança Liberal* na Bahia, e filho do coronel José Presídio Figueiredo ¹⁷⁷. Foi graças ao apadrinhamento deste coronel que Alves Ribeiro conseguiu realizar seus estudos

¹⁷⁴ Ângelo Barroso Costa Soares, *Academia dos Rebeldes*, op.cit., p.100.

¹⁷⁵ Em um de seus contos, “Trabalho”, Dias da Costa parece objetivar uma série de elementos biográficos através do personagem principal do texto, Amaro, homem de imprensa, cujo início de carreira dependeu do auxílio de um “tio” que, por sua vez, trabalhava em um jornal, não por acaso, chamado *Liberal*. Na ficção, Amaro era “gerente do [jornal] *Liberal*”; mencionando ali certo “tio Gerson, que era o gerente” e “fizera-o entrar no *Liberal* como um aprendiz qualquer. Aprendera depressa o ofício e fora subindo à custa do próprio esforço. Estudava sempre que estava de folga, num desejo insaciável de saber tudo [...] De tipógrafo passara a revisor e, quando o tio adoeceu, praticamente já era ele o gerente”. Cf. Oswaldo Dias da Costa, *Canção do Beco: contos*, São Paulo, Editora Rumo, 1939, p.85. Se bem que em outro conto do mesmo volume, Dias da Costa presta tributo ao seu professor Leopoldo Amaral, ao mesmo tempo em que lança pistas sobre uma eventual trajetória familiar declinante e as fragilidades da saúde do pai que o obrigara a constantes mudanças de cidade. A “morte de meu pai, de um colapso cardíaco, não foi nenhuma surpresa para mim [...] O que me surpreendeu foram as dívidas que ele deixou. Sempre o julgara rico. A certeza do contrário veio me obrigar a arrumar um emprego. Consegui um de quatrocentos mil réis por mês. A proteção de um professor da Escola me permitiu não interromper os estudos”. Cf. Idem, p.140.

¹⁷⁶ Jorge Amado; Édison Carneiro & Oswaldo Dias da Costa, *Lenita: novela*, Rio de Janeiro, A. Coelho Branco Editor, 1931.

¹⁷⁷ Cf. Marieta Alves, *Escritores baianos*, op.cit., p.130.

colegiais e universitários (Faculdade de Direito), em Salvador. Filho de um vaqueiro que chegou a “modesto pecuarista” no interior do estado, Alves Ribeiro foi deixado pelo pai na capital aos cuidados do coronel, quando tinha apenas treze anos, devendo, portanto, tanto sua educação formal quanto literária ao ambiente familiar propiciado pelo padrinho. Os “anos passados em [sua] companhia [...], onde encontrara ‘um outro lar’, tiveram uma importância muito grande na formação de seu espírito e, certamente, em sua orientação intelectual posterior [...] Na casa do padrinho encontrara muitos livros, que os devoraria com avidez. E ali teve início sua atividade literária”¹⁷⁸, sobretudo, a escrita de poesias.

Como vários de seus colegas de Academia dos Rebeldes, Oswaldo Dias da Costa muito pouco se aventurou na poesia, concentrando seus esforços na produção de contos: uma parte deles na revista *Etc*, entre os anos de 1930 e 1931, além daqueles publicados nas revistas do grupo. Em geral, trata-se de contos bastante afinados a alguns dos eixos temáticos que foram caros a outros rebeldes: o ceticismo político, as dificuldades de ascensão social por méritos próprios, as perspectivas de fracasso e os sentimentos de evasão da realidade, frente aos sofrimentos da vida¹⁷⁹. Também, tal como alguns de seus colegas (Édison Carneiro, Jorge Amado e Aydano do Couto Ferraz), nos primeiros anos da década de 1930, Dias da Costa viria a assumir posições comunistas. Em 1936, transferiu-se para o Rio de Janeiro, passando a ocupar o posto que fora de Jorge Amado: agente publicitário da Livraria José Olympio. Ainda, no Rio, colaborou como secretário e membro do corpo editorial de uma série de periódicos literários, entre eles: revista *Pan*, *Esfera*, *Leitura*, *Dom Casmurro* (quando Jorge Amado assumiu a chefia da redação) e, por maior tempo, em *Observador Econômico e Financeiro*. Dias da Costa manteve uma produção literária esparsa e inconstante, trabalhando como funcionário na Federação Nacional do Comércio, onde ficou até a aposentadoria, em parte, antecipada pela perda gradual da visão. Com a exceção de *Lenita*, Dias da Costa publicou apenas duas obras, ambas de contos: *Canção do Beco* (1939) e, vinte e um anos depois, *Mirante dos Aflitos* (1960).

¹⁷⁸ Cf. E. D’Almeida Vitor, “O guia de bois; que seria, afinal, um magistrado”, *A Tarde*, Salvador, 11 de março de 1979. De modo que, também nesse caso, se evidencia a forma como muitas das afinidades dos rebeldes parecem resultar de posições no espaço social e político que se antecipavam à própria formação do grupo. Ainda, para algumas informações biográficas de José Alves Ribeiro, consultar Marieta Alves, *Intelectuais e escritores baianos: breves biografias*, op.cit., pp.130-31.

¹⁷⁹ Cf. “Dois Risos”, *Etc*, Salvador, n.126, 19 de maio de 1930; “o Anarquista”, n. 163, 30 de abril; “Elogio da Ignorância”, n.170, 15 de agosto de 1931; “A roleta da vida”, *Etc.*, n.171, 31 de agosto de 1931; “O homem que não sabia mentir”, n.175, 31 de novembro de 1931.

Jorge Amado (1912, Itabuna/Bahia – 2001, Salvador) ¹⁸⁰

Primogênito do casal João Amado e Eulália Leal, Jorge Amado recebeu todas as atenções familiares no sentido de encaminhá-lo para a gestão das fazendas de cacau do pai ou mesmo, com um pouco mais de “sorte”, ao trabalho de representação política das “novas” oligarquias do sul baiano que começavam a acumular suas fortunas com a expansão da exportação cacauzeira. Ainda que na sua fase “aventureira”, marcada pela violência das disputas de terras – da qual o próprio João Amado foi protagonista – muitos destes cacauicultores já tinham condições de encaminhar os filhos à capital, onde, formados bacharéis ou “doutores”, poderiam melhor barganhar e fazer valer os interesses dos negócios da família. Especialmente em razão do fato de que o cacau produzido em Ilhéus e em toda região sul da Bahia tinha que ser negociado a partir de “intermediadores” na capital, uma vez que o escoamento da produção para os mercados externos dependia exclusivamente do porto de Salvador – o que gerava a necessidade de se estabelecer firmas comerciais, na capital, a fim de representarem os interesses dos cacauicultores ¹⁸¹.

Por isso, muito cedo, em 1922, aos 10 anos Jorge Amado foi enviado a Salvador para cursar o primário, com os jesuítas do Colégio Antônio Vieira, enquanto a família se estabelecia em Ilhéus. Três anos depois, deu sequência aos estudos no Colégio Ipiranga, onde permaneceu sob o regime de internato até 1927. Mesmo com todas as visões premonitórias que, geralmente, cercam a trajetória de Amado, por esta época, é difícil afirmar se o autor já mantinha qualquer espécie de pretensão literária mais articulada. No entanto, o que parece certo é que tais aspirações começaram a existir ou ganhar maior impulso a partir de 1928, ano que coincide com sua “descoberta” jornalística e o início de suas relações com alguns dos membros da Academia dos Rebeldes. Nesse mesmo ano,

¹⁸⁰ Para informações biográficas e literárias de Jorge Amado, ver, Jorge Amado, *Navegação de Cabotagem*, op.cit., Miécio Táci, *Jorge Amado: vida e obra*, op.cit.; Paulo Tavares, *O baiano Jorge Amado e sua obra*, op.cit.; Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Jorge Amado: política e literatura*, Rio de Janeiro, Campus, 1979; Luiz Gustavo Freitas Rossi, *As cores da revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 2009; e Maries Carneiro & Rosane Rubim, *Jorge Amado: 80 anos de vida e obra*, Salvador, FCJA, 1992.

¹⁸¹ Sobre a formação e consolidação de uma “hegemonia” da elite do cacau, principalmente, a partir da década de 1930, ver Antônio Sergio Guimarães, *Formação e crise da hegemonia burguesa na Bahia*. (dissertação de mestrado). Salvador-BA, UFBA, 1982. Ver, também, Consuelo Novais Sampaio, *Partidos Políticos da Bahia na Primeira República*, op.cit.

inclusive, ele publicou um de seus primeiros e raros poemas, “A rua sem alma”, na revista baiana *A Luva* ¹⁸²:

“No começo eu fazia reportagens de polícia [...] o grau inferior do jornalismo [...] ia ao necrotério para saber quem morrera, em que estado estava o cadáver, quantas facadas recebera, em que circunstâncias, etc., para o registro de fatos diversos, complementado por outro repórter, um pouco acima de mim. Durante algum tempo a coisa ficou neste pé. Até que Moniz Sodré, um homem distinto, jurista, político, que era ou havia sido senador, já não me lembro exatamente, e que era diretor do *Diário da Bahia*, um dia se deparou com um artigo que tratava da região do cacau; aquilo o interessou, quis saber quem o escrevera, soube que fui eu, um moleque, que ‘fazia polícia’. Ele decidiu que a partir de então eu faria parte da reda o. Foi assim que me iniciei no jornalismo” ¹⁸³.

Embora afirme não se lembrar, Jorge Amado, quando jovem, certamente sabia quem era aquele homem que o tirara do grau “mais baixo” do jornalismo e o levava para a reda o do jornal. De família aristocrática, com longa tradi o no domínio político do estado, Antônio Moniz Sodré de Aragão (1881-1940) fora advogado, jornalista e catedrático de Direito Criminal, em Salvador, bem como político de carreira expressiva no estado: exerceu o mandato de deputado estadual (1909-1912), deputado federal em dois mandatos (1912-1920) e, ainda, foi eleito senador da República, cargo que ocupou até 1926. Construiu sua vida pública em estreita conexão com a ascensão e consolida o do domínio de J. J. Seabra sobre as engrenagens da política local, ao qual estava ligado, inclusive, por redes de parentesco: era primo de Antônio Ferrão Moniz de Aragão, uma das principais lideranças das fa oes seabristas e que havia sido governador da Bahia (1916-1920) como o candidato do próprio Seabra ¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. Jorge Amado, “A Rua sem alma”, *A Luva*, Salvador, 31 de dezembro de 1928. Poema que, de alguma forma, já alinhavava questões que apareceriam nas revistas da Academia dos Rebeldes, relativas aos aspectos decadentes da capital, Salvador, com suas ruas que, ao invés de “casas têm túmulos / onde repousam os que já foram homens”. Idem, *Ibidem*.

¹⁸³ Jorge Amado apud Alice Raillard, *Conversando com Jorge Amado*, op.cit., p.32.

¹⁸⁴ Cf. Antônio Loureiro de Souza, *Baianos ilustres*, São Paulo/Brasília, IBRASA/INL, 1979, pp.279-80 e Sílvia Noronha Sarmento, *A raposa e a  guia: J. J. Seabra e Rui Barbosa na política baiana na Primeira República*, (Disserta o de Mestrado), Salvador, UFBA-FFCH, 2009. Ainda, segundo esta autora, Moniz Sodré foi “provavelmente o seabrista mais hostil”, quando da candidatura de Rui Barbosa   presidência. Idem, p.51. Algumas das páginas mais eloquentes da fidelidade de Moniz Sodré ao Partido Democrata de Seabra podem ser encontradas no discurso por ele proferido no Teatro São João, em Salvador, no ano de 1919. Na condi o de deputado federal e líder da bancada baiana na Câmara Federal, Moniz Sodré buscava justificar, com ataques e difama es, a recusa dos democratas em apoiar a candidatura presidencial do “septuagen rio

Não importa, aqui, recuperar de modo minucioso a trajetória de Jorge Amado ou entender como ela deságua nos anos de 1930, quando começa a dar os primeiros passos como romancista e intelectual comunista consagrado no Rio de Janeiro. Embora seja interessante observar que, em grande medida, o sucesso de Jorge Amado em se afirmar como escritor foi decisivo para a alteração de muitas das expectativas sociais e familiares que recaíam sobre ele. Afinal, quando se transferiu para a capital federal, em finais de 1929, era para cursar a Faculdade de Direito, na qual efetivamente se formou, em 1935, ainda que preferisse sempre afirmar o contrário. Não fosse a estrondosa recepção de público e crítica que suas primeiras obras despertaram – o que possibilitou uma carreira literária bem-sucedida muito precocemente –, talvez, Jorge Amado tivesse seguido o destino comum a tantos outros escritores de sua geração (bem como da maioria dos *rebeldes*): funcionário público na capital federal ou em Salvador, ou bacharel em direito a serviço dos negócios da família ¹⁸⁵.

O que se espera ter chamado a atenção, ao recuperar este breve período da trajetória de Jorge Amado, é para a forma como ela se mostra significativa para enfatizar como o processo de ingresso e recrutamento dos membros da academia dos Rebeldes no mundo intelectual baiano, principalmente através do jornalismo, encontrava-se embaraçado a tramas de interesses que extravasavam, em muito, pretensões ou impulsos meramente literários. À medida que foram sendo “descobertos” e subindo os degraus mais baixos para os mais altos, esses jovens passavam também (direta ou indiretamente) a assumir compromissos junto aos setores em que se encontravam seus protetores ou padrinhos. E tais compromissos dificilmente deixariam de interferir nas práticas e nos empreendimentos que os *rebeldes* levaram a cabo aquele contexto.

patrício” Rui Barbosa, uma vez que Seabra já havia fechado com a chapa concorrente de Epiácio Pessoa (que seria eleito para o mandato de 1919-1922). Cf. Moniz Sodré, *Rui Barbosa perante a história*, Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1919. Quando da conturbada eleição que levou Góes Calmon ao executivo baiano, em 1923, a despeito de todas as tentativas de Seabra em invalidar o resultado, foram os primos Moniz Sodré e Antônio Moniz que acompanharam Seabra ao Rio de Janeiro, fugindo das represálias do novo governador eleito. Cf. Waldir Freitas Oliveira, “Dez anos da história política do Brasil e da Bahia vistos através da presença e atuação de Seabra”, *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol.101, jan/dez 2006, p.201.

¹⁸⁵ Sobre os “escritores-funcionários” no Brasil, ver Sergio Miceli, “Intelectuais e classe dirigente no Brasil”, op.cit., pp.231 e ss.

Meridiano e O Momento: modernidade, modernismo e imposturas intelectuais

Ao que tudo indica, uma parte expressiva dos membros da Academia dos Rebeldes conseguiu uma colocação na imprensa baiana e, por consequência, melhores chances de desenvolver uma produção literária autoral à medida que foram ingressando nas hostes dos setores políticos que amargavam, desde 1924, o ostracismo, pelo menos da parte das facções que nitidamente se mostraram favoráveis à campanha *aliancista* na Bahia. Portanto, é preciso se levar em consideração os significados políticos que o qualificativo “rebeldes” assumiu quando o grupo começou a se reunir, a partir de meados de 1928. Reuniões que, muito bem podem ter sido estimuladas a ganhar feições mais concretas e consistentes, bem como princípios mais nítidos e codificados, a partir do momento em que esses jovens passaram a trabalhar para os jornais *oposicionistas* (*A Noite*, *Diário da Bahia* e *O Jornal*). Estas reuniões foram consolidadas entre festas partidárias, recepções a chefes políticos, reuniões em casas de amigos ou parentes, pela agitação no próprio ambiente familiar e por toda sorte de encontros e relações que existiam nesses setores descontentes e seus dependentes (encontrando-se entre eles, como vimos no capítulo anterior, a própria família de Édison Carneiro).

Dito de outra maneira, não parece coincidência que, embora se encontrassem desde 1928, os rapazes de Academia dos Rebeldes tenham conseguido concretizar seu primeiro empreendimento editorial em finais de 1929, com a revista *Meridiano*. Assim como não é aleatório o fato de que, somente em março de 1930, os *rebeldes* tivessem resolvido dar existência *efetiva* às atividades do grupo, realizando e tornando público o ato de “fundação” da academia: notícia veiculada e alardeada por diversos periódicos e jornais da capital e de outras cidades baianas:

“Um grupo de intelectuais acaba de fundar, nesta capital, uma agremiação, sob a denominação ‘Academia dos Rebeldes’ [...] *Parecerá aos que ignoram seus fins que, os rebeldes são indivíduos perigosíssimos [...] com o fito único de combater as nossas instituições político-sociais [...] Nada disso, porém, é verdadeiro, mesmo porque os rebeldes não se propõem a combater a sociedade em que vivem, nem tampouco projetam a derrocada do regime republicano [...] Educados numa escola que não a da hipocrisia [...] pretendem, com esse congraçamento, defender as suas ideias, colocando-as acima de qualquer sujeição, seja literária ou religiosa [...] Pensando livremente [...], os rebeldes são*

inteiramente responsáveis pelas suas ideias, pelas suas doutrinas, mesmo porque só uma disciplina exige a Academia dos seus membros: a disciplina da lealdade [...] Pretendem difundir, entre nós, uma literatura simples, sincera e verdadeira. Por isso, uma das principais cogitações é a de fazer publicar uma revista de cultura, onde os nossos homens de letras possam colaborar livremente, *sem a sujeição de qualquer espécie de programa*”¹⁸⁶.

Enquanto grupo, os *rebeldes* passaram a aparecer e ganhar mais espaço na cena intelectual e literária baianas justamente no momento em que começava a repercutir, em Salvador, especialmente entre os *seabristas* e “ex-democratas” decaídos, as movimentações políticas em torno da aliança nacional que seria encabeçada por Minas Gerais e Rio Grande do Sul, tendo Getúlio Vargas como candidato à presidência. E, neste sentido, é interessante que o autor da notícia sobre a fundação da academia mostre-se irônico, ao afirmar que seus membros não eram *indivíduos perigosos* e que, tampouco, pretendiam a *derrocada do regime*. Afinal, ainda que a agitação baiana pela candidatura getulista tenha se mostrado relativamente discreta, não atraindo a atenção de parte substantiva de suas elites, o momento devia parecer bastante favorável a este tipo de combate *político-institucional* (que, ao menos, não “era o fito único” da agremiação)¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Sem Autor, “Academia dos Rebeldes”, *Etc*, nº 120, 7 de abril de 1930, p.8 (ênfases minhas). A fundação da Academia também foi noticiada no *Diário da Tarde*, de Ilhéus, onde constava o nome de Sosígenes Costa como sócio correspondente naquela cidade, e no órgão *aliancista O Jornal*, em 28 de março daquele ano, com o título “A instalação de uma nova sociedade literária na capital”. A notícia anunciava a reunião de fundação da academia: “Realizou-se anteontem [...] a instalação de uma sociedade literária nesta capital, subordinada ao título de Academia dos Rebeldes [...] No decorrer da sessão foram tomadas várias deliberações de ordem interna, sendo eleito um Diretório provisório, composto dos Srs. Pinheiro Viegas, presidente: Da Costa Andrade, secretário, João Cordeiro, tesoureiro [...] A Academia dos Rebeldes tem por objetivo, entre outras resoluções, lançar um manifesto literário aos intelectuais do país, a criação de uma revista de cultura e a publicação de uma série de livros dos seus associados”. Apud Ângelo Barroso Costa Soares, *Academia dos Rebeldes: modernismo à moda baiana*, op.cit., s/d.

¹⁸⁷ Em parte, a baixa adesão dos grupos políticos baianos à chapa Getúlio Vargas/João Pessoa explica-se pela relativa coesão de forças entre importantes grupos oligárquicos baianos que se seguiu ao alijamento de Seabra do poder, a partir de 1924, bem como pela conjuntura favorável que se abria para os baianos recuperarem prestígio e influência na política nacional. Vital Soares, que governou a Bahia entre 1928 e 30, se candidatou e foi eleito vice-presidente da República, tendo o paulista Júlio Prestes como presidente. As expectativas desses grupos não chegaram a ser contempladas, já que este mandato não seria cumprido, após a deposição de Washington Luís pela junta militar encabeçada por Vargas. Cf. Consuelo Novais Sampaio, *Partido políticos da Bahia na Primeira República*, op.cit.



Capa de *O Momento*, de novembro de 1931: Getúlio Vargas, ao centro, mas também, a frente de uma nova República: a fugaz euforia dos rebeldes pela vitória aliancista. Acervo Particular de Waldir Freitas Oliveira.

De um lado, em razão dos efeitos dramáticos que o *crash* de 1929 teve sobre a sociedade baiana (e brasileira, em geral), desequilibrando por completo uma economia já fragilizada e quase exclusivamente dependente de um mercado externo em refluxo, Salvador vive uma crise que resultaria em recorrentes manifestações de insatisfação, greves e quebra-quebras, especialmente entre os setores populares¹⁸⁸. Por outro lado – e por mais que se possa minimizar o impacto da *Aliança Liberal* na Bahia –, em função do próprio ambiente incipiente, os debates que a plataforma *aliancista* ajudava a formular tornaram-se cada vez mais intensos, sensibilizando os *rebeldes*. De modo que, em um contexto onde se começava a levantar as bandeiras de “reformas” e “moralização” eleitoral, com

ênfases nos imperativos de modernização social e cultural, bem como de refreamento dos poderes das oligarquias rurais e tradicionais, não seria difícil imaginar que esses jovens, quase todos em início de carreira ou em vias de ingressar na universidade, tenham vislumbrado na implementação dessas bandeiras saídas para as incertezas e para a precariedade social que rondavam suas vidas. Soluções que, ao menos em parte, eles visualizassem como capazes de livrá-los da perspectiva de inércia e de desprestígio a que pareciam condenados por aquele mundo social. Afinal, se perguntava o personagem de um dos *rebeldes*:

“Porque não vencera ele? E porque não vencia os seus amigos? Tinha certeza de ser inteligente. Tinha a prova da inteligência dos amigos. então, porque fracassavam? Porque

¹⁸⁸ Entre as principais razões para estas manifestações, encontram-se o aumento do desemprego urbano, arrochos salariais e o aumento de preços de serviços e de transporte. Inclusive, no mesmo dia em que estourou a notícia do movimento revolucionário, em 4 de outubro de 1930, “uma multidão de populares queimou bondes e destruiu propriedades das companhias Linha Circular e Energia Elétrica da Bahia [...] No curto espaço de seis horas, 84 bondes (mais de 2/3 do total) foram queimados”. Cf. Consuelo Novais Sampaio, “Movimentos sociais na Bahia de 1930: condições de vida do operariado”, *Universitas*, n°29, jan/dez 1982, p.99.

não eram cabotinos [...] Porque não bajulavam? Sim, por tudo isso e porque eram inteligentes. Os outros [...] temiam a concorrência dos valores. E usavam de todos os expedientes para lhes impedir a vitória [...] Jamais conseguiria passar de escriturário interno daquela repartição pública”¹⁸⁹.

Dias da Costa não seria o único dos *rebeldes* a transpor literariamente estas perspectivas nubladas de ascensão social e reconhecimento intelectual. O próprio Édison Carneiro, como já abordado no capítulo anterior, deixou vaziar em suas poesias de juventude sentimentos similares, colados ao receio lamurioso do ostracismo a que se percebia relegado como escritor de província. João Cordeiro, em seu romance de estreia, *Corja*, de 1934 (na verdade, seu único livro, pois morreria quatro anos depois), também seria instado a condensar no espaço ficcional percepções que, em muito, pareciam se nutrir de suas experiências como funcionário público remediado e aspirante a romancista, cujas posses não lhe permitiam consumir o “o luxo dos antros da alta sociedade” e frequentar os redutos da “boemia endinheirada” (as “pensões chics e os *clubs* do Largo do Teatro), recluso às sociabilidades com outros *subliteratos* nos “bailes sifilíticos da Sé com raparigas perebentas”¹⁹⁰. Narrado sob a forma de memórias, *Corja* trata dos dramas que enredavam a trajetória socialmente declinante de Policarpo Praxedes, de família “muito” rica e “luxuosa”, mas que se viu subitamente arruinado com a morte precoce do pai médico, tendo que se resignar com a posição de modesto funcionário público – o máximo que ele e a mãe conseguiram extrair do capital de relações que dispunham e foram obrigados a usar, a fim de minimizar as amarguras de uma “vida que tem sido de renúncias e mais renúncias”¹⁹¹. Em síntese, um tipo que não encontraria chances de ascender mais alto do que o emprego que um “tio remoto” lhe arranjava como “auxiliar” da secretaria de governo, onde podia viver a “roer seu ossinho”, sem nunca precisar frequentar a repartição, uma vez que já

¹⁸⁹ Osvaldo Dias da Costa, “A roleta da vida”, *Etc*, Salvador, nº171, 31 de agosto de 1931, p.2.

¹⁹⁰ João Cordeiro, *Corja*, Rio de Janeiro, Calvino Filho, 1934, p.102. Embora não saiba detalhes mais reveladores sobre a vida de João Cordeiro, é o próprio Jorge Amado, como prefaciador do romance, que lança luz aos motivos autobiográficos do romance: “Será este livro uma autobiografia? Pelo menos uma biografia ele é. Policarpo Praxedes, revendo os sonetos que escreveu na mocidade, resolveu contar ao público a sua vida de bom burguês; cheia de pitoresco e ridículo” in *Idem*, p.XI. Vale ressaltar que João Cordeiro fez seu personagem nascer exatamente no mesmo ano que ele, em 1905.

¹⁹¹ João Cordeiro, *Corja*, op.cit., p.44. O empobrecimento decorrente da morte precoce do pai, fazendo com que os destinos dos filhos dependessem do emprego e das possibilidades da mãe em usar “as relações da família”, munindo-se de “pistolões para políticos influentes”, constitui o retrato exato da trajetória de outro *rebelle*: Guilherme Dias Gomes, cuja trajetória foi mencionada no início deste capítulo. Cf. Alfredo Dias Gomes, *Apenas um subversivo: autobiografia*, op.cit.

existia “gente demais” para trabalho de menos. Emprego que, no final das contas, ele perderia e só descobriria tempos mais tarde, pois, enterrado nos prostíbulos da cidade, não soube que “a Bahia tinha novo governador [e] o Dr. Goés Calmon, inimigo da situação passada, não nos pouparia” ¹⁹².

Deste modo, recrutados, apadrinhados ou socorridos pelos setores enfraquecidos da política baiana, quando não seriamente prejudicados pela ascensão das ficções “inimigas” dos *seabristas* (como foi o caso do próprio Édison Carneiro e sua família), ou trabalhando para os órgãos da campanha da Aliança Liberal, não é de se espantar que os *rebeldes* tenham se sentido afinados e estimulados a se lançarem, naqueles meados de 1929, como “reformadores” da cena literária local, assim como jovens candidatos a “regeneradores” de suas elites letradas. Buscaram dar feição, para tanto, a um empreendimento que fosse capaz de compatibilizar tanto as veleidades da produção literária autoral e “moderna” quanto o momento de agitação política *liberal* no qual se discutiram os “obstáculos” que impediam “a marcha do progresso” e o surto das “novas ideias” ¹⁹³. Ao menos, isto é o que podemos ler no texto manifesto do grupo, produzido para o primeiro e único número da revista *Meridiano*, lançada em setembro de 1929:

“MERIDIANO sugere e inicia o combate a tudo o que retarda a marcha do progresso, em todas as manifestações do espírito humano. E considera o rotineirismo como um dos maiores obstáculos a vencer. *Obra de regeneração moral e intelectual. Espírito moderno. Dinamismo. Século Vinte [...] Condena os convencionalismos idiotas que impedem o surto de todas as ideias novas [...] Condena a tagarelice dos filósofos, a tagarelice dos gramáticos, a literatice dos diletantes, o verbalismo dos retóricos e as fronteiras dos ‘poetas do amor e da saudade’ [...] Filosofia prática, intuitiva, racional. Literatura instrutiva, sadia, edificante. Poesia natural, sem artifícios*” ¹⁹⁴.

¹⁹² João Cordeiro, *Corja*, op.cit., p.241.

¹⁹³ Quem também passou a ser visto na redação de *O Jornal*, a partir de 1929, foi Pinheiro Viegas, apontado pelos rebeldes como líder espiritual do grupo: velho funcionário público que, após anos de serviço no Rio de Janeiro, havia retornado para Salvador, onde se encontrava desde 1924, publicando poemas satíricos sobre personagens da vida política e literária locais: “Em 1929 passou a ser visto no *O Jornal* onde, justamente com outros companheiros da Academia dos Rebeldes, fazia campanha da Aliança Liberal na Bahia”. Cf. Cristina Maria Teixeira Campello, “Pinheiro Viegas e a ‘Academia dos Rebeldes’”, op.cit., p.73.

¹⁹⁴ José Alves Ribeiro, “Itinerário”, *Meridiano*, n°1, setembro de 1929, p.3 (ênfases minhas).

Meridiano, neste sentido, buscou contemplar temas que pareciam fundamentalmente modernos aos olhos de seus idealizadores: a psicanálise, o feminismo, o nacionalismo, o combate aos *convencionalismos* das ideias e à *tagarelice* literária, o jazz, o dinamismo social e a velocidade das cidades e do *século vinte*, ao mesmo tempo em que se colocava como veículo de pedagogia social aos novos tempos, propagador de ideias *sadias* e *edificantes*. O que, em parte, torna inteligível a colaboração do médico e pediatra Hosannah de Oliveira, com um artigo sobre psicanálise e instrução sexual, no qual chamava a atenção para a importância de se compreender os “instintos” sexuais infantis, uma vez que “compete-nos guiá-los [...] para a sua finalidade que é, ao mesmo passo, o mais elevado e nobre destino humano: a perpetuação de espécie”¹⁹⁵.

Naquele momento, o mais importante na revista era a intenção desses rapazes em se inventarem modernos, de se mostrarem capazes e à altura do papel de *reformadores* e *regeneradores* da produção cultural baiana, buscando os caminhos de uma literatura “sem artifícios” e imprimindo aos versos e textos todo o *dinamismo* que a época exigia:

“Rua Chile. Movimento.

Mlle. Futurismo passa...

Os olhos piscos de sagui numa febril agitação,

toda trejeitos e fingimentos,

sorri aos ditos da multidão.

Uma pieguice...

Um rodopio...

Uma pirueta...

Uma negaça...

As pernas – tal e qual um arco de violino –,

vão arrancando estranhas harmonias,

ao seu passinho fino,

original.

¹⁹⁵ Hosannah de Oliveira, “Educação e instrução sexual”, *Meridiano*, n°1, setembro de 1929, p.5.

A ronda dos elegantes,
junto das vitrines de quinquilharias,
o cinismo dos semblantes,
mede-a com olhar sensual

[...] E ela segue nervosa, bamboeante,
agitando o corpo esguio,
[...] por entre a multidão, até se perder, adiante,
o seu perfil de chuva¹⁹⁶.

Eis o futurismo chegando e saracoteando por Salvador. É lógico que “ela” não se apresentava em um espaço aleatório ou para uma plateia qualquer, mas, sim, na Rua Chile, naquela que era a “passarela da elegância da cidade”: “desfile de beleza, de moda, bom gosto”¹⁹⁷. Assim como não se tratava de qualquer espécie de mulher, “ela”, o futurismo, era uma *mademoiselle*. Decerto, não poderia ser uma senhora ou uma matrona baiana, desprovida de juventude e encantos. “A” mulher futurismo tinha que ser solteira e desimpedida, livre, portanto, para sorrir e *bambolear* o corpo esguio e sensual pelas ruas, se insinuando calculadamente na multidão, ainda que sem nunca ceder aos galanteios dos pedestres¹⁹⁸. Mas também, um tanto obviamente, a *mademoiselle* em questão não se

¹⁹⁶ José Alves Ribeiro, “Poema Instantâneo”, *Meridiano*, nº1, setembro de 1929, p.28.

¹⁹⁷ Nonato Marques apud Ubiratan Castro de Araújo (org.), *Salvador era assim – memórias da cidade*, op.cit., p.89. Ou então, nas palavras de um poeta local, da época: “Eu amo a rua Chile, porque essa rua/ é a sala de visitas da Bahia / Por ela passa o turbilhão fremente / das mulheres lindas / que me transborda sempre de alegria / Rua sensual, histérica [...] *É que ela é mulher* [...] que tem o coração sempre amoroso [...] a maravilha quente de promessas/ nas almas e nas formas femininas [...] um paraíso cheio de alegria/ *A rua Chile é a rua do pecado*. Cf. Eça Pessoa, “Rua Chile”, *Renascença*, Salvador, nº157, dezembro de 1927.

¹⁹⁸ Como mostra Tiago de Melo em Gomes, em *Um espelho no palco*, um dos mais expressivos elementos associados às percepções do moderno, no Rio de Janeiro e no Brasil, a partir da década de 1920, dizia respeito não apenas às novidades na área do lazer e entretenimento (como o cinema, as novas danças, o jazz e mesmo o automóvel), mas também às reorientações das relações de gênero: “novos conceitos de moda que pareciam diminuir a diferença entre os sexos, os banhos de mar, e a percepção de uma maior presença no espaço público, essencialmente através da incorporação de elementos das classes médias e altas”. Cf. *Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos de 1920*, Campinas, Ed. Unicamp, 2004, p.205. A mulher moderna que passou a ser representada nas crônicas e nos teatros de revista carioca, dos anos de 1920, sobretudo a partir de seus aspectos mais insinuantes, de suas roupas mais ousadas e que melhor desenhavam suas formas, o cabelo curto (ou, como se dizia, *à la garçonne*) e a postura mais ativa

encaixava no modelo da *donzela* resguardada e virginal. Afinal, dizia Jorge Amado, em *Meridiano*, havia acabado o reinado dos “poetas de cabeleira ao vento [...] O progresso não os comporta mais [...] Versos não matam mais a fome nem conquistam corações meigos de meigas donzelas [...] Mesmo porque as donzelas de hoje não têm mais tempo de ouvir versos. Têm mais que fazer. As mulheres do século XX trabalham”¹⁹⁹.

Em síntese, aos olhos dos rapazes da revista, o futurismo era bem esta mulher em “febril agitação” que, já cansada de ouvir versos, caminhava pelas ruas com seu *passinho* fino e *original*, tão marcante quanto fugaz, despertando o “olhar sensual” dos pedestres até, por fim, desaparecer em meio à multidão da cidade. Contudo, para além desta euforia progressista e *regenerativa*, é possível notar que, de diferentes maneiras e com intensidades variáveis, a modernidade pensada e representada pelos *rebeldes* esteve associada a uma série de incômodos e ambiguidades. Ou melhor: ela nunca deixou de ser apreendida como um fenômeno essencial e fundamentalmente ambivalente, um tema capaz de gerar os mais disparatados sentimentos e reações. Isto porque, se é certo que, nos textos acima, tanto Jorge Amado quanto Alves Ribeiro tateavam formas novas para se falar *modernamente* sobre uma determinada paisagem social e urbana, não menos verdade pareciam ser a estranheza e as suspeitas que esta modernidade despertava nos autores.

Se insistirmos um pouco mais nos versos sobre a *mademoiselle* futurismo, veremos que ela encerra algo de perturbador e mesmo de um leve ridículo aos olhos de poeta. Para tanto, vários elementos do poema jogavam para desestabilizar a naturalidade de sua presença na Rua Chile. Por exemplo, antes de qualquer coisa, nota-se que seus trejeitos são “todos fingimentos”. E os movimentos, quem sabe, um tanto forçados e exagerados acabavam por revestir suas piruetas e seus rodopios febris de certa “pieguice”, comprometendo a graça de seu andar. De outra parte, seu trajeto pela rua era todo ele acompanhado pelo “cinismo” dos elegantes que, encabulados ou afrontados, fingiam ignorá-la, embora não deixassem de se sentirem atraídos por aquela figura extravagante,

e decidida nos flertes e jogos amorosos. Idem, p.221. Ver também, neste sentido, Orlando de Barros, *Corações de Chocolate: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-1927)*, Rio de Janeiro, Livre Expressão, 2005.

¹⁹⁹ Jorge Amado, “Poetas da lua e da saudades”, *Meridiano*, n°1, setembro de 1929, p.12. Ainda segundo Jorge Amado: “O escritor do século XX, não é mais aquele evocador das coisas gregas, ou dos amores de duas crianças de 14 anos, que acabam casando depois [...] Não é o contador da existência de uma menina muito religiosa e boa que ama, sofre e morre na santa paz do senhor [...] o escritor de hoje escreve a vida”. Idem, p.13.

espreitando-a *sensualmente* com o canto dos olhos. Para completar o quadro, é provável que a própria *mademoiselle* fosse uma cínica, cujos gestos excessivos e dissimulados se mostravam um bocado grosseiros ao escrutínio público local. Daí soar levemente ridícula esta mulher moderna que, sem deixar de ser atraente, desejável e *original*, parecia pecar pelos abusos e desregramentos na forma de se conduzir. A mulher do século XX, igualmente zombada por Jorge Amado, uma vez que não apenas “trabalhava”, mas assistia assistir às “lutas de boxes e aos bailes”, onde “algum preto tocador de jazz, recita[va] um ‘poema’ [que] fala[va] em futuro, em cimento armado e outras muitas coisas das quais ele mesmo não sab[ia] o significado”²⁰⁰.

Estaria a *mademoiselle* já um pouco alegre, contagiada pelo álcool consumido nos cafés, bares e bailes das imediações da Rua Chile? Lógico, trata-se de uma questão retórica, pois seria impossível respondê-la. Mas a pergunta não deixa de ser interessante, pois chama atenção para o teor fortemente irônico que, a meu ver, a poesia encerrava: uma modernidade “bamboleante”, “eufórica” e fascinante, mas, no entanto, artificial e meio sem rumo. Seja como for, arriscaria dizer que a embriaguez da *mademoiselle* não devia ser uma



Capa de *O Momento*, de junho de 1932: talvez, uma boa amostra de toda a beleza insinuante e cínica de *mademoiselle* futurismo, com seu “olhar sensual”, toda “trejeitos e fingimentos”, e com seu cabelo *à la garçonne*. Mas também, uma imagem embaçada que, com os alpes nevados ao fundo, sugere quase uma imagem irreal e fantasmática em relação à paisagem social objetivada pelos *rebeldes*

²⁰⁰ Idem, pp.13-14. Sobre o “exagero” e os “excessos” que passam a revestir as representações da vida social baiana sobre a mulher “do século XX”, é interessante registrar um conto publicado na revista *Etc*, em Salvador. Trata-se de um diálogo entre duas irmãs, Elza e Naná: “Então Elzita, tua irmã não é mesmo chic! Elza levantou a cabeça e a mão parada sobre a costura censurou: – Naná filinha que *exagero!* És mais lindas sem todos estes artifícios!...Ora! [...] Creio que bem desejavas me ver metida nessa roupagem como tu andas. Qual, tudo mudou, e eu sou moça do século XX: que se *pinta, vai ao cinema só com o namorado, fuma e gosta dos flirts apimentados*”. Cf. Flor de Neves, “Nana”, *Etc*, Salvador, n°170, 15 de agosto de 1931, p.17. Sonhava a irmã moderna, que iria para Paris e que, lá, seria uma cantora famosa. Mas o desfecho do texto é um expressivo: “Tende piedade dela Meu Deus!!!”. Idem, p.20.

hipótese tão improvável para muitos dos leitores contemporâneos ao autor do poema analisado, Alves Ribeiro. Isto porque, talvez não tenha sido aleatório que, logo no mês seguinte ao “poema instantâneo”, aparecesse em outra revista loca, *A Luva*, o sarcástico poema “O Bêbo”. Uma sátira ao futurismo na qual o autor, sob o pseudônimo de “K. Peta”, associava a iconoclastia da poesia futurista aos devaneios e ao percurso *bamboleante* de um bêbado; completada, ainda, com a observação: “se fôramos juiz, por essa produção futurista, absolveríamos de uma porção de crimes aos dignos cultores da nova escola”²⁰¹:

“Mané do Riachinho

‘Bebinho’

rodou
rodou
rodou
rodou
rodou

ejou
r
b
o
C
Se desaprumou
e
lá longe
Caiu.

Junto dele tava uma garrafa que
Esteve cheia mas que ficou
vazia”²⁰².

²⁰¹ K. Peta, “O ‘Bêbo’”, *A Luva*, ano V, n°102, 17 de novembro de 1929, s/d.

²⁰² Idem, *Ibidem*.

Tanto num caso como no outro, as poesias mostram-se bastante reveladoras das reações do meio intelectual baiano às mudanças que lhe pareciam advir da modernidade, com todas as suas implicações no âmbito da sociedade, da cultura e, em particular, da literatura. A diferença é que a ironia do poema de Alves Ribeiro, ao contrário de “O Bêbo”, não encerrava uma recusa horrorizada a estas mudanças. Sua ironia era fomentada muito mais pelos aspectos afetados e postiços que essa modernidade ganhava nas ruas da Bahia, resultando numa entidade de feições fantasmáticas e desconjuntadas. O que não impede o poeta de, ao mesmo tempo, sugerir uma nota de lamúrio, uma vez que a *mademoiselle* surgia ali como uma espécie de miragem para perturbar-lhe e, logo em seguida, se vaporizar, indo embora sem que ele pudesse possuí-la ou curtir seus encantos²⁰³.

Esta oscilação entre o desejo e a frustração, entre os excessos e as ausências que a modernidade tornava evidente foi uma constante entre os *rebeldes*. Como se em vários momentos estes jovens fossem tomados pela dura e angustiante sensação de não serem capazes de vivenciar plenamente todo o “dinamismo” e todas as aventuras que a “marcha do progresso” lhes prometia. Ou melhor: tudo se passava como se eles falassem sobre a modernidade como um mundo de sonhos e fantasias irrealizáveis; um mundo, neste sentido, objetivado no registro de uma tomada de consciência do descompasso e das ambivalências com relação às experiências e à realidade social que enredavam suas vidas em Salvador.

Decerto, estes poetas, ensaístas e cronistas não conseguiriam ignorar, mesmo em seus textos mais delirantes e fantasiosos, as imagens e o pesado ambiente de decadência que, desde meados do século XIX, rondava a Bahia e sua capital. De uma Bahia opulenta e prestigiada durante o Império, com a maior representação parlamentar na corte, assistia-se ao declínio agonizante de um estado que chegava à década de 1930, assolado por

²⁰³ Interessante notar que, no poema, a passagem do futurismo pela Rua Chile não consegue se realizar de maneira “anônima”, à maneira de um *flâneur*: o que, em boa medida, parece trair o desejo do poeta em fazê-la desaparecer na multidão, uma vez que ela sempre seria notada e apontada por onde passasse, mesmo quando já distante de seu olhar. Isso, a meu ver, acaba dando a impressão que o futurismo, ao invés de se perder na multidão, vai se embora, como se estivesse ali somente de passagem. Como bem lembra Beatriz Sarlo, trata-se de um “circuito del paseante anónimo”, o do *flâneur*, que se constitui como um “mundo de valores” ou uma categoria “ideológica” que se realiza em meio aos jogos de equívocos e ambiguidades sociais que pontuam a circulação nas metrópoles: o que, em parte, tornaria possível, “literariamente verosímil y culturalmente aceptable al flâneur que arroja la mirada anónima del que no será reconocido por quienes son observados, la mirada que no supone comunicación con el otro”. Cf. Beatriz Sarlo, *Uma modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p.16.

sucessivas crises de sua economia agroexportadora (açúcar, tabaco, algodão, cacau, etc.) e que, cada vez mais, perdia espaço político no conjunto da federação ²⁰⁴. E a capital, Salvador, a despeito de conhecer um pequeno *espasmo* modernizante em seu traçado urbano, com o alargamento e a abertura de avenidas, permanecia praticamente a mesma: a topografia colonial e desordenada; as ruas estreitas e sinuosas, pouco funcionais; os espaços confusos; o fluxo desorganizado; enfim, aspectos que continuavam a lhe imprimir feições de própria antítese da cidade moderna, com suas avenidas retas, largas e higiênicas, desobstruídas para a livre circulação de pessoas e mercadorias ²⁰⁵.

Quando em 1931, a Academia dos Rebeldes lançou a segunda revista, *O Momento*, Édison Carneiro escreveu uma pequena crônica na qual descrevia, melhor do que qualquer outro dos *rebeldes*, os ares de decadência e a desolação que se respirava em Salvador, graças aos “pesados” traços passadistas de sua arquitetura, intocada pelo “progresso”:

“Dominando tudo lá esta a [Igreja da] Sé, pesada, solene, patriarcal. É o bairro pobre que o progresso esqueceu. As casas apresentam, logo a primeira vista, a sua certidão de idade. São velhas, centenárias mesmo. Cada pardieiro alberga uma multidão. Cada casa é um país. Cem, duzentas pessoas moram ali. E se conhecem todas, e se amam todas. A fraternidade da miséria! A arquitetura de 1500 tem, ali, o seu mais vivo sinal de existência. As casas têm sempre três andares, janelas enormes de portas maciças [...] salas enormes, quartos sombrios e mal arejados...A maior profanação possível das regras de higiene [...] 1500 em pleno século XX. A velha cidade de Salvador [...] em toda a sua pureza primitiva [...] as casas, as ruas, tudo, tudo parece gritar ainda hoje, com força: – Viva Pedro Álvares Cabral”

²⁰⁶

²⁰⁴ Kátia de Queiros Mattoso, *Bahia Século XIX: uma província no império*, op.cit; Luiz Henrique Dias Tavares, *História da Bahia*, op.cit e Antônio Sergio Guimarães, *Formação e crise da hegemonia burguesa na Bahia*, op.cit.

²⁰⁵ “O tecido urbano do centro de Salvador praticamente não muda [...] após as intervenções. A abertura da Avenida Sete de Setembro e as intervenções em outras ruas produzem-se por meio do alargamento de vias já existentes, de forma que a malha urbana não sofre alterações. As novas ruas não são elementos estranhos ao traçado urbano, pois já existiam”. Cf. Eloísa Petti Pinheiro, *Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos: difusão e adaptação de modelos urbanos (Paris, Rio e Salvador)*, Salvador, Ed.UFBA, 2002, p.291.

²⁰⁶ Édison Carneiro, “Lixópolis”, *O Momento*, Salvador, 15 de setembro de 1931. De fato, qualquer semelhança desta caracterização das moradias dos grupos menos abastados, no centro de Salvador, com aquela que Jorge Amado faria em seu romance *Suor* (1934) não é mera coincidência. Exatamente nos mesmos termos que Carneiro caracterizou estes “pardieiros” com centenas de pessoas, Jorge Amado criaria o “Casarão 69” de seu romance: um lugar fétido e sem higiene, onde se amontoava uma “multidão” de miseráveis de toda ordem. Não por acaso, ao final do romance, Amado dá a entender que teria sido justamente por volta de 1928,

Paradoxalmente, no intuito de discutir o progresso e “o momento” – afinal, este era o nome da revista –, Édison Carneiro se viu forçado a lidar com os transe de uma cidade que, cada vez mais, parecia se revelar e definir pelo reverso: como o lugar da tradição, de um ambiente imune a qualquer espécie de mudança que desfigurasse sua “primitiva” e “patriarcal” anatomia colonial, onde o passado se sobrepunha com todo o vigor na realidade presente. Como se pode notar, havia flagrantes contradições entre a realidade que Carneiro descrevia e os termos que todos estes jovens buscavam usar para caracterizar o *novo século*: eufórico, veloz, agitado, febril, tecnológico, elétrico, etc. De modo que, neste “moderno-de-província”, para retomar a expressão de Roberto Schwarcz²⁰⁷, tais termos pareciam, ao menos em parte, trair as experiências sociais e cotidianas dos *rebeldes* e dos escritores locais. Afinal, se a passagem acima é uma de suas manifestações mais eloquentes, apenas com alguma dose de cinismo, imaginação ou frustração, Salvador poderia servir de cenário ao espetáculo da nova “civilização ‘d’après guerre””, da “Alma do Século”, como desejavam Édison Carneiro e os *rebeldes*, já “liberta quase completamente da influência ancestral das gerações idas [que] quer viver uma vida aparte, uma vida nova [...] construindo ou desconstruindo [...] vivendo sonhos realizáveis e matando [...] as utopias risíveis dos que teimam em ficar de cabeleira e monóculo”²⁰⁸.

Daí, talvez, graças às percepções do desencontro entre a fantasia e a realidade, ser compreensível uma recorrente e indisfarçável melancolia que acabava por impregnar os símbolos usuais da modernidade: apreendidos ora como frágeis e vacilantes ora como inalcançáveis. Entre eles o *aeroplano*, objeto de interesse de dois dos *rebeldes*, cujas poesias são bastante expressivas da forma hesitante como o *maquinário* moderno se mostrava e afirmava por aquelas plagas: como alegoria dos “espíritos aflitos” dos poetas frente à “inutilidade” de seus esforços por participar de uma temporalidade presente e moderna que lhes escapava:

em Salvador, que ele teria começado a elaborar o plano da obra: ainda que certamente não da forma como acabou realizando, já que *Suor* esteve totalmente informado por sua recente conversão ideológica. Cf. Jorge Amado, *Suor*, Rio de Janeiro, Record, 1986.

²⁰⁷ Cf. Roberto Schwarcz, “A carroça, o bonde e o poeta modernista” in *Que horas são?*, São Paulo, Cia das Letras, 1987, p.24.

²⁰⁸ Édison Carneiro, “A alma do século”, *Etc*, Salvador, n°173, 30 de setembro de 1931, p.5.

Avião ²⁰⁹

“O avião parece
Uma abelha rútila de aço
Aflita por pegar fogo,
que é uma rosa de fogo.
Transplantada no espaço

Zumbe, trepada, na ânsia de
alcançar
A corola de luz para sugar.

Avião!
Pareces bem o coração da
gente
Lutando para beijar o sol
Eternamente”.
...Inutilmente”.

O Hidroplano ²¹⁰

“O hidroplano passou sobre minha cabeça,
bem pertinho de mim...
Ah! Seu eu pudesse ir nele,
Mas...tentar a subida
Em hidroplano...não!
[...] me arriscar a cair de uma altura
imensurável
dentro do mar
para ser devorado pelos tubarões!

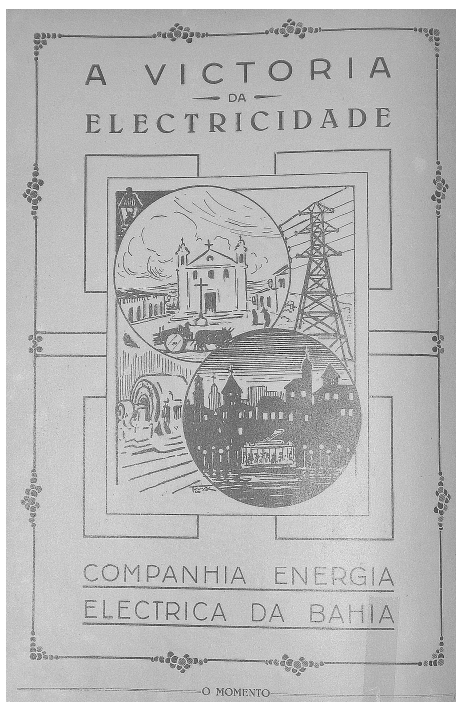
Ao menos se você fosse comigo...
Mas eu sei que você não vai,
porque seu pai não deixa...
–Vai passando, hidroplano, vai-te embora,
que eu não quero ir mais dentro de ti!”.

De saída, vale notar que em ambos os poemas o ponto de observação é aquele de quem observa o aeroplano do chão: máquinas que, em boa medida, eles podiam apreciar, embora não fossem capazes de controlá-las e tampouco entrar nelas, implicando numa distância que os impedia de vivenciar a experiência eufórica e inusitada de voar ²¹¹. De outra parte, tal como no poema da *mademoiselle*, as encarnações do moderno se inseriam nos mesmo objetos bamboleantes e inacessíveis, ao mesmo tempo em que evocam riscos e apreensões: seja da parte do poeta, com o medo um tanto ridículo de morrer comidos por

²⁰⁹ Guilherme Dias Gomes, “Avião”, *O Momento*, n°5, 15 de novembro de 1931, p.7.

²¹⁰ José Severiano da Costa Andrade, “O hidroplano”, *Samba*, n°1, novembro de 1928.

²¹¹ Embora não seja minha intenção cotejar a Academia dos Rebeldes com outros grupos modernistas brasileiros, não deixa de ser curioso apontar a sensível diferença destas duas poesias em relação a outra, também sobre o “aeroplano”, publicada na revista *Klaxon*, de 1922 (periódico criado por alguns dos principais expoentes do modernismo paulista, tais como Mário e Oswald de Andrade, Di Cavalcanti, Sergio Milliet, Brechret, etc.). Num de seus números, a poesia “Aeroplano”, de Luís Aranha, funciona quase que como um contraponto perfeito às outras duas dos poetas baianos: “A sua roncante sinfonia.../ Oh! Voar sem pousar no espaço que se estira / Meu, só meu; / Atravessando os ventos assombrados / Pela minha ousadia de subir / Até onde só eles atingiram”. Cf. *Brasiliana Digital*, Periódicos, Luís Aranha, “Aeroplano”, *Klaxon: mensário de arte moderna*, São Paulo, n°2, junho de 1922. O avião não somente afirma sua força e potência, “assombrando” o próprio vento, como também o poeta fala da perspectiva de quem está voando junto com a máquina. E mesmo uma possível queda não o amedronta. Muito pelo contrário, a queda é um ato libertador: “Se um dia / meu corpo escapasse do aeroplano, / Eu abriria os braços com ardor [...] Riscando o céu na minha queda brusca / Rápida e precisa / Cortando o ar em êxtase no espaço / Meu corpo cantaria / Sibilando / A sinfonia da velocidade”. Idem, *Ibidem*.



A “vitória da eletricidade”, em *O Momento*: a noite, com seus bondes e sua iluminação elétrica, contrastando com o carro de boi e a igreja colonial: aspectos de uma Salvador *pretérita* que as luzes modernas não deixavam esconder (as igrejas permanecem, com suas inúmeras cruzes).

tubarões, seja em razão do próprio avião que “aflito” e “trepidante” (e desgovernado?) se movimenta com soberba pelo céu, cobiçando subir mais alto do que ele realmente poderia (pois, no limite, caso conseguisse “beijar o sol”, implicaria na própria destruição). Mais interessante ainda eram as travas sociais e morais que, no segundo poema, impediam a consumação de qualquer delírio tecnológico, vaporizado pelo recato da realidade local, uma vez que o “pai” nunca deixaria a moça “voar” junto de um homem.

A “alma do século” e suas diversas manifestações não estavam ausentes e nem eram imperceptíveis aos intelectuais baianos, notadamente entre os sediados na capital, na virada dos anos de 1920 e 30. Pelo contrário, em Salvador, carros circulavam e alteravam a paisagem da cidade; a iluminação elétrica era uma “vitória” (como anunciava, em *O Momento*, a propaganda da Cia de Energia da Bahia); ruas se pavimentavam; o *jazz* embalava os bailes com suas danças sensuais que desafiavam as etiquetas sociais e de gênero²¹²; e principalmente, o cinema já começava a se firmar como um importante meio de entretenimento e lazer para um público diversificado, funcionando como um expressivo móvel de imagens, valores e estilos de vida modernos consumidos nas metrópoles, despertando, inclusive, reações pouco amistosas entre os “homens do século XIX” que enxergavam na expansão da nova arte uma ameaça à *alta* cultura. Homens como Sílio Boccanera (1863-1928), membro fundador do Instituto Histórico e Geográfico baiano, que,

²¹² Como dizia um cronista de *O Momento*, cada dança correspondia a diferentes temperamentos e intenções entre os sexos: “a valsa é a dança sentimental, romântica [...] tem o ritmo de uma declaração de amor”; no “fox-trot, porém, já não há romantismo, já não há timidez, há preocupação [...] é a dança da boemia [...] a dança que não pensa no dia do amanhã...*Amor nascido numa valsa é amor que casa, amor para sempre. Amor nascido no fox-trot, é amor que morre no fox-trot, amor que dura um beijo...*O *one-step* é porém a mais perigosa das danças porque é o rapto...Há mulheres que fogem no *one-step*, como num automóvel. Uma mulher num *one-step*, é uma mulher em viagem...”. Antônio Ferro, “A psicologia das danças”, *O Momento*, Salvador, nº7, janeiro de 1932, s/d (ênfases minhas).

segundo um dos membros da *academia*, era “desses cronistas da história com o simples culto do passado, sem o entendimento e a exigência de sua projeção contemporânea, pertenc[endo] a uma geração provinciana empenhada no ressurgimento cultural da terra, mas nem sempre possuidora de informação e método para esse trabalho”²¹³.

No entanto, embora os *rebeldes* buscassem converter suas revistas numa caixa de ressonância do conjunto de temas do “novo século”, e se distanciassem tanto dos *cronistas do passado* quanto do tipo intelectual *orador* de sacadas, do *acadêmico* cultor do “rebuscamento inútil” e dos “compêndios indigeríveis” com suas “tortuosidades retóricas”²¹⁴, fica nítida a necessidade que os eles tinham de equacionar suas veleidades como “escritores modernos” às injunções impostas pela forma como se inseriam na vida

²¹³ Cf. Walter da Silveira, *A história do cinema vista da província*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978, p.62. Ainda, segundo Silveira, durante a década de 1920, Salvador contou com nove salas de cinemas, quase todas concentradas na região central, com capacidade total de “sete mil lugares”, com uma frequência média de 12% da população da cidade. Entre 1920 e 1924, em Salvador, publicaram-se 153 números de *Artes e Artistas*, um dos semanários culturais mais consumidos e disputados na capital, atestando o interesse e a penetração do cinema junto ao público de Salvador. Nele era possível encontrar um conjunto variado de informações: os filmes em exibição na cidade, notícias sobre a indústria cinematográfica, estreias, fofocas sobre as celebridades estrangeiras e os bastidores da indústria de filmes (notadamente, a americana). *Artes e Artistas*, além de veicular imagens e modas das “estrelas” e “divas” do cinema, bem como a efervescência das grandes metrópoles mundiais onde os filmes eram produzidos (a “vida alegre” de seus cabarés), funcionava também como espaço de colonismo social e divulgação dos espaços de sociabilidade dos grupos “chiques” e elegantes da capital (basicamente, a Rua Chile e seu entorno). Ver Angeluccia Bernardes Habert, *A Bahia de outr’ora, agora*, Salvador, Academia de Letras da Bahia/Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2002, pp.80 e ss. Habert, tal como Walter da Silveira, também aponta para as reações contrárias que a expansão do cinema despertou em grupos *mais antigos* da vida intelectual baiana que, cada vez mais, passaram a se utilizar do teatro *sério* como “um símbolo de prestígio e uma insígnia de distinção”; contraponto ao consumo *massificado* e *popular* que o cinema e o teatro de revista ou *ligeiro* encarnava: um teatro lírico “ligado definitivamente ao culto da civilização, da ilustração e da cultura europeia”. Idem, p.94. Ainda que em escala amplificada, verifica-se uma mesma dinâmica de diferenciação, no mesmo período, na capita federal, tal como mostra Tiago de Mello Gomes. Cf. *Um espelho no palco*, op.cit., (especialmente, o capítulo 1: Teatro de revistas e cultura de massas no Rio de Janeiro dos anos 1920).

²¹⁴ Oswaldo Dias da Costa, “O momento”, *O Momento*, Salvador, ano I, nº1, 15 de julho de 1931, p.03. Certamente, Rui Barbosa (1849-1923) devia servir como o modelo mais bem acabado destas “tortuosidades retóricas” que ali se buscava chamar a atenção. Um tipo, este do político-bacharel, orador de palanques, sacadas e salões da oligarquia, que seria ironizado por Jorge Amado em seu romance de estreia, *País do Carnaval* (1931). E aquele que era para ser o seu segundo romance – o qual, segundo o autor, seguia a mesma linha do primeiro –, talvez não aleatoriamente fosse se chamar *Rui Barbosa nº2*. Cf. Jorge Amado, *Navegação de Cabotagem*, op.cit., p.182. Figura pública baiana e de notável destaque na política brasileira imperial e republicana, famoso pela oratória e pelo rebuscamento gramatical, Rui Barbosa fora modelo de excelência de inteligência e, a um só tempo, de trabalho político e intelectual, cuja influência e estilo foram lapidarmente descritos por seu conterrâneo e admirador Afrânio Peixoto: “Os jovens oradores imitariam essa retórica de Rui, que imitava Vieira, que imitava Cícero [...] Nesse tropel de incidências que ocorriam, de integrações que vinham a seus postos, ele, já tão distante do seu sujeito, não achava mais o verbo da oração principal... Era uma ânsia, uma angústia, uma aspiração apavorada ... Mas o verbo lá vinha, na última hora, para uma funda respiração entusiasta, vencido o medo, para outro transe que começava, nova inquietação, outro tormento, a mesma emoção satisfeita ... Ainda um período fechado”. Cf. *Breviário da Bahia*, Rio de Janeiro, Agir Editora, 1945, p.305.

intelectual baiana e brasileira. De um lado, concentrando o grosso de suas práticas literárias em crônicas de costumes, contos, os pequenos ensaios e textos de opinião política, gêneros mais próximos do tipo de trabalho que executavam na imprensa *aliancista* –, neste sentido, se distanciando dos gêneros de maior prestígio (em especial, a poesia), por não disporem “dos recursos e meios técnicos [àquela] altura necessários” para se sobressaírem coletiva ou individualmente ²¹⁵. Por outro lado, conferindo aos seus empreendimentos feições diversificadas, já que aparentemente dependiam da publicidade e das vendas, mas igualmente informados por repertórios e partidos estéticos que, no limite, os próprios *rebeldes* alegavam combater e que, no entanto, nem eles e nem o público leitor pareciam dispostos a descartar como *ultrapassados*: as composições líricas e sentimentalóides, ritmicamente harmônicas e propensas aos “surto elevados”, as poesias inspiradas das “meigas donzelas” ou mesmo os versos dos “amores idiotas” ²¹⁶. Isso fica particularmente evidenciado nas seções da revista *O Momento*, a exemplo daquelas em que alvejavam o público feminino de “escol social”: *Jardins das Confidências* ou *Para o Álbum de Mademoiselle* (agora, o inverso exato da outra *mademoiselle futurismo*), nas quais sempre editavam textos e poemas “próprios” às “almas sentimentais” das mulheres, de preferência no formato soneto:

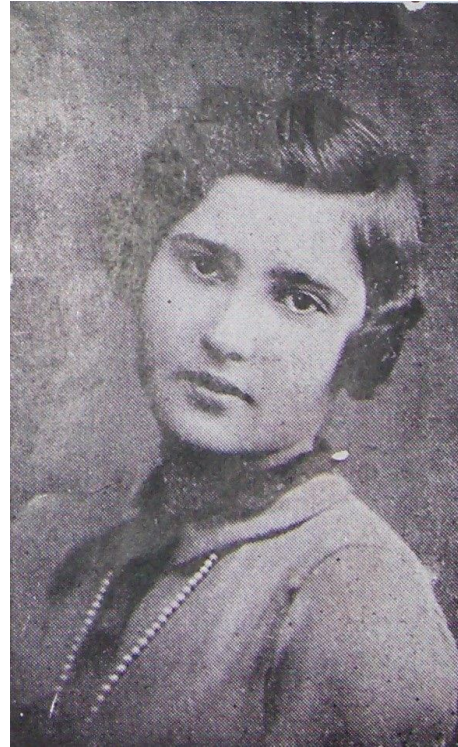
“Nesses teus olhos divinais, eu leio
Um poema de graça e esplendor,
eles resumem toda a minha dor
toda a esperança e todo o meu receio [...]
Ver de tua alma os inteiros refolhos...
E só vê-la, fico preso e fascinado.

²¹⁵ Sergio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, op.cit., p.159.

²¹⁶ Jorge Amado, “Poetas da lua e da saudade”, *Meridiano*, op.cit., p.11 e 12.

Ao abismo de amor desses teus olhos”²¹⁷.

Neste sentido, é significativo que o tipo de literatura moderna forjada e veiculada nessas revistas se justificasse a partir de definições que comportam um *passadismo* ainda fortemente entronizado no gosto do público, mas também no dos *rebeldes*²¹⁸. Estes, ao desejarem ser modernos, tinham que se adequar a um modo que fosse capaz de justificar a manutenção de recursos e técnicas literárias que começavam a ser desclassificados como *ultrapassados*, mas que, no entanto, eram os recursos mais importantes que tinham em mãos. Praticantes de sonetos e apreciadores da rima e do ritmo, os *rebeldes* buscaram manejar a inserção no debate sobre modernidade literária combatendo os “ismos importados” do estrangeiro e suas “estéticas desorientadas”, numa referência crítica à linguagem dos modernistas de São Paulo, que lhes parecia excessivamente iconoclasta e talvez incompreensível. Afinal, se a “grande revolução” do “futurismo” fora dar a possibilidade para que cada artista se tornasse “um criador ao seu modo, obedecendo unicamente às normas do seu temperamento”,²¹⁹ era preciso, no entanto, “*não confundir liberdade com*



***O Momento*, agosto de 1931. Uma mademoiselle de “escol social” e “olhos divinais”: uma dentre as muitas de suas leitoras com que a revista se correspondia e às quais dedicava poemas “sentimentais”**

²¹⁷ Antônio Maron, “Teus olhos”, *O Momento*, n°5, 15 de novembro de 1931, p.15. Seções destinadas aos comportamentos e hábitos considerados femininos constituem elementos típicos de revistas de mundanidades sociais e literárias de maior veiculação, em Salvador, no mesmo período, como *A Luva e Etc*, ambas com espaços significativos dedicados à etiqueta, aos receituários de boa mãe, aos comportamentos na vida amorosa e aos problemas “modernos” com que se defrontavam as mulheres. Cf. Monalisa Valente Ferreira, *Luva de brocado e chita*, op.cit., p.69 e ss.

²¹⁸ O fato de *O Momento* conseguir veicular nove números é significativo tanto da maneira como os rebeldes acertaram o “gosto” dos setores letrados da sociedade baiana, como do relativo sucesso “publicitário”, pois chegava a ser espantoso o número de propagandas na revista, em sua maioria, de casas comerciais de Salvador, o que certamente ajuda a explicar o esmero e o bom acabamento gráfico da revista.

²¹⁹ José Alves Ribeiro, “Tendências do espírito moderno”, *Etc*, Salvador, n°111, 3 de fevereiro de 1930, p.07.

abuso [...] O verso pode ser livre [e] plástico, porém com certa disciplina. Mesmo porque a completa libertação da ideia é prosa”²²⁰.

De fato, se mais uma vez lembrarmos do poema da *mademoiselle futurismo* eram os movimentos exagerados e desorientados que desconcertavam o poeta: como se a todo instante ele estivesse lutando para *disciplinar* esteticamente, na forma de rima, harmonia rítmica e alguma musicalidade, os passos “bamboleantes”, desengonçados e pouco graciosos *da* futurismo, cujas pernas (“tal como um arco de violino”) teimavam em “arrancar” uma estridente e “estranha harmonia”. Ou talvez, uma luta entre o poeta e sua própria indisposição em aceitar os “abusos” da iconoclastia “cabotina” modernista, mas que, ao mesmo tempo, precisava invocá-la para não soar muito “clássico” ou próximo dos *cronistas do passado*²²¹. Os “rebeldes” não queriam usar nem “alças clássicas nem pretend[iam] tomar passagem nos hiper-aviões futuristas”, informam-nos Jorge Amado, Édison Carneiro e Dias da Costa na introdução do romance *Lenita*²²². Assim, diante da indisposição e mesmo da falta de familiaridade com as poéticas de vanguarda, é digno de nota que, embora todos os *rebeldes* tivessem, em maior ou menor grau, se dedicado à poesia na juventude, aqueles que conseguiram ou tiveram melhores chances de desenvolver

²²⁰ Idem, “Ritmo Novo”, *Samba*, n°4, março de 1929 in *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*, Salvador, Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].

²²¹ Diria Alves Ribeiro, mirando suas referências em termos de excelência poética e literária e, em especial, os autores do parnaso e simbolismo franceses (Boileau, Leconte de Lisle e Baudelaire): “acho simplesmente irrisória a campanha contra o soneto, movida pelos adeptos da falida escola moderna [...] poéticos incapazes de manejá-lo com a mesma perícia e o mesmo brilho dos que melhor o cultivaram até hoje, nenhuma outra forma poética que se lhe avante em beleza e plasticidade”. Cf. José Alves Ribeiro, “Movimento literário”, *Etc.*, n°158, 01 de fevereiro de 1931, p.08. Neste sentido, talvez não seja coincidência que dois dos *rebeldes* que permaneceram mais comprometidos e fiéis à poesia, além de não terem saído da Bahia nos anos de 1930, não seguindo para a capital federal como muitos fariam, mantiveram-se fortemente apegados ao formato soneto em suas produções poéticas intermitentes: Alves Ribeiro e Sosígenes Costa. Ainda que, no caso de Sosígenes, sua poesia já venha sendo objeto, pelo menos desde os anos 1970, de uma tentativa de reabilitação (na chave de uma *poesia modernista* não devidamente avaliada) especialmente a partir dos esforços do crítico José Paulo Paes. Cf. Ciro de Mattos & Aleilton Fonseca (org.), *O triunfo de Sosígenes: estudos, depoimentos e antologia*, Salvador, UFES, 2004 e Gerana Damulakis, *Sosígenes Costa: o poeta grego da Bahia*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996. Destino semelhante a uma série de outros poetas baianos que, entre 1928 e 29, se aventuraram a fazer *poesia moderna*, na revista *Samba*, mas que, logo em seguida, retornaram à “sua poesia” parnasiana e especialmente ao soneto: “Meti [Bráulio de Abreu] o pau na poesia parnasiana, que é a minha poesia. Depois, passado aquilo, retornei aos meus velhos versos. Elpídio Bastos sempre foi sonetista, tentou sair do soneto e não conseguiu [...] Depois que a revista acabou, voltamos a publicar sonetos”. Cf. Bráulio de Abreu, “Samba morreu de desgosto” in *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*, Salvador, Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929], p.XI.

²²² Edison Carneiro; Jorge Amado; Oswaldo Dias da Costa, *Lenita: novela*, Rio de Janeiro, A. Coelho Filho, 1931, p.09.

uma carreira intelectual foram os que reconverteram suas práticas no romance (Jorge Amado, João Cordeiro e Clóvis Amorim), no conto (Dias da Costa) ou nos estudos etnográficos (Édison Carneiro): gêneros em que, certamente, foram se sentindo encorajados a investir por se mostrarem mais ajustáveis às posições e ao temas com que lidavam como semiprofissionais da imprensa, mas também por serem simbolicamente mais rentáveis do ponto de vista da afirmação de um projeto autoral não restrito à Bahia, em parte, graças à expansão de tais gêneros no mercado editorial brasileiro a partir da década de 1930.

Muitos dos rebeldes deviam estar atentos ao sucesso e à excelente aceitação do romance e dos temas *regionalistas*, e o amigo Jorge Amado certamente deveria ser o maior estímulo neste sentido, pois após publicar os romances *Cacau* (1932), *Suor* (1933) e *Jubiabá* (1935), já se firmava como um autor de prestígio nacional, “retratando” a miséria dos “oprimidos” baianos. Isto, ao lado de nomes como José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz. Deste modo, ainda que, muito provavelmente, beneficiados pelo sucesso e pela consequente influência de Jorge Amado junto a editoras e editores comerciais ou controladas pelo Partido Comunista, no Rio de Janeiro e em São Paulo, muitos dos *rebeldes* conseguiriam realizar suas estreias no decorrer dos anos de 1930 com trabalhos nos quais puderam extrair do “povo” e da sociedade baiana suas matérias primas ficcionais ou etnográficas: João Cordeiro, em 1934, com *Corja* (romance), pela Editora Calvino Filho; Clóvis Amorim, em 1934, com *Alambique* (romance), pela José Olympio, e *Massapê*, em 1937 (desconheço a editora); Dias da Costa, com *Canção do Beco* (contos), em 1939, pela Editora Rumo; e Édison Carneiro, com *Religiões negras* (etnografia), em 1936, pela Civilização Brasileira ²²³.

Premidos quase todos entre uma vanguarda literária inacessível (frente a qual tentavam reagir, por se sentirem ameaçados por ela) e modelos e repertórios literários dos quais não tinham condições de se livrarem inteiramente ²²⁴, não é de se surpreender que o

²²³ Sobre a expansão do mercado editorial e a profissionalização da carreira do romancista, ver Sergio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, op.cit.; ver também Heloisa Pontes, “Retratos do Brasil: editores, editoras e ‘Coleção Brasileira’” in Sergio Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, São Paulo, Ed. Sumaré, 2002.

²²⁴ Quanto ao quadro de referência e ao apego dos intelectuais e escritores baianos aos padrões de gosto parnasianos e simbolistas, é interessante registrar as memórias de Nonato Marques (1910-2006), contemporâneo e contemporâneo dos *rebeldes*, que participou do grupo dos *poetas da baixinha*, da qual resultou a revista *Samba*, também de pretensões “modernistas”: “A Bahia, em matéria de literatura e tudo mais, era um reduto conservador [...] A nossa formação era toda ela orientada no sentido da prosa e da poesia tradicionais [...]”

debate sobre a modernidade e o modernismo tenha despertado no grupo toda sorte de sentimentos e posturas ambivalentes: aceitação e recusa, amor e ódio, fascinação, medo, apreensão, frustração e, porque não, alguma dose de modesta e consciente resignação contida no gesto “nobre” de se encastelar na “torre de sua arte”, ainda que sob a condição da invisibilidade, da solidão e dos “apodos” nela implicados:

“Não te preocupes com a futilidade

da vida que te cerca em toda parte.

Vive ignorado em tua soledade,

encerrado na torre de sua arte

Se tens um sonho belo que te farte,

por que viveres na intranquilidade?

Continua a sonhar, sereno e à parte,

pois o sonho é melhor do que a realidade

Foge da multidão, foge de todos.

Não confesses jamais o teu profundo

e nobre ideal que o cobrirão de ápodos”²²⁵.

Em grande medida, parnasiana e colonial, a modernidade dos *rebeldes* valia como uma chamada à consciência dolorosa daquilo que eles não eram e, quem sabe, percebiam-se fadados a não ser, soando como uma espécie de *impostura intelectual* do poeta e do escritor “ignorado”, insulados na província, às margens de um país e de um mundo em transformação, incapazes de experimentar todos os prazeres que o “novo século” prometia. Não por acaso, Édison Carneiro descreveria Salvador como a cidade dos sonhos, mas

Alguns de nós – mais por influência do que mesmo por convicção – tentava, vez por outra, um poema com versos livres [...] Resistíamos às mutações que nos pareciam chocantes e continuávamos a ter em Olavo Bilac, Raimundo Corrêa, Alberto de Oliveira, Cruz e Souza, Olegário Mariano [...] os nossos maiores paradigmas”. Cf. Nonato Marques, *A poesia era uma festa*, op.cit., pp.19-20 (ênfases minhas).

²²⁵ José Alves Ribeiro, “Vida interior”, *O Momento*, Salvador, 15 de julho de 1931, p.10.

sonhos e fantasias que pareciam predestinados ao plano do irrealizável, pois produzidos em um mundo social que passava, cada vez mais, a viver das grandezas políticas e culturais desaparecidas. Na síntese de Édison,

“É a cidade tradição [...] Tudo aqui é a história, a lenda, o mito [...] A História da Bahia é uma história [...] O respeito pelo passado é uma lei, aqui não se pode fugir. A ‘mestra da vida’ não admite insurreições [...] Banca a Santa Inquisição, obrigando [...] a desdizer o que disse. Todos aqui têm que curvar a espinha diante S.M a História [...] *Cidade em que o último bonde parte à meia-noite, cidade onde a vida noturna, os cabarets, as lindas orgias dionisíacas, são sonhos irrealizáveis. Cidade parada em 1500. Cidade morta. Cidade que ficou parálitica e abismada a contemplar a vida dos santos, através de suas setentas e poucas igrejas [...] Cidade feita com os sujos pés [...] inúteis da civilização da Europa [...] Lixópolis*”²²⁶.

Nesta Salvador de virada das décadas de 1920 e 30, intelectual e literariamente vocalizada e enxergada a partir de uma *periferia periférica*, a modernização se mostrava como algo que justamente parecia não estar acontecendo. Ou melhor, como “algo que estava ocorrendo à distância, em regiões que, embora visitassem, experimentavam mais como fantásticos antimundos que realidades sociais; ou ainda, [...] quando ocorresse [...], como algo que acontecia das formas mais irregulares, vacilantes, flagrantemente destinadas ao fracasso ou estranhamente distorcidas”²²⁷. Assim, em meio às transformações “dionisíacas” prometidas, inserir esta Bahia “paralítica” no tempo presente e moderno se revelava tarefa difícil e intrincada: decerto, não apenas para os *rebeldes*, mas também para uma série de outros jovens escritores e intelectuais locais, cujas percepções do atraso social, econômico e cultural se misturavam aos ressentimentos e às inseguranças dessas elites quanto aos papéis secundários que o estado vinha desempenhando na política nacional, à

²²⁶ Édison Carneiro, “A Cidade da Tradição”, *O Momento*, 15 de agosto de 1931, p. s/d (ênfases minhas). Se passado e presente se apresentavam em ruínas, é interessante que numa revista de jovens poetas *modernos* locais, *Samba*, o futuro também apareça como algo incerto e improvável: um fruto “sempre muito verde” que apodreceu antes mesmo de amadurecer: “E ele [o rapaz] tinha uma fome grande / de comer o verde futuro / Depois de certo tempo / o futuro foi amarelecendo, amarelecendo / até que secou, por completo / Ficou da cor daquela folha seca / e que também já foi verde / Morreu sem comer o fruto / tão verde e tão desejado”. Cf. Epaminodas Pontes, “O rapaz que via o futuro verde”, *Samba*, Ano I, nº3, fevereiro de 1929 in *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*. Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929], s/d.

²²⁷ Marshall Berman, *Tudo que é sólido se desmancha no ar*, op.cit., p.206.

sombra das oligarquias mineira e paulista ²²⁸. Ressentimentos aos quais a revolução de 1930 daria contornos ainda mais dramáticos, ao alijar do poder seus principais chefes políticos tradicionais ²²⁹. O que, ao menos aos olhos dos *rebeldes* (depositários de alguma esperança na campanha aliancista), acabou por converter a “nova república” em mais um dos outros tantos sonhos que eles já se sentiam obrigados a amargar, tanto localmente, como jovens que enxergavam suas perspectivas de reconhecimento profissional e cultural embaçadas pela conjuntura política desfavorável, quanto no escopo nacional, como postulantes a escritores e intelectuais de uma elite regional desprestigiada e sensivelmente humilhada com as intervenções do governo revolucionário.

Combinados, tais elementos foram se mostrando decisivos no desenvolvimento dos repertórios e temas de interesse de Édison Carneiro e dos demais *rebeldes*: em especial, aqueles relacionados à crescente descrença no movimento de outubro e nas possibilidades de que os apoios prestados por suas famílias, seus padrinhos, seus chefes políticos e por eles próprios fossem, de alguma forma, recompensados. Muito pelo contrário, nada poderia ter resultado mais diferente do que imaginavam. Como afirmava o próprio Édison Carneiro, em junho de 1931: “a revolução de outubro nos tornou bêbedos”. E, neste sentido, se perguntava, “é de admirar que os bêbedos deem cabeçadas nos postes de iluminação pública? Eu acho que não [...] E você, espírito fino, concordará comigo. E ainda mais, agora, quando o governo desta interessante RES PÚBLICA decretou o ensino religioso nas escolas – o que, além de ser contrário a um regime democrático [...] virá entrar de vez o problema do progresso no país” ²³⁰.

Realmente, bêbados e atordoados eram os estados e as sensações que melhor deviam representar o estado de espírito de Édison Carneiro e sua família, assistindo um

²²⁸ Sobre as dificuldades e os ressentimentos da classe dirigente baiana em se impor no jogo da política republicana, ver, Consuelo Novais Sampaio, *Partido políticos na Bahia*, op.cit., Wilson Lins (org.), *Coronéis e oligarquias*, op.cit. Monica dos Santos Quaresma, *O salvacionismo na Bahia*, op.cit.; Luís Dias Tavares, *História da Bahia*, op.cit.

²²⁹ Como aponta Paulo Santos Silva, com a indicação do tenente Juraci Magalhães, “a tradicional hegemonia dos bacharéis na direção política do estado cedia em favor de uma liderança não formada nos padrões dos grupos dirigentes locais. Pela primeira vez, um indivíduo de fora da Faculdade de Medicina, da Escola Politécnica ou da Faculdade de Direito de Recife ou da Bahia era conduzido ao mais elevado posto da política baiana. Fato que atingira os brios da elite local, ciosa dos seus méritos e convencida de sua importância e imprescindibilidade”. Cf. *Âncoras da Tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia*, op.cit., p.29. Sendo que contra a nomeação de Juracy Magalhães, ainda lembra Silva, se levantaram especialmente três objeções: “ser jovem, militar e cearense”. Idem, *Ibidem*.

²³⁰ Édison Carneiro, “Para a glória do Brasil”, *Etc*, Salvador, nº166, 15 de junho de 1931, p.24.

tanto confusos ao regime de sobe e desce de interventores que se seguiu à deposição do governador Vital Soares, sem que, no entanto, vislumbrassem qualquer saída para o ostracismo a que se viam relegados desde que Seabra caíra em desgraça. Esta conjuntura de falta de perspectivas em relação aos destinos do movimento de outubro somente serviu para potencializar as imagens, em Édison, de um futuro cada vez mais incerto e fechado aos grandes feitos e realizações, marcando fundo a modelagem de suas representações quanto à posição do intelectual e escritor. Ou seja, as representações de um destino socialmente incerto e do “literato de subúrbio”, amarrado aos temas e às glórias *menores* da província e, por consequência, distante dos grandes centros de consagração intelectual; em especial o Rio de Janeiro, visto por Édison Carneiro quase que como uma miragem: “acendo novamente meu cigarro. *E cismo. Vou ser isto, aquilo, aquilo outro... Aviador, detetive, artista de teatro, advogado, jornalista... Pra quê? Não sei, ninguém sabe [...] Bah! Serei literato...Rio. Que coisa estúpida ser-se literato de subúrbio, escritor de fim de mundo. E, no entanto...*”²³¹. E, no entanto, Édison Carneiro teria dificuldades de se livrar desta miragem da capital federal como uma espécie de representação hiperbólica, avessa a toda estupidez e ao sentimento de fracasso que ele acreditava enredar sua existência como “escritor de subúrbio”. O Rio de Janeiro simbolizava justamente o mundo de “sonho” e “orgia” que, em Salvador, parecia relegado ao plano do irrealizável e do improvável. Mesmo décadas mais tarde, a partir de 1940, quando Édison Carneiro se enraizou definitivamente no Rio de Janeiro, a despeito de uma série de experiências que mostraram o contrário, as projeções fantasmáticas da capital como terra da promessa e dos devaneios consagratórios continuaram, de certo modo, a informar suas tomadas de posição no campo intelectual brasileiro. Seja como for, ele certamente não era um caso único ou isolado entre os jovens baianos aspirantes a escritores. Afinal, quase todos nutriam o desejo de aportar, física ou ao menos simbolicamente, na “cidade maravilhosa”: centro do poder e da cultura, “cidade dos poetas”.

“Vou para a cidade maravilhosa
dos poetas, onde é longa a primavera!
Para a cidade onde se goza,

²³¹ Idem, “A mosca na vidraça”, *Etc*, Salvador, nº 172, 15 de setembro de 1931, p.20 (ênfases minhas).

e que me espera

sorrindo

com o seu sorriso muito claro e muito lindo”²³².

* * *

Uma forma interessante de se lastrear os núcleos de sentidos que, em parte, “amarraram” o Édison cronista e contista ao “etnógrafo” da cidade de Salvador é a de justamente vasculhar os desdobramentos desta tomada de consciência do atraso e da paralisia da Bahia implicados em seus esforços e nos dos *rebeldes* para pensar seus lugares e suas condições de inserção no “novo século” e na “República Nova”. As ambivalências e as frustrações de Édison, vivenciadas a partir de inseguranças projetadas em vários níveis (pessoal, profissional, familiar e político), parecem estar na base de um gradual, porém crescente, arremesso na direção do “povo”. Dito de outra maneira, no depuramento de uma sensibilidade cada vez mais afeita às observações que buscavam contrapor tanto as “artificialidades” e as “estridências” da vida moderna quanto as fumaças de um nobreza pretérita aos aspectos “pré-modernos” e mesmo bestiais, porém mais sinceros, espontâneos e “verdadeiros” do universo social e cultural dos grupos *populares* baianos. Um apelo, em síntese, para a vida popular que surgia materializada preferencialmente nas representações da população negra dos bairros distantes da cidade e de sua herança cultural africana, cujos *vestígios* estavam presentes na experiência social e urbana dos soteropolitanos de todas as classes²³³.

Um bom exemplo dessa visada pode ser observado em um texto de Édison Carneiro, cujo sugestivo título, *Onde Judas perdeu as botas*, sintetizava bem o *espírito* de descobertas, excitação e receios do narrador, implicado no movimento de se lançar na

²³² Damasceno Filho, “Poesias de uma Bahia triste, mas adorada”, *Arco & Flexa*, Salvador, n°1, outubro de 1928, p.35.

²³³ Alberto Heráclito Ferreira Filho, “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”, *Afro-Ásia*, n°21-22, 1998-1999. Ver também, sobre Salvador e a inscrição de suas “áfricas” internas Jeferson Bacelar, *A hierarquia das raças*, op.cit., e Wlamyra R. de Albuquerque, *A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidade negra (Bahia, 1880-1900)*, Campinas, (Tese de Doutorado), Unicamp-IFCH, 2004.

“escuridão” e nos “mistérios” dos subúrbios e “bairros pobres” da capital, “enfeitando” de barro a “boca das calças civilizadas”. Um deslocamento espacial e social que, no limite, parecia se realizar como uma tentativa do narrador de se evadir do próprio “mundo burguês da cidade”, orgulhoso e paralyticamente *histórico* e sem vida. O oposto da felicidade e da agitação festiva da “gente pobre” e de seus “forrobodós” que o cronista assistia da parte de *fora* da janela da casa: posição bastante expressiva da ambivalência do narrador com relação aos grupos que observava, bem como de seus esforços em controlar os marcadores de distinção presentes entre ele e a “gente pobre”.

“Faz calor. As axilas desprendem um suor fétido e insuportável. Mas todos parecem contentes. Riem, cantam, dançam. Negras, mulatas, crioulas, roxinhas [...] Ficamos olhando, da janela, – uma vontade enorme de entrar [...] Não podemos entrar. Não há mais bondes para a Cidade, temos que pegar o auto [...] E despedimo-nos, voltamos sobre o caminho andando, desta vez sem susto, a conversar animadamente. Tomamos o auto, rodamos [...] a fumar cigarros e a falar da gente dos bairros pobres desta velha Lixópolis. E, com as primeiras luzes da rua Dr. SEABRA, sentimos estar de novo no nosso mundo burguês da cidade que se orgulha de ser mãe de Rui Barbosa e teatro das lutas da independência”²³⁴.

É provável que o interesse de Édison Carneiro pelas manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras tenha começado a ganhar força neste momento de seu aprendizado e treinamento intelectual cronista e contista da cidade de Salvador, sensível ao registro e à apreensão de sua população negro-africana, suas festas, seus hábitos e tipos que, no final das contas, pareciam oferecer o melhor retrato da “velha” e “primitiva” Bahia em pleno século XX. Decerto, é preciso não minimizar a importância que a revolução de 30 teve no desenvolvimento de uma postura que, em pouco tempo, resultaria na conversão de Carneiro ao comunismo e na reivindicação do “povo” e do “proletariado” como arrimos de suas tomadas de posição intelectual. Tal postura tenderia a se mostrar tanto mais pronunciada conforme foi se tornando mais nítido o papel político e intelectual diminuído

²³⁴ Cf. Édison Carneiro, “Onde Judas perdeu as botas”. *O Momento*, Salvador, 15 de outubro de 1931, s/d. Para uma análise de como as crônicas e o teatro de revista carioca, na década de 1920, representaram os afro-brasileiros como a encarnação de valores e comportamentos considerados pré-modernos, consultar o trabalho de Tiago de Melo Gomes, *Um Espelho no Palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos de 1920*. Campinas, Ed. Unicamp, 2004.

que as elites baianas teriam na “regeneração” da Bahia no contexto do novo regime ²³⁵. Uma diminuição e um contexto de turbulências que, somados às percepções resignadas do escritor provinciano e à pobreza familiar, favoreciam o “sentimentalismo mórbido [e] inatural” que levou Édison Carneiro a se projetar virtualmente no mundo “banal” e “acanhado” da “gente miserável dos subúrbios”, e a se questionar Nos seguintes termos: “porque será que a gente se sente bem, deslocado da turbulência da vida da cidade no ambiente simples da velha rua morta?” ²³⁶.

Contudo, como o próprio Carneiro verbalizava, ele estava consciente da morbidez e da inaturalidade de tais sentimentalismos, ainda mais em um momento em que a “crise” e as inseguranças destravadas pela revolução demandavam muito realismo e pragmatismo social e político para se reconhecer que justamente nos hábitos e na situação cultural desta “gente miserável” se encontravam muitos dos obstáculos para o progresso nacional: “em consequência da crise atual o brasileiro já propenso a acreditar em todos os fetiches [...] se fez mais sentimental ainda e sente a necessidade imperiosa de crer em qualquer coisa sobrenatural [...] Perde-se tempo em invocar espíritos de luz, em recorrer à força mágica dos pais de santo e em cacetejar os ouvidos, mesmo surdos, dos santos das igrejas” ²³⁷. Assim, “por tudo isso”, Édison “lamentava a popularidade” que a jovem Manuelina, “pobre, cabocla e analfabeta”, havia ganhado em Salvador por realizar curas e operar milagres até o momento em que fora recolhida pela polícia ²³⁸. De qualquer forma, parece

²³⁵ Aqui, certamente Carneiro acabava recebendo a influência do pai, o professor Souza Carneiro que, na esperança de reverter o quadro político francamente desfavorável às suas pretensões políticas – mas sobretudo às do filho Nelson Carneiro –, passaria a invocar e reconhecer a necessidade de que o “proletariado” triunfasse como força política.

²³⁶ Édison Carneiro, “A velha rua morta”, *O Momento*, Salvador, n°8, 15 de abril de 1932, s/d. Este artigo de Carneiro foi escrito por volta do mesmo período em que o pai teve seu emprego cassado na Escola Politécnica e o irmão, Nelson Carneiro, foi preso e deportado para o Rio de Janeiro, ambas as medidas por ordem direta do interventor Juracy Magalhães. Cf. Édison Carneiro, “Souza Carneiro”, op.cit., p.320.

²³⁷ Idem, “Santa Manuelina”, *Etc.*, Salvador, n°167, 30 de junho de 1931, p.22. Em fevereiro de 1932, apareceu um pequeno conto de Carneiro, intitulado “História de gente pobre”, constando como parte de um “livro de contos no prelo” que era para se chamar “Chico Linguíça”, história curta, mas que dá uma boa ideia do que poderia ser o restante do livro: espécie de drama doméstico em torno de uma família negra e pobre baiana, marcada pela violência do marido que, depois de perder o emprego, se vicia em álcool, passando a bater na esposa e levando ao vício o filho de sete anos “que também se alcoolizava”. Cf. Édison Carneiro, “História de gente pobre”, *Diário da Tarde*, Salvador, 24 de fevereiro de 1932, s/d.

²³⁸ Idem, *Ibidem*. Aqui, acredito ser interessante destacar um trecho que evidencia de maneira exemplar o caráter trocista de Édison Carneiro, o qual agradeço a Mariza Corrêa por me chamar a atenção: “Um médico ilustre [...] afirmou que o Brasil é um imenso hospital. Estou inteiramente de acordo com o grande cientista, embora não entenda de medicina [...] Aqui, todos estão doentes. Doentes do corpo e, o que é pior, também da inteligência. Nós somos o povo mais hospitaleiro do mundo, como nós mesmos (e parece que somente nós)

ter sido através de suas qualidades de cronista e jornalista engajado nos dilemas da vida social e política de Salvador que Édison Carneiro começou suas descobertas, a treinar seu olhar e se projetar em suas primeiras *viagens* a espaços e mundo sociais que, poucos anos mais tarde, lhe daria condições de perceber que aquilo que fazia na imprensa baiana poderia ser reconvertido em gêneros e *ferramentas* mais nobres de trabalho intelectual: etnografia e trabalho de campo.

Parece-me extremamente significativo, neste sentido, que o primeiro texto (ao menos que tenho conhecimento) no qual tratou mais pontual e detalhadamente da religiosidade afro-brasileira, Carneiro tenha se valido de recursos e expedientes similares aos utilizados, por exemplo, na crônica *Onde Judas perdeu as botas*: em especial, a ideia de que a apreciação destas manifestações religiosas implicava num longo deslocamento, ou mesmo uma viagem, entre bairros e classes, como nos exemplos acima, mas principalmente entre mundos, culturas e tempos distintos. Em meio às descrições sobre a entrega dos presentes à Iemanjá, o *aprendiz de etnógrafo*, ainda sem conseguir “pescar o nagô que se canta”, pontua todos os elementos que evidenciam um mundo fundamentalmente distante da “cidade” e da “civilização”: a viagem de “bonde”, a “poeira”, os “mosquitos nos atacam”, as calças “cheias de carrapichos”, os atabaques “ensurdecadores” e a “música bárbara”. Até que, por fim, para provavelmente não perder o último bonde, o autor anunciava que estava “tarde [e] precis[avam] deixar a África, regressar ao Brasil”²³⁹.

dizemos. Até com o que é repudiado pelos outros povos conseguimos fazer camaradagem [...] com a febre amarela, com a gripe, com a varíola, com o tifo”. Idem, *Ibidem*.

²³⁹ Édison Carneiro, “Presente a Mãe d’Água”, *A Batalha*, Salvador, 25 de fevereiro de 1934, s/d. Este artigo seria reproduzido, em anexo, no seu primeiro livro *Religiões Negras*, de 1936.

CAPÍTULO III

ÉDISON CARNEIRO E OS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS DA DÉCADA DE 1930

Introdução: rebelde e comunista

Se é possível dizer que o interesse de Édison Carneiro pela cultura afro-brasileira começou a se pronunciar a partir de suas atividades junto à Academia dos Rebeldes, com a sua conversão ideológica ao comunismo, tal interesse praticamente selaria os destinos de sua produção intelectual e de suas conseqüentes tomadas de posição no campo intelectual brasileiro. Uma conversão que, em parte, foi se construindo gradualmente não apenas para Édison Carneiro, mas para toda uma leva de jovens universitários e letrados da Bahia, na medida em que foram se dando conta dos rumos que a revolução de 30 ali tomava. No tocante à família de Édison, embora ele próprio nunca tivesse se afirmado *seabrista*, a nomeação do militar cearense, Juracy Magalhães, em setembro de 1931, não poderia ter sido mais desoladora. J. J. Seabra havia sido a única grande liderança baiana a declarar apoio à campanha varguista e, com a vitória revolucionária, após ter presidido o “tribunal especial” para julgar os “políticos decaídos”, certamente esperava ser brindado com a interventoria do Estado. O que, porém, nunca chegou a ocorrer, minando as esperanças de ascensão política do irmão de Édison, Nelson Carneiro, líder da “classe acadêmica” nos comícios de Seabra e que podia ser dado como nome certo num eventual governo do padrinho ²⁴⁰. E assim como a incipiente carreira política de Nelson, ficaram igualmente reduzidas a cinzas as chances de Souza Carneiro recuperar para a família condições similares àquelas que, no último vintênio, lhe ajudaram a garantir não apenas a posição

²⁴⁰ Nelson Carneiro, o pai e o tio, José Joaquim, foram nomes constantes nas reportagens sobre os comícios realizados por e para J. J. Seabra no decorrer da campanha da Aliança Liberal e do processo *revolucionário*, em Salvador. Em quase todos comícios e eventos, Nelson Carneiro participou na condição de orador representante dos estudantes do curso jurídico da Bahia: enquanto tal, assinaria o manifesto “Bahia Oprimida”, em resposta à nomeação de Juracy Magalhães. Cf. “Chegam hoje à Bahia os Srs. J. J. Seabra e Moniz Sodré”, *Diária da Bahia*, 22 de agosto de 1931.

como docente da Escola Politécnica, como também uma bem sucedida trajetória de prêmios acadêmicos, cargos e serviços comissionados através da qual acumulou prestígio social e intelectual.

No limite, pode-se dizer que a nomeação do tenente “estrangeiro”, tal como fora recebido o interventor Juracy Magalhães²⁴¹, indispsôs como um todo os grupos oligárquicos baianos os quais, suspendendo momentaneamente suas acirradas disputas internas, tentariam ainda articular um bloco de oposição que, embora frágil, não deixava de expressar o forte “ressentimento [de uma] Bahia invadida e violada”²⁴². Afinal, encontrava-se a Bahia ineditamente privada de todos os líderes que haviam conduzido a política local nas últimas três décadas: J. J. Seabra, Antônio Moniz, Goés Calmon, Miguel Calmon, Vital Soares, Simões Filho, Pedro Lago e Otávio Mangabeira. E por consequência, fraturavam-se também as linhagens *naturais* de sucessão das novas gerações que chegavam à cena política “agrupadas” em torno desses antigos “chefes”²⁴³. Dito de outra maneira, com a vitória dos *revolucionários*, interrompia-se o movimento de ascensão de uma leva de jovens carreiras públicas no exato momento em que assumiam seus primeiros encargos políticos mais significativos como deputados, homens de confiança e chefes ou secretários de gabinete. Carreiras como a do próprio Nelson Carneiro, mas ainda de nomes como Pedro Calmon (1902-1982), os irmãos Péricles (1908-1975) e Demóstenes Madureira de Pinho (1911-1973), Nestor Duarte (1902-1970), Aloísio de Carvalho Filho (1901-1970), Luís Vianna Filho (1908-1990) e Wanderley de Araújo e Pinho (1890-1967). Não por acaso, alguns dos personagens que, politicamente órfãos a partir de 1930, ao reconverterem recursos sociais e pessoais nas profissões intelectuais, seriam responsáveis por uma copiosa produção historiográfica comprometida com a *restauração* das glórias pretéritas da Bahia e

²⁴¹ Cf. Cid Teixeira, “As oligarquias na política baiana”, op.cit., p.54.

²⁴² Cf. Paulo Santos Silva, *Âncoras da tradição*, op.cit., p.45. O sentimento de invasão e violação acalentado pela elite local ficou particularmente evidente no lema adotado pela chapa *autonomista*, na ocasião das eleições estaduais de 1933: “a Bahia ainda é a Bahia”. Contudo, a oposição autonomista, assim chamada por justamente reivindicar o retorno do governo baiano às mãos dos antigos líderes locais (contrários ao tenente *invasor*), não chegou a se institucionalizar partidariamente.

²⁴³ O próprio Juracy Magalhães não demorou a perceber o forte personalismo da política baiana, prevendo a frágil unidade da chapa de oposição. Em novembro de 1931, um mês após sua nomeação como interventor, Juracy já escrevia para Getúlio Vargas: “Há aqui, porém, um fator importante a considerar; não existe um partido político, há agrupamentos em torno de pessoas”. Apud Juracy Magalhães, *Juracy Magalhães: minhas memórias provisórias*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982, p.223.

de suas elites ²⁴⁴. Na frase lapidar de Demóstenes Madureira de Pinho, então secretário particular do governador deposto, e que devia expressar a percepção de muitos deles sobre aquele momento dramático da política baiana: “as nossas preocupações [...] eram de quem sentia que o destino lhes apontava a vida política, como uma espécie de fatalidade. E nada foi assim. Tudo se transmudaria com a vitória da revolução” ²⁴⁵.

Para Édison Carneiro, seus companheiros de *academia* e muitos outros jovens que se encontravam relativamente distantes da política institucional dos partidos oligárquicos, em vias de ingressar ou iniciando alguma das faculdades de Salvador – quando não, ainda cursando o ginásio –, a militância comunista mostrou-se uma opção atraente de oposição ao novo governo. Ou melhor, uma forma de oposição sedutora e possível para esses jovens em trânsito entre os bancos escolares e a vida adulta na medida em que lhes permitia compatibilizar: de um lado, mocidade e recusa a um regime que, direta ou indiretamente, condenava de antemão suas chances de enquadramento político, social e profissional e, de

²⁴⁴ A historiografia baiana produzida nas décadas de 1930 e 40 foi objeto de uma cuidadosa análise no trabalho de Paulo Silva Santos, focando particularmente as obras de Luís Vianna Filho, Wanderley de Araújo e Pinho e Nestor Duarte. Cf. *Âncoras da tradição*, op.cit. Segundo Silva, esta historiografia buscou se voltar, sobretudo, para o passado imperial da Bahia numa tentativa de convertê-lo em um espaço de resistência simbólica ao projeto de centralização política ao sul do país, encarnado pela Revolução de 30. Ou seja, através do trabalho historiográfico, pretendia-se contestar e reivindicar uma centralidade para Bahia e suas elites na política brasileira que, em grande medida, fora solapada no período republicano: “uma forma de autoafirmação das elites políticas locais recolocando no lugar das lideranças reais símbolos das glórias políticas passadas”. Idem, p.184. Em um mesmo sentido, a recuperação do passado imperial se alinhava a um esforço desses historiadores em converter a Bahia em *locus* de síntese e formação da Nação e do Estado brasileiros. Alguns dos principais títulos produzidos por estes historiadores baianos são reveladores do privilégio que eles dispensaram às biografias de indivíduos e famílias “notáveis” da política imperial (muitas vezes, remetendo às suas próprias genealogias), bem como aos “grandes” feitos do período: de Pedro Calmon: *O Marquês de Abrantes* (1933), *O rei cavaleiro: a vida de D. Pedro I* (1933), *Espírito da sociedade colonial* (1935), *O rei filósofo: D. Pedro II* (1938), *História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros* (1939), *A Princesa Isabel: a redentora* (1941) e *História da fundação da Bahia* (1949); de Wanderley de Araújo Pinho: *Política e políticos no Império: contribuições documentais* (1930), *A Sabinada: Bahia* (1930), *Cartas do Imperador D. Pedro II ao Barão de Cotegipe* (1933), *Cotegipe e seu tempo: primeira fase: 1815-1867* (1937), *Salões e damas do segundo reinado* (1942) e *História de um engenho do Recôncavo* (1946); de Luís Vianna Filho: *A Sabinada (a república baiana de 1837)* (1938), *A vida de Rui Barbosa* (1943), *O negro na Bahia* (1946), *Rui e Nabuco: ensaios* (1949) e *A vida do Barão de Rio Branco* (1959); de Nestor Duarte, o ensaio histórico-sociológico, *A ordem privada e a organização da vida política nacional* (1939).

²⁴⁵ Cf. Demóstenes Madureira de Pinho, *Carrossel da Vida: páginas de memórias*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1974, pp.80-81. “De qualquer modo, essa decepção política [...] *distorceu-me o destino*, segundo eu pensava, até ali, fadado à vida pública. Essa nunca me veio [...] e isso constituiu, para mim, a grande frustração da vida [...] *Restava-me a profissão [advogado] e os concursos a me desafiare a coragem*”. Idem, p.126 (ênfases minhas). Situação semelhante à narrada por Pedro Calmon, quando se lembrava de sua “opção” pela “ciência” e pela carreira como historiador em detrimento da política. Tendo participado da “revisão constitucional” da Bahia, entre 1928 e 29, Calmon estaria, em suas palavras, “credenciado para as próximas eleições, se a revolução não interrompesse o fatigado ciclo do regime [...] Lucrei, sim, a aspiração à cátedra [...] optando pela ciência”, na medida em que “os batentes do poder” haviam se fechado para ele e seu padrinho, Miguel Calmon. Cf. Pedro Calmon, *Memórias*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1995, p.173.

outro, a acomodação desses jovens entre os grupos e espaços de lutas ideológicas que passavam a estruturar suas experiências na universidade (em especial, entre comunistas e integralistas). Isto, em um contexto que seria marcado não apenas pelo gradual enrijecimento da interventoria de Juracy Magalhães com relação às manifestações contrárias ao seu governo, mas também pela crescente ausência de lideranças e proteções políticas capazes de arregimentar esta leva de universitários e colegiais descontentes. Ademais, ao aderirem às ideologias que estavam em condições de oferecer, à esquerda ou à direita, soluções e “medidas excepcionais” para a retomada do Estado, estes jovens davam feição ao “grito de uma mocidade”, que se percebia parte de uma “nova geração” e surgia para a “via social e política” já desencantada com a República e com a “falta de ideias” de seus antigos e novos representantes, os quais, segundo Édison Carneiro, haviam chegado à “velhice depois de uma vida descansadamente improdutiva”:

“A realidade dolorosa do Brasil de hoje [dezembro de 1931] nos aparece tal qual ali [se referia ao tempo da descoberta do Brasil], sem tirar nem por uma linha. O Brasil – presunto esquecido do armazém do mundo – está todo ali, com a politicagem profissional, o favoritismo, o pistolão, o doutoramento, o déficit, o jogo do bicho, a macaqueação do estrangeiro e o amarelão [...] O regime discricionário em que vivemos há mais de um ano (sem saber por que nem para quê), é o melhor para o caso. *Estamos num momento excepcional. Logo, as medidas a tomar devem ser excepcionais [...]* Essa obra, entretanto, deve ficar a cargo da mocidade, da geração que surge para a vida social e política [...] Só a mocidade é capaz de passar por cima de todos os preconceitos e de todas as banalidades erigidas em sistema, só ela pode e deve estrangular toda essa rotina e toda essa falta de ideais dos que chegaram à velhice depois de uma vida descansadamente improdutiva”²⁴⁶.

O engajamento, portanto, destes aspirantes às carreiras políticas e intelectuais em uma instituição como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) significava não apenas

²⁴⁶ Cf. Édison Carneiro, “O grito da mocidade”, *O Momento*, Salvador, nº6, 15 de dezembro de 1931 (ênfases minhas). O texto em questão é uma resenha do então recém-lançado livro do intelectual católico carioca, Octávio de Faria, *Maquiavel e o Brasil* (1931). Neste texto, ainda que não se afirmasse comunista, Édison fazia restrições à “apologia” de Octávio de Faria a Mussolini e Plínio Salgado, o suposto “homem de *virtu* de Maquiavel” que, na visão de Faria, estava em condições de “corrigir” o Brasil. De qualquer forma, não parece aleatório o entusiasmo de Édison pelo livro, nele encontrando o mesmo sentimento de urgência de, não importando quais fossem os meios, “comunismo, fascismo ou nacionalismo”, se “corrigir” os “nossos erros maiores”: Dentre esses erros, o maior deles seria o próprio regime republicano: “A república é um exemplo vivo. Faliu. Faliu miseravelmente, quarenta anos seguidos. A revolução para nada serviu. A república continuará falhando sempre [...] Para quem apelar, então?”. Idem, *Ibidem*.

garantias de participação em campo político inacessível pelas vias tradicionais dos partidos e chefes oligárquicos, mas também o ingresso em um mercado de jornais e revistas de “acesso reservado”, que funcionava como um canal de estímulo, difusão e prestígio às suas produções²⁴⁷. João Falcão (1919) – que dedicaria parte substantiva de sua trajetória política como quadro do PCB –, ao lembrar os tempos de estudante em Salvador, em meados da década de 1930, registrou de maneira bastante reveladora as baixas expectativas que a conjuntura oferecia para um jovem carregado de “humanismo” e “vocacionado” ao direito e à vida pública. Seu relato, neste sentido, pode ser lido como um retrato expressivo dos dilemas que enredavam as conversões comunistas de muitos dos jovens recém-chegados ao campo político e intelectual, num momento de suas vidas em que as descobertas e agitações associadas ao “mundo novo” da universidade pareciam se fundir às inquietações de afirmação de uma “maioridade” social “de fato e de direito”.

“Convenci-me, de imediato, que devia me engajar naquele movimento, a única porta aberta, e pela qual entrei, para juntar-me àqueles que lutavam contra o fascismo e pela restauração da democracia [...] O início das aulas contribuiu para tornar memorável aquele dia [de ingresso na militância], pois o sonho de cursar a faculdade estava se concretizando. Vocacionado para o Direito, enquanto a serviço da justiça e das liberdades humanas, adquiri uma formação cultural e política aberta para a nossa vida acadêmica e a preparação adequada à profissão que escolhera e na qual acreditava [...] Abria-se, assim, aos meus olhos, um mundo novo. Ao mesmo tempo ingressei na faculdade, obtive meu primeiro emprego e estava me incorporando a um movimento de resistência à ditadura, na clandestinidade! Três acontecimentos significativos na vida de um jovem que assumia, aos 18 anos, a sua plena maioridade de fato e de direito”²⁴⁸.

A exemplo de João Falcão, no decorrer dos anos de 1930, muitos outros estudantes ginásiais e universitários encontrariam um ambiente propício para engrossar as fileiras da militância comunista, dando feições ao que seria um dos mais importantes núcleos do PCB

²⁴⁷ Cf. Marcelo A. Camurça, “Intelectualidade rebelde e militância comunista: a adesão dos intelectuais ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) – 1922-1960”. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, vol.4, nº1, 1998, pp.69-70. Ainda, sobre a rede cultural organizada pelo PCB e sua importância para as estratégias de intervenção do partido no campo político e intelectual, ver Antônio Albino Canelas Rubim, *Marxismo, Cultura e Intelectuais no Brasil*, Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.

²⁴⁸ João Falcão, *O Partido Comunista que eu conheci (20 anos de clandestinidade)*, Salvador, Contexto & Arte Editorial, 2000, pp.30 e 31 (ênfases minhas).

na época ²⁴⁹: especialmente após 1937, quando, em consequência do decreto do Estado Novo, parte significativa da direção nacional do PCB foi presa, tendo recaído sobre os comunistas da Bahia a responsabilidade de rearticular o Partido em nível nacional ²⁵⁰. Junto a esta leva de estudante e militantes inflamados – quem sabe, igualmente desejosos em afirmar sua “maioridade” política e intelectual, lutando contra uma *revolução* a qual, outrora, haviam desejado –, estavam os membros da Academia dos Rebeldes que rapidamente se debandaram para o lado do comunismo (ou ao menos do engajamento *esquerdista* e antifascista), formando, inclusive, um grupo de referência para os militantes mais novos da capital: tanto na Faculdade de Direito, instituição em que boa parte deles estudava, quanto nos redutos boêmios nas intermediações da Sé, onde frequentavam o *Bahia-Bar*: “cuja clientela constituía-se de jornalistas, estudantes, políticos e literatos, em geral antifascistas e esquerdistas, como Walter da Silveira, Emanuel Assemany, Reginaldo Guimarães, Édison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Clóvis Amorim, Alves Ribeiro,

²⁴⁹ O agrupamento de militantes que foi tomando forma na Bahia e mais particularmente em Salvador chamou bastante a atenção da direção nacional do PCB que chegou a enviar quadros para o treinamento tático e ideológico dos comunistas locais: aulas em que aprenderam, entre outras coisas, técnicas de fabricação de bombas caseiras (decerto, preparando os militantes para um confronto armado que, em teoria, estava sempre em vias de acontecer). Cf. Antônio Risério, *Adorável Comunista: história política, charme e confidências de Fernando Sant’Anna*. Rio de Janeiro, Versal, 2002, p.102. Uma série de elementos parece ter estimulado *conversões* e aglomerações de comunistas em território baiano no decorrer da década de 1930. Dentre alguns deles, mencionam-se: a preocupação muito maior de Juracy Magalhães em combater os integralistas que, gozando de existência legal, se organizaram e avançaram como uma força política expressiva de oposição ao governo do interventor baiano (especialmente nas cidades do interior do estado). De outra parte, teria contribuído também o fato da intentona comunista de 1935, segundo o próprio Juracy, ter tido efeitos mínimos na capital e no estado da Bahia, não se seguindo por prisões ou perseguições massivas de militantes locais (o que teria levado, inclusive, comunistas de outros estados a buscar refúgio em Salvador). E por fim, em razão de Juracy Magalhães, na campanha presidencial de 1937, ter se colocado contrário à candidatura de Getúlio Vargas, declarando seu apoio ao escritor José Américo de Almeida (candidato também apoiado pelo Partido Comunista). Cf. Antônio Risério, *Adorável Comunista: história política, charme e confidências de Fernando Sant’Anna*, op.cit., p. 102; João Falcão, *O Partido Comunista que eu conheci*, op.cit. e Juracy Magalhães, *Juracy Magalhães: minhas memórias provisórias*, op.cit.

²⁵⁰ Uma rápida menção aos nomes desta leva de estudantes que compunham o núcleo baiano bastaria para nos depararmos com alguns dos personagens-chaves da cúpula dirigente do PCB nas décadas de 1940 e seguintes: Carlos Marighela (1911-1969), Rui Facó (1913-1963), Diógenes Arruda Câmara (1914-1979), Milton Caíres de Brito (1915-1985), Fernando Sant’Anna (1915), Armênio Guedes (1918), Mário Alves (1923-1970), e, ainda, Giocondo Dias (1913-1987) e Jacob Gorender (1923). Parte do grupo criou, em 1938, a revista *Seiva*, que se tornou uma das principais, senão a única revista do Partido, no contexto imediato à instauração do Estado Novo. Nela contribuíram com ensaios políticos, contos e poesias muitos dos membros da Academia dos Rebeldes: Édison Carneiro, Walter da Silveira, Sosígenes Costa, Aydano do Couto Ferraz, Jorge Amado e Dias da Costa. Cf. Marly de Almeida Gomes Vianna, “O PCB: 1929-43” in Daniel Ararão Reis e Jorge Ferreira, *A formação das tradições (1889-1945)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, p.355. Ver, também, neste sentido, o trabalho de Ana Paula Palamartchuk, *Os novos bárbaros: escritores e comunismo no Brasil (1928-1948)*, (Tese de Doutorado), Campinas, Unicamp-IFCH, 2003. Para biografias sumárias de alguns destes comunistas, ver Alzira Abreu [et.al.], *Dicionário histórico-biográfico pós-30*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 2001.

Dias da Costa, João Cordeiro, Luiz de Pinho Pedreira, Fernando Jatobá, Armênio Guedes, Arruda Câmara e outros”²⁵¹.

Embora não tenha tomado partido em prol do comunismo, é quase certo que o professor Souza Carneiro, além de não se opor, devia ainda emprestar seu entusiasmo e oferecer toda sorte de incentivos às atividades políticas conspiratórias e clandestinas do filho. Afinal, o próprio Souza Carneiro vinha se mostrando um dos mais ardorosos opositores ao novo interventor, usando como podia de sua condição de docente de “todas as atuais séries da Escola Politécnica” para incitar os alunos em tomar parte do “nacionalismo revolucionário” e da “campanha pró-constituente”²⁵². De modo que a busca de Édison por novas referências de conduta ideológica não deixava de ser um esforço de sua parte em reagir a uma situação de crise política que era vivenciada, igualmente, como uma crise familiar, intelectual e pessoal. A oposição intransigente da família ao novo regime; a perda do emprego na Politécnica e o debilitamento da saúde do pai, de cuja presença seria privado; a prisão e o afastamento forçado do irmão mais velho; a deterioração social e financeira no âmbito doméstico; as incertezas que pesavam sobre seu futuro profissional e sobre suas veleidades como *escritor de subúrbio*, todos esses elementos pareciam ir se acumulando e dando molde às convicções cada vez mais acentuadas de Édison quanto à falência do modelo republicano, à ineficácia de seu sistema representativo e à decadência de toda a ideologia que lhes dava sustentação. A começar pelos valores “apodrecidos” do individualismo e liberalismo burgueses, “cujas raízes mais remotas [se encontram em] Rousseau e nos filósofos e idealistas da Revolução Francesa, derivando na egolatria e no egocentrismo modernos [que] fizeram *tudo*”: ou seja, eles eram os “responsáveis diretos [pela] desgraça” em que se encontrava o Brasil e o mundo. E na visão de Édison Carneiro,

²⁵¹ João Falcão, *O Partido Comunista que eu conheci*, op.cit., pp.24-25. Talvez, por frequentarem o *Bar-Bahia*, o grupo tenha ficado conhecido entre os comunistas locais, segundo Falcão, como o “grupo da Bahia”. Idem, p.46. Grupo que praticamente reunia os *rebeldes* e alguns outros personagens que, não aleatoriamente, em 1937, envolveram na realização do II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, organizado por Édison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz.

²⁵² Sem autor, “Em vez de nacionalismo, civilismo”. *Diário da Bahia*, 29 de agosto de 1931, p.2. Ainda, o texto trazia as informações de que “técnicos, industriais e representantes das classes trabalhistas do sul do país, escolhendo o Dr. Souza Carneiro como MESTRE DO NACIONALISMO, lhe pediram [que] redigisse PROLETÁRIOS À VITÓRIA, livro retumbante que [...] já se acha em impressão da capital de república”. Idem, *Ibidem* (ênfases no original). Foi em meio a esta campanha de Souza Carneiro, na Politécnica, que ele escreveu o livro *Comunismo, nacionalismo e idealismo*, recomendado nos noticiários da época como uma “leitura” que se destinava “a todos os espíritos verdadeiramente empenhados na luta pela regeneração nacional”. Cf. José Alves Ribeiro, “Comunismo, nacionalismo, e idealismo”, *Diário da Bahia*, 8 de março de 1932.

“esse *tudo* é que [era] preciso destruir”, na medida em que não haveria mais condições históricas para a existência do “homem autodidata”, do “homem livre, pensando e agindo por si mesmo”, insensível aos interesses mais amplos das massas e da Nação ²⁵³.

Deste modo, a conversão ideológica de Édison esteve tão sensivelmente atrelada à ebulição política – assim como à desintegração – de seu ambiente familiar que, decerto, não surpreende que a sala da casa do professor Souza Carneiro tenha servido de palco, mais uma vez, para as *bagunças* e agitações políticas e intelectuais do filho e seus amigos. Seria senão na enorme e desorganizada “casa Brasil” ²⁵⁴, a reunião que resultou na criação da célula comunista do curso jurídico de Salvador, sob a coordenação do “camarada Stanislaw”: a “primeira reunião da célula comunista da Faculdade de Direito, que marcou a sua criação, foi na casa de Édison Carneiro, no Barris. Era uma casa imensa, uma casa muito engraçada, havia galinhas passando pela sala. E quem foi o instrutor do Partido que foi organizar a reunião? Foi o camarada Stanislaw. E quem era o camarada Stanislaw? Era Carlos Marighella” ²⁵⁵.

Contudo, se na esfera doméstica quase tudo parecia conduzir Édison Carneiro, *naturalmente*, à radicalização de suas posições ideológicas, no âmbito escolar, na Faculdade de Direito, onde estudava desde 1930, seus estímulos ao enfrentamento e às distensões políticas não foram menores, tendo em vista a forte penetração do integralismo entre os estudantes do curso jurídico e demais instituições de ensino de Salvador ²⁵⁶. E ainda que se desconheçam pormenores de sua experiência universitária, é quase impossível

²⁵³ Édison Carneiro, “Problemas da Burguesia”, *O Momento*, Salvador, n.º9, junho de 1932 (ênfases no original). Trata-se de um dos primeiros textos em que Carneiro afirma com mais propriedade a profissão de fé na revolução “do proletariado” como meio de salvação política do Brasil: “não adianta o apostolado em favor de uma classe moral, intelectual e fisicamente podre. Não adianta, nem vale a pena [...] Ela [a burguesia] terá de cair como deve – miseravelmente. Não se pense que eu queria crer, com todos os tolos, que a ditadura do proletariado seja o ideal. Acredito, porém, que seja o melhor”. Idem, *ibidem*.

²⁵⁴ Diria Jorge Amado: “um de nós [da Academia dos Rebeldes] apelidara a casa [de Souza Carneiro] de ‘Brasil’”, por ser “enorme e bagunçada”. Cf. “O professor Souza Carneiro”, *op.cit.*

²⁵⁵ Armênio Guedes apud Antônio Risério, *Adorável Comunista*, *op.cit.*, p.152. Talvez, o próprio Marighella fosse ou tenha sido aluno do professor Souza Carneiro, uma vez que se matriculou na Escola Politécnica em 1929. Cf. Alzira Abreu [et. al.], *Dicionário histórico-biográfico pós-30*, *op.cit.*

²⁵⁶ O núcleo provincial da Ação Integralista da Bahia seria criado em junho de 1933, sendo que, em agosto daquele mesmo ano, Plínio Salgado faria uma visita à Faculdade de Direito de Salvador, causando forte impressão entre os alunos. Sobre integralismo na Bahia, ver Laís Monica Reis Ferreira, *Integralismo na Bahia: gênero, educação e assistência social em O Imparcial (1933-1937)*, Salvador, Ed. UFBA, 2009. Segundo, a autora, “durante os cinco anos que atuou no estado a AIB fundou núcleos em várias instituições de ensino como: Carneiro Ribeiro, Salesiano, Ginásio da Bahia e Ginásio Ypiranga, este último considerado um reduto da juventude integralista. Nas instituições de ensino superior, existiam núcleos integralistas nas Faculdades de Medicina e de Direito”. Idem, p.24.

imaginar que Édison não tenha se dedicado com afinco às fortes disputas que existiam pelo controle ideológico dos espaços, jornais e órgãos de representações acadêmica da faculdade ²⁵⁷, os quais, em enorme medida, passariam a funcionar como prerrogativas para que ele fosse gradualmente se despojando das antigas – e apenas parcialmente bem-sucedidas – veleidades literárias para abraçar uma produção intelectual cada vez mais ajustada, de um lado, às urgências de suas tarefas políticas e, de outro, às percepções de um mundo social e cultural cindido pela luta de classes e pelos conflitos entre exploradores e explorados. Mas também, um mundo onde “cada dia mais se [acentuava] a sensação de insegurança”, graças à ascensão do nazismo e do fascismo na Europa e à persistência “do julgo imperialista” na África (“que tanto sangue tem custado”) e na Ásia (“onde funcionários roubam dos templos os objetos de culto”) ²⁵⁸.

²⁵⁷ Em 1935, o *rebelde* Aydano do Couto Ferraz consta como membro da comissão executiva do Centro Acadêmico Rui Barbosa, organizando em setembro daquele ano o “Congresso Jurídico Universitário”. Cf. *Revista da Faculdade de Direito*, Salvador, v.10, 1935, p.237. Vale lembrar, que Aydano viria a ser, já no Rio de Janeiro, editor de *A voz operária* (um dos principais órgãos de imprensa do PCB) na década de 1950. Em agosto de 1935, Édison Carneiro proferiu uma palestra no centro acadêmico da universidade, intitulada “Resultados intelectuais do século XIX”. Cf. Idem, 234. Embora não tenha conhecimento do conteúdo integral dessa palestra, parte dela foi publicada logo no mês seguinte, no Rio de Janeiro, na forma de um artigo no qual Carneiro discutia as contribuições da “dialética materialista” de Marx com relação à filosofia “idealista” de Hegel e Feuerbach. Cf. “Hegel, Feuerbach, Marx”, *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, setembro de 1935. Também eram a partir das agremiações e órgãos de representação universitários que se organizavam mutirões de assistência às populações mais pobres da capital e do sertão, bem como caravanas políticas, tal como a realizada por estudantes baianos e cariocas, em 1937, para acompanhar a passagem do então candidato à presidência José Américo de Almeida pelo interior da Bahia. Cf. João Falcão, *O Partido Comunista que eu conheci*, op.cit., p.25.

²⁵⁸ Édison Carneiro, “Adeus às armas”, *A.U.B.*, Salvador, 26 de maio de 1934. Por esta época de sua conversão ideológica, Édison Carneiro também demonstrou particular interesse pela discussão, então pulsante na década de 1930, sobre as possibilidades e as funções de uma arte proletária e revolucionária. Essencialmente política, utilitária e protagonizada por personagens que expressassem coletividades, a arte proletária era discutida nos termos de uma espécie de contraponto aos elementos considerados pelos comunistas como típicos da literatura burguesa, a exemplo do individualismo, o psicologismo e a fórmula mais geral da *arte pela arte*. No caso dos “romances modernos”, Édison Carneiro os compreendia a partir de uma divisão entre “objetivos” e “subjetivos”: ou então, respectivamente, “romance de sentido proletário e romance autobiográfico [...] O romance burguês, autobiográfico, não pode abandonar o personagem em torno do qual gira toda a ação, refletindo a concepção estreita, individualista, da burguesia agonizante. O romance revolucionário tem ensaiado com êxito a visão geral da classe trabalhadora, não já representada por um único personagem, mas por vários ao mesmo tempo, sem que nenhum, entretanto, ocupe maior lugar do que os outros”. Cf. *Fronteiras*, *Boletim de Ariel*, fevereiro de 1935. Em vários outros artigos Édison Carneiro retomaria questões de natureza semelhante. Alguns deles: “Deus lhe pague”, *Boletim de Ariel*, janeiro de 1934; “Caetés”, *Boletim de Ariel*, junho de 1934; “Aderbal Jurema e Odorico Tavares”, *Literatura*, Rio de Janeiro, 20 de junho de 1934; “Escritores da Bahia”, *Diário da Tarde*, Recife, 8 de agosto de 1934; “Extra-real”, *Rumos*, julho-agosto de 1934; “Os libertos”, *Boletim de Ariel*, setembro de 1934; “‘O Alambique’: romance do recôncavo baiano”, *A Bahia*, 3 de dezembro de 1934; e “Sancho Pança”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 2 de dezembro de 1934. Ainda, para uma discussão sobre o romance proletário na década de 1930 e, em particular, na obra de Jorge Amado da década de 1930, ver Luiz Gustavo Freitas Rossi, *As cores da revolução*, op.cit., e Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Jorge Amado: literatura e política*, op.cit.

Pelo menos desde 1933, portanto, começa a ser quase impossível dissociar as atividades intelectuais de Édison Carneiro dos encargos políticos e simbólicos que ele começou a assumir como quadro de célula comunista e, mais tarde, membro do núcleo da Aliança Nacional Libertadora (ANL). Entre alguns destes encargos estavam aqueles de representação e liderança da juventude estudantil baiana, cujos esforços em muito se voltavam para a organização de reuniões e eventos com finalidades de propaganda e doutrinação ideológicas junto aos grupos de potenciais interesses ao raio de ação do Partido: notadamente, nos bairros, sindicatos e associações “proletárias” ou “populares”, onde disputavam espaço com a Ação Integralista e a igreja católica que ali também se faziam presentes através de empreendimentos educacionais e assistenciais ²⁵⁹. Deste modo, talvez não fosse exagerado dizer que muitas das lógicas de sentido que orientavam as ações de Édison Carneiro em Salvador, naquele momento, revelavam as pretensões de um militante buscando se projetar como uma jovem liderança na vida intelectual e política baiana, ao mesmo tempo em que começava a se firmar como um escritor e jornalista combativo na imprensa local e mesmo nacional ²⁶⁰. Uma liderança que, a despeito da pouca idade, não mais do que 25 anos, Édison parecia exercer com bastante eficácia entre os militantes mais moços, em parte graças ao reconhecimento da abrangência e segurança de seus conhecimentos que, segundo Armênio Guedes, o alçavam à condição de “intelectual máximo do grupo” ²⁶¹. E, talvez, como sugere o depoimento de outro comunista baiano,

²⁵⁹ Cf. Laís Monica Reis Ferreira, *Integralismo na Bahia*, op.cit., p.121. Em maio de 1935, Édison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz organizaram, na Associação dos Empregados do Comércio, o 1º Congresso da Juventude Proletária, Estudantil e Popular da Bahia. Nesta ocasião, Édison seria escolhido como representante da “juventude estudantil” para compor a delegação que, junto com os outros dois representantes da juventude “proletária” e “popular”, seria enviada para o Rio de Janeiro, no 1º Congresso da Juventude Brasileira (evento que não chegou a acontecer). Interessante notar que uma das medidas votadas no congresso era a criação de um “clube de cultura popular” a ser instalado na sede do sindicato da Tramway (companhia de bondes da cidade de Salvador). Cf. Jacira Cristina Santos Primo, *Tempos vermelhos: a Aliança Nacional Libertadora e a política brasileira (1934-1937)*, (Dissertação de Mestrado), Salvador-UFBA, 2006, pp.70-71.

²⁶⁰ A partir de 1933, talvez com auxílio de Jorge Amado e mesmo do pai ou do irmão Nelson, que se encontravam no Rio de Janeiro, além das redes de relações propiciadas pelo Partido Comunista, Édison Carneiro ampliou significativamente o escopo de sua atuação, passando a colaborar em importantes periódicos culturais e literários da capital federal e de outros estados; a exemplo de *Boletim de Ariel*, *Literatura*, *Revista Acadêmica*, *Rumos* etc. Em sua maioria, notas ou resenhas críticas de acentuado caráter ideológico voltadas à produção ensaística e literária que estava surgindo naquele momento.

²⁶¹ Armênio Guedes apud Antônio Risério, *Adorável Comunista*, op.cit., p.153. Diz Aydano do Couto Ferraz que, em decorrência do profundo respeito que a inteligência e as competências intelectuais despertavam entre os estudantes da faculdade e demais companheiros de boemia, Édison Carneiro ganhou o apelido de “mestre antigo”: “à essa época havia lido quase tudo e, por isso, sabia de muita coisa, sendo capaz de atender à tarde, em sua mesa do ‘Bahia-Bar’, as variadas consultas dos mais jovens contemporâneos da faculdade, diante dele

Fernando Sant'Anna, se valendo desta proeminência junto à militância, Édison pode ter sido o responsável por apresentar a alguns destes jovens comunistas uma realidade que muitos deles não deviam conhecer ou sequer considerar relevante, ainda que ela fosse central ao universo de símbolos e representações que revestiam a existência das *classes pobres e negras* de Salvador: os candomblés, a religiosidade e a cultura afro-brasileira.

“Em Irará, não havia candomblé. Quer dizer, existia, mas muito distante da cidade [...] Mas eu não o frequentava. Aqui na cidade da Bahia foi que comecei a frequentar, junto com Édison Carneiro e Estácio de Lima, que eram homens que estudavam o assunto. E passei a ver o candomblé como uma religião, a crer que aquelas pessoas acreditavam naquilo que estavam fazendo. Mas ia mais por curiosidade, para saber como as coisas se passavam, como eram os rituais, as áreas dos candomblés [...] De qualquer modo, frequentava esses lugares como Fernando, não apenas como comunista”²⁶².

A passagem acima me parece extramente significativa, pois ela condensa uma série de elementos que lançam luz à inscrição de Édison Carneiro na vida intelectual baiana e, por consequência, às condições de sua inserção no campo dos estudos afro-brasileiros da década de 1930. Isto porque, antes de qualquer coisa, o depoimento de Fernando Sant'Anna registra o quanto as práticas de Édison como *comunista* e intelectual *interessado* nos destinos da *cultura negra* eram sensivelmente articuladas. Dito de uma melhor maneira: na medida em que passava a justificar as tomadas de posição intelectuais e políticas como efeitos de sua vinculação aos interesses dos *explorados* e do *proletariado*, Édison ajustou também seu olhar ao problema das “raças oprimidas” na Bahia e no Brasil: o qual, “sob o disfarce da luta das culturas desiguais”, se afirmava, antes de qualquer coisa, como a expressão das relações de dominação mais abrangentes que a sociedade de classes impunha ao negro, assim como do “antagonismo entre os opressores e os oprimidos”²⁶³. No entanto, o olhar de Édison sobre a questão “da raça”, a despeito de seu pragmatismo político, não

colocados na condição de discípulos. Veio daí seu apelido de ‘Mestre Antigo’”. Cf. “Édison Carneiro, o ‘Mestre Antigo’”, *A Tarde*, Salvador, 12 de agosto de 1980.

²⁶² Fernando Sant'Anna apud Idem, *Ibidem*. Segundo Antônio Risério, foi o “próprio Édison [que] cooptou” Armênio Guedes para o PCB. Cf. *Adorável comunista*, op.cit., p.151. De fato, não saberia quantificar números ou nomes de outros comunistas que Édison poderia ter apresentando ou acompanhado ao candomblé. De qualquer forma, é significativo que Jorge Amado também tenha atribuído a Édison a responsabilidade de levá-lo a travar contato com as “casas de santo”: Diz ele: “*Todos nós fomos levados às casas de santo por sua mão de iniciado* [de Édison]”. E complementa: “por ter sido o primeiro, *marcou com as cores políticas de esquerda o mistério dos axés*”. Cf. *Navegação de cabotagem*, op.cit., p.236 (ênfases minhas).

²⁶³ Édison Carneiro, “Santa Simplicidade”, *A Bahia*, Salvador, 18 de outubro de 1934.

resultou insensível à importância de se resguardar e lutar pelo direito dos grupos afro-brasileiros em cultivar e perseverar suas *seitas* e seu universo místico e religioso (tema que ele, de alguma forma, se sentia próximo desde a adolescência, graças às práticas *esoteristas* do pai). Decorrendo-se daí, como veremos adiante, o empenho de sua parte em compatibilizar engajamento ideológico, marxismo e análise cultural das crenças de origem africana. Mas igualmente, um empenho que se depreendia como tentativa de se apropriar simbolicamente de uma categoria social (“o negro”) que se tornava, a um só tempo, sujeito e objeto de disputas não apenas da *ciência* como também da *política* e dos grupos ideológicos atuantes naquela década ²⁶⁴.

Contudo, em uma outra direção, ao registrar as disposições de Édison em apresentar os candomblés a essa militância um tanto incrédula quanto ao fato de que, nos terreiros, as pessoas realmente acreditavam “naquilo que faziam”, a fala de Sant’Anna fornece também um flagrante revelador da posição e atuação de Édison Carneiro em Salvador, as quais lhe colocaram em condições de pleitear, sob circunstâncias favoráveis, um lugar como *estudioso* e *pesquisador* do negro brasileiro. A saber, a posição de uma espécie de *mediador*, exercida em diferentes níveis: de um lado, localmente, entre o povo de santo e as elites baianas, se convertendo gradualmente em *porta-voz* e *mandatário* das demandas políticas e simbólicas dos candomblés baianos, que Édison encaminhava a um público abrangente na forma de artigos, notícias e reportagens ²⁶⁵. De outro lado, em sensível

²⁶⁴ Talvez, a investida de Édison Carneiro no sentido de se apropriar da *raça negra* como objeto de estudo e reflexão possa ser lida, por exemplo, como um movimento similar àquele que, nos anos de 1930, com o intuito de invocar os *explorados* como partido e buscar aliados virtuais à causa, impulsionou os comunistas baianos na direção do cangaço, “fantasiando” a possibilidade de arregimentar Lampião e seu grupo para a luta revolucionária: “seguindo orientação estranhamente fantasiosa, alguns membros da Juventude Comunista fizeram uma tentativa de contato com o bando de Lampião, visando atraí-lo para o movimento revolucionário [...] Seguiram para o interior em busca do famoso e temível bandoleiro. Logo foram detidos em Alagoinhas, a 100 quilômetros de Salvador. Na cadeia local, visitou-os o interventor Juracy Magalhães, que passava pela cidade em viagem ao interior. Juracy ordenou que os recambiassem para Salvador. Poucas semanas depois, foram soltos”. João Falcão apud Antônio Risério, *Adorável comunista*, op.cit., p.102.

²⁶⁵ Embora extrapole os limites da pesquisa, é importante chamar a atenção para o fato de que este *mandato* de Édison Carneiro como um “defensor” dos praticantes dos candomblés baianos (que, segundo Ruth Landes, era visto enquanto tal pelos próprios líderes religiosos) não se construiu, decerto, a partir de uma postura passiva ou inerte da parte do povo de santo. Tratava-se, lógico, ao que tudo indica, de uma relação de interesses, pressões e benefícios que funcionava numa via de mão dupla: os líderes religiosos *usavam* Édison (se assim posso dizer) para que seus interesses gozassem de maior legitimidade pública na imprensa na exata medida em que, desta relação de alianças e complicitades, eles fossem *usados* por Carneiro para que ele extraísse dessa relação acesso privilegiado aos cultos e aos terreiros e apoios essenciais para seus empreendimentos intelectuais na Bahia. E, por consequência, certamente, resultando em melhores condições de se posicionar frente ao tema afro-brasileiro naquela década. Tudo isto em um momento, como lembra

conexão com o primeiro, atuando nacionalmente como um *atravessador* ou facilitador ao acesso de intelectuais de diferentes regiões do Brasil e do mundo a *objetos* e dados etnográficos que, naquela época, começavam a se tornar paradigmáticos para o estudo das relações raciais e da cultura africana no Brasil e no novo mundo, como foi o caso da Bahia²⁶⁶. Tal situação, em enorme medida, possibilitou a Édison Carneiro travar ou estreitar contatos com pesquisadores e modelos de trabalho intelectual na área em questão que, de outra forma, talvez não lhe fosse possível, como por exemplo: Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Donald Pierson e, especialmente, Ruth Landes, cuja parceria intelectual e amorosa parece ter destravado importantes inflexões no modo como Carneiro passou a representar o campo de possibilidades e as ambições de sua carreira intelectual.

Seja como for, de ambas as circunstâncias, não sem tensões, distensões e efeitos de assimetrias e hierarquias, Édison Carneiro nelas encontrou parâmetros para nortear seus movimentos e aquilatar suas chances de inserção no campo de estudos afro-brasileiros, extraindo também certos *lucros* simbólicos que, muito provavelmente, serviram para incrementar prestígio não apenas como comunista e escritor combativo, ao se plasmar como um *defensor* ou uma espécie de “intelectual quase orgânico” do povo de santo de Salvador²⁶⁷, como também para desenvolver seus trabalhos na temática em questão, contando, para tanto, com uma conjuntura intelectual e editorial favorável ao aparecimento de etnografias e ensaios compreensivos sobre as culturas de origem africana no Brasil²⁶⁸.

Costa Lima, de forte expansão e de um depreendimento de esforços significativos em termos de organização política e associativa, bem como de “capitalização” dos candomblés soteropolitanos que “cresciam em número e afirmavam-se com a apropriação de valores da sociedade inclusiva. Capitalizavam-se. Compravam terrenos nos limites do centro urbano. Construíaam terreiros que se tornariam centros comunitários [...] Criavam-se sociedades dentro dos terreiros, com diretorias executivas que se encarregavam das relações efetivas de cada grupo com o sistema de poder do Estado e, sobretudo, estendiam a rede de parentesco ritual para além das fronteiras étnicas e de classe”. Cf. Vivaldo da Costa Lima, “O candomblés da Bahia na década de 1930” in Vivaldo da Costa Lima & Waldir Freitas Oliveira, (org.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, p.40. Ver, também, Stefania Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas/Contra Capa, 2004; e Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

²⁶⁶ Cf. Lívio Sansone, “Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil”, op.cit.

²⁶⁷ Tomo emprestada a expressão “quase-orgânico” de Ordep Serra, que a utilizou para qualificar a atuação de Édison Carneiro junto aos terreiros, citada, por sua vez, em Jeferson Bacelar, “O legado da escola baiana” in *A hierarquia das raças*, op.cit., p.130. Sobre a atuação dos intelectuais junto aos candomblés, ver Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, op.cit.

²⁶⁸ Cf. Mariza Corrêa, *Antropólogas & antropologia*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003. Lembra a autora, “sem pretensão de esgotar” os trabalhos sobre o negro que saíram naquela década: *Os africanos no Brasil* (1932), *Os alienado no direito civil brasileiro* (1933), *O animismo fetichista dos negros baianos* (1935) e

Estas considerações sobre a posição, a conversão e a militância comunista de Carneiro são importantes, pois lançam luz a um aspecto sistematicamente desconsiderado na produção de Édison Carneiro e no campo dos estudos afro-brasileiros da década de 1930: a militância política. E, por consequência, uma produção que buscou incorporar o marxismo como chave de análise das religiões e das culturas afro-brasileiras. Trata-se de um elemento central de sua prática intelectual, sem o qual se obscurecem muitos dos dilemas e conflitos que marcaram a atuação e as relações de Édison Carneiro junto aos estudiosos do “problema negro” do período, a exemplo de Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Mas também, pode-se dizer que, ao formatar a questão racial num registro marcadamente ideológico, o trabalho de Édison Carneiro auxilia a empreender um olhar mais nuançado e *politizado* sobre a década dos chamados estudos culturalistas.

Como se espera mostrar mais adiante, sua atuação condensa uma série de pistas capazes de desvelar um cenário mais matizado das disputas internas nesse campo de estudos. Sob o manto homogêneo do *culturalismo* (como se convencionou evocar esta década dos estudos afro-brasileiros) parece se “esconder” uma série de clivagens, elucidativas das distintas estratégias de intervenções científicas e políticas de que o “negro” foi objeto. Estratégias que, embora convergentes nos esforços de deslocar os determinismos biológicos associados à raça, buscaram enquadrar as populações negras em análises e diagnósticos expressivos dos vínculos partidários, doutrinários ou institucionais destes pesquisadores e ensaístas da raça ²⁶⁹.

Coletividades anormais (1938), de Nina Rodrigues; *Casa-grande e senzala* (1934) e *Sobrados & mocambos* (1936), de Gilberto Freyre; *O negro brasileiro* (1934), *O folclore negro do Brasil* (1935) e *As culturas negras no novo mundo* (1937), de Arthur Ramos; *As religiões negras* (1936) e *Negros bantos* (1937), de Édison Carneiro; mais ainda os volumes que organizaram os trabalhos apresentados nos dois congressos afro-brasileiros realizados, em 1934, em Recife, e, em 1937, em Salvador: *Estudos afro-brasileiros*, organizado por Gilberto Freyre, do primeiro congresso, lançado em dois livros em 1935 e 1937, e *O Negro no Brasil* (1940), organizado por Édison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, relativo aos trabalhos do segundo congresso. Idem, p.239.

²⁶⁹ Ou então, parece igualmente recorrente a apreensão da década de 1930 na chave de um momento de *substituição* da raça pela cultura. Algo que, apenas parcialmente aconteceu: “a religiosidade brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura”. Cf. Vagner Gonçalves da Silva, “Religiões afro-brasileiras: construção e legitimidade de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, *Revista USP*, n°55,

No entanto, antes de chegar à década de 1930, cabe recuperar rapidamente os pontos mais substantivos do pensamento de um autor, cujo espólio simbólico foi um dos grandes móveis de disputa entre os estudiosos da questão racial: Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Isto porque, o comunismo e a leitura “materialista” de Édison Carneiro sobre a situação do negro no Brasil, invocada especialmente a partir do evolucionismo de Lewis Henry Morgan (1818-1881), informaram formas particulares de como o autor se apropriou deste espólio no sentido de justificar sua atuação intelectual e política. Certamente, não se trata de reivindicar um lugar de pertencimento de Carneiro à “escola Nina Rodrigues”, liderada notadamente por Arthur Ramos naquela década. Mas sim, mostrar como o marxismo de Édison resultou em leituras e ênfases sobre a obra de Nina Rodrigues, justamente para tentar construir uma posição própria em face desta “escola” e do campo de estudos que ela representava.

As Lições do Mestre: Nina Rodrigues

Alguns dos aspectos mais significativos que pontuaram e deram sentido à reflexão de Nina Rodrigues sobre o “problema negro” do Brasil devem ser buscados no contexto de transição entre a Monarquia e a República, no final do século XIX. Isto, sem esquecer,

setembro/novembro 2002, p.89. Sobre os estudos afro-brasileiros dos anos 1930 e o *culturalismo* reinante naquela década, há farta bibliografia na qual foram abordados ou repertoriados obras, autores e projetos intelectuais, com maior ou menor ênfase nas relações desses estudos com o campo político da época. Menciono a bibliografia sem qualquer pretensão de ser exaustivo: Maria José Campos, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2004; Hermano Vianna, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1995; Vagner Gonçalves da Silva, *Os orixás na metrópole*, Rio de Janeiro, Vozes, 1995; Thomas Skidmore, *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento social brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976; Waldir Freitas Oliveira, “As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros”, *Estudos avançados*, São Paulo, v.18, n°50, jan/abr 2004; Antônio Sergio Guimarães, “Comentários À correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos” in Fernanda Peixoto; Heloisa Pontes; Lilia Schwarcz, *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004; Jeferson Bacelar, *A hierarquia das raças*, op.cit.; Mariza Corrêa. *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista, Univ. São Francisco, 2001, e, da mesma autora, “Os traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n°6, fevereiro de 1988; Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Ed.34, 1994; Olívia Gomes da Cunha, “Sua alma em sua palma: identificando a ‘raça’ e inventando a nação” in Dulce Pandolfi (org.), *Repensando o Estado Novo*, Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1999; Lourdes Martinez-Echazabal, “O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?” in Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (org.), *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996; Renato Ortiz, *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1994; Roberto Ventura, *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo, Publifolha, 2000; Josildete Gomes Consorte, “Culturalismo e educação nos anos 50: o desafio da diversidade”, *Cadernos CEDES*, v.18, n°43, dez 1997.

neste ínterim, a abolição da escravatura em 1888 que impunha novos dilemas às nossas elites políticas e intelectuais. Afinal, como incorporar os ex-escravos à sociedade brasileira, não mais como “máquina de trabalho”, mas como cidadãos? Como recriar um sistema de categorias explicativas que, já permeadas pela retórica liberal e republicana, dessem conta de certos preceitos de igualdade no plano individual e, ao mesmo tempo, justificassem teoricamente as evidentes desigualdades entre os homens?

Pode-se dizer que é neste momento de mudanças profundas, com a abolição da escravatura e a instauração da República, que aparece à intelectualidade brasileira o problema da “raça negra”, central aos olhos da ciência médica e “antropológica” da época: “O momento em que o negro se tornou ‘livre’ no Brasil coincidiu não só com a emergência de uma elite profissional que já incorporava os princípios liberais à sua retórica, como também com o surgimento de um discurso científico, etnológico, que tentava instituir para ele uma nova forma de inferioridade [...] Os intelectuais daquele momento tratavam de transformar escravos em negros, isto é, de constituí-los enquanto categorias de análise”²⁷⁰.

Do escravo, jurídica e concretamente inferior, passava-se a encarar o negro-africano liberto como um estrangeiro em sua própria terra, passível de uma igualdade formal, mas certamente desigual do ponto de vista de sua existência enquanto grupo racial. Aparentemente paradoxais, o liberalismo e o racismo científico se viabilizaram como discursos bastante próximos na explicação da sociedade brasileira. Como lembra Lilia Schwarcz, ambos foram os modelos privilegiados para se pensar uma nova organização para o Brasil, uma nova representação da nação republicana, onde se deixava de existir escravos e súditos para dar lugar a cidadãos ricos, pobres, brancos, negros e mestiços. E, neste sentido, “para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra [escrava] ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania”²⁷¹. Ou seja, definir, sob a

²⁷⁰ Mariza Corrêa. *As Ilusões da Liberdade*, op.cit., pp.49-50.

²⁷¹ *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Cia das Letras, 1993, p.18. Sobre os paradoxos do liberalismo e racismo, ainda diz Schwarcz: “Paradoxo interessante, liberalismo e racismo corporificaram, nesse momento, dois grandes modelos explicativos de sucesso total e equivalente e no entanto contraditório: o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular”. Idem, p.14. Ver, também, sobre os dilemas do liberalismo no Brasil frente às gritantes desigualdades da sociedade brasileira no século XIX, José Murilo de Carvalho, *A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, 1990; em especial o primeiro capítulo sobre as “Utopias Republicanas”.

chancela “rigorosa” da ciência, os critérios de inclusão e exclusão de quem seriam os grupos social e culturalmente preparados para exercê-la e influenciar nos destinos da república nascente.

Aqui, interessa especialmente recuperar as respostas que os trabalhos de Nina Rodrigues deram aos dilemas deste período, buscando evidenciar os pontos substantivos de seus argumentos sobre os “africanos no Brasil”. Isto porque, já adiantando uma hipótese que será elaborada mais a frente, o marxismo de Édison Carneiro parece, surpreendentemente, conduzi-lo a posições mais próximas das ideias do “mestre” Nina Rodrigues do que de seu auto-consagrado discípulo Arthur Ramos. Entretanto, para que essa proximidade ganhe sentido, e melhor nitidez, é importante não perder de vista as pesquisas do próprio “mestre”. Implicado nesta hipótese está a tentativa de mostrar que Édison Carneiro realizou uma apropriação criativa e original de Nina Rodrigues, forjando abordagens que não constituíram mero desdobramento daquelas produzidas por Arthur Ramos sobre a cultura afro-brasileira.

Diferente de muitos pensadores do século XIX que acreditavam no *embranchement* do Brasil ou mesmo na possibilidade de que os negros seriam integrados ou “civilizados” de maneira lenta e gradual ao contingente branco da população, Nina Rodrigues entendia que qualquer tentativa de impor uma cultura *civilizada* e estranha ao substrato orgânico e cultural dos negros resultaria em fracasso. Para o médico maranhense, a aposta assimilacionista dos ex-escravos era uma postura “ingênua” e calcada em percepções de fundo “emocional” que não resistiam à análise objetiva dos fatos: os “destinos de um povo não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração [...] Para a ciência não é [a] inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões”²⁷².

Ao abordar a aclimatação das distintas culturas negras no país, Nina Rodrigues, como mostra Mariza Corrêa, se interessou especialmente pelo problema da capacidade civil e da responsabilidade penal do brasileiro, indo “até os ‘seus alicerces mesmos’, isso é,

²⁷² Raimundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1932, p.14.

investiga[ndo] as consequências da interação racial”²⁷³. Parecia-lhe que a loucura e os desajustamentos psíquicos forneciam casos paradigmáticos para se pensar os efeitos da mistura racial nas disposições psicológicas do povo brasileiro. Afinal, como julgar criminalmente um louco se ele não responde aos princípios lógicos “normais” do grupo social e racial ao qual ele pertence? Como dar conta juridicamente de um crime, caso não pudéssemos afirmar com segurança a sanidade do indivíduo?

É justamente a partir de seu interesse pelos estados patológicos da mente que Nina Rodrigues, cada vez mais, estreitaria suas pesquisas com as populações negras baianas, já que os loucos e os primitivos, em tese, apresentariam um quadro de profunda similaridade psicológica. No entanto, ainda segundo Corrêa, a loucura do “branco” civilizado e do negro “primitivo” deveria ser pensada dentro de certas especificidades morais e culturais, associadas aos diferentes estágios evolutivos em que cada um deles se encontrava:

“Não era problema a comparação entre os ‘costumes’ de povos em diferentes ‘estágios de civilização’ desde que se procurasse entender esses costumes dentro de seu contexto específico, entendimento que levaria, invariavelmente, à demonstração da superioridade dos povos brancos. O que lhe parecia problemático, e o que ele [Nina Rodrigues] criticava [...] era o deslocamento da análise de alguns desses costumes, ‘superados pela civilização’, para a caracterização de todo um grupo ‘primitivo’ como anômalo”²⁷⁴.

Ou seja, embora todo louco fosse um primitivo em potencial, o primitivo não era um louco. As atitudes e os comportamentos dos negros, ainda que socialmente reprováveis ou “bárbaros” do ponto de vista das raças superiores, como era o caso dos candomblés, não deveriam ser repreendidos pela opinião pública e pelos órgãos do Estado. A violência dispensada pela sociedade baiana e, em geral, brasileira, aos cultos africanos, segundo Nina Rodrigues, apenas revelaria “a desorientação no modo de tratar o assunto”, bem como a “supina ignorância do fenômeno sociológico [...], pois o culto estaria destinado a persistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa e à violência da polícia”²⁷⁵. Para o autor, os negros não demonstravam uma incapacidade orgânica à cultura ou à civilização. Eram sim aptos a uma “civilização futura”, ainda que “extremamente morosa” com relação aos brancos. Qualquer tentativa de impor uma cultura superior aos negros e seus descendentes

²⁷³ Mariza Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*, op.cit., p.112.

²⁷⁴ Idem, p.123.

²⁷⁵ Raimundo Nina Rodrigues. *Os Africanos no Brasil*. Op.cit., p.363.

resultaria em fracasso, na medida em que não estavam biológica e culturalmente, preparados para compreendê-la. E, portanto, ele foi radicalmente contrário à existência de um código penal universal, que julgasse negros e brancos de uma mesma maneira.

“É lícito pensar numa persistência do estado da evolução jurídica, em que não há responsabilidades individuais nos crimes praticados contra os representantes das gentes ou tribos distintas [...] Os atos só são sentidos como criminosos [...] quando praticados contra os membros da mesma comunidade [...] Ora, era esta a fase da evolução jurídica em que se achava o grande número dos povos negros, quando deles foram retirados os escravos vendidos para a América”²⁷⁶.

Atrasado e inferior, porém não anômalo ou destituído de cultura, eis como deveria ser tratado o negro. De fato, o problema não estava na persistência de suas instituições e mentalidades “africanas” no interior da sociedade nacional. Aos olhos de Nina Rodrigues, o perigo estava na possibilidade do negro, inferior, vir a transformar o branco. A mestiçagem, tanto no plano biológico ou cultural, ao invés de embranquecer, resultaria no enegrecimento da população: “pode-se dizer que na Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*. O número dos brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições [...] seria incalculável se não fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa, a exceção de uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos”²⁷⁷. Nesta chave de leitura, Nina Rodrigues entende que a mistura entre povos de diferentes graus evolutivos colocaria em xeque a “saúde mental” da sociedade brasileira como um todo.

Aqui, é importante chamar a atenção para forma como Nina Rodrigues defende, ainda que pelo caminho enviesado do racismo, um *respeito antropológico* às práticas

²⁷⁶ Idem, p.409. Os mesmos limites e persistências evolutivas estariam implicados na possibilidade dos *mestiços* em compreender ideias e novas formas de governo que não aquelas que sua “capacidade mental” estava em condições de aceitar: o que, segundo Nina Rodrigues, explicaria o monarquismo de Antônio Conselheiro e de seus “sertanejos” na revolta contra a República: “a população sertaneja é e será monarquista por muito tempo, porque no estado inferior de evolução social em que se acha, falece-lhe a precisa capacidade mental para compreender e aceitar a substituição do representante concreto do poder pela abstração que ele encarna – pela lei. Ela carece instintivamente de um rei, de um chefe, de um homem que a dirija [...] e por muito tempo ainda o presidente da República, os presidentes dos Estados, dos chefes locais serão o seu rei [...] Serão monarquistas como serão fetichistas, menos por ignorância, do que por um desenvolvimento intelectual, ético e religioso, insuficiente ou incompleto”. Cf. *As coletividades anormais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939, pp.69-70.

²⁷⁷ Idem, *O Animismo Fetichista dos Negros da Bahia* (edição fac-similar dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897). Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2006, p.116 (ênfases no original).

culturais negras, na medida em que constituem enclaves africanos no interior do território nacional, pois acredito que será neste ponto que Édison Carneiro melhor aproveitará as ideias do “mestre” para modular seu olhar sobre a situação do negro no país. Em particular, ao tentar estabelecer uma ponte entre análise cultural e materialismo histórico, Carneiro mantém uma forte tendência a tratar a evolução das raças como linhas paralelas e desiguais no tempo, tal como fizera Nina Rodrigues. Contudo, se para o médico maranhense esta evolução estava determinada por razões de ordem racial, para o jornalista baiano o ponto chave residia na “desigualdade de desenvolvimento econômico”, condicionada pelas “possibilidades técnicas da raça no *momento histórico*”²⁷⁸ em que ela se encontrava. Mas também, é interessante observar que Édison Carneiro tentará explorar justamente os flancos da obra de Nina Rodrigues que parecem ter passado ao largo das disputas travadas pelos dois principais “rivais” na liderança dos estudos afro-brasileiros, na década de 1930: Gilberto Freyre e Arthur Ramos, ambos reivindicando o espólio de Nina Rodrigues. Em particular, Carneiro buscou redefinir os argumentos de Nina Rodrigues em favor da liberdade religiosa à luz de sua atuação como intelectual comunista. O que para Nina depunha contra a suposta “civildade” das elites governantes, para Carneiro será a expressão candente de uma opressão de classe sofrida pelos negros na sociedade burguesa e capitalista: a violência social e policial contra os candomblés. Como é possível perceber na citação a seguir de *Os africanos no Brasil* que, embora um tanto longa, se mostra altamente expressiva do entendimento de Nina Rodrigues sobre a repressão às manifestações culturais negro-africanas:

“Em que direito se baseia, pois, a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais de terreiros e diretores de candomblé? [...] Esses atos, que não podem deixar de revoltar os espíritos educados no sentimento da justiça, [...] revelam apenas um estado rudimentar de senso jurídico, tomado diretamente às raças inferiores que colonizaram o Brasil e cujo sangue corre ainda quente e abundante nas veias de muitos executores de tais violências [...] Delas, *o móvel mais imediato é o estúpido terror do feitiço e das práticas cabalísticas*; mas a forma do atentado, essa nasce da incapacidade em que

²⁷⁸ Édison Carneiro. “A situação do negro no Brasil” in Gilberto Freyre [et.al.] *Estudos Afro-Brasileiro: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988 [1935], p.238.

está a nossa polícia judiciária de sentir o respeito aos direitos individuais e do seu menosprezo inconsciente pelas formas reguladoras do processo que, nos povos civilizados, desposa a intervenção da lei, dos caracteres de uma violência pessoal dos seus executores, como ela ainda se conserva nas gentes incultas [...] *A ação da nossa polícia não faz mais do que reproduzir, com todo o rigor, a prepotência cega, apaixonada e violenta dos pequenos potentados e régulos africanos*²⁷⁹.

Arthur Ramos e Gilberto Freyre: os “donos de assunto”

Gilberto Freyre e Arthur Ramos constituíram os dois polos aglutinadores dos estudos afro-brasileiros no decênio de 1930. Tanto um, quanto outro, embora com abordagens sensivelmente distintas, expressaram em suas obras os dilemas e as dificuldades de se deslocar os sentidos biológicos da raça para uma análise do negro nucleada em chaves culturais. Gilberto Freyre, com *Casa-Grande & Senzala* (1933), projetava os “ensinamentos” da antropologia de Franz Boas (1858-1942), quanto ao “critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura” para entender o negro escravo no seio da família patriarcal²⁸⁰. Enquanto Arthur Ramos, a partir de *O Negro Brasileiro* (1934), buscava ajustar a psicanálise de Freud (1856-1939) e a ideia da “pré-logicidade” primitiva de Lévi-Bruhl (1857-1939) para colocar o “problema negro” no âmbito de uma defasagem cultural que acometeria não propriamente “raças”, mas sobretudo as “classes atrasadas”: “consequência do pensamento mágico e pré-lógico, *independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico* – nas aglomerações atrasadas de cultura, classes pobres da sociedade, crianças, adultos neurosados [...] *Esses conceitos de ‘primitivo’, de ‘arcaico’, são puramente psicológicos e nada tem que ver com a questão da inferioridade racial*”²⁸¹.

Contudo, em que pese as divergências entre tais trabalhos, tanto em termos de análise quanto de tradições teóricas, Arthur Ramos e Gilberto Freyre acabam por rivalizar

²⁷⁹ Raimundo Nina Rodrigues. *Os Africanos no Brasil*, op.cit., pp.365-66 (as ênfases são minhas).

²⁸⁰ Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 2000, p.45. Sobre o significado da raça na obra de Gilberto Freyre e seu sentido *neolamarckiano*, pois com capacidade de adaptação e de transmissão das características adquiridas, consultar o trabalho de Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Ed.34, 1994.

²⁸¹ Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934, p.23 (ênfases minhas).

em torno da *posse* de um mesmo espólio intelectual: o de Nina Rodrigues ²⁸². E os móveis políticos e intelectuais desta disputa, como já mostrou Mariza Corrêa, giravam menos em torno de saber qual deles teria continuado as ideias de Nina Rodrigues e, sim, muito mais, sobre como “ambos reclamavam a prioridade ora da Bahia, ora de Pernambuco, para o renascimento dos estudos sobre o negro no Brasil, reclamando-a também para si próprios”

283

Uma via interessante para apreender o cenário no qual se desenvolveram essas disputas é a dos Congressos Afro-Brasileiros realizados em 1934 e 1937, respectivamente, em Recife e Salvador. O primeiro, orquestrado por Gilberto Freyre, e o segundo, por Édison Carneiro, ao lado de seu companheiro de Academia dos Rebeldes e militância comunista, Aydano do Couto Ferraz. Particularmente importantes no processo de consolidação do campo de estudos das relações raciais no Brasil, é curioso observar que os congressos afro-brasileiros ainda não mereceram uma análise mais atinada com as suas articulações com a vida intelectual e política da época. Em geral, quando abordados, desprezam-se muitos dos sentidos políticos então em jogo na realização desses certames, em detrimento das contendas mais evidentes entre os “donos do assunto” negro, Gilberto Freyre e Arthur Ramos ²⁸⁴. Ou melhor, foca-se excessivamente os seus significados

²⁸² Para uma discussão exaustiva entre as diferentes abordagens das relações raciais brasileiras nos trabalhos de Ramos e Freyre – o primeiro, interessado nos padrões de continuidade das culturas africanas no comportamento dos negros no Brasil; e o segundo, buscando entender as contribuições do negro em meio às relações entre “dois regimes sociais”, o patriarcalismo e a da escravidão (onde o negro impostava pela sua condição de escravo) –, ver Maria José Campos, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, op.cit., pp.45-56.

²⁸³ Mariza Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*, op.cit., p.223.

²⁸⁴ Não tomei conhecimento de trabalhos que tenham feito esses congressos objetos de uma análise sistemática. Alguns autores os recuperaram, mas apenas de maneira tangencial: Marcos Chor Maio, *A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, (Tese de Doutorado), IUPERJ, 1997; Guillermo Giucci & Enrique Rodriguez Larreta, *Gilberto Freyre: uma biografia cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007 e Jeferson Bacelar, *A hierarquia das Raças* op.cit.; Lívio Sansone, “Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil”, *Estudos afro-asiáticos*, vol.24, n°1, 2002. Ainda, Beatriz Góis Dantas dispensa relativa atenção aos congressos afro-brasileiros, contudo, interessada em destacar o papel dos intelectuais na divulgação de noções de “pureza” e “degradação” dos cultos afro-brasileiros. Cf. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro, Graal, 1988. Abordagem aproximada à de Stefania Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas/Contra Capa, 2004. Mariza Corrêa amplia o escopo de análise sobre os dois congressos afro-brasileiros, ao tomá-los como signos de “diferenciação entre baianos e pernambucanos” em um campo de estudos em pleno processo de formação, chamando a atenção, inclusive, para a “evidente ênfase dos baianos numa atuação política”. Cf. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte, 2003, p.167. Contudo, Corrêa não chega a abordar a modalidade ou o “conteúdo” político dos trabalhos do grupo baiano. Em particular, sobre o I Congresso Afro-brasileiro do Recife, analisado como um evento expressivo da transição entre os paradigmas racialistas e culturalistas, ver Anadelia A. Romo, “Rethinking Race and Culture in

“científicos” (as eventuais rupturas que vinham sendo empreendidas com os paradigmas racistas e *organicistas*), enquanto se minimiza o modo como este elemento *recém-valorizado* na formação da nação, “o negro”, se convertia num móvel de disputa entre distintos modelos de intervenção: não apenas aqueles modelos formalizados por intelectuais, cujos trabalhos traziam a chancela do Estado e de suas instituições médicas, educacionais, correcionais e policiais, mas também modelos que passavam a reivindicar os segmentos afro-brasileiros, ainda que no plano simbólico, como objetos de interesse doutrinário e ideológico por parte dos grupos da cena política da época, a exemplo dos comunistas, integralistas e do próprio movimento negro nascente.

Ainda que a ideologia integralista não estivesse particularmente representada nos trabalhos apresentados nos dois congressos afro-brasileiros, ela parece ter oferecido um discurso bastante atraente às associações e aos movimentos negros da década de 1930, resultando em um número expressivo de participações simultâneas na Ação Integralista Brasileira (AIB) e na Frente Negra Brasileira (FNB) – esta última, a maior e mais importante organização política em prol da ascensão “moral” e “material” da “gente negra” do período, com especial força de persuasão e atuação em São Paulo, onde foi fundada em 1931. O que, decerto, não a impediu de lograr seguidores e *filiais* em numerosas cidades e capitais esparramadas pelo país ²⁸⁵. Eloquente, neste sentido, era o fato do jornal *A Voz da Raça*, órgão noticioso e informativo da FNB, trazer estampado no subtítulo o lema: “Deus, Pátria, Raça e Família”. Ou seja, uma analogia literal, com o incremento da “raça”, ao mote integralista “Deus, Pátria e Família”. E a despeito do fato de que AIB e FNB nunca tenham chegado a oficializar qualquer espécie de *coligação* mais sistemática, uma série de *bandeiras* comuns a ambos os movimentos serviram para garantir regulares trocas de apoios e mútuas demonstrações de simpatia: o nacionalismo exacerbado; o combate anti-imperialista; as manifestações de orgulho em torno de uma “raça brasileira” una e

Brazil’s First Afro-Brazilian Congress of 1934”, *Journal of Latin American studies*, n°39, fev., 2007 e também, Clinton Silva Paz, *Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, 1934*, (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro, UFRJ-IFCS, 2007.

²⁸⁵ Sobre a Frente Negra Brasileira e a história do movimento negro no Brasil, ver Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, op.cit., Maria Angélica Motta Maués, *Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras*, (Tese de Doutorado), Rio de Janeiro, IUPERJ, 1997; Petrônio Rodrigues, *A nova abolição*, São Paulo, Selo Negro, 2008; George Michael Hanchard, *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo*, Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001; e André Côtéz de Oliveira, *Quem é a gente negra nacional? Frente Negra Brasileira e a Voz da Raça (1933-1937)*, (Dissertação de Mestrado), Campinas, IFCH, 2006.

indivisível, onde o papel do negro na construção da “pátria” podia ser celebrado e glorificado; a retórica em favor de uma “segunda abolição” do povo brasileiro, através da qual vislumbrava-se a efetiva “redenção e integração dos negros à nação brasileira por meio da educação e da restauração moral”²⁸⁶; o acirrado fervor anticomunista; e, por fim, o rígido patrulhamento aos valores e comportamentos que ferissem os princípios católicos de conduta e moralidade, todos esses elementos combinados pareciam infundir substância e sentido às aproximações entre a militância negra da década de 1930 e os projetos nacionalistas autoritários de inspiração fascista²⁸⁷. Uma aproximação, portanto, que arrebataria parcelas substantivas do movimento negro brasileiro, como atesta o itinerário de Abdias do Nascimento (1914) – não sem consequências para as suas posições futuras no Teatro Experimental do Negro, como já mostrou Márcio José de Macedo²⁸⁸ –, mas que, entretanto, ganharia feições mais bem acabadas nas posições de uma liderança negra como a de Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). Primeiro presidente da FNB, entre 1931-1934, em São Paulo, Arlindo Veiga, no esforço de radicalizar e converter a luta pela assimilação social da “raça negra” na defesa da própria unidade racial e nacional brasileiras, acabou paradoxalmente encampando um discurso de elogio à Alemanha hitlerista, vista então como

²⁸⁶ Antônio Sergio Guimarães & Márcio Macedo, “Diário Trabalhista e democracia racial negra dos anos 1940”, *Dados*, vol.51, n°1, 2008, p.170.

²⁸⁷ “Pelo que mostram as fotos das manifestações públicas em diferentes regiões do Brasil e testemunhos da época, havia uma razoável presença de negros dentro do movimento [...] Na maior parte dos artigos da revista *Anauê!* que têm o negro como objeto de análise há uma ênfase na sua participação como o elemento central do processo de escravidão: a vítima e, ao mesmo tempo, o rebelde que lutou contra o cativo. O discurso integralista em torno do negro sempre revela um paternalismo no qual o Chefe Nacional exerceria um papel de libertador, pois a doutrina [integralista] do sigma seria tão importante quanto a Lei Áurea”. Cf. Rogério Souza Silva, “A política como espetáculo: a reinvenção da história brasileira e a consolidação dos discursos e das imagens integralistas na revista *Anauê!*”, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n°25, 2005, pp.84-85. Ainda, lembra André Cortez de Oliveira que a “conduta dos negros nos espaços públicos foi alvo de vários artigos [em *A Voz da Raça*] preocupados em separar a Gente Negra Brasileira salva pela FNB e pelos seus valores daqueles a serem salvos: negros degenerados pelo uso excessivo de álcool, pela falta de princípios cristãos, pelo analfabetismo, pela falta de trabalho ou pela procura desenfreada pelos prazeres da carne. A eugenia dos discursos sanitaristas da época serviu, na FNB, como ferramenta para um horizonte possível de civilização. A disciplina cobrada advinha dessa preocupação educadora, higienizadora e, portanto, redentora do ‘patrícios negros’. A FNB pretendia salvar o negro ao elevá-lo à verdadeira civilização, criando uma união harmônica e orgânica da Gente Negra Nacional”. Cf. *Quem é a gente negra nacional?*, op.cit., pp.62-63.

²⁸⁸ A militância conjunta de Abdias do Nascimento na FNB e na AIB na década de 1930, segundo Macedo, teria se mostrado decisiva na sua formação política e intelectual com relação à temática racial e nacional. Cf. Márcio José de Macedo, *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado*, (Dissertação de Mestrado), São Paulo, USP-FFCHL, 2005.

um modelo a ser seguido pelo Brasil no que tangia à política racial ²⁸⁹. Afinal, dizia o presidente da FNB:

“Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro? Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós brasileiros, temos RAÇA. Não queremos saber de ariano. QUEREMOS BRASILEIRO NEGRO E MESTIÇO que nunca traiu nem trairá a Nação. Nós somos contra a importação do sangue estrangeiro que vem somente atrapalhar a vida do Brasil, a unidade da nossa Pátria, da nossa raça e da nossa língua. Hitler afirma a raça alemã. Nós afirmamos a Raça Brasileira, sobretudo no seu elemento mais forte: O NEGRO BRASILEIRO” ²⁹⁰.

Seja como for, a questão aqui não é a de entender as prováveis causas dessas convergências, mas sim evidenciar que não era apenas a *ciência* que estava interessada nos grupos e nos movimentos negros na década de 1930. E, em enorme medida, foi em meio a estas clivagens entre ciência, política e disputas ideológicas que Édison Carneiro não apenas deu molde aos termos de sua inserção na seara dos estudos afro-brasileiros, atento aos arroubos *conservadores* dos movimentos negros, como também formatou as posições contrárias aos modelos de intervenção médicas que, mesmo no I Congresso Afro-Brasileiro de Recife, ainda ofereciam uma das abordagens privilegiadas para os *problemas* raciais brasileiros ²⁹¹. Não que essas abordagens fossem próprias do trabalho de seu principal idealizador, Gilberto Freyre, cuja produção intelectual – especialmente a partir de *Casa-Grande & Senzala* – se mostrava muito mais empenhada com a prática de uma sociologia “genética” da sociedade brasileira, em tudo devedora de sua formação em ciências sociais e de seus prolongados estágios acadêmicos em universidades norte-americanas ²⁹². Contudo,

²⁸⁹ Sobre as relações e proximidades de projetos e concepções de Brasil entre a FNB e a AIB, ver Petrônio Rodrigues, “O ‘messias’ negro: Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978)”, *Varia História*, Belo Horizonte, vol.22, n.33, jul/dez, 2006 e, do mesmo autor, “Os descendentes de africanos vão à luta em terra *brasilis*: Frente Negra Brasileira *versus* Teatro Experimental do Negro” in *A nova abolição*, op.cit., André Cortez de Oliveira *Quem é a gente negra nacional?*, op.cit.

²⁹⁰ Arlindo Veiga dos Santos apud Petrônio Rodrigues, “O ‘messias’ negro: Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978)”, op.cit., pp.528-29.

²⁹¹ Os trabalhos apresentados ao Congresso de Recife foram organizados em dois volumes, lançados, respectivamente, em 1935 e 1937. Ambos organizados por Gilberto Freyre. Cf. *Estudos afro-brasileiros*, Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935] e *Novos estudos afro-brasileiros*, Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1937].

²⁹² Uma “sociologia genética”, evidentemente, como esclarece o próprio Gilberto Freyre, entendida como a prática de uma “história social” que fosse capaz de “fixar e às vezes interpretar alguns dos aspectos mais significativos da formação da família brasileira”. Cf. *Casa-Grande & Senzala*, op.cit., p.61. Sobre os períodos de estudos de Gilberto Freyre na Universidade de Baylor, no Texas, e depois, como estudante de mestrado em

se os saberes médicos e psiquiátricos importavam apenas secundariamente para a consecução de seus projetos autorais, estavam, no entanto, no centro das investigações desenvolvidas pelo *staff* de pesquisadores que, em Recife, Gilberto Freyre convocaria para ajudá-lo na organização do I Congresso Afro-Brasileiro. Em sua imensa maioria, pesquisadores alocados na Faculdade de Medicina e nos institutos de saúde pública e mental do estado e que tinham como um de seus principais líderes e animadores o primo paterno de Freyre, o médico-psiquiatra Ulysses Pernambucano: então diretor da Assistência aos Psicopatas de Recife, aonde, junto à Divisão de Higiene Mental, desde os inícios de 1930, vinha orientando uma série de estudos sobre as *seitas africanas* e outras formas de espiritismo popular que tinham em comum as possessões e os transe religiosos.

O interesse de Ulysses Pernambucano pela “face social da psiquiatria” não era aleatório, assim como não foi fortuito que suas principais inquietações recaíssem sobre o estudo dos fatores sociais e biológicos capazes de produzir os estados *patológicos* do transe e dos delírios rituais, “os quais, uma vez esclarecidos, ‘trariam soluções para os prementes problemas de higiene mental’”²⁹³. Vinculadas à Assistência aos Psicopatas do estado e à linhagem de estudos médicos preocupada com a capacitação penal e civil dos indivíduos, as pesquisas de Ulysses Pernambucano sobre os cultos afro-brasileiros eram a contrapartida de uma prática científica fundamentalmente comprometida com a elaboração de políticas de profilaxia e controle de determinadas doenças mentais que se acreditavam potencialmente ameaçadoras às garantias da *normalidade* e manutenção da ordem pública e social. Um comprometimento que, por sua vez, se expressou de modo particularmente eloquente na

Antropologia, em Nova York, na Universidade de Columbia, ver Guillermo Giucci & Enrique Rodriguez Larreta, *Gilberto Freyre, uma biografia cultural*, op.cit.

²⁹³ Cf. Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô papai branco*, op.cit., p.175. Ulysses Pernambucano se formou em medicina, em 1912, no Rio de Janeiro, se especializando na área psiquiátrica quando trabalhou, ainda na capital federal, no Hospital Nacional de Alienados, sob a supervisão de Juliano Moreira, um ex-professor da Faculdade de Medicina da Bahia, discípulo e contemporâneo de Nina Rodrigues. Retornando para Recife, em 1918, assumiu a cadeira de psicologia do Ginásio Pernambucano, sendo mais tarde indicado pelo governador do estado para a direção da Escola Normal Oficial do Estado, ao mesmo tempo em que passou a lecionar na cadeira de psiquiatria na Faculdade de Medicina de Recife, a partir de 1920. Ver Clinton Silva Paz, *Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, 1934*, (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro, UFRJ-IFCS, 2007. Ao apreender a possessão ritual como uma síndrome patológica associada a fatores biológicos e raciais, Ulysses Pernambucano não deixava de se colocar como um continuador das interpretações já consagradas de Nina Rodrigues sobre os *cultos fetichistas* da Bahia: as quais, em grande medida, no Congresso Afro-Brasileiro, o próprio Gilberto Freyre iria buscar contrapor e relativizar. Cf. Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, op.cit. e Stefania Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas/Contra Capa, 2004.

própria trajetória de Pernambucano, uma vez que, desde os inícios de 1930, tomara como luta e projeto político pessoal a “implantação de um manicômio judiciário” no estado: um lugar de “sequestração” dos psicopatas, dos alienados civis, dos *incorrigíveis* e dos *amorais constitucionais* ²⁹⁴.

Tendo exercido papel decisivo na realização do I Congresso Afro-Brasileiro, aclamado inclusive seu “presidente de honra”, é evidente que Ulysses Pernambucano acabaria por imprimir na formatação do evento as marcas dessa luta, assim como não deixaria de convocar os seus pares de profissão que, decerto, eram solidários às preocupações médico-psiquiátricas a ela subjacentes ²⁹⁵. A comunicação, “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”, condensava por inteiro as preocupações reformistas e *curativas* que revestiam a abordagem de Pernambucano sobre a temática racial. Ele se valeu da ocasião não apenas para expor os resultados dos exames clínicos que apontavam para a “fragilidade manifesta dos negros, em nosso meio, em relação às doenças mentais”, como também para vaticinar os graves prejuízos ao progresso da ciência e da sociedade nacionais advindos da ausência de um órgão federal que fosse capaz de racionalizar e orientar a criação de políticas públicas voltadas à “profilaxia de certas doenças” entre a população ²⁹⁶.

Igualmente expressivo, neste sentido, por conferir maior nitidez à atuação do *grupo de Recife* que provia suporte político e intelectual a Gilberto Freyre, foi o depoimento prestado ao congresso por Pedro Cavalcanti, um antigo assistente de Ulysses Pernambucano: revelador, entre outras coisas, dos móveis de interesses que mediavam as

²⁹⁴ Cf. Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, op.cit., p.228. Ainda, no trabalho de Corrêa, vale destacar as memórias de Gonsalves Fernandes, ex-assistente de Ulysses Pernambucano na Divisão de Higiene Mental, onde se registra a atuação sempre próxima de Gilberto Freyre nos trabalhos desenvolvidos na Assistência aos Psicopatas do Recife: “E os estudos que se foram realizando depois no Serviço de Higiene Mental, desde os seus primeiros passos, tinham no professor Gilberto Freyre [...] o seu consultor, sempre presente a todas as reuniões do ‘staff’, onde se discutiam a valoração dos trabalhos, as normas a seguir, a correção dos erros cometidos”. Apud Idem, *Ibidem*.

²⁹⁵ A informação de que Ulysses Pernambuco foi “aclamado, com toda justiça, presidente de honra” do I Congresso Afro-Brasileiro se encontra em Gilberto Freyre, “O que foi o congresso afro-brasileiro do Recife” in Gilberto Freyre [et.al.] *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit., p.349.

²⁹⁶ Ulysses Pernambuco, “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco” in Gilberto Freyre [et.al.] *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, FUNDAJ, Ed. Massangana, 1988 [1935], p.95. As reuniões preparatórias com os pais e as mães de santo que participaram do congresso aconteceram na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas. Ainda, atestando o forte apelo biomédico do congresso, pode-se mencionar algumas das atividades ali realizadas: conjuntamente aos banquetes com “quitutes afro-brasileiros”, visitas a instituições como o “Salão da Assistência a Psicopatas e o Gabinete de Biometria e Biotopologia da Brigada Militar”. Cf. Guillermo Giucci & Enrique Rodriguez Larreta, *Gilberto Freyre*, op.cit., p.509.

condutas dos pesquisadores locais com relação às *seitas africanas*, ao mesmo tempo em que explicitava seus esforços em reivindicá-las como objetos de um tipo particular de fiscalização que se pretendia menos policial e mais médico e clínico:

“Por influência do professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contato com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas viviam até então de certa maneira escondidas. Ou porque a polícia não permitia o livre funcionamento. Ou porque os jornais, vez por outra traziam reclamações [...] Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da polícia licença para tal. Os pais dos terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração”²⁹⁷.

Ou seja, ao abrir suas portas à “observação rigorosa” e aos “exames clínicos” e “mentais” aplicados por Ulysses Pernambucano e sua equipe de alunos e assistentes da Faculdade de Medicina e da Assistência aos Psicopatas – entre os quais, já destacavam alguns futuros antropólogos e folcloristas, a exemplo de René Ribeiro (1914-1990), Gonçalves Fernandes (1909-1986) e Waldemar Valente (1908-1992) –, encontravam os Xangôs e seus praticantes a oportunidade de se verem parcialmente livres das investidas e da ação opressora da polícia²⁹⁸. Ademais, sob o controle *pericial* e *seguro* dos técnicos do Serviço de Higiene Mental do Estado, e não mais dos agentes policiais, poderiam também as “seitas africanas” serem melhor controladas no que dizia respeito à manutenção da ordem e dos interesses públicos, uma vez que a ciência médica estaria apta a distinguir os *verdadeiros* líderes religiosos, portadores da tradição e dos saberes africanos *autênticos*, daqueles que, já degradados pelo sincretismo e por valores sociais modernos, não passariam de exploradores insinceros da credulidade do povo: estes últimos, sim, passíveis de repressão e policiamento²⁹⁹.

²⁹⁷ Pedro Cavalcanti. “As seitas africanas do Recife” in Gilberto Freyre [et.al.] *Estudos Afro-Brasileiros*, op.cit., p.244.

²⁹⁸ Cf. Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô papai branco*, op.cit., pp.176-77.

²⁹⁹ Idem, p.181. Embora, lógico, seja importante assinalar que as invocações de pureza ou as acusações de deturpação das tradições *verdadeiramente* africanas não eram invenções dos médicos e intelectuais, se tratando, antes, de parte indissociável das disputas políticas por poder entre terreiros e lideranças religiosas. Ver, além do já citado trabalho de Beatriz Góis Dantas, Jeferson Bacelar, “O legado da Escola Baiana: para uma antropologia da reafirmação dos costumes” in *A hierarquia das raças*, op.cit., e Stefania Capone, *A*

Deste modo, não bastassem os exemplos eloquentes dos pesquisadores pernambucanos, uma rápida menção a alguns dos títulos apresentados no congresso de Recife, com seus respectivos espaços institucionais, é reveladora da centralidade ainda desfrutada pela medicina como um dos saberes, por excelência, autorizado a se pronunciar sobre a temática racial e todos os demais problemas relacionados à capacitação social, civil e jurídica dos negros e dos mestiços brasileiros ³⁰⁰: “Contribuição ao estudo dos índices de Lapique” e “O negro em nosso meio escolar”, de Bastos de Ávila (do Instituto de Pesquisas do Departamento de Educação do Distrito Federal); “Longevidade: sua relação com os grupos étnicos” e “O recém-nascido branco, negro e mulato”, de Robalinho Cavalcanti (assistente na Clínica Neurológica do Hospital de Psicopatas do Rio de Janeiro); “Grupos sanguíneos da raça negra”, de Abelardo Duarte (Faculdade de Medicina da Bahia); “Estudo biotipológico de negros e mulatos normais e delinquentes”, de Leonídio Ribeiro (do Instituto de Identificação da Polícia Federal). Em resumo, trabalhos que, a despeito da tentativa em conferir alguma ênfase às causas de natureza social e *ambiental* na explicação

busca da África no candomblé, op.cit. Ainda, ao reivindicar a transferência da tutela e do poder de licenciamento do funcionamento dos Xangôs da polícia para o Serviço de Higiene Mental do Estado, Ulysses Pernambucano, certamente, buscava garantir o acesso irrestrito a fontes regulares de dados etnográficos, médicos e psicológicos a fim de prover o Estado com informações consideradas relevantes para a implantação de políticas e diretrizes de correção eugênica e psiquiátrica. Waldemar Valente, um dos ex-alunos de Ulysses Pernambucano na Faculdade de Medicina de Recife, descreveu nos seguintes termos a atuação de seu professor nos terreiros: “de um lado, Ulysses submetia os praticantes das religiões africanas a exame mental e, de outro, comprometer-se-ia a polícia a permitir o funcionamento, sujeito a calendários e horários indicados previamente pelos grupos de culto. Graças à ação diplomática de Ulysses, passaram os Xangôs a funcionar, embora sob certo controle”. Apud Idem, p.177. René Ribeiro, que anos mais tarde faria seu doutorado sobre as religiões afro-brasileiras sob a orientação de Melville Herskovits, nos Estados Unidos, também se aproximou desse tema no início da década de 1930, como aluno da Faculdade de Medicina no Recife e assistente de Ulysses no Serviço de Assistência aos Psicopatas do Recife, ocasião em que investigou estados de “possessão” e transe místicos. Ali, iniciou seu contato com as “religiões ‘fetichistas’ e [com] os centros de ‘magia’ e cartomancia, assistindo a suas sessões públicas e privadas e relatando as cerimônias e práticas mágicas, além de examinar clínica e psicologicamente [os] chefes, auxiliares e ‘médiuns’, procurando desvendar os mecanismos sociopsicológicos da ‘possessão’ e dos estados de êxtase”. Cf. René Ribeiro apud Marcos Chor Maio, *A história do projeto UNESCO*, op.cit., pp.205-206.

³⁰⁰ Sobre a medicina legal e os estudos raciais no século XIX, ver Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, op.cit. Para os anos 1930, ver Olívia Gomes da Cunha, “Sua alma em sua palma: identificando a raça e inventando a nação”, op.cit. Lembra Olívia Gomes da Cunha que, na mesma época em que acontecia o I Congresso Afro-Brasileiro, no Rio de Janeiro, um discípulo de Nina Rodrigues, Afrânio Peixoto (1876-1947), ao lado de seu aluno dileto da Faculdade de Medicina carioca, Leonídio Ribeiro (1893-1976), concebiam e coordenavam desde 1932, o Instituto de Identificação e o seu centro de pesquisas (o Laboratório de Antropologia Criminal), visando implantar uma “política científica” para os problemas eugênicos decorrentes da mistura racial brasileira. Suas expectativas eram de que, a partir da análise de determinados tipos biológicos, soluções pudessem ser encontradas para a “prevenção” de doenças e crimes. Medidas de classificação e controle populacionais que visavam fundamentalmente impedir que os indivíduos considerados “sãos” e sadios fossem “contaminados pelos doentes que proliferavam nas prisões e nos manicômios”. Cf. “Sua alma em sua palma”, op.cit., p.276.

de “nossa aparente inferioridade” enquanto povo ³⁰¹, estavam longe, no entanto, de decretar como superados os receios com os *déficits* decorrentes da miscigenação biológica da sociedade brasileira.

Decerto, não ficaria o congresso restrito às teses médicas e *etnogênicas*, sendo importante ressaltar a considerável energia gasta por Gilberto Freyre no sentido de convertê-lo em um espaço de ressonância para ideias e visões renovadas acerca das contribuições do escravo e do africano na formação da sociedade e da cultura brasileiras – muitas delas, inauguradas e desenvolvidas em território nacional pelo próprio Gilberto Freyre em seu, então, recém-lançado, porém “nascido-clássico”, *Casa-Grande & Senzala* ³⁰². E apesar da presença expressiva dos tradicionais estudos médicos e de antropologia física, pode-se dizer que Freyre foi bastante bem sucedido em transformar o congresso em um evento de autores e perspectivas diversas. Entre eles, aqueles empenhados em reapropriar a temática negra em chaves mais propriamente culturais, sensíveis a uma nova visão de Nação mestiça, plasmada à luz das contribuições civilizatórias dos distintos grupos étnicos que se misturaram no curso de nossa colonização. Por essa razão, nas palavras do próprio Freyre, o Congresso teria dado “novo feitio e sabor aos estudos afro-brasileiros”, ao reunir “gente que afinal se voltara para o assunto e descobrira nessas ‘coisas de negros’ mais do que simples pitoresco”, passando a apreendê-las a partir de variadas e multifacetadas formas de manifestação: histórica, religiosa, folclórica, intelectual, linguística, política, artística etc. ³⁰³. Um feito notável que, impulsionado pela excelente

³⁰¹ A. Austregésilo, “A mestiçagem no Brasil” in Gilberto Freyre [et.al.], *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit., p.327.

³⁰² “*Casa-Grande & Senzala* nasceu obra clássica. Ninguém dará mais um passo em matéria de sociologia referente a este país, sem consultar o volume, a menos que deseje andar errado”. Cf. Edgar Roquette-Pinto, “*Casa-Grande & senzala*”, *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, n°5, fevereiro de 1934, p.116.

³⁰³ Gilberto Freyre, “O que foi o 1º congresso afro-brasileiro do Recife” in Gilberto Freyre [et.al.] *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit., p.351. Ao que parece, o escopo inicial do congresso focava uma discussão mais pontual sobre a religiosidade de origem africana em Pernambucano, envolvendo as lideranças de cultos e os intelectuais ligados a Ulysses Pernambucano, cujas pesquisas “foram uma das causas do congresso”. Cf. Guillermo Giucci & Enrique Rodriguez Larreta, *Gilberto Freyre*, op.cit., p.503. Muito provavelmente, a atuação de Gilberto Freyre na comissão organizadora fora decisiva para que se ampliasse o rol de temas e intelectuais presentes no evento. Mas talvez, o próprio ambiente ideológico da época tenha pesado para que o congresso se comprometesse com abordagens mais abrangentes sobre a temática racial, que não apenas a religiosa. Seria importante não minimizar os significados políticos que certamente acabaram por revestir o congresso afro-brasileiro de Recife, ao estimular uma série de debates sobre os aspectos positivos da mestiçagem brasileira em um momento no qual o nazismo e o antissemitismo começavam a despertar preocupação, pelo menos desde a ascensão de Hitler na Alemanha, em 1933. E embora não tenha sido objeto de especial discussão no desenrolar do congresso, este ponto chegou a ser ressaltado por um de seus

recepção crítica de *Casa-Grande & Senzala*, de pronto, projetaria o jovem sociólogo pernambucano como uma liderança e um orientador nas reformulações teóricas da temática racial, mesmo levando-se em conta a relativa distância que Freyre mantinha dos principais centros de consagração cultural e intelectual brasileiros. O que, em boa medida, dado o alcance nacional e internacional do congresso, evidenciava o sólido capital de relações que ele acumulara no curso de suas experiências intelectuais no Brasil e nos Estados Unidos ³⁰⁴.

Prova disso, e sinalizando a importância crescente das ciências sociais norte-americanas entre os meios intelectuais brasileiros daquela década, eram os trabalhos enviados ao congresso por um personagem como Melville Herskovits (1895-1963), na época, já um antropólogo de renome internacional por suas pesquisas originais sobre o negro nos Estados Unidos. Onde, não por acaso, ainda nos anos de 1920, havia ajudado a consolidar o debate sobre as relações entre raça e cultura que, no Brasil, Gilberto Freyre e o Congresso Afro-Brasileiro representavam justamente o seu começo. Tal como Freyre, Herskovits também fora aluno de Franz Boas na Universidade de Columbia, e após empreender uma série de pesquisas no Suriname, Haiti e Daomé iniciava seus primeiros contatos com o Brasil a fim de expandir e dar sequência ao projeto de investigação

participantes, quando afirmava que o “arianismo alemão atingiu um pouco a esfera do misticismo”. Cf. A. Austregésilo, “A mestiçagem no Brasil” in Gilberto Freyre, *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit., p.325.

³⁰⁴ Decerto, muito contribuiu para o alcance internacional do congresso, as relações de Freyre com antigos colegas e conhecidos das universidades norte-americanas, os quais divulgaram notas e artigos sobre os anais do evento em revistas especializadas dos Estados Unidos, como por exemplo: Percy Alvin Martin, na *The Hispanic American Historical Review* (mesma revista que Freyre, em 1922, publicou sua tese de mestrado defendida em Columbia, *Social life in Brazil in the middle of the 19th century*) e Richard Pattee, no *The Journal of Negro History*. Contudo, antes do Congresso Afro-Brasileiro, vale lembrar que Freyre já havia organizado o Congresso Regionalista do Recife, em 1924: evento decisivo para que Freyre, então desconhecido e recém-chegado dos Estados Unidos, ganhasse notoriedade nacional e assumisse posições de liderança entre grupos de intelectuais e artistas de Pernambuco e dos estados vizinhos, a exemplo de José Lins do Rêgo, Ascenso Ferreira, Odilon Nestor, Aníbal Fernandes e outros. Dois anos mais tarde, em 1926, passaria um mês e meio na capital federal, tendo a oportunidade de estreitar laços e frequentar os redutos de sociabilidade modernistas cariocas, especialmente na companhia de Sérgio Buarque de Holanda, Manuel Bandeira e Prudente de Moraes Neto. Inclusive, foi durante sua estadia carioca que Freyre tomou contato com a música de Pixinguinha e as peças da *Companhia Negra de Revistas*: grupo de teatro formado exclusivamente por atores negros e mulatos que, orquestrado ao som de samba, encenou uma série de apresentações nas quais se veiculavam imagens e símbolos associados à ideia de um Brasil mestiço. Uma experiência que causou forte impacto em Freyre e na forma como percebeu a *brasilidade* daquelas peças. Sobre as experiências de Freyre no Rio, consultar Guillermo Giucci & Enrique Rodríguez Larreta, *Gilberto Freyre*, op.cit., pp.290 e ss. e Hermano Viana, *O mistério do samba*, op.cit. Com relação à *Companhia Negra de Revistas*, o mercado de entretenimento carioca e a produção e difusão de símbolos de uma nação mestiça, consultar os excelentes trabalhos de Tiago de Melo Gomes, *Um Espelho no Palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos de 1920*, Campinas, Ed. Unicamp, 2004 e Orlando de Barros, *Corações de Chocolate: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-1927)*, Rio de Janeiro, Livre Expressão, 2005.

comparativo sobre as sobrevivências e a aculturação africana nos países do Novo Mundo

305

Do lado dos congressistas nacionais, ainda que igualmente empenhados nas análises que buscassem destacar o *justo* valor histórico e cultural do negro, sobressaía-se uma leva bastante diversificada e desigual de trabalhos que contrastavam flagrantemente com o estilo de pesquisa acadêmica e metodologicamente orientada de Herskovits, denunciando, entre outras coisas, o alto grau de incipiência de nossas ciências sociais. Grosso modo, pode-se dizer que o congresso revelava a heteronomia e os discursos difusos de um campo de estudos que, dando os primeiros passos na direção de uma desvinculação com as ciências médicas e biológicas, se via preso ao constrangimento de convocar toda sorte de *curiosos* e autodidatas, cujos interesses pela cultura africana e popular se ajustavam, em maior ou menor medida, às suas atividades como escritores, jornalistas, militantes políticos, romancistas e historiadores amadores ou regionais. Assim, no que dizia respeito aos autores que se debruçaram com maior ênfase nos aspectos históricos, políticos, sociológicos e/ou etnográficos, o congresso de Recife dava feição à profusão de demandas sociais, ideológicas e pessoais que orientavam as abordagens e a atuação destes letrados autodidatas na área dos estudos afro-brasileiros. E talvez, a possibilidade e o recrutamento precoces de Édison Carneiro em se pronunciar (com apenas 22 anos) como um “especialista” em “negro subjects” possam ser entendidos como uma das provas mais eloquentes neste sentido. Não somente pela pouca idade e pelo pouco que ele tinha produzido sobre o assunto até então – apenas algumas notas ou comentários críticos intermitentes quase que perdidos em meio a sua produção como cronista, contista e comentador literário e político –, mas também, como veremos adiante, pelo sentido *pouco*

³⁰⁵ Melville Herskovits enviou dois trabalhos para serem lidos pelos organizadores do congresso. Um que versava sobre a procedência e a preponderância da cultura iorubana entre os grupos de negros africanos que foram escravizados e importados para o continente americano, realizando ainda uma reflexão metodológica sobre a importância das abordagens históricas e etnológicas comparativas das permanências ou “sobrevivências” ou “adaptações” dos africanos em meios aos processos aculturativos no “novo mundo”. E um segundo, sobre os padrões culturais de estilo e representação “totêmicas” encarnadas na manipulação artística do “bronze” e do “pano” entre os grupos da região de Daomé, no oeste africano. Ambos os textos eram os resultados das pesquisas de campo ali realizadas por Herskovits em 1931. Cf. Cf. Melville Herskovits, “Procedência dos negros do novo mundo” e “A arte do bronze e do pano em Daomé”, ambos em Gilberto Freyre [et.al.] *Estudos afro-brasileiros*, op.cit. Para uma análise particularizada do projeto intelectual de Herskovits e suas ambições comparativas com relação à aculturação dos africanos no continente americano, ver Walter Jackson, “Melville Herskovits and the search for afro-american culture” in George W. Stocking Jr. (org.), *Malinowski, Rivers and Others*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1986.

científico e muito ideológico de sua prática intelectual, tal como foi acusada na época ³⁰⁶. Mas se não fosse suficiente o exemplo de Édison, alguns dos outros nomes convocados por Gilberto Freyre são igualmente capazes de ilustrar o estado nascente de nossa ciência *do social*, na qual as pesquisas afro-brasileiras se desenvolviam de modo desbaratado e mesmo contingencial. Veja-se, neste sentido, o caso de Mário de Andrade (1893-1945), cuja comunicação sobre as reminiscências do “fetichismo” africano no maracatu nordestino remetia por inteiro às suas pesquisas etnográficas e aos seus investimentos literários como escritor modernista ³⁰⁷. Ou Câmara Cascudo (1898-1986), escritor de província ligado a Mário, que de cronista dos costumes regionais começava a esboçar os contornos de sua produção folclórica, registrando a obra do sincretismo cultural nas práticas e crenças mágicas do Nordeste ³⁰⁸. Ou ainda, o então jovem romancista Jorge Amado que, interessado na “influência” das “religiões africanas” e do “gosto negro” na produção e na literatura de cordel, a bem da verdade, coletava material para o romance *Jubiabá* (1935) ³⁰⁹.

³⁰⁶ Édison Carneiro foi classificado como um “especialista” na carta-convite enviada pela comissão organizadora do congresso a Melville Herskovits, ao lado dos pesquisadores médicos pernambucanos, assim como de Arthur Ramos: “we would be very glad to have your valuable contribution to the 1th. Afro-Brazilian Congress. There will be contribution from the Brazilian specialists on Negro subjects Arthur Ramos, Ulysses Pernambuco, Renato Mendonça, Edson Carneiro (sic), Mário Marroquim and others”. Cf. Carta de José Valadares para Melville Herskovits, 20 de setembro de 1934. Melville J. Herskovits Papers, Northwestern University Archives, Box 1, Folder 11. Gostaria de tornar público meus sinceros agradecimentos a Christiano Tambascia que, durante sua temporada de pesquisas nos arquivos da Northwestern University, nos Estados Unidos, teve a generosidade de fotocopiar a correspondência entre Herskovits, Freyre e os organizadores do Congresso Afro-Brasileiro de Recife, entre outros itens.

³⁰⁷ Cf. Mário de Andrade, “Calunga dos Maracatus” in Gilberto Freyre (org.), *Estudos afro-brasileiros*, op.cit. Ainda que as pesquisas e os interesses de Mário de Andrade pela etnografia, pela linguagem popular e pelo folclore fossem indissociáveis de seu itinerário literário no interior de movimento modernista, lembra Sergio Miceli que, na época da realização do Congresso, Mário buscava ampliar significativamente suas frentes de atuação, tanto por conta de sua proximidade com as missões de professores estrangeiros que haviam chegado para fundar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, quanto em razão dos papéis como condutor de política cultural que estava em vias de assumir, na condição de diretor do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo. Cf. “Feição e circunstância de Mário de Andrade”. *Revista IEB*, n°47, setembro de 2008.

³⁰⁸ Cf. “Notas sobre o catimbó” in Gilberto Freyre (org.), *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit. Mário de Andrade e Câmara Cascudo mantiveram uma massiva correspondência entre os anos de 1924 e 1943, na qual trocaram trabalhos, ideias, impressões e críticas sobre os escritos e interesses de ambos por literatura e cultura popular. Quando da viagem etnográfica de Mário pelo nordeste, entre 1928 e 29, ele foi recebido e ciceroneado por Cascudo durante o tempo em que esteve no Rio Grande do Norte. Enfim, Mário de Andrade teria exercido forte influência sobre Cascudo no transcorrer desta troca de cartas, “sempre convidando-o a ‘folclorizar’” seus temas e seus textos. Cf. Vânia Vasconcelos Gico, “Câmara Cascudo e Mário de Andrade: uma sedução epistolar”, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n°30, 2002, p.122.

³⁰⁹ Cf. Jorge Amado, “‘Biblioteca do Povo’ e ‘Coleção Moderna’” in Gilberto Freyre (org.), *Novos estudos Afro-Brasileiros*, op.cit., pp.262-63. *Jubiabá* foi o primeiro romance de sua carreira a tratar ficcionalmente os candomblés e o universo simbólico afro-baiano. Pode-se ainda mencionar que um dos móveis centrais para a apropriação ficcional da temática negra na obra de Jorge Amado foi a militância comunista e seus

E também, Alfredo Brandão (1874-1944), historiador regional que, atendendo às demandas do congresso, apresentaria um texto sobre a escravidão em seu estado natal, Alagoas³¹⁰. De outra parte, não menos significativa em relação às abordagens que tensionavam o debate racial da época foram as investidas dos intelectuais comunistas: além de Jorge Amado e Édison Carneiro, jovens militantes como Aderbal Jurema (1912-1986), para quem as insurreições escravas se prestavam como provas do “instinto de liberdade” e, por consequência, do “potencial revolucionário” do negro para a derrocada do capitalismo³¹¹, e Jovelino M. de Camargo, autor de duas análises marxistas sobre o tráfico de escravos e a Abolição no Brasil, nas quais denunciava o fracasso da “liberdade legal” em livrar os negros das posições subalternas na sociedade burguesa e de classes³¹². Um fracasso que, como será visto, foi também objeto de atenção do próprio Édison Carneiro.

Contudo, se, por um lado, ao reunir em um único evento autores e *pesquisas* que se realizavam de modo relativamente isolado e fragmentado, o Congresso Afro-Brasileiro de Recife tornava nítido os numerosos esforços que estavam sendo feitos no sentido de se minimizar e relativizar as explicações biologizantes das relações raciais no Brasil, de outro lado, explicitava também as dificuldades de se desvincular dessas explicações, assim como das visões e representações do negro em que, mesmo quando pensado em chave cultural, ele não deixava de aparecer como integrante de um grupo *fiscalizável*. Ou melhor dizendo, um setor da população nacional, cujas práticas, crenças e comportamentos associados às heranças culturais africanas, não deveriam existir fora da ação vigilante do Estado e, portanto, das ingerências de toda espécie de políticas de intervenção de natureza científica,

investimentos no sentido de se plasmar como um romancista proletário na década de 1930. Ver Luiz Gustavo Freitas Rossi, *As cores da revolução*, op.cit.

³¹⁰ Cf. “Os negros na história de Alagoas” in Gilberto Freyre (org.) *Estudos afro-brasileiros*, op.cit. Uma situação semelhante a do escritor paraibano Adhemar Vidal (1900-1986) que reportou ao congresso um texto sobre o período escravista em seu estado natal. Cf. “Três séculos de escravidão na Paraíba” in Idem.

³¹¹ O resumo apresentado por Aderbal Vidal, “Potencial revolucionário do negro”, não chegou a ser publicado nos dois volumes dos anais do congresso. No entanto, em 1935, publicou em livro, um ensaio que era o desdobramento de sua fala em Recife: *Insurreições negras no Brasil*, Recife, Edições Mozart, 1935.

³¹² Cf. Jovelino M. de Camargo Jr., “A Inglaterra e o tráfico” in Gilberto Freyre (org.) *Novos estudos afro-brasileiros*, op.cit., p.183. A carência de “especialistas” igualmente se expressava, por exemplo, no recrutamento dos dois filhos de Ulysses Pernambucano, José Gonsalves de Mello Neto e Jarbas Pernambucano, que, respectivamente, com apenas 17 e 16 anos, apresentaram trabalhos ao evento, certamente estimulados e influenciados por Gilberto Freyre. Mello Neto, um ensaio histórico sobre o período da dominação holandesa no Recife, enquanto Jarbas Pernambuco, um texto sobre a origem e o uso da maconha entre os negros escravos e os grupos indígenas no Brasil. Cf. Guillermo Giucci & Enrique Rodriguez Larreta, *Gilberto Freyre*, op.cit., pp.524-25

médica, educacional e mesmo policial potencialmente capazes de acelerar o desaparecimento das sobrevivências culturais *primitivas* que os negros eram portadores. Embora o I Congresso Afro-Brasileiro representasse o início da reivindicação simbólica do negro como um objeto de reflexão mais *sociológica* e cultural do que biológica, sua organização e formatação marcavam com cores fortes a manutenção de um modelo médico de tutelamento dos grupos afro-brasileiros que, lembra Mariza Corrêa, se traduzia na prática de uma *antropologia aplicada*, recorrentemente invocada e defendida por Gilberto Freyre a fim de reclamar a primazia dele, do congresso e do “grupo de Recife” no trabalho de retomada e reformulação dos estudos raciais daquela década ³¹³. Uma antropologia que, segundo Freyre, teria encontrado na obra “pioneira” de Ulysses Pernambucano um de seus mais “felizes” exemplos, na medida em que conjugava as atividades de:

“estudo e fiscalização das ‘religiões negras’ em Pernambuco, [representando] uma das *intervenções mais felizes da ciência e da técnica antropológica* orientada por um psiquiatra social, na vida de uma comunidade brasileira, *para facilitar por meio de possível contemporização, a solução de um problema que a violência policial e o ódio teológico só fazem dificultar e retardar*. Foi o que mais insistiu o sábio africanologista [...], a obra de *fiscalização branda por psiquiatras, em vez da proibição violenta, por delegados e soldados de polícia*” ³¹⁴.

Parece-me significativo sublinhar as orientações que revestiram a organização do evento em Recife, assim como a relativa dependência de Freyre em face das instituições e dos pesquisadores médicos de Recife para legitimar suas pretensões de liderança a partir da província, pois elas fornecem alguns dos parâmetros importantes para se entender muitos dos significados investidos por Édison Carneiro na realização do II Congresso Afro-Brasileiro, em 1937, e em sua tentativa de organizar a União das Seitas Afro-Brasileiras. Ambos empreendimentos levados a cabo por Carneiro como forma de se contrapor ao modelo de controle científico e a certo “jeitão paternal” que, segundo Édison Carneiro, seriam próprios dos trabalhos não apenas de Gilberto Freyre, mas também do médico alagoano Arthur Ramos ³¹⁵ – igualmente um entusiasta da fiscalização e da tutela médica-psiquiátrica dos negros e demais grupos de cultura considerados por ele como “primitivos”

³¹³ Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, op.cit., pp.227-228.

³¹⁴ Gilberto Freyre apud Idem, pp.228-29 (ênfases minhas).

³¹⁵ Cf. Édison Carneiro, “A exploração do negro”, *A Manhã*, Rio de Janeiro, 14 de novembro de 1935.

e “pré-lógicos”, a exemplo dos *selvagens*, das crianças-problema, dos delinquentes, dos esquizofrênicos e dos psicopatas ³¹⁶.

Afinal, para Arthur Ramos, se a “raça” já não representava um fator de apreensão para que se continuasse a “alimentar um complexo de inferioridade que tanto nos tem atravancado nos anseios” de um “verdadeiro progresso”, o mesmo não podia ser dito com relação ao “substrato emocional” e cultural da “psique” do povo brasileiro que, imerso “no pleno domínio de um mundo mágico” e “impregnado” pela “religião negro-fetichista transportada da África para cá”, revelava a urgente tarefa dos intelectuais e do Estado em submeter os segmentos negros e *atrasados* da população ao “trabalho lento da verdadeira cultura”, tornando viável a “substituição dos elementos pré-lógicos em elementos mais racionais” de concepções de mundo ³¹⁷. De modo que, registra Anadelia Romo, a rejeição ao determinismo racial parecia conduzir a um outro, agora, lastreado nas diferenças e das desigualdades culturais: substituía-se os termos, “but the role ascribed to African culture was still bound by the same concepts of superiority and inferiority. Blacks, now re-labelled as Africans, retained an inferior position in a hierarchy of cultural influence and worth” ³¹⁸.

Édison Carneiro, decerto, não esteve em desacordo quanto à existência dessa hierarquia entre as culturas de matrizes africanas e europeias. No entanto, uma série de

³¹⁶ Cf. Olívia Gomes da Cunha. “Sua alma em sua palma: identificando a ‘raça’ e inventando a nação”, op.cit. e Mariza Corrêa, *As ilusões da Liberdade*, op.cit.

³¹⁷ Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, op.cit., pp.295-96. Como lembrava o próprio Ramos na introdução de *O negro brasileiro*, “foi em virtude de minha profissão de médico legista e clínico que me pus em contato, na Bahia, com as classes negras e mestiças” e, depois, no Rio de Janeiro, como empregado do Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental, ligado à Secretária de Educação do Distrito Federal, a partir de 1933, com o estudo da “população proletária dos morros”, das “macumbas” e dos “centros de feitiçarias” cariocas. Idem, pp.22-23. Mesmo período em que também assumiu a cadeira de Psicologia Social, na Universidade do Distrito Federal, e iniciou suas pesquisas, inspiradas na psicanálise, em escolas primárias cariocas acerca da delinquência infantil. Ou seja, crianças, delinquentes e negros, não por acaso, três objetos de especial interesse nos trabalhos de Arthur Ramos, os quais ele tendia a aglutinar como pertencentes a uma única categoria em termos de mentalidade: a de “primitivo”, pois todos eles julgariam “poder agir sobre as coisas que o rodeiam”, acreditando que os “seus desejos seriam ordens”. Pensamentos típicos, segundo Ramos, daquela “fase da evolução sexual em que a libido se dobra sobre o eu”, onde a “magia” surgiria da “convicção inconsciente de poder influenciar as forças exteriores”. Idem, p.211. Os títulos dos primeiros trabalhos de Arthur Ramos são reveladores das sensíveis relações entre as atividades médicas, o interesse pela psicanálise e o estudo de grupos ou categorias sociais entendidos como “pré-lógicos” e, portanto, passíveis de políticas higiênicas, educacionais e correccionais, pois incapazes de governarem os próprios atos de maneira lógica e racional: *Freud, Adler e Jung* (1933), *Psiquiatria e psicanálise* (1933), *Educação e psicanálise* (1934), *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise* (1934), *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise* (1935), *Introdução à psicologia social* (1936), *Loucura e crime* (1937), e *A criança problema: a higiene mental na escola primária*.

³¹⁸ Anadelia A. Romo, “Rethinking Race and Culture in Brazil’s First Afro-Brazilian Congress of 1934”, op.cit., p.33.

fatores contribuiu para que moldasse chaves de entendimento diferenciadas e mesmo originais no que tangia às noções de inferioridade e superioridade entre as culturas, assim como aos problemas pertinentes à integração do negro e do elemento africano no conjunto da sociedade nacional. De outra parte, fosse pelo seu marxismo difuso, fosse pelos sentidos políticos e ideológicos investidos em seu engajamento nos estudos afro-brasileiros – dosados, por vezes, pelos rompantes contidos de agenciar a própria etnicidade em prol de uma liderança virtual da *gente de cor* –, Édison acabaria por adotar posições que, em boa medida, se mostraram na contramão das orientações intelectuais e políticas hegemônicas da época. Elas resultaram na luta não apenas pela liberdade de manifestação das religiões de origem africana, mas também pelos direitos de seus praticantes se organizarem civil e politicamente, de modo que pudessem ser os únicos e legítimos responsáveis pelo funcionamento dos cultos e pelo *(auto)controle* das próprias tradições, por meio da associação ou “federação” de cultos afro-brasileiros capaz de torná-los autônomos e independentes dos órgãos policiais, das instituições médicas e dos “serviços de higiene mental” de qualquer espécie.

Tema dos próximos passos da tese, uma das consequências mais interessantes da alta voltagem política e ideológica da atuação de Édison Carneiro no campo dos estudos raciais foi a posição ambivalente que ele assumiu em face dos dois “donos do assunto” naquela década: Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Com relação a Freyre, essa ambivalência ganhou foros de discussão pública no momento em que o sociólogo pernambucano colocou em questão a “seriedade” – e também, quem sabe, as *credenciais* – científica de Édison Carneiro para que ele, auxiliado por colegas remanescentes da Academia dos Rebeldes, estivesse à testa da organização do II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, levado a termo em janeiro de 1937. Algo que Freyre deixou bem claro em uma entrevista publicada poucos meses antes do evento, no *Estado da Bahia*, na qual acusaria de “demagógicos” os esforços dos organizadores baianos: “não me parece que os congressos afro-brasileiros devam *resvalar para a apologia política ou demagógica* da gente de cor. Seria sacrificar todo o seu interesse científico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação *honest*a de material”³¹⁹. Quanto a Arthur Ramos, Édison Carneiro desenvolveu uma relação mais

³¹⁹ Gilberto Freyre apud Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op.cit., p.129 (as ênfases são minhas). Um participante do congresso de Recife teria

próxima e intensa, porém igualmente atravessada por toda sorte de atitudes e situações ambíguas, truncadas e, por vezes, embaraçosas: as quais, em enorme medida, estiveram atreladas ao delicado jogo de trocas e interesses envolvidos nessa relação e no que ela representou para o desenvolvimento de suas carreiras. As tensões desse relacionamento atingiriam seus níveis mais críticos no final da década de 1930, quando Arthur Ramos sentiu que, de alguma forma, suas posições e pesquisas poderiam ser contestadas em decorrência da parceria intelectual e amorosa travada por Édison com a antropóloga norte-americana Ruth Landes. Antes disso, porém, pode-se dizer que a posição ambivalente de Édison Carneiro em relação ao trabalho e à atuação de Arthur Ramos se anunciou desde o início, no momento mesmo em que o médico alagoano *estreu* nos estudos etnográficos do negro, com o livro *O negro brasileiro*. Ao resenhar o livro, em 1935, Édison deixaria bastante nítida sua posição, não apenas criticando os arroubos psicanalíticos de Ramos, como também marcando seu distanciamento dos “discípulos” de certa “escola antropológica de Nina Rodrigues” que estava sendo *inventada*:

“A interpretação dos fatos sociais exige outros métodos. Não servia para o caso dos negros brasileiros, a escola antropológica de Nina Rodrigues, como também não serve a psicanálise de mestre Freud, mesmo através de um discípulo como o Sr. Arthur Ramos. Somente a concepção materialista da história pode resolver de uma vez por todas, a questão [...] A consequência (a psique individual) não pode explicar a consequência (a religião, a superestrutura ideológica). Somente o estudo das transformações econômicas a que a raça negra se submeteu e se submete ainda, no habitat originário e no Brasil, junto aos estudos das relações entre o homem negro e o meio natural e social [...] pode levar à interpretação exata das concepções religiosas dos negros”³²⁰.

Mas afinal, como o materialismo histórico interpretaria as concepções culturais e religiosas dos negros brasileiros? Esta resenha me parece extramente significativa, pois evidencia a chave de leitura mais geral que informou o olhar de Édison Carneiro sobre os grupos afro-brasileiros na década de 1930, de resto, ignoradas na apreensão da produção

comentado sobre as tentativas de controle ideológico da parte dos comunistas: “Não posso negar que não tivesse havido tentativas de infiltração por parte dos comunistas – todas repelidas por Gilberto Freyre”. Cf. José Antônio Golsalves de Mello, “Uma reedição necessária” in Gilberto Freyre [et.al] *Estudos Afro-Brasileiros*, op.cit., s/d.

³²⁰ Édison Carneiro. “Nota sobre O negro Brasileiro”, *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, nº7, abril de 1935, p.185.

intelectual do autor naquele contexto. Deste modo, para que possamos avançar e entender como tais concepções se expressaram na formatação *política* que Édison Carneiro deu ao II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, antes, seria interessante recuperarmos a forma como o autor construiu e concebeu a ponte entre a análise da cultura negra, o materialismo histórico e as *pendências* de sua militância ideológica.

Édison Carneiro: o “discípulo” vermelho

Um dos primeiros ensaios de Édison Carneiro em que é possível notar um esforço de análise marxista do negro no contexto das lutas e da sociedade de classes é *A situação do negro no Brasil*, publicado em 1935. Talvez, seu primeiro ensaio analítico mais consistente sobre o negro, descontando-se as resenhas, as crônicas e os contos nas quais a temática já havia aparecido um tanto tangencialmente. E não por acaso, tratava-se do texto que Édison havia preparado especialmente para o Congresso Afro-Brasileiro de Recife, ocasião que, em grande medida, marcava não apenas seu *début* nos estudos *africanologistas*, como se costumava dizer na época, mas também o início de sua inserção num cenário de debates e interlocuções que seria decisivo para infundir alguma estabilidade às ambições de se projetar intelectualmente para além dos limites da *província*.

Em termos gerais, o ensaio de Édison Carneiro pretendia esboçar um panorama amplo da história do Brasil com o intuito de evidenciar como, desde a escravatura até aquele momento, “veio mudar somente a forma de exploração e domínio” sobre o negro brasileiro, uma vez que, legalmente liberto, ele se “viu forçado a sofrer [com] as flutuações do mercado, onde ia buscar comprador para a única mercadoria de que podia dispor – a sua força de trabalho”³²¹. Em síntese, diz o autor, “o negro se proletarizou [e] foi forçado a descer ainda mais do que com a escravidão, sob essa outra escravidão que era o capitalismo”³²².

³²¹ Idem. “A situação do negro no Brasil” in Gilberto Freyre [et.al] *Estudos Afro-Brasileiros*, op.cit., p.237. Édison Carneiro, em outro texto apresentado no congresso de Recife, faz um trocadilho entre as linguagens dos candomblés e da militância. Ao falar sobre *Ogun*, deus das guerras e das lutas, Carneiro afirma: “donde veio a Leon Trotsky, chefe da corrente internacionalista no movimento comunista, o título de *Ogun*, que lhe dão, em família, os camaradas do Rio de Janeiro”. Cf. “Xangô” in Gilberto Freyre [et.al]. *Novos Estudos Afro-brasileiros*, Recife, FUNDAJ/Ed. Massangana, 1988 [1937], p.139 (ênfase no original).

³²² Idem, “A situação do negro no Brasil”, op.cit., p.237.

Portanto, é no registro de uma continuidade entre a condição de explorados, outrora como escravos e agora como negros e proletários, que Édison Carneiro procura entender o “fenômeno de interpenetração das culturas” no Brasil como o resultado da imposição de “uma superestrutura política” (expressão direta dos valores das “classes dominantes”), através da qual se iniciou o processo de aculturação dos grupos africanos. Contudo, o movimento inverso também seria verdadeiro. Afinal, diz o autor, bastaria notar que a língua simples do negro-africano, “onomatopeica, ainda em formação, *reproduzindo apenas o trabalho produtivo* realizado em comum nas aldeias natais, estropiou a língua oficial”³²³. Aqui, Édison Carneiro toma a suposta simplicidade e pobreza de linguagem da “raça negra” como a expressão sensível do grau de desenvolvimento do “trabalho produtivo”, coerente com as etapas de um *comunismo primitivo*. Esta ideia de determinação das formas culturais e simbólicas pelos modos de produção e pelas condições materiais de existência, cara a Marx e ao marxismo, teria importância na maneira como o autor tratou seus dados etnográficos. E, por mais que possam parecer deslocadas, estas linhas de argumentação em torno das determinações dos fatores econômicos e produtivos não entrariam em confronto com as abordagens e categorias de um *culturalismo* de matriz boasiano que passaria a dar a tônica dos estudos afro-brasileiros da década de 1930.

Neste sentido, um dos pontos que mais se destaca no ensaio de Édison Carneiro é o modo como ele entende existir um descompasso entre as formas de consciência do negro, ainda ajustada a etapas produtivas arcaicas da humanidade, e sua inscrição numa realidade social “superior” em termos tecnológicos e culturais. No entanto, ao serem escravizados e forçados a entrar em contato com grupos socialmente mais evoluídos, Carneiro acreditava que os africanos não haviam “progredido” ou mesmo “absorvido” eficazmente a “cultura superior do branco”. Muito pelo contrário, as condições nas quais se travaram a “interpenetração das culturas” somente contribuíram para que se refreasse e retardasse o desenvolvimento histórico-social dos negros africanos.

“A falta de condições que o ajudassem eficazmente, humanamente, fez com que o problema de absorção, por parte dos negros, da cultura superior do branco, sofresse um *ralentissement*, que redundou ainda contra o negro. Nada fizemos de verdadeiramente útil pela incorporação do negro à comunidade brasileira. Agora mesmo quando a Saúde Pública

³²³ Idem, *Ibidem*, p.238 (as ênfases são minhas).

aborrece a população das cidades com milhares de imposições [...] o trabalhador negro [...] morre sem cuidados médicos”³²⁴.

De modo que, saído da escravidão e lançado no novo sistema de exploração capitalista, sendo incorporado pela via da imposição violenta de uma superestrutura jurídica, política e religiosa estranha às “possibilidades técnicas da raça *no momento histórico*”, o negro “não pôde (e nem poderá) aumentar de muito [sic] o seu nível intelectual e moral, donde a permanência do animismo, da criminalidade, etc.”³²⁵. Se notarmos bem, percebemos que Carneiro substitui a noção de inferioridade de Nina Rodrigues, “produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético”³²⁶, pela fórmula de sociedades inferiores e superiores, conforme o ponto ou o estágio em que elas se encontravam em uma linha única e sucessiva da evolução humana. E para um comunista interessado em apreender o negro brasileiro sob uma ótica marxista, não parece aleatório que o jornalista baiano buscasse justificar teoricamente suas críticas aos paradigmas racistas e organicistas a partir das ideias do antropólogo norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881) e, em particular, de sua obra *Ancient Society* (1877)³²⁷.

Por várias razões, algumas mais aparentes do que outras, Édison encontrou no evolucionismo de Morgan um ponto de ancoragem significativo para as discussões sobre as relações raciais e a presença da cultura africana no Brasil. Talvez, uma das mais evidentes delas – coerente com as concepções de história e sociedade que Édison absorvia da leitura

³²⁴ Idem, p.239-40 (ênfase no original).

³²⁵ Idem, p.239.

³²⁶ Raimundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, op.cit., p.14

³²⁷ Sabe-se do profundo impacto que a obra *Ancient Society*, de Morgan, causou tanto em Karl Marx quanto em Friedrich Engels, especialmente pela forma como Morgan teria sido capaz de conferir densidade histórica e etnológica aos supostos de uma concepção materialista de história: uma história calcada em princípios gerais de desenvolvimento, cujos nexos causais eram construídos a partir das potencialidades tecnológicas e produtivas das diferentes sociedades, dando especial ênfase às formas de propriedade assumidas em cada um dos estágios do desenvolvimento social e histórico. Sendo que, para Morgan, a propriedade privada era o elemento responsável por fundar o próprio estágio da “civilização” e “retirar” o homem das etapas progressas da barbárie, estruturando-se a partir daí a família monogâmica e as regras de sucessão de bens e propriedades. E por consequência, diz Morgan, “o governo e as leis instituíram-se essencialmente para consagrar, proteger e garantir a sua fruição [da propriedade privada]”. Cf. Lewis Henry Morgan, *A sociedade primitiva*, Lisboa/São Paulo, Martins Fontes/Presença, v.2, 1978, p.249. Sobre as relações e interfaces entre o marxismo e o evolucionismo de Morgan, ver Emanuel Terray, *O marxismo diante das sociedades primitivas*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979. Em carta para o teórico e socialista alemão Karl Kautsky, Engels, em 1884, teria afirmado: “Sobre a origem da sociedade existe um livro decisivo, tão decisivo quanto Darwin o é para a biologia e, naturalmente, ele foi descoberto, uma vez ainda, por Marx: trata-se de Morgan, *Ancient Society* [...] Morgan redescobriu espontaneamente [...] a concepção materialista da história de Marx e suas conclusões relativas à sociedade atual são postulados absolutamente comunistas”. Cf. apud Emanuel Terray, *O marxismo diante das sociedades primitivas*, op.cit., p.29.

dos livros e *resumos* de Marx e Engels, assim como de Lênin, Stálin, Plekhanov, Bukharin e outros divulgadores do marxismo, sobretudo, leninista ³²⁸ –, era o fato de Morgan praticamente anular o papel dos indivíduos na produção da história, pois “efêmeros”, em detrimento do “trabalho global” da sociedade, “fonte de todo progresso” ³²⁹. Uma visão que, de resto, se mostrava bastante condizente com os critérios que Édison Carneiro utilizava para classificar e avaliar a própria produção intelectual, cultural e literária de seu tempo ³³⁰. De outra parte, uma vez que para Morgan o progresso da *raça humana* (através dos estágios necessários da selvageria, barbárie e civilização) se fazia em uma linha única e acumulável de “experiências comuns, separadas no espaço e no tempo, [mas articuladas] logicamente entre si” ³³¹, foi em *Ancient Society* que Édison Carneiro parece ter encontrado os argumentos que, ao menos aos seus olhos, melhor esvaziavam de sentido não apenas a possibilidade de se realizar qualquer “distinção entre raças *normais* e raças *anormais*” ³³²

³²⁸ Antônio Canelas Rubim mostra que a educação teórica e política dos comunistas brasileiros nos anos de 1930 se realizou em um mercado editorial que dificultava o acesso a uma literatura marxista mais abrangente, contando com poucas traduções disponíveis: sem contar, ainda, se tratar um contexto político bastante desfavorável, marcado por fortes perseguições ao Partido e às ideias comunistas. Lia-se, em menor medida, as obras de Marx e Engels, com exceção, talvez, do *Manifesto Comunista*, e, em maior, os resumos e as vulgatas sobre o pensamento de Marx, a exemplo de *Os Princípios do Comunismo*, de Engels; *ABC do Comunismo*, de Bukharin; *História do Socialismo e das lutas Sociais e Marx*, de Max Beer; e ainda escritos esparsos de outros autores do marxismo internacional, como Lênin, Stálin, Trotsky, Kaustky, Plekhanov e outros. Cf. Antônio albino Canelas Rubim, *Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil*, op.cit., pp.40-43.

³²⁹ Cf. Lewis Henry Morgan, *A sociedade primitiva*, vol.2, op.cit., p.35. Difícil dizer com mais precisão o cardápio de teóricos marxistas que Édison Carneiro consumia naquele momento. Ele os cita muito pouco em seus artigos.

³³⁰ Esta visão comprometida com a anulação do indivíduo como núcleo de reflexão da vida social e avaliação da produção literária foi bastante marcada nos escritos de Édison naquela década, preocupados, sobretudo, em pensar e fazer ressaltar a luta de classes e a atuação das “massas”. Um dos melhores exemplos, neste sentido, é a resenha que o autor escreveu sobre o romance *Os Libertos* (1934), do escritor russo Daniel Fibitch: criticado por ser um romance que “poderia ter por cenário qualquer outro país, menos a União Soviética”, pois “um romance burguês, com personagens burgueses, explorando um tema burguês. Daí todo seu valor negativo. *A massa, essa grande força anônima que impulsiona o progresso* na União Soviética não existe. *O trabalho produtivo não entra em linha de conta*”. Cf. “Os libertos”, *Boletim de Ariel*, setembro de 1934 (Acervo Pessoal de Waldir Freitas Oliveira). Os mesmo critérios que, em outra ocasião, aplicou na resenha em que Carneiro saudava o aparecimento de *Evolução política do Brasil* (1933), de Caio Prado Júnior, considerado um dos primeiros, senão o primeiro esforço de interpretação marxista da colonização e da história política brasileira. Na resenha, Édison anotava que um dos principais méritos do trabalho de Caio Prado era o de ter confrontado uma prática histórica não somente “episódica”, como também “burramente verde-amarela” que “entre nós se formou”: uma “história simplesmente *episódica* toma lugar da história *social* que é, sem dúvida, a única fecunda. Daí certo fetichismo patriótico por alguns indivíduos-títeres (dos acontecimentos, já se vê), – Pedro I, Pedro II, a Princesa Isabel etc. – e certo orgulho nacional por figuras políticas do passado e do presente que, separadas assim dos movimentos que *determinaram* a sua atuação, passam, naturalmente, à categoria dos semideuses ou, pelo menos, dos vários super-homens”. Cf. “Evolução política do Brasil”, *Momento do Recife*, agosto de 1934 (Acervo Pessoal de Waldir Freitas Oliveira).

³³¹ Lewis Henry Morgan. *A Sociedade Primitiva*, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1980, vol.1 p.299.

³³² Idem, *A sociedade primitiva*, vol.2, op.cit., p.251.

como também a ideia de que a *raça* fosse determinante da vida social, cultural ou intelectual. Nas palavras do próprio Édison Carneiro:

“Sabemos hoje que a raça não tem a importância que se lhe quer dar no desenvolvimento social. Nem há raças superiores, nem inferiores. As raças se formaram nos primeiros estágios da civilização, sob a influência do meio natural, e a sua marca ascensional se faz, como quer Morgan, por caminhos uniformes, devido à similaridade da inteligência humana e dos obstáculos que têm que vencer para chegar à dominação da natureza. O que há, portanto, não é inferioridade ou superioridade racial fixa [...] mas desigualdade de desenvolvimento econômico”³³³.

Estribado, portanto, nesta leitura cruzada entre o evolucionismo de Morgan e um marxismo apreendido de maneira difusa e autodidata, Édison Carneiro construiria sua crítica à teoria da inferioridade biológica associada à raça, compreendendo-a fundamentalmente como um artifício ideológico de natureza de classe, criado e utilizado para fins de dominação entre os povos³³⁴. O “mito” da inferioridade da raça negra teria nascido da “necessidade de justificação, por parte da burguesia europeia, dos crimes cometidos na África e na Ásia, contra o direito dos povos disporem de si mesmos”, sendo que na versão desse “mito”, o “negro seria qualquer coisa como um autômato” incapaz de “organizar-se por si mesmo” e de “caminhar a passos seguros para a civilização” senão com a interferência do “branco”³³⁵. E embora trabalhasse com os termos de inferioridade e

³³³ Édison Carneiro, “A situação do negro no Brasil”, op.cit., p.239.

³³⁴ É possível que, além de Morgan, Édison Carneiro tivesse tomado conhecimento de Engels e sua obra, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicado em 1884. Grosso modo, um livro que pode ser tomado como uma espécie de *fichamento caprichado* do *Ancient Society*, a partir do qual Engels recupera as principais linhas da argumentação de Morgan para *provar* que as instituições e as formas de relações capitalistas correspondiam a etapas precisas da marcha do progresso humano, não sendo, portanto, estáticas e “eternas”. Ou em outras palavras, Engels recuperava Morgan com o intuito de *provar* a escatologia da sociedade comunista, destino “inevitável” e final do progresso humano: “as classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável quanto no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado”. Friedrich Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, pp.195-96. Seja como for, embora Édison Carneiro fizesse referência a Engels em alguns poucos textos seus, nenhum deles mencionou especificamente essa obra de Engels. Contudo, Édison citava suas leituras de Plekhanov, um autor marxista que se preocupou em utilizar os dados etnográficos de Morgan e mesmo do antropólogo britânico, igualmente evolucionista, Edward Tylor, para fazer valer, segundo o autor, o que teria sido a “ideia fundamental” de Marx para a compreensão de uma concepção materialista da história, reduzida ao seguinte: “as relações de produção determinam todas as outras relações que existem entre os homens na sua vida social. As relações de produção são determinadas, por sua vez, pelo estado das forças produtivas”. Cf. Gueorgui Plekhanov, “Da filosofia da história” in *O papel do indivíduo na história*, São Paulo, Expressão Popular, 2000 [1926], p.47.

³³⁵ Édison Carneiro, “As raças oprimidas no Brasil”, *A Bahia*, Salvador, 12 e 13 de novembro de 1934 (Acervo Pessoal de Waldir Freitas Oliveira).

superioridade culturais, Carneiro buscou neutralizá-los dos julgamentos morais que, eventualmente, justificassem a necessidade de se dominar os povos *menos evoluídos* em prol de um processo civilizatório. Segundo o autor, a sociedade brasileira, ao dispensar às “raças oprimidas”, o negro e o indígena, a mesma violência empregada pelas potências europeias imperialistas na atividade colonizadora da África ou da Ásia, somente teria gerado efeitos nefastos do ponto de vista de seu desenvolvimento e progresso autônomos enquanto grupos.

No Brasil, em particular, o indígena teria sido a “raça oprimida” mais prejudicada pela obra civilizatória destravada pela colonização. Para Carneiro, a catequização dos índios pelos jesuítas não poderia ter sido mais do que epidérmica e superficial, dada a incapacidade do nativo em compreender e incorporar os conceitos abstratos demandados pelo cristianismo e pelas novas relações econômicas em que ele estava sendo inserido: “forçado ao pulo a um estágio econômico superior, somente o índio perdeu...”.³³⁶ O resultado deste processo seria a criação de “tipos falsos”, não mais indígenas, mas tampouco brancos.

“Trata-se do mal que ele [Anchieta] e a Companhia de Jesus fizeram à indiada [...] matando-lhe toda a manifestação de via independente, substituindo os seus deuses e os seus costumes por outros que de nada lhes serviriam, desde que não os podia compreender, e tornando-a (sic) simples autômatos, igualmente distanciados do português e do índio, sem capacidade de chegar à altura do branco e já um bocado mais alto para descer de novo até o índio – o que preparou seu desaparecimento, como raça e como povo”³³⁷.

Tal como Nina Rodrigues, Édison Carneiro revelava-se sensivelmente cético quando às possibilidades de infundir formas superiores de cultura aos povos situados em distintos “momentos históricos” na linha evolutiva. Eis o que Nina Rodrigues chamou de “a ilusão da catequese” e que, mesmo o seu mais ardoroso discípulo, Arthur Ramos, teria que abandonar a fim de enquadrar o elemento africano no escopo de sua atuação médica e *curativa* da vida social, depositando todas as suas fichas na assimilação aperfeiçoadora do negro através do trabalho da *verdadeira cultura*: “o trabalho da cultura consegue modificar

³³⁶ Idem, “Sobre dois livros novos”, *Hoje*. São Paulo, novembro de 1934.

³³⁷ Idem, *Ibidem*.

e aperfeiçoar tipos de mentalidades, substitui categorias psicológicas, transforma uma representação coletiva em formas mais adiantadas de pensamento”³³⁸.

Deste modo, ainda que “a dialética materialista” ensinasse a Édison Carneiro “o caráter transitório de todas as coisas”³³⁹, era explícito o ceticismo por ele alimentado, ao menos na década de 1930, quanto à viabilidade e a possibilidade de se “adiantar” as formas de consciência, o universo cultural e as categorias de percepção da realidade próprios dos grupos inferiores. Desdobrava-se, talvez, dessa incredulidade catequética de Carneiro, seu entendimento de que muitas das “patologias” detectadas nos negros pudessem ser atribuídas aos maus ajustamentos e conflitos gerados pela destruição sistemática de suas concepções de vida e religião que, embora inferiores, eram legítimas e *corretas* do ponto de vista dos estágios evolutivos em que estavam quando deixaram a África: “a vida intelectual do negro aparece, às classes dominantes, como qualquer coisa de bárbaro e imoral [...] Toda a vida do negro – material, social e política – tem sido sistematicamente destruída [...] por meio dessa incorporação *forçada* do elemento negro à massa da população nacional. Os resultados desse método draconiano aí estão – na criminalidade, no analfabetismo, no raquitismo e na mortalidade infantil do negro”³⁴⁰.

Pode-se dizer que de maneira difusa e um tanto desprovida de método e teorias mais bem articuladas, Édison Carneiro está mobilizando uma chave bastante original de

³³⁸ Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, op.cit., p.114. Ainda, a aposta *assimilacionista* está expressa no seu livro seguinte, *O Folclore Negro no Brasil*, visto como uma “expressão provisória, que o trabalho dos séculos apagará. Há elementos negros do folclore brasileiro, hoje ainda identificáveis, a ponto de podermos falar ainda em *folclore negro*. Depois não. Tudo isso será legítimo patrimônio folclórico, como as superstições das religiões europeias”. Cf. Arthur Ramos, *O Folclore Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935, p.36-37.

³³⁹ Édison Carneiro, “Hegel, Feuerbach, Marx”, *Boletim de Ariel*, setembro de 1935 (Acervo Pessoal de Waldir Freitas Oliveira).

³⁴⁰ Édison Carneiro, “As raças oprimidas no Brasil”, op.cit. (a ênfase é minha). Aqui, mais uma vez, é possível flagrar a sensível afinidade de Édison com Nina Rodrigues, na medida em que ambos acreditavam que uma série de patologias sociais poderiam ser explicadas em razão das disjunções de determinados comportamentos e valores culturais com os seus *lugares e tempos* corretos. Cf. Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, op.cit. Algo que, em Nina Rodrigues, se expressou com bastante clareza ao analisar a violência e os atos criminosos do cangaceiro Lucas da Feira. Afirmava Nina Rodrigues que Lucas da Feira não tinha caracteres de “criminoso nato”, sua violência não era congênita, mas sim “clânica”. Como “verdadeiro selvagem, a vila e seus habitantes representavam para ele sua pátria, sua tribo, seu clã: os outros não eram mais do que estrangeiros em face dos quais ele não se julgava obrigado a ter considerações [...] Logo, Lucas é bem um criminoso para nós outros brasileiros, que vivemos sob a civilização europeia. Na África, ele teria sido, ao contrário, um valente guerreiro, um rei afamado. Era um selvagem domesticado que retomou entre nós toda a liberdade de suas atitudes [...] Não era um criminoso nato; no máximo um criminoso de hábito”. Cf. *As coletividades anormais*, op.cit., pp.162-63 (ênfases são minhas).

tratamento ao problema negro no Brasil, ao buscar entendê-lo a partir das categorias raça e classe social. Fato debatido na história brasileira é que esta forma de tratamento analítico do negro, a partir da raça e da classe, foi inaugurada em nossas ciências sociais pelos trabalhos produzidos no âmbito do Projeto UNESCO, na década de 1950. Em especial, nas pesquisas realizadas por Florestan Fernandes, em São Paulo, e Luis de Aguiar Costa Pinto, no Rio de Janeiro ³⁴¹. Decerto, não se trata de dizer que Édison Carneiro antecipa a instituição de linguagens modernas na prática sociológica e antropológica brasileiras, tendo em vista o significado dessas pesquisas na consolidação de uma nova dicção intelectual e acadêmica. No entanto, o fato desta chave de leitura (raça e classe) já aparecer de maneira persistente no trabalho de Carneiro revela que a década de 1930 foi bem mais rica e diversificada em termos de propostas de análise sobre negro brasileiro do que, recorrentemente, os estudos apontam ³⁴².

A linguagem, o recorte e os núcleos de interesses dispensados por Édison Carneiro ao entendimento da situação social e cultural do negro no Brasil podem ser lidos, portanto, como derivações de uma dupla ordem de investimentos: pessoal e coletivo. Pessoal, de um lado, pois diz respeito aos próprios esforços de Édison em fazer valer as leituras e os repertórios que embasavam sua militância política de modo a justificar sua presença na cena dos debates raciais que então se consolidava. Coletivo, por outro lado, na medida em que expressam as requisições simbólicas dos negros como agentes virtuais das bandeiras e diretrizes encampadas pelos intelectuais *de esquerda* e do Partido Comunista, aglutinados naqueles meados de década em torno da Aliança Nacional Libertadora (ANL) ³⁴³:

³⁴¹ Florestan Fernandes & Roger Bastide, *Branco e Negro em São Paulo*. S.P, Ed. Nacional, 1958 e Luis de Aguiar *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 1998.

³⁴² Para uma análise abrangente da histórica do Projeto UNESCO e sua importância para as ciências sociais no Brasil, ver Marcos Chor Maior, *A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, (Tese de Doutorado), IUPERJ, 1997. Sobre a história das ciências sociais e suas linguagens e métodos modernos, ver Sergio Miceli, "Condições do desenvolvimento das ciências sociais". In: Sergio Miceli. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Sumaré, vol. 1, 2001; Maria Arminda do Nascimento Arruda, *Metrópole e Cultura*. Bauru, EdUSC, 2001; Heloisa Pontes, *Destinos Mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo, Cia das Letras, 1998; Luis Rodolfo Vilhena, *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*, Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997; Fernanda Peixoto, *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, Edusp, 2000 Mariza Corrêa, "A antropologia no Brasil (1960-1980)", *História das Ciências Sociais no Brasil*. (Org.) Sergio Miceli, S.P, Sumaré/FAPESP, vol. 2, 1995.

³⁴³ Fundada em março de 1935, a Aliança Nacional Libertadora reuniu intelectuais, lideranças políticas e populares de diferentes tendências políticas e ideológicas com o intuito de compor uma frente única de

“A ANL precisa utilizar o mais possível, no momento atual, a grande vontade de luta dos negros, despertada pela guerra imperialista contra a Abissínia. Para isso devem ser enviados os maiores esforços e empregados todos os métodos e recursos [...] Nos lugares onde houver organizações negras, chamá-las à frente com a ANL contra a guerra, o imperialismo e contra o fascismo pela defesa dos interesses específicos dos negros em cada localidade [...] Nas localidades e principalmente nas capitais nas quais não existem organizações negras como a Frente Negra, os aliancistas devem imediatamente tomar iniciativa de sua organização, sem fazer questão de programas radicais, nem de imediata adesão formal a ANL”³⁴⁴.

E apesar da circular da ANL ser muito pouco precisa na afirmação de quais eram esses “direitos específicos”, parecia nítido, no entanto, que a presença e as reivindicações dos grupos e movimentos negros ganhavam força e visibilidade na cena pública da época, a ponto deles emergirem como alvos de discursos particularizados no interior dos projetos nacionais dos partidos e organizações políticas³⁴⁵. Em um campo intelectual cindido e que tendia a se representar como “cindindo-se dentro dos mesmos cortes que assinalavam as contendas políticas”³⁴⁶, a produção incipiente de Édison Carneiro nos assuntos afro-

oposição ao governo de Getúlio Vargas, ao mesmo tempo em que invocava o combate ao fascismo e ao imperialismo como uma de suas diretrizes principais. Entre os temas que constavam no programa da ANL, pode-se destacaram-se o cancelamento das dívidas externas e das dívidas agrícolas internas, a entrega dos latifúndios às classes “laboriosas”, a defesa da pequena e média propriedade e a defesa do capital nacional. Sobre a ANL, com ênfase na atuação do Partido e dos intelectuais comunistas, ver Ana Paula Palamartchuck, *Os novos bárbaros: escritores e comunismo no Brasil*, op.cit. e Francisco Carlos Pereira Cascardo, “A Aliança Nacional Libertadora: novas abordagens” in Jorge Ferreira e Daniel Aarão Reis (org.), *A formação das tradições (1889-1945)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

³⁴⁴ A citação em questão é de um trecho de uma das circulares lançadas pela ANL na época de sua fundação. Apud Jacira Cristina Santos Primo, *Tempos vermelhos: a Aliança Nacional Libertadora e a política brasileira*, op.cit., p.64. A autora ainda recupera uma circular do PCB, de 1935, na qual era mencionada a importância da ANL se transformar “no paladino” das lutas pela “igualdade de direito das massas negras”, visando não apenas atrair as “organizações revolucionárias locais negras”, mas também firmar uma “luta conjunta com a chamada ‘frente negra’”. Apud Idem, p.65. Certamente, estavam as lideranças da ANL conscientes da crescente capacidade de organização e mobilização da Frente Negra Brasileira – movimento que, inclusive, chegou a se organizar em partido político, em 1937, embora tivesse tido sua licença caçada tão logo se instaurou o Estado Novo.

³⁴⁵ Evidentemente, é importante lembrar que o próprio Estado brasileiro pós-1930 passaria a dispensar ao negro um lugar particular nas suas manifestações cívicas e comemorativas. Representações de um negro desafrikanizado e, em parte, *embranquecido* começariam a ser apropriadas e manipuladas pelo Estado brasileiro no sentido de dar corpo a um discurso de conagraçamento e união das três raças/culturas formadoras da sociedade e da cultura brasileiras. Um discurso que ganharia destaque na política cultural do governo Vargas e, especialmente, no Estado Novo, ao promover uma série de iniciativas com o intuito de *resgatar* uma “autêntica” identidade nacional, não negra, mas, sobretudo, mestiça e *popular*. Cf. Renato Ortiz, *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*, op.cit. e Lilia Moritz Schwarcz, “Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº29, outubro de 1995.

³⁴⁶ Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Jorge Amado: política e literatura*, op.cit., p.105.

brasileiros era o retrato candente destes esforços de reprocessamento analítico das energias liberadas no espectro das disputas ideológicas. Ou melhor dizendo, sua prática e sua produção intelectual figuravam como partes expressivas desse movimento mais abrangente de apropriação simbólica de um segmento específico da sociedade brasileira, cujas aspirações e interesses os comunistas queriam atrelados às suas representações como mandatários do proletariado e dos grupos “oprimidos”.

Certamente não foi por acaso ou por razões unicamente associadas ao *redescobrimento científico* da temática racial que, tal como Édison, outros jovens escritores e militantes do PCB se mostraram igualmente dispostos a construir seus *retratos* do negro brasileiro, convertendo-o, em maior ou menor medida, numa espécie de *cavalo de santo* ideal para a *incorporação* ou personificação das “ficções sociais” que amparavam a *luta revolucionária* ³⁴⁷. E embora fossem poucos, não deixaram de ser extremamente significativos e dignos de nota ensaios como *Insurreições negras no Brasil*, de Aderbal Jurema, e romances, como *Jubiabá*, de Jorge Amado, e *O quilombo de Manoel Congo*, de Carlos Lacerda (1914-1977). Todos os três publicados no ano de 1935, no momento em que seus autores, vinculados ao PCB, passavam a canalizar o melhor de seus esforços para a viabilização da ampla *frente popular* preconizada pela ANL; sendo que os dois primeiros haviam participado, no ano anterior, do congresso afro-brasileiro de Recife ³⁴⁸.

³⁴⁷ Ou nos termos de Bourdieu, os esforços em tornar eficaz a “magia social” das delegações de representação e de instituição de “porta-vozes”. Magia através da qual se disputa a legitimidade e a eficácia simbólica do poder *de se identificar com* e *de falar em nome de* outros grupos ou entidades sociais (o povo, a nação, o Estado, os negros, os proletários etc.): “o porta-voz dotado do pleno poder de falar e agir em nome do grupo e, em primeiro lugar, sobre o grupo pela *magia da palavra de ordem*, é o substituto do grupo que *somente por esta procuração existe; personificação de uma pessoa fictícia, de uma ficção social, ele faz sair do estado de indivíduos separados os que ele pretende representar*”. Cf. “Espaço social e gênese das classes” in *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, p.158 (ênfases minhas).

³⁴⁸ O livro de Carlos Lacerda, *O Quilombo de Manoel Congo*, por razões que desconheço, foi originalmente publicado sob o pseudônimo de Marcos. Contudo, pode-se aventar a hipótese de que Carlos Lacerda estivesse seguindo alguma orientação partidária. Algo que, por exemplo, ocorreu com a escritora e então militante do PCB Patrícia Galvão, Pagu (1910-1962) que, em função da não concordância dos dirigentes partidários com as ideias de seu romance proletário, *Parque Industrial* (1932), se viu constrangida a lançar o livro com o pseudônimo de Mara Lobo. Cf. Geraldo Ferraz, “Prefácio” in GALVÃO, Patrícia (Pagu), *Parque Industrial: romance proletário*, Porto Alegre/São Paulo, Mercado Aberto/Ed.UFSCAR, 1994[1933]. Para uma análise da prática política, literária e cultural de Pagu à luz das inflexões de gênero no campo intelectual brasileiro, ver Heloisa Pontes, “Crítica de cultura no feminino”, *Mana*, vol.14, n^o2, outubro de 2008. Carlos Lacerda e Jorge Amado eram colegas de turma na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, onde estudavam desde 1930 e atuavam como líderes da Juventude Comunista da instituição. Vale dizer que, no ato de fundação da ANL, coube a Carlos Lacerda a leitura do manifesto que propôs o nome de Luís Carlos Prestas (então em Moscou) como seu presidente de honra. Cf. Francisco Carlos Pereira Cascardo, “A Aliança Nacional Libertadora:

Apreendidos como expressão de uma posição duplamente oprimida, como negro e como proletário, os escravos africanos e seus descendentes resultavam ser, aos olhos desses autores, as encarnações exemplares de certa *pedagogia da revolta* que teria se “manifestado constantemente através de sua literatura de símbolos, santos e deuses afro-americanos”³⁴⁹. Afinal, como afirmava Carlos Lacerda, se a “história do Brasil tem sido a história das classes dominantes”, recuperar os gestos de insurgência dos escravos contra seus senhores, “organizados em quilombos” e “tomando em armas para lutar pela sua liberdade”, significava uma tentativa de olhar essa história pelo seu *inverso*, de buscar, na luta dos dominados do passado, “ensinamentos” que poderiam ser “aproveitados” pelas gerações futuras³⁵⁰. Tudo se passava como se, ao lutar contra a escravidão e a condição de cativo, os negros, guiados pelo “instinto de liberdade tão apurado em todas as suas manifestações culturais”³⁵¹, estivessem também virtualmente lutando, ao lado dos comunistas brasileiros, contra o governo Vargas, o fascismo, o capitalismo e a burguesia. De modo que, uma das consequências mais marcantes desses trabalhos era que o negro estaria quase *fatalmente* destinado a transformar seu legado e seu *espólio* histórico como raça escravizada em “consciência revolucionária de classe”:

“O negro vai compreendendo que o seu problema não é simplesmente um problema de raça. É antes um problema de classe [...] Em determinado momento histórico, o sentimento revolucionário em potencial que o negro possui e nos transmitiu há de se transformar em consciência revolucionária de classe. Com o desenvolvimento dos acontecimentos

novas abordagens”, op.cit., p.466. Em grande medida, as posições de Lacerda e Amado eram homólogas às de Édison Carneiro e Aderbal Jurema, nos respectivos estados, Bahia e Pernambuco.

³⁴⁹ Cf. Aderbal Jurema, *Insurreições negras no Brasil*, op.cit., p.65.

³⁵⁰ Carlos Lacerda (Marcos), *O Quilombo de Manoel Congo*, Rio de Janeiro, Lacerda Ed, 1998 [1935], p.9. A escravidão representaria, segundo o autor, “o remate em câmara lenta de uma luta que era dos próprios escravos, insurgidos contra os seus senhores, e organizados em quilombos [...] tomando armas para lutar pela sua liberdade”. E complementa: o quilombo “guarda ensinamentos [...] A questão é saber aproveitá-los”. Idem, *Ibidem*. Assim, pela analogia direta entre escravidão e capitalismo, era como se as insurreições e os quilombos promovidos pelos negros escravos ainda estivessem em curso na sociedade moderna, ecoando como o “grito” de uma liberdade não consumada *de fato*. A antiga “voz das senzalas” seria, no capitalismo, a “voz das fábricas”: “teus gritos serão ouvidos porque a tua voz não morreu. Dentro dos tempos ela estalará como um eco. Ela é a voz dos oprimidos, dos explorados de todo o mundo. É a voz das senzalas, a voz das fábricas, a voz dos torturados e dos humildes [...] A voz que vai crescendo e há de ensurdecer os opressores”. Idem, p.47.

³⁵¹ Cf. Aderbal Jurema, *Insurreições negras*, op.cit., 67.

econômicos, políticos e sociais no Brasil e nas Américas, este potencial será a força viva de um novo mundo”³⁵².

O trecho acima, mesmo não sendo, poderia perfeitamente servir de epígrafe ao romance *Jubiabá*, de Jorge Amado, sem qualquer prejuízo à compreensão de seu projeto literário e político. Ao narrar a trajetória do negro Balduíno, escolhendo como cenário a “Roma africana”, a cidade de Salvador, Amado pretendia dramatizar justamente este processo de transformação explosiva do “potencial revolucionário” do negro brasileiro quando reconvertido na “força viva” e criadora da luta e da consciência de classe³⁵³. Para tanto, dando provas de um conhecimento muito mais vigoroso do simbolismo afro-brasileiro, sensivelmente precário ou ausente nos trabalhos de Aderbal Jurema e Carlos Lacerda, Amado plasmava na ficção as etapas de um aprendizado político concretizado, sobretudo, graças à socialização do personagem principal com o universo mítico e religioso dos candomblés, o qual, menos do que se opor à ação política revolucionária, seria o seu elemento catalisador: fonte de uma solidariedade racial *propiciatória* daquela mais ampla e libertadora, pautada nas reivindicações de classe³⁵⁴.

Seja como for, apenas a amizade ou as afinidades ideológicas de Édison Carneiro não explicariam o entusiasmo e a recepção calorosa dele ao romance de Jorge Amado. Em seu olhar, *Jubiabá* parecia dosar, com equilíbrio, militância e arte política com o registro “honesto” da realidade social e cultural do negro, sem “trair” a “verdade dos fatos e das coisas”. Tal como os “negros põem em tudo uma grande dose de imaginação, a ação do romance se divide entre a realidade ambiente e o mundo interior, mas, ao contrário do que se poderia pensar, esses dois mundos não se opõem, não lutam. Penetram-se, desconhecem fronteiras que os limitem”³⁵⁵. O vigor e a força de *Jubiabá* estariam, então, no fato dele ter conferido um tratamento supostamente *verossímil* ao modo como os negros tendiam a perceber e apreender a realidade. O “mundo intelectual” e mental “da raça” emergia ali em

³⁵² Idem, pp.67-69.

³⁵³ A designação de Salvador como a “Roma africana” foi registrado por Édison Carneiro, a partir da fala da mãe-de-santo Aninha, então líder de um dos candomblés mais “tradicionais” de Salvador: o Axé Opô Afonjá. Cf. Édison Carneiro, “Negros bantos” in *Religiões negras/Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991 [1937], p.130.

³⁵⁴ Para uma discussão mais vagarosa e detalhada dos significados implicados no tipo de tratamento que Jorge Amado dispensou à questão racial e aos dados etnográficos da cultura afro-brasileiro no conjunto de sua literatura proletária da década de 1930, ver Luiz Gustavo Freitas Rossi, *As cores da revolução*, op.cit. Especialmente, o capítulo 3, “O grito negro da revolta”.

³⁵⁵ Édison Carneiro, “Uma toada triste vem do mar”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1935, s/d.

toda sua “profundidade” e complexidade culturais, com o místico “penetrando” e impulsionando a ação dos personagens; onde a “luta de classes” surgia à consciência do negro sempre por vias difusas e indiretas: nos “abc”, nos “sambas”, no “sentimento do antagonismo das raças”, no “sofrimento ainda resignado, mas onde já desponta a revolta pelo presente”, e no “valor de símbolo” que a “greve” tinha para o personagem principal, inteligível na medida em que ele a associava ao “colar de contas” usado nos candomblés e nas macumbas³⁵⁶ – pois “tudo junto é mesmo bonito, [mas] cai uma conta, as outras caem”³⁵⁷. Tanto que, notava Carneiro, embora Balduino fosse um negro “salvo” e “educado pela greve”, o “processo de revolução [“nem mesmo” chegava] à consciência da [grande maioria] dos negros simples e bons que povoam o romance”³⁵⁸. Eis então o *realismo* da cidade e da população negra de Salvador, narradas por Jorge Amado: ambas pobres, negras e marcadamente africanas, dando feição a uma vida social e cultural onde as explicações de ordem mágica e místicas afro-brasileiras “penetravam” e se “fundiam” à realidade *concreta* e *objetiva*. Uma vida social, por fim, imersa em certa áurea de “otimismo sentimental” própria de uma cidade onde “a industrialização capitalista não conseguiu ainda matar o caráter pacífico e alegre da população trabalhadora”³⁵⁹.

Em meio à guinada de interesses que passavam a revestir e impulsionar o debate racial no Brasil, não surpreende, neste sentido, que Édison Carneiro buscasse mostrar como o negro começava a ser objeto de uma outra forma de exploração, além da econômica: a intelectual. Uma exploração, nas palavras do próprio autor, “talvez, inconsciente, mas ainda assim [uma] exploração”, através da qual o “interesse pelo irmão negro [se] degenera em falsidade patente [com relação à sua] psique e em exibicionismo literário ao gosto dos *blasés* das ruas elegantes”³⁶⁰. O artigo, de título forte e direto, *Exploração do negro*, lança muitas pistas sobre as motivações que levaram Gilberto Freyre a acusar Carneiro, na

³⁵⁶ Idem, *Ibidem*. É significativo, neste sentido, que Édison Carneiro tenha repreendido o trabalho de Aderbal Jurema, *Insurreições negras*, justamente por uma suposta falta de “profundidade” no tratamento do negro, transformado unicamente em “bandeira” para a revolução proletária, desprovido de psicologia e cultura próprias: “há muita pouca profundidade [...] muita vontade de pregar a revolução proletária, usando como bandeira o exemplo do negro...O negro, em Aderbal Jurema, não é um fim, é um meio. Nestas condições, o estudo do negro vira demagogia, não arma de combate sério e honesto”. Idem, “Exploração do negro”, *op.cit.*

³⁵⁷ Jorge Amado, *Jubiabá*, *op.cit.*, p.287.

³⁵⁸ Édison Carneiro, “Uma toda triste vem do mar”, *op.cit.*

³⁵⁹ Idem, *Ibidem*.

³⁶⁰ Idem, “Exploração do Negro”, *A Manhã*, Rio de Janeiro, 14 de novembro de 1935, s/d. (Acervo Particular de Waldir Freitas Oliveira).

condição de organizador do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, de resvalar na “apologia política” e “demagógica” da “gente de cor”³⁶¹. Mas também, o artigo nos ajuda a tornar ainda mais nítidas a prática intelectual e as representações de Édison sobre sua posição no conjunto dos estudiosos e estudos afro-brasileiros.

Afinal, se perguntava o autor: “quais os homens que levaram a sério o problema do negro no Brasil? Nina Rodrigues, Arthur Ramos. E só. Não podendo esquecer outros pesquisadores tais como Manuel Querino, Gilberto Freyre e, mesmo, Roquette-Pinto. Mas somente Nina Rodrigues e Arthur Ramos fizeram do estudo do negro, senão o único, pelo menos o objetivo principal da sua vida”. Isto porque, somente os dois teriam efetivamente entrado “em contato com o mundo espiritual da raça”, guiados por um tipo de “simpatia fraternal pela grande raça oprimida” que valia “por todos os compêndios científicos”. Não importando, para tanto, que o primeiro tivesse “repetido as tolices de Lombroso e Ferri” e o segundo, utilizado a “engrenagem psicanalítica de mestre Freud”. Importava, antes, que, mesmo com intenções ou vias teóricas enviesadas, Nina Rodrigues e Arthur Ramos teriam sido os responsáveis por despertar o “interesse pelas coisas ligadas à vida do irmão ‘mais escuro’”³⁶².

Entretanto, a despeito de tais méritos, Édison não deixava de colocá-los no mesmo nível de todos os outros pesquisadores do assunto, no que dizia respeito a certo “jeitão paternal” de tratar o negro. Algo que seria particularmente evidente no “velho Nina” que, “supondo-se ingenuamente superior ao negro, [...] ensina[va] métodos para domesticá-los”. Enquanto na obra de seu discípulo, Arthur Ramos, o negro “se despersonaliza[va], vale[ndo] apenas como objeto de estudo”. Ora, “cadê o irmão negro?”³⁶³. Embora estudado e pesquisado, para Édison, o “irmão negro” continuava a ser apenas um “motivo de retórica”: alvo de um discurso vazado por toda sorte de preconceitos, ideologias e “pruridos” classistas que o reduzia quase exclusiva a condição de “matéria-prima” científica ou literária, e nunca como parte de um grupo portador de direitos e interesses particulares. E ainda que presente nos trabalhos de Nina Rodrigues, de Arthur Ramos e mesmo de Manoel Querino, “um negro que aderiu ideologicamente a burguesia”, essa

³⁶¹ Apud Waldir Freitas de Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Arthur Ramos a Édison Carneiro*, op.cit.

³⁶² Édison Carneiro, “A exploração do negro”, op.cit., s/d.

³⁶³ Idem, *Ibidem*.

forma de “exploração do negro aparece com mais força” em Gilberto Freyre, cuja obra resguardava muito do “sadismo do senhor de escravos”, do “prazer pelo sofrimento anônimo da raça” e de uma “nostalgia mal disfarçada” dos tempos da escravidão ³⁶⁴.

“A verdade nua e crua é que todos esses escritores não têm a capacidade de se porem na pele de um negro... Todos eles sentem como brancos, como indivíduos alheios à raça. Mesmo Manuel Querino, negro autêntico dos princípios do século XIX [...] Não podendo sentir como negros, eles o utilizam – animados da melhor das intenções do mundo, reconheço, – apenas como matéria-prima. Ora, era nessa mesma qualidade que os escravagistas o iam caçar nas florestas da África. A tarefa é difícil e, parece, nenhum dos atuais pesquisadores a realizará na prática. Fica, apenas, a esperança de que futuramente, *a própria raça negra forneça o grande intelectual que lhe interprete as aspirações à autodeterminação, à liberdade*” ³⁶⁵.

Aqui, talvez, estaria Édison Carneiro mobilizando de forma ambivalente sua própria etnicidade para pleitear o papel do “grande intelectual” capaz de interpretar as “aspirações” da raça negra? Muito provavelmente, sim. Como será retomado adiante, Édison parece não ter desprezado a possibilidade de se projetar como um tipo de *liderança* dos direitos e da liberdade dos “irmãos de cor”, ainda que tais pretensões não fossem o resultado de um sentimento de pertencimento a uma “comunidade étnica”, nos termos de Max Weber ³⁶⁶. Pode-se dizer que Édison Carneiro continuava a mobilizar em seus estudos afro-brasileiros esquemas de percepção e classificação *raciais* similares àqueles que informaram seu aprendizado social e intelectual, os quais, como visto no primeiro capítulo, tendiam a marcar o *ser negro* nos espaços *africanos* e/ou *pobres* e *proletários* da sociedade baiana. E Édison não era nem um e nem outro. O que, certamente, não impediu que Édison fosse visto ou aprendido enquanto tal em outras situações ou sistemas de relações, ou então, que ele buscasse se valer da “cor” em contextos e momentos de sua trajetória em que esse marcador pudesse ter alguma *rentabilidade* simbólica: seja, por exemplo, nesse registro cifrado e contido, quando pleiteava uma posição como *porta-voz* das aspirações do “irmão

³⁶⁴ Idem, *Ibidem*.

³⁶⁵ Idem, *Ibidem* (as ênfases são minhas).

³⁶⁶ Ou seja, um grupo, uma comunidade ou uma raça negra à qual Édison Carneiro se sentisse subjetivamente ligado por laços de pertencimento, pautados em discursos de origem ou destinos comuns, em oposição a outra raça ou grupo. Cf. Max Weber, “Comunidades Étnicas” in *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.315.

de cor”, buscando se distinguir daqueles intelectuais que apreenderam o negro apenas como “matéria-prima”, pois incapazes de se “porem na pele de um negro”, seja na forma sutil de se construir cumplicidades e relações de confiança com o “povo de santo”, frente ao qual a “cor” de Édison podia contar a seu favor ³⁶⁷.

Seja como for, a linguagem de forte apelo demagógico em torno do “irmão de cor”, a crítica ácida aos “paternalismos” dos estudiosos da época e a abordagem interessada nas diversas formas de “exploração” econômica e intelectuais do negro, todos esses elementos davam bem a tônica da visão ideológica que Édison Carneiro projetava sobre os grupos afro-brasileiros. Afinal, embora alimentasse um sensível ceticismo quanto à efetiva integração do negro-africano na sociedade brasileira, em função de sua recente proletarização, já começavam a surgir alguns “negros conscientes, que se adaptaram, bem ou mal, à superestrutura política da sociedade brasileira [e] sabem perfeitamente que os seus interesses imediatos e futuros não são em nada diversos dos do proletariado em geral [...] Os negros começam a tomar papel ativo na conquista desse objetivo. Sabe-se que o negro tem fornecido um grande contingente para as fileiras do Partido Comunista do Brasil” ³⁶⁸.

Contudo, apenas alguns negros, por razões não muito explicadas por Carneiro, lograram esta adaptação à superestrutura política da sociedade brasileira. Enquanto coletividade, “o negro”, no singular, continuou a ser visto pelo autor como um forte enclave africano no corpo e na alma da nação. Talvez agora comece a ganhar contornos mais firmes um ponto que venho ressaltando no decorrer do capítulo e que diz respeito ao modo como o marxismo de Édison Carneiro o aproximou, de várias maneiras, de Nina Rodrigues. Em particular, destacam-se as reflexões relacionadas à durabilidade e à persistência das “instituições africanas” no conjunto da sociedade. Instituições e mentalidades que, para Nina Rodrigues, seriam sempre um fator de nossa “inferioridade enquanto povo”, e para Édison Carneiro significavam os ritmos desiguais na marcha evolutiva. Mas instituições e

³⁶⁷ Algo que se encontra sugerido, por exemplo, em uma reportagem sobre o antigo informante de Nina Rodrigues, Martiniano Eliseu do Bonfim, publicada no *Estado da Bahia*, em 1936, quando Édison lá trabalhava. Dizia o repórter: “Fomos ouvi-lo [a Martiniano]. Como todo negro africano é desconfiado. Vê no branco um inimigo tradicional, não acredita jamais em suas boas intenções. As experiências têm sido muitas. As traições incontáveis [...] Sabedor disso nos fizemos acompanhar de Édison Carneiro, um antigo amigo do velho do professor. Cf. APEBa, Jornais Raros, “No mundo cheio de mistério dos espíritos e país de santo”, *Estado da Bahia*, Salvador, 14 de maio de 1936 (as ênfases são minhas).

³⁶⁸ Édison Carneiro, “A situação do negro no Brasil”, op.cit., p.340 (as ênfases são minhas).

mentalidades que, para ambos, deviam ser lidas e compreendidas em seus *tempos e espaços* próprios. O II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador e os esforços de Édison Carneiro em decretar a *autonomia* civil e jurídica das religiões de origem africanas, temas dos próximos tópicos, foram algumas das materializações mais expressivas de sua atuação como *africanologista*.

“A democracia operária, que vem de baixo para cima [...] das massas para o Partido e para os órgãos dirigentes da sociedade, não pode opor às aspirações populares o tabu da *unidade da pátria* ou qualquer coisa igualmente estúpida. A democracia operária tem que cumprir seu dever, dando às raças e às nacionalidades oprimidas a oportunidade de se governarem por si mesmas, reconhecendo-lhes [...] até mesmo o direito de se separarem e formarem Estados independentes – mesmo burgueses [...] Talvez o negro, sob o regime comunista, não deseje se separar do proletariado branco. Ele, forçado à vida civilizada, conhece, bem ou mal, os benefícios que poderão resultar de uma aplicação mais humana das conquistas materiais e intelectuais da humanidade. Por outro lado, não se deve esquecer que o proletariado negro concorrerá brilhantemente para o próprio sucesso político do proletariado brasileiro em geral. Prevendo, porém, o caso, não de todo improvável, de que o negro não se sinta totalmente satisfeito com a colaboração do branco na sociedade comunista, o proletariado terá de reconhecer-lhe, desde já, o direito de governar por si mesmo e de formar, caso queira, o seu Estado independente”³⁶⁹.

Camarada Nina Rodrigues e São Ramos: posições em falso do intelectual “feiticeiro”

Eis, então, a utopia proletária plasmada por Édison Carneiro: a de um futuro passível de comportar, *tolerar* e até mesmo garantir o desenvolvimento autônomo das desiguais marchas do progresso que, no conjunto, deveriam conduzir a humanidade para o seu “inevitável” desfecho da sociedade comunista, como previam Marx e Engels³⁷⁰. Ou,

³⁶⁹ Édison Carneiro, “As raças oprimidas no Brasil”, op.cit. Ainda, Carneiro retoma sobre o direito dos grupos ou das minorias raciais e nacionais se autogovernarem em “A situação do negro no Brasil”, op.cit. e “A exploração do negro”, op.cit.

³⁷⁰ Cf. Friedrich Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, op.cit., e Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, op.cit. Embora Lewis Henry Morgan não tenha decretado o comunismo como o destino social “inevitável” da história humana, é interessante notar que as “leis” históricas por ele estabelecidas em *Ancient Society* funcionavam perfeitamente como uma crítica ao liberalismo norte-americano e aos valores utilitaristas e individualistas associados à consolidação do modelo de propriedade privada, os quais teriam levado os homens a uma busca desenfreada pela “acumulação de

quem sabe, no esteio das reflexões de Carneiro sobre a questão racial brasileira, um futuro que parecia projetar uma espécie de Quilombo dos Palmares redivido, desentranhando alguns dos antigos temores de Nina Rodrigues, quando, décadas antes, conjecturava sobre os perigos para o desenvolvimento do país, caso aquele “Estado Negro” de Palmares não tivesse sido destruído: seria “a maior das ameaças à civilização do futuro, nesse novo Haiti [...] que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil”³⁷¹. Mas, então, poderíamos nos perguntar: vislumbrava Édison Carneiro a retomada deste projeto palmarino, interrompido no passado? Ao *constatar* a vitalidade das “instituições” e das “crenças” africanas, acreditava Édison estar tateando os alicerces potenciais de um “Estado negro” autônomo, política e culturalmente independente da sociedade brasileira? Enfim, apostava o autor numa secessão étnica como solução política ao problema da “opressão de raça” no país?

Ora, de algum modo, pode-se dizer que sim. Afinal, como visto há pouco, o próprio Édison Carneiro admitia como válida e “não de todo improvável” a hipótese de que aspirações separatistas pudessem vicejar entre o contingente negro da população brasileira. Aspirações que o autor considerava tão legítimas quanto compreensíveis especialmente à luz da condição de *estrangeiros* indesejáveis vivenciada pelos negros desde a escravidão e a qual, mesmo após quase cinco décadas de extinção do cativo e de conquista da cidadania jurídica brasileira, teria se mantido praticamente inalterada: fosse em razão da manutenção das condições de desigualdade econômica e cultural que ainda impediam a sua efetiva “integração” à “massa da população nacional”, fosse em decorrência do preconceito e do “desprezo sem reservas” que recaíam sobre suas manifestações “intelectuais” e “religiosas” de origem africana, condenadas pelas “classes dominantes” e, inclusive, pelos “trabalhadores brancos” e “até mestiços” como “qualquer coisa de bárbara e imoral”³⁷². Aos olhos de Carneiro, portanto, não seria surpreendente que, “talvez”, os negros desejassem se desenvolver separadamente da “pátria” e do “branco” brasileiros, uma vez

riqueza”. Uma crítica que se fazia bastante perceptível quando Morgan, por exemplo, tentava *prever* as futuras etapas da evolução social: “chegará o dia em que a inteligência do homem conseguirá dominar a propriedade e definir a relação entre o Estado e a propriedade que este protege [...] O destino da humanidade não pode ser a mera acumulação de riqueza, se é verdade que o progresso continuará a ser a lei do futuro como o foi do passado”. Cf. *A sociedade primitiva*, vol.2, op.cit., p.308.

³⁷¹ Raimundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, op.cit., p.121.

³⁷² Cf. Édison Carneiro, “As raças oprimidas no Brasil”, op.cit.

que perdurava quase intacto o regime de carências que os faziam se sentir tão organicamente *estrangeiros*, assim como apegados às práticas que trouxeram de sua “terra” *original*. O “meio social diverso” no qual foi introduzido à força, “o mundo intelectual [do branco] que não podia compreender” plenamente, “os castigos corporais, as limitações à sua liberdade [...], a má alimentação”, enfim, a opressão racial “mais desenfreada e mais ignóbil”, tudo isso “devia determinar no negro o banzo, a saudade da África – a *ilu-aiyê* das florestas colossais, prenhes de vida, de seiva e de liberdade... Saudades que persiste até hoje” ³⁷³.

Contudo, em que pesassem suas disposições em reconhecer de pronto a legitimidade das eventuais aspirações autonomistas da “raça negra”, não me parece que a ideia de uma secessão fosse aquela que melhor expressava a forma como o próprio Édison Carneiro entendia e justificava sua militância intelectual e ideológica junto aos grupos e ao campo de estudos afro-brasileiros daquela década. Ao invocar o direito das “raças” e “nacionalidades oprimidas” de “governarem a si próprias” e mesmo de criarem seus “estados independentes”, menos do que defender separatismos étnicos ou posições “pan-africanistas” para o negro no Brasil, Édison estava, antes, interessado em chamar a atenção para os impasses particulares envolvidos na “implantação do socialismo” em “países de população heterogênea como o Brasil” ³⁷⁴. Dito de uma melhor maneira, nosso autor chamava a atenção para a necessidade de se discutir “de modo claro e honesto” o quanto as “raças oprimidas” do país estavam histórica, intelectual e evolutivamente aptas a compreenderem a sociedade *moderna e revolucionária* e, por consequência, a tomarem parte na construção de uma nova etapa da humanidade, “superior”, que se anunciava: a do comunismo. Daí a “urgência” de se conhecer, “de fato”, as “múltiplas manifestações de

³⁷³ Idem, *Religiões negras*, op.cit., p.23. *Ilu-aiyê*, segundo explicação do próprio Édison Carneiro, era a “expressão com a qual os negros sudaneses, na Bahia, designavam a África”. Idem, *Ibidem*. Em outro momento, mas com a mesma intenção de evidenciar a “adaptação” precária do negro “ao meio social do Brasil”, Édison afirmava: “o negro tem sido, e continua sendo, um *ser à parte*, quase um bicho que as prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco. E nada mais [...] Nem à escola – por onde poderia se principiar a adaptação do negro ao meio social do Brasil –, podia mandar os filhos [...] porque [os seus] serviços muito cedo eram necessários para a economia familiar”. Cf. Idem, “A situação do negro no Brasil”, op.cit., pp.238-39.

³⁷⁴ Idem, “As raças oprimidas no Brasil”, op.cit.

vida” da “raça negra” e da “raça vermelha”, tornando possível um diagnóstico sobre os papéis e a importância que, “na nossa vida de povo”, elas “são chamadas a ter”³⁷⁵.

Estribadas em noções de direitos de evolução e desenvolvimento racialmente específicos, essas posições revelavam, entre outras coisas, os esforços de Édison Carneiro em aplicar à realidade brasileira abordagens e chaves de leitura sobre a questão étnica que lhe chegavam via militância partidária. Em especial, Édison demonstrava ter tomado contato com as teses da III Internacional Comunista, cujo sexto congresso, em 1928, buscou oficializar diretrizes mais bem acabadas para os partidos comunistas do mundo quanto ao problema da “opressão de raça”, em geral, e a “negra”, em particular. Dentre essas diretrizes, moldadas à luz das discussões sobre a questão colonial, aquela na qual se definia a “minoría negra nos [Estados Unidos] como uma nacionalidade oprimida”, aplicando-se, então, “às populações negras [...] a mesma política de autodeterminação que vinha sendo adotada” a outras nacionalidades oprimidas do mundo, política e/ou economicamente subjulgadas pelo colonialismo e pelo imperialismo³⁷⁶. A manipulação destas ideias ganharia seus resultados mais expressivos justamente nos Estados Unidos, onde o Partido Comunista do país defendeu tenazmente, na década de 1930, a realização de uma “revolução agrária”, a partir da qual os negros sulistas criariam sua própria república autônoma no “Black Belt” americano³⁷⁷.

³⁷⁵ Idem, *Ibidem*. Era, portanto, a construção deste quadro compreensivo dos aspectos econômicos, culturais e intelectuais das “raças oprimidas, bem como dos papéis que elas estavam em condições de desempenhar na “nossa vida de povo” incipiente, que, no entender de Édison Carneiro, justificava como necessário e indispensável a realização de estudos etnográficos e antropológicos minuciosos da população brasileira. Naquela década, referindo-se ao estado da arte dos conhecimentos sobre a realidade racial do país, dizia Édison: “estamos no escuro sobre o assunto, na mais deplorável das cabras-cegas [...] Nada sabemos, de concreto, sobre as múltiplas manifestações de vida dessas raças, nem tampouco podemos, por uma imperdoável falta de estatísticas, dizer o número aproximado de representantes *puros* da raça negra e da raça vermelha que povoam o território nacional”. Idem, *Ibidem* (ênfase minha). Com “representantes puros” da raça, no caso da negra, Édison certamente estava fazendo menção aos remanescentes de negros africanos *legítimos*, nascidos e, quem sabe, educados na África.

³⁷⁶ Pedro Caldas Chadarevian, “Os precursores da interpretação marxista do problema racial”, *Crítica Marxista*, n°24, 2007.

³⁷⁷ Como mostra Wilson Record, dando sustentação teórica às teses dos comunistas americanos sobre a criação de uma república autônoma no sul do país, estava a definição da população negra sulista como uma “comunidade nacional”, nos termos que Stálin assim a definia: “Negroes in the United States were a separate and distinct nation. They were under the heel of an imperialist power. They met all the requirements of a nation as defined by Stalin, being a historically evolved, stable community of language, territory, economic life, and psychological make-up manifested in a community of culture. They should therefore be approached in the same terms and with the same program as any other oppressed colonial nation. The doctrine of self-determination, with the right to secession and the establishment of an independent Negro nation, was declared applicable to Negroes in the southern United States”. Cf. Wilson Record, “The Development of the

Édison Carneiro, como visto há pouco, muito embora percebesse no negro brasileiro muito de um elemento *estranho, estrangeiro* e mal integrado à “massa da população nacional”, não incorporou por completo tais diretrizes, a ponto de advogar, no Brasil, a secessão étnica como solução política às desigualdades raciais. Ou melhor, pelo menos não para o negro. Isto porque, no que dizia respeito ao “martírio do índio”, Carneiro tinha plenas convicções de que a “raça vermelha” se encontrava, ainda, em um estágio de evolução histórica tão “primário” que tornava impossível uma “obra em comum, em igualdade de condições” com o branco: “o desenvolvimento econômico inferior do índio, que nem chegou à fixidez ao solo, determina toda a sua religião, a sua organização de família [e] os seus hábitos comunistas [...] em tudo diferentes do branco”, de modo que, “tudo está a indicar [...] que o índio não se submetera a nenhum governo estranho” e “formará, com certeza, seu Estado aparte”³⁷⁸. Diferente, portanto, do negro-africano, cujo “problema se apresenta[va] de uma outra forma”, uma vez que, trazido ao Brasil para “substituir” a mão de obra indígena, teria sido incorporado de maneira irreversível à estrutura social e produtiva do país, construindo “com suas próprias mãos a sociedade que o havia de explorar e de oprimir”³⁷⁹. Deste modo, acreditava Carneiro, pelo “próprio fato da transformação dos antigos escravos nos modernos proletários, transformação esta que se processou à custa do negro, para conservar-se fiel a si mesmo e à sua raça, o grande homem negro não pode[ria] ser senão um revolucionário”³⁸⁰.

Communist Position on the Negro Question in the United States”, *The Phylon Quarterly*, vol.19, nº3, 1958, pp.321-22. De outra parte, a política de autodeterminação negra que ganhou fôlego entre os comunistas norte-americanos funcionava também como uma tentativa deles se apropriarem e de lançarem apelos a um tipo de “nacionalismo étnico” que, nos Estados Unidos, encontrava respaldo na própria atuação de intelectuais e lideranças negras do país: em movimentos pan-africanistas como o de Marcus Garvey (1887-1940), propondo “o retorno à África”, nas ideias “pan-negristas” de um W. E. B. Du Bois (1868-1963), e sua crença na existência de uma “alma negra” particular, defendendo uma evolução cultural autônoma para os negros americanos; e de muitos outros escritores, poetas, artistas e ensaístas que, especialmente no Harlem, desde 1920, se empenharam em vocalizar uma sensibilidade cultural e intelectual próprias ao negro americano. Conferir, neste sentido, Antônio Sergio Guimarães, “A modernidade negra”, op.cit., e Mark Helbling, “Carl Van Vechten and the Harlem Renaissance”. *Negro american literature forum*, vol.10, nº2, summer 1976. Ainda, sobre o Partido Comunista norte-americano e o tratamento da questão racial, ver também: John W. Van Zanten, “Communist Theory and the American Negro Question”. *The review of politics*, vol.29, nº4, oct. 1967; Bryan D. Palmer, “Race and revolution”, *Labour/Le travail*, vol.54, Fall 2004; Haim Genizi. “V. F. Calverton, a Radical Magazínist for Black Intellectuals, 1920-1940”. *The journal of negro history*, vol.57, nº3, jul. 1972; e Amy E. Carneiro, “Ghosts of the Harlem Renaissance: ‘negrtarians’ in Richard Wright’s *Native Son*”. *The journal of negro history*, vol.84, nº3, summer 1999.

³⁷⁸ Édison Carneiro, “As raças oprimidas no Brasil”, op.cit.

³⁷⁹ Idem, *Ibidem*.

³⁸⁰ Idem, “Possibilidades poéticas da raça negra”, op.cit.

Apesar de fortemente interessado em vincular os destinos da raça negra aos do proletariado brasileiro, pode-se dizer que Carneiro esteve longe de se mostrar insensível às demandas políticas particulares acalentadas pelos grupos afro-baianos. Demandas que remetiam a um debate sobre os direitos desses grupos em organizar e preservar suas práticas culturais e religiosas de origem africana, o qual passava no largo da atuação tanto dos estudiosos da questão racial quanto do *movimento negro* daquela época, materializado na Frente Negra Brasileira: ambos comprometidos com uma visão, como vimos páginas atrás, *tutelar e/ou correcional* sobre a *africanidade* de tais práticas. Se, de um lado, Carneiro não se mostrou pessoalmente disposto a defender uma república ou um estado negro autônomo, por outro, revelou-se bastante afinado com a perspectiva de *decretar* a autonomia do negro e suas “crenças africanas” do monitoramento do Estado, das instituições médicas e policiais. Talvez, dizendo de uma melhor maneira, assim como os operários e as classes trabalhadoras tinham seus sindicatos, Édison Carneiro acreditava que os praticantes e adeptos da religião e da cultura “negras” também deveriam ter seus espaços e órgãos de representação próprios, onde teriam condições de se organizarem civil e politicamente em prol de seus interesses “religiosos”: crença que ele levaria para o âmbito do II Congresso Afro-Brasileiro e a qual o inspiraria criar uma “Federação” de seitas *africanas*. Na filigrana das posições do autor, portanto, encontrava-se a visão, por que não dizer, inusitada de africanizar os negros justamente num momento em que eles estavam, cada vez mais, sendo tomados “como parte integrante da sociedade nacional”³⁸¹. Afinal, a “existência do fetichismo negro na Bahia (e no Brasil)” vinha dar, acreditava Carneiro, “razão a Nina Rodrigues, quando constatava a grande *vitalidade* nas crenças religiosas dos negros”, que “resistem apesar de tudo – apesar da estupidez das batidas policiais, apesar dos sorrisos irônicos dos *blasés* das avenidas...”³⁸².

Curiosa ou compreensivelmente não foram as posturas marcadamente políticas e ideológicas de Édison Carneiro em prol da *maioridade* civil dos povos de santo, os aspectos que levaram Arthur Ramos a se interessar pela produção do jovem letrado. Mas sim, a atuação destacada que Édison Carneiro, desde 1934, vinha exercendo na cena intelectual baiana, assim como o trânsito *livre* que ele começava a ter entre alguns dos mais

³⁸¹ Mariza Correa, *As Ilusões da Liberdade*, op.cit., 222.

³⁸² Édison Carneiro, *Religiões negras*, op.cit., p.32.

importantes candomblés da cidade de Salvador. E embora, para Ramos, a atividade política de Carneiro não soasse relevante, não fosse ela, Édison – e, no limite, Ramos – não teria acesso às informações e dados que, talvez, apenas Édison conseguia obter junto aos povos de santo baianos. Assim, mesmo não chancelando a militância de Édison, Ramos acabou sendo diretamente beneficiado por ela. De outra parte, de olho nas perspectivas que a relação com Arthur Ramos poderia lhe render em termos de reconhecimento e prestígio intelectual, Édison se viu instado a diluir e esvaziar muito da voltagem ideológica que informava seus interesses e suas abordagens sobre o negro brasileiro, a fim de atender às “demandas” do médico alagoano.

A correspondência trocada por ambos a partir de 1936 revelava justamente os interesses e as expectativas que um depositava no outro, desvelando também, como já apontou Mariza Corrêa, uma relação “assimétrica”: “o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, branco, já consagrado”, cuja “produção [de Carneiro], no entanto, parecia ser importante para o professor na medida em que trazia dados etnográficos de um cenário local do qual este estava afastado, mantendo também acesa a atuação política regional e, nela, a importância do nome de Ramos para essa atuação”³⁸³. Jorge Amado foi o intermediário dessa relação: ciente, talvez, tanto das condições que Carneiro tinha de lograr melhores posições como estudioso da cultura afro-brasileira, quanto das necessidades de Ramos de dar seguimento aos seus trabalhos, tendo em mãos “documentário inédito”³⁸⁴. A primeira carta – e talvez por isso mesmo – de Carneiro para Ramos é expressiva não apenas da dinâmica das relações que se estabeleceriam entre os dois, mas, sobretudo, das condições em que se dava o trabalho intelectual do primeiro.

“Caro amigo Sr. Arthur Ramos [...] O meu amigo Jorge Amado ganhou. Afinal, sempre me decidi a escrever o livro sobre negros que ele reclama insistentemente há coisa de três anos. Estou a escrevê-lo aqui no Mar Grande [...] já tendo mesmo escrito dois capítulos. Não pisme! (Estou desocupado...). Naturalmente, V. será mais do que citado neste *O Fetichismo Negro na Bahia*, V., o velho Nina e esse incrível Mané Quirino... Estou trabalhando apenas com isso, sendo que, sobre os candomblés de caboclo, estou absolutamente desajudado [...]

³⁸³ Mariza Correa, *Antropólogas e Antropologia*, op. cit., 173.

³⁸⁴ Este foi o termo usado por Jorge Amado, quando enviou para Arthur Ramos os originais do que seria o primeiro livro de Carneiro, *Religiões Negras*. Dizia: “Eu gostei do livro, especialmente devido ao documentário inédito”. Cf. Biblioteca Nacional, Arquivo Arthur Ramos, carta de Jorge Amado para Arthur Ramos, 8 de março de 1936. I-35, 21, 525.

Vou fazer o possível para não citar o velho Marx. Se lhe dou todos esses pormenores sobre o monstrengo foi porque o Jorge Amado me falou no seu provável interesse por este livro, para a Biblioteca de Divulgação Científica. Será que esse interesse existe mesmo? [...] Mas afinal, *sêo Ramos*, quando saem os Estudos Afro-Brasileiros? E que diz V. sobre o segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia?”³⁸⁵.

A carta, neste sentido, é um registro contido e econômico dos termos sobre os quais se construiria essa *parceria* Ramos/Carneiro, já aparecendo nela um assunto que seria persistente em parte substantiva da correspondência que mantiveram até meados de 1938: a realização do II Congresso Afro-Brasileiro. Contudo, de saída, o que chama a atenção é a forma como ali estavam explicitados muitos dos constrangimentos intelectuais e políticos em meio aos quais ele viabilizava sua atuação no campo de estudos afro-brasileiros. Em primeiro lugar, as precárias condições de trabalho. Não podendo contar com bibliotecas ou bibliografia especializada sobre a cultura africana no Brasil, Édison se via obrigado a trabalhar um tanto *no escuro*, “apenas com isso”: os livros de Nina Rodrigues, de Manoel Querino e do próprio Arthur Ramos. Uma situação que, constantemente, levou Carneiro a pedir livros para Ramos, que, por sua vez, nem sempre se mostrava disposto a enviar³⁸⁶. Em segundo lugar, a instabilidade financeira e política de sua vida naquele momento: desempregado e, portanto, “desocupado”, empenhado em escrever o trabalho que poderia lhe render uma remuneração extra, aproveitando o tempo *livre* de seu *exílio* no Mar Grande, na Ilha de Itaparica, onde se encontrava, muito provavelmente, para escapar das possíveis perseguições policiais que sofria em Salvador³⁸⁷. Por fim, uma espécie de autocensura, na

³⁸⁵ Carta de Édison Carneiro a Arthur Ramos, 4 de janeiro de 1936 in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op. cit., p. 79 (grifo meu).

³⁸⁶ Infelizmente, o volume no qual foram publicadas as cartas de Carneiro para Ramos, não possui as respostas deste para o primeiro. Mesmo no acervo de Arthur Ramos na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, pouquíssimas cartas de Ramos para Carneiro podem ser encontradas. Contudo, mesmo sem ter essas respostas, é possível depreender das missivas de Carneiro uma postura não muito empenhada de Ramos em atender aos pedidos dele, especialmente por livros sobre a África, como podemos ver em carta de 27 de janeiro de 1936: “Porque você não me manda os livros que vão aparecendo na Biblioteca [de Divulgação Científica, dirigida por Ramos, na editora Civilização Brasileira, no Rio de Janeiro]. Além dos que você me mandou – os seus e os do Nina, não tenho nem-um”. Cf. Carta de Édison Carneiro para Arthur Ramos, 11 de maio de 1936 in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op. cit., p.90. E, ainda, nesta outra, de 11 maio de 1936: “Pena que você não possa me mandar livros sobre os negros do sul da África. Aqui não é difícil, é impossível encontrar livros assim...”. Idem, p.113.

³⁸⁷ A penúria financeira e a vida instável, em razão de sua militância política (talvez, ainda sob o clima de perseguições que se seguiu à Intentona Comunista, nos meses finais de 1935), deve ter pesado na decisão de Édison Carneiro de investir mais seriamente na atividade de pesquisas nos candomblés, as quais ele realizava – tudo leva a crer – apenas de maneira intermitente. Na já mencionada carta de Jorge Amado para Arthur

qual Édison comunicava Arthur Ramos de antemão que “faria o possível para não citar o velho Marx”, buscando com isso não borrar as chances de publicar aquele que poderia ser seu livro etnográfico de estreia: sabido, decerto, que sua ideologia e sua militância partidária não agradavam a Arthur Ramos ³⁸⁸.

O resultado final da junção de todos estes elementos é um quadro matizado dos aspectos que construíam a posição intelectual de Carneiro naquele momento, assim como das forças que, em larga medida, contribuíram para que seus dois primeiros livros de etnografia religiosa fossem *esvaziados* de uma abordagem autoral que ele estava em condições de oferecer sobre o problema negro no Brasil, mas que, no entanto, se assentava em bases ideológicas que não interessavam a Ramos. Mas também, um bom indicador do cuidado de Ramos em permitir um tipo de guinada *controlada* da carreira intelectual de Carneiro, sem deixar que ele se *vinculasse* simbolicamente a figura de Nina Rodrigues, cujo espólio o médico alagoano se esforçava em tomar para si, foi a mudança de título do livro: de *O fetichismo negro na Bahia*, como, em princípio pensava Édison, para *Religiões negras*, simbolicamente mais distante daquele que fora um dos mais importantes trabalhos de Nina Rodrigues sobre os candomblés baianos, *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (1900).

Contudo, mais revelador ainda dos termos que guiavam a *encomenda* de dados etnográficos da parte de Ramos foi o caráter absolutamente descritivo dos dois livros que Carneiro lançaria pela Biblioteca de Divulgação Científica, sob a chancela de Ramos: além do *Religiões negras*, em 1936, o *Negros bantos*, no ano seguinte. Ou seja, trabalhos desprovidos das ambições analíticas, particularmente expressivas nos artigos que publicava nos jornais e periódicos da época, nos quais imprimia uma dicção própria à interpretação da situação do negro no Brasil numa perspectiva marxista ³⁸⁹. De modo que não surpreende

Ramos, o romancista baiano reforça a importância de se agilizar a finalização e a publicação do livro de Carneiro: “Isso porque eu sei das condições financeiras do autor”. Cf. Biblioteca Nacional, Arquivo Arthur Ramos, carta de Jorge Amado para Arthur Ramos, 8 de março de 1936.

³⁸⁸ Aliás, como já mencionado neste capítulo, foi à luz do marxismo que Édison já havia dirigido uma crítica dura ao primeiro livro de Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, criticando a psicanálise que o médico alagoano buscava se valer para analisar os cultos afro-brasileiros. Cf. Édison Carneiro, “O negro brasileiro”, *Boletim de Ariel*, n°7, abril de 1935.

³⁸⁹ O interesse de Ramos em apostar em Carneiro em termos estritamente relacionados à sua posição como *traficante* de dados etnográficos ficou, também, bastante nítido após a publicação de *Religiões negras e Negros Bantos*. Alegando dificuldades financeiras, Édison propôs a Arthur Ramos a publicação de mais um livro, o qual deveria se chamar *A Saudade da África*. Nele, Carneiro pretendia reunir os artigos que havia

que o autor ideologicamente explosivo e de opiniões contundentes dos artigos tenha cedido lugar, em *Religiões negras*, ao escritor *modesto* e sem maiores pretensões que nem mesmo se sentia autorizado a dar “ao volume sobre fetichismo negro na Bahia o caráter de ensaio. Prefiro considerá-lo simples caderno (primeiro caderno, talvez) de notas de etnografia religiosa... E como tal o entrego a publicidade”³⁹⁰.

Para Édison, a possibilidade de ter dois livros publicados por uma editora de reconhecimento nacional, como era a Civilização Brasileira, infundindo, assim, maior substância às representações de si como um *estudioso*, um *pesquisador* da cultura negra, certamente contribuía para que ele se mantivesse *fiel* ao médico alagoano: mesmo a despeito de Ramos ter, inclusive, encabeçado uma campanha de difamação pública contra o pai de Édison, o professor Souza Carneiro, e seu trabalho *Mitos africanos no Brasil*³⁹¹. De alguma forma, senão em suas *notas* de etnografia, Édison conseguiria imprimir as marcas autorais de sua atuação e de seus interesses no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, em 1937, podendo contar, para tanto, com os trunfos advindos da publicação de seus livros, mas também com o prestígio de Arthur Ramos, interessado em transformar o evento em palco para sua liderança frente à “escola baiana” de antropologia Nina Rodrigues.

A partir do congresso, Carneiro iria conseguir articular e lograr melhores chances de dar cabo ao que, no final das contas, era o que mais lhe interessava: organizar uma entidade civil entre os pais e mães de santo da Bahia, a fim de conseguir a liberdade religiosa dos candomblés. Algo a que, se Arthur Ramos não se opôs, deixando que Édison se utilizasse

publicado ao longo da década de 1930. Dentre eles, justamente aqueles mais expressivos de sua ideologia: “Exploração do negro”, “Possibilidades poéticas da raça negra”, “O problema das raças”, “Situação do negro no Brasil” etc. Ramos, ao que tudo indica, ignorou a proposta de Carneiro, e o livro nunca seria publicado. Ele fizera e proposta para Ramos em janeiro de 1938 e, ainda em junho, cobrava uma resposta: “Até hoje você nada me disse sobre ‘A saudade da África’, cuja inclusão na B. D. S [Biblioteca de Divulgação Científica] lhe propus há alguns meses”. Cf. Carta de Édison Carneiro para Arthur Ramos, 13 de junho de 1938 in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op.cit., p.176.

³⁹⁰ Édison Carneiro, *Religiões negras*, op.cit., p.17.

³⁹¹ Arthur Ramos pediu para que Carneiro tentasse impedir a publicação do livro do pai, que, segundo o médico, seria uma “confusão infernal nos estudos sobre o negro”, pelas informações errôneas que Souza Carneiro traria no mencionado livro. Ainda, Ramos acusaria o trabalho de Souza Carneiro de atingir “as fronteiras do delírio da imaginação”; “um documentário do mais alto interesse da fabulação simples, tal como foi destacada por Durpé, isto é, ‘a afirmação gratuita de acontecimentos fictícios, de situações químicas, a narração de romances e aventuras”. Cf. Biblioteca Nacional, Arquivo Arthur Ramos, “Mitos Africanos”, outubro de 1937. 38, 2, 020. O texto foi publicado no periódico carioca *Boletim de Ariel*. Édison, como dito, não entrevistou, e ainda demonstrou apoio a Ramos: “O seu artigo sobre o velho está muito bom. Pena que você me tivesse citado. Ele vai compreender que fui eu quem escreveu aquele trecho”. Cf. Biblioteca Nacional, Arquivo Arthur Ramos, Carta de Édison Carneiro para Arthur Ramos, 5 de outubro de 1937. I, 35, 25, 894.

de seu nome para dar respaldo político e intelectual a tal intento, também não apoio ou demonstrou maior interesse pelo seu sucesso ³⁹². Decerto, Ramos, um intelectual que se via, antes de qualquer coisa, comprometido com o trabalho de dinamizar e infundir a “verdadeira cultura” nos segmentos negros e atrasados da população nacional, não devia encarar com bons olhos a organização de uma “federação de cultos” através da qual, como bem anota Josildeth Gomes Consorte, se promovia, “então, o que mais se temia: o estímulo à criação ou preservação de formas organizadas de vivência afro-brasileira” ³⁹³.

A União das Seitas Afro-Brasileira, criada por Édison Carneiro na esteira da sua bem sucedida organização do 2º Congresso Afro-Brasileiro, aplicava conceitos homólogos aos que ele havia usado para estruturar a sua *fórmula algébrica do problema das raças oprimidas no Brasil*. Uma entidade civil, composta em sua esmagadora maioria pelos próprios pais e mães de santo, que deveriam ficar encarregados de autorregular seus interesses e destinos, “tornando-se a única responsável pelos cultos que nelas fossem praticados” ³⁹⁴. Inclusive, caberiam aos próprios membros da *União*, e não mais aos médicos e psiquiatras, exercer o autocontrole sobre os *verdadeiros* centros de culto e religião e aqueles outros de *charlatanice* e exploração.

Logicamente, Carneiro não foi um observador alheio a este processo. Ele próprio tomava como parâmetro para suas análises os modelos consagrados, desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos e outros, de noções de pureza e degradação dos candomblés, baseados na “mítica gegê-nagô”, considerada a mais “africana”, em contraposição aos candomblés de caboclo que “degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita [...] Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano* [...] A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo” ³⁹⁵. Seja como for, oscilando

³⁹² Em carta, inclusive, Carneiro questionou: “Porque você esqueceu a *União* [das Seitas] no artigo sobre o espírito associativo do negro?”. Carta de Édison Carneiro para Arthur Ramos, 5 de agosto de 1938 in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, p.178.

³⁹³ Cf. “Culturalismo e educação nos anos 50: o desafio da diversidade”, op.cit., s/d.

³⁹⁴ Vivaldo da Costa Lima. “nota 2” in Waldir Freitas Oliveira & Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, p.155. Em notícia de jornal da época, ao que parece, Édison Carneiro consta como o único membro da União das Seitas que não era praticante de algum candomblé. Ele aparece como “secretário geral”. Cf. “União das Seitas Afro-Brasileiras”, *Estado da Bahia*, Salvador, 4 de setembro de 1937, s/d.

³⁹⁵ Édison Carneiro, *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991, p.70 (ênfase no original). Ruth Landes foi testemunha do interesse de Édison Carneiro pela “moralização” dos cultos. Na ocasião, em 1938, quando realizava sua pesquisa de campo em Salvador, a antropóloga americana havia sido “pressionada” a pagar por serviços de uma mãe de santo de *caboclo*, gerando o seguinte comentário de

entre diálogos tensos e *negociados* entre os “donos do assunto” da questão racial, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, Édison Carneiro buscou plasmar para si posições e abordagens próprias sobre o *problema negro* brasileiro, resultando também em uma apropriação criativa daquela *pedra angular* do campo intelectual da época que foi Nina Rodrigues. Ao seu modo, sem estar plenamente afinado com *sêo* Ramos, ele também reivindicou seu direito de *sucessão* nesta escola, reinventando, tal como seus outros automeados discípulos, um Nina Rodrigues à imagem e semelhança de si próprio: o *camarada* de luta do intelectual comunista, conforme deixa entrever a homenagem prestada por ele ao “mestre” na ocasião do congresso de Salvador:

“Nina Rodrigues, com *Os Africanos no Brasil*, tentou a minha inteligência para a grande aventura do descobrimento da psiquê do negro no Brasil, e em especial da Bahia, negro incompreendido, explorado, esmagado pelo branco, sem direito a um lugar ao sol no quadro na sociedade oficial [...] Se estivesse vivo [Nina Rodrigues] estaria conosco na trincheira, como um *camarada*, como *um dos nossos*, sem falsas atitudes na defesa da raça negra”.³⁹⁶

Ruth Landes e Cidade das Mulheres: Édison Carneiro na encruzilhada e sob o incômodo olhar estrangeiro

O livro de Ruth Landes, *Cidade das Mulheres*, oferece uma oportunidade privilegiada para as amarrações finais deste capítulo, pois retratou com vigor as propriedades sociais e simbólicas que informavam e davam sustentação às posições de Édison Carneiro no espaço intelectual baiano e brasileiro. *Cidade das Mulheres* é uma fonte das mais interessantes, em especial, por duas razões: de um lado, com uma narrativa aberta a toda sorte de surpresas e estranhamentos decorrentes de sua condição estrangeira à sociedade baiana, Ruth Landes registrou uma série de impressões a partir das quais o próprio Édison Carneiro lhe serviu como uma espécie de “material empírico” suplementar para pensar as relações raciais brasileiras; por outro lado, as impressões de Landes ganham

Édison, narrado por Landes: “Não me admiraria. Mas estou surpreso com a pressão que ela exerceu sobre você! É positivamente contra a ética! [...] As mães ‘caem no santo’ de repente para saber como solucionar problemas desesperados como doenças fatais, violações de tabu, despachos. Mas pra ganhar você! E tanto dinheiro! – Ele esbravejava – Eis por que organizamos a União com os templos de boa reputação – para proscrever essa charlatanice”. Cf. *Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, 2003, p.249.

³⁹⁶ Édison Carneiro, “Homenagem a Nina Rodrigues” in Édison Carneiro & Aydano do Couto Ferraz (org.) *O Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940, pp.331-32.

certo vigor histórico, uma vez que resultaram de um tempo prolongado de convivência quase diária com Carneiro, durante o período em que permaneceu no Brasil: cerca de um ano, entre 1938 e 1939. Uma relação que, como já foi ressaltado em outros estudos sobre a estadia de Ruth Landes no Brasil, estabeleceu uma parceria intelectual e amorosa entre Landes e Carneiro, cujos efeitos puderam ser sentidos nas trajetórias de ambos mesmo depois de se separarem ³⁹⁷.

Édison Carneiro, como se sabe, desempenhou um papel fundamental nas pesquisas de Ruth Landes sobre os cultos afro-brasileiros. Ele foi não apenas sua “chave” de acesso aos candomblés e terreiros, valendo-se de seu prestígio junto aos líderes dos cultos, mas também, seu informante inseparável, explicando-lhe os valores, significados e problemas da sociedade baiana e brasileira. ³⁹⁸

Contudo, se, em determinados momentos Ruth Landes invoca Édison Carneiro como um profundo conhecedor da religiosidade afro-brasileira, em outros, a antropóloga norte-americana parece convertê-lo na própria condição de “objeto” estudado e analisado. Aqui, trata-se de um ponto de extremo interesse, pois Édison Carneiro ocupa uma posição oscilante na etnografia de Landes sobre os candomblés: ora como um parceiro, um “cientista” e mesmo, como ela diz na introdução de *Cidade das Mulheres*, um “etnólogo Dr.” ³⁹⁹, que lhe ensina sobre a realidade local, ora como prova empírica do quadro mais

³⁹⁷ Cf. Mariza Corrêa, *Antropólogas e Antropologia*, Belo Horizonte, Ed.UFMG, 2003, Sally Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln & London, 2003 e Olívia Maria Gomes da Cunha. (2004). “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. *Mana*. vol. 10, n°2, outubro de 2004.

³⁹⁸ O prestígio de Édison Carneiro juntos aos terreiros, em muito, deveu-se em muito à sua militância pela criação da *União das Seitas Afro-Brasileiras*, numa tentativa de retirar a fiscalização e regulação do funcionamento dos candomblés das atribuições policiais, sendo autorregulado por seus próprios líderes, e também da inserção do autor, à época, como jornalista do Estado da Bahia. As frequentes reportagens de Carneiro sobre as festas e liturgias, em diferentes terreiros, serviam como expediente de negociação entre ele e as lideranças dos cultos. Sobre as relações de Carneiro com as lideranças religiosas, nos candomblés, ver Vivaldo da Costa Lima. “O Candomblé da Bahia na década de 30” in Vivaldo da Costa Lima & Waldir Freitas Oliveira (org.), *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, op.cit.

³⁹⁹ “No Brasil, todas as pessoas que encontrei ensinaram-me muito. Os mais constantes tutores, sem os quais me perderia – e cuja indulgente paciência sempre recordarei – foram o etnólogo Dr. Édison Carneiro...”. Ruth Landes, *Cidade das Mulheres*, op.cit., p33. Ainda, do ponto de vista das convenções sociais e de gênero, na Bahia, a companhia de Édison permitiu a Ruth Landes minimizar os efeitos incômodos que sua presença gerou: mulher, branca, solteira e jovem. “Até certo ponto, ele [Carneiro] anulava o mal-estar que sentiam na presença de estrangeiros. Ainda que eu não fosse tão obviamente uma gringa [...] os negros teriam hesitado em falar comigo sozinha, para o meu próprio bem. Uma mulher deve ser extremamente jovem ou muito velha para estar a vontade naquelas partes do Brasil. Mas Édison, que vivera entre eles toda a sua vida e os descrevia na imprensa diária, apresentava-me e era considerado meu ‘protetor’”. Idem, p.50. Sobre a natureza imaginária das relações de gênero na história da antropologia e, em particular, sobre Ruth Landes, ver Mariza Corrêa, *Antropólogas & Antropologia*, op.cit.

amplo das relações raciais brasileiras, entendidas por Landes, como mais “harmoniosas” e livres de conflitos mais agudo, quando pensadas em contraponto à sociedade norte-americana. Esta oscilação da posição do autor, como parte da etnografia, ganha contornos mais gritantes quando Landes coloca em questão o modo como marcadores raciais e de classe projetavam uma imagem, muitas vezes, “ambígua”, sobre Édison Carneiro, no que dizia respeito à sua condição de “mulato”.

Dentre os vários aparentes “incômodos” que Ruth Landes teria causado a Carneiro, encontra-se o episódio em que a antropóloga expôs a razão pela qual o autor não poderia realizar seus “planos” de uma viagem de estudos, no sul dos Estados Unidos. A cena é descrita como se, pela primeira vez, Édison Carneiro tivesse sido exposto a algum tipo de interdito em função de sua cor. Num contexto em que recuperava a inscrição “fidalga” da família de Carneiro, Ruth Landes descrevia a seguinte cena:

“[Édison] não ligava a raça a assuntos pessoais ou sociais, pois planejava, então, uma viagem para o Sul dos Estados Unidos, para estudar as condições locais. Quando lhe disse: – Não, você não pode fazer isso – ele protestou -: E por que não? – insistiu. Tive de explicar: – Lá [nos Estados Unidos] eles o incomodarão com o pretexto de sua cor. O seu rosto se contorceu como se eu o tivesse chicoteado sobre os olhos. Pensei, agoniada, que um americano não devia ter de fazer tais coisas a outros seres humanos”⁴⁰⁰.

Decerto, o importante aqui não é questionar se o rosto de Carneiro, realmente, se transfigurou, sob o efeito do comentário de Landes. Mas sim, de maior relevância, é a impressão de que Édison não buscava operar ou mobilizar marcadores raciais para dar conta de sua existência social. O que, em parte, parece confirmar certas disposições de Édison Carneiro em se apropriar e justificar sua presença no espaço social nos termos de

⁴⁰⁰ Idem, p.50 (as ênfases são do autor). Pode-se dizer que a parceria intelectual e amorosa entre Édison Carneiro e Ruth Landes não foi aleatória. Muitos elementos da biografia de ambos pareciam criar laços e afinidades. Landes vinha de uma família de judeus de Nova York, onde cresceu em um ambiente marcado pelas atividades políticas do pai, um líder sindical, engajado não apenas com as lutas operárias mas também pelos direitos das minorias étnicas nos Estados Unidos dos anos de 1920 e 30. Através das redes de sociabilidade do pai e, mais tarde, daquelas que travaria como estudante da New York School, em finais de 1920, Landes pôde vivenciar e conhecer de perto o contexto de efervescência do Harlem, reduto do “novo negro” norte-americano. Foi ali que realizou, em 1928, realizou sua primeira pesquisa antropológica entre os grupos de judeus negros, que resultaria em sua tese de mestrado. Cf. Sally Cole, *Ruth Landes: a life in anthropology*, op.cit., pp.42-43. Na Bahia, talvez, Édison Carneiro, um comunista, jornalista político e combativo, *defensor* dos direitos dos negros e do operariado baianos materializasse, em versão brasileira, valores, interesses e disposições políticas e culturais que remetiam ao seu contexto de socialização familiar e intelectual, em Nova York.

sua *natureza de classe* e de seu *status* como jornalista e certamente “doutor”, diplomado pela Faculdade de Direito da Bahia desde 1936: e a sua produção, como vimos no correr dessa tese, deu provas eloquentes da maneira sempre ambivalente como sua *etnicidade* foi mobilizada. Em uma outra oportunidade ficava igualmente visível a dificuldade demonstrada por Landes em tomar a “cor” de Édison Carneiro como um dado primário, não vulnerável aos efeitos de outros marcadores sociais. Se aos olhos da *estrangeira* parecia pouco questionável a *negritude* do autor, na perspectiva das relações de “simpatia” e solidariedade de Édison Carneiro com os praticantes dos candomblés, a “raça” ou a “cor” eram minimizadas por Landes, como operadores dessas relações: “Gostavam dele porque era um aristocrata”⁴⁰¹. E, ainda, complementava:

“Uma coisa a que nunca me acostumei foi ao sentimento de classe da sociedade brasileira. Suponho que jamais o levei a sério. Ele tem apenas uma ligação indireta com a raça ou a riqueza e está associado mais intimamente a ideias de que são algumas vezes tão distintas quando a *noblesse oblige* e outras vezes simplesmente pretensiosas. Em Édison encontrei um dos melhores exemplos da chamada classe alta [...] Era um liberal, e até mesmo o consideravam radical em certos círculos: mas absolutamente não era um homem do povo. A sua natureza de classe pertencia a um sistema de pensamento diferente da sua ideologia [...] Não estava absolutamente cômico disso e talvez achasse graça nesta minha opinião”⁴⁰².

Ou seja, a “raça” de Carneiro não era *estável* ou *única*, somente fazia sentido quando inserida ou vista em relação a outros grupos ou classes sociais naquele contexto. No triângulo de relações estabelecidas, em *Cidade das Mulheres*, entre Landes, Carneiro e o “povo de santo”, os operadores raciais tendiam a ser enfatizados ou minimizados conforme as inscrições distintas dos personagens envolvidos. Para Ruth Landes, Édison Carneiro, tal como o “povo de santo”, era uma pessoa de cor; ao contrário, para o povo de santo, o marcador decisivo na relação com Carneiro, segundo Landes, seria o de classe e *status*: “aristocrata”, “jornalista” e intelectual. Tais *qualidades* de Édison emergiriam e ganhariam

⁴⁰¹ Idem, p.100.

⁴⁰² Idem, Ibidem.

maior efeito, justamente, “nas suas relações com os negros”, para quem “ele era o seu protetor e eles desejavam que fosse seu protetor”⁴⁰³.

Ruth Landes, neste sentido, não estava apenas flagrando as *qualidades* sociais que possibilitavam as *burlas* étnicas de Carneiro naquele espaço. Ela conseguiu captar também muitos dos elementos que davam sustentação e sentido às posições intelectuais de Carneiro no campo dos estudos afro-brasileiros. Muito da *magia* e do *feitiço* que investiram força à carreira de Édison, em Salvador, estavam estribadas nesta sua capacidade de manipular *distâncias* e sinais diferenciais entre ele e seus *objetos* de estudo, de um lado, e de intermediar *distâncias* entre estes objetos e outros espaços intelectuais, num momento em que a situação racial baiana começava a se tornar objeto de atenção mundial para o estudo da presença da cultura africana no novo mundo. A parceria entre Landes e Carneiro, neste sentido, era a representação mais bem acabada do quanto a posição de Carneiro foi ganhando maior consistência e envergadura, conforme ele foi se mostrando capaz de atuar como um *traficante* de dados etnográfico, tal como fizera para Ramos, ou como um *facilitador* para a entrada de pesquisadores entre os grupos afro-baianos, como procedera pessoalmente, além da própria Landes, com Donald Pierson, e Lorenzo Turner (1890-1972). Mas, talvez, um *tráfico* de dados etnográficos que, indiretamente, circulou e alimentou espaços e redes intelectuais muito maiores, na medida em que munuiu de materiais uma obra como a de Arthur Ramos que, anos mais tarde, conseguiria expressão antropológica internacional, após sua viagem de estudos e especialização nos Estados Unidos, em 1941⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Idem, Ibidem. Assim como é intrigante observar que sobre Ruth Landes os efeitos foram reversos: a pesquisadora sofreu um *enegrecimento* simbólico no contexto da antropologia norte-americana, nos anos de 1930 e 40, ao ser estigmatizada como uma *nigger lover*, por seus casos amorosos com homens negros: primeiro nos Estados Unidos e, depois, no Brasil. Ver, neste sentido, Mariza Corrêa, *Antropólogas & Antropologia*, op.cit., pp.176-177 e Sally Cole, *Ruth Landes*, op.cit. Trinta anos depois, em carta a Hildegardes Vianna, uma antiga amiga baiana, Édison Carneiro não deixaria de registrar seus constrangimentos diante dos “curtos-circuitos” entre raça, cor e classe nas observações de Landes: “estou associado a ele [o livro *Cidade das Mulheres*] um tanto a contragosto, e muitas vezes numa situação muito chata, ora como boboca, ora como orgulhoso não sei de quê, ora como snob”. Cf. Hildegardes Vianna, “O amigo Édison Carneiro”, *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n°42, março de 1996, s/d.

⁴⁰⁴ Sobre os preparativos e a estadia de Ramos em instituições acadêmicas norte-americanas, ver Maria José Campo, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, op.cit., e Antônio Sergio Guimarães, “Comentários à correspondência de entre Melville Herskovits e Arthur Ramos – 1935-1941” in Fernanda Peixoto; Heloisa Pontes & Lilia Schwarcz. *Antropologias, Histórias, Experiências*, op.cit.

Em grande medida, Édison Carneiro extraía de sua proximidade e de seu *mandato* como “protetor” dos candomblés e seus praticantes uma das bases de sustentação mais importantes para concretizar projetos e ambições que, de outra forma, dificilmente seriam possíveis de serem viabilizados no espaço intelectual baiano. Foi também nesse espaço social que Édison Carneiro teve a capacidade de estabelecer uma *proximidade distanciada* com o *universo negro* baiano através da qual podia converter sua “cor” em trunfo político e intelectual, sem, no entanto, se objetivar como parte daquele universo, sem borrar as fronteiras simbólicas entre *eles*, “os negros”, e ele próprio. Tanto num caso quanto no outro, sua transferência para o Rio de Janeiro, em finais de 1939, implicaria uma espécie de rompimento com estas representações e situações sobre as quais se assentavam o trabalho e a produção de Édison. Uma transferência que, decerto, mudaria os destinos e anularia os efeitos da *magia* que revestia a trajetória do “jovem feiticeiro”, o qual Jorge Amado soube descrever com argúcia e vigor, na ocasião da estreia etnográfica de Édison Carneiro.

“Noutra época menos angustiosa que a nossa, Édison Carneiro não seria ensaísta. Seria o poeta desta Cidade da Bahia [...] Estranho Édison Carneiro. Calado, feio e dobrado sobre si mesmo, eterno cicerone que leva os amigos aos pais de santo [...] A imaginação o levou aos meios africanos, ao mistério das macumbas, à beleza dos candomblés. O desespero da época fez com que ele produzisse ensaios em vez de poemas [...] Observações reunidas pelo autor, documentação notável, erros de outros corrigidos [...] eis o que é *Religiões Negras* [...] Livro de quem conhece o assunto não só por leitura, não só pelo que leu nos outros, mas de quem conhece de contato direto. Ele é ogan, ele viveu naqueles meios [...] É além de tudo um estudo feito por um homem da mesma raça que os estudados [Ele] nada tem de dileitante [...] Com a raça africana da Bahia, ele sofreu, ele riu em grandes gargalhadas [...] É um deles e assim esse estudo, esse depoimento, ganha em força e verdade [...] Fala um membro das religiões negras que é ao mesmo tempo um dos sujeitos mais cultos do Brasil”

405

⁴⁰⁵ Jorge Amado, “O jovem feiticeiro”, *Estado da Bahia*, 5 de março de 1937.

BIBLIOGRAFIA

1). Fontes e Acervos Consultados

Acervo Particular de Vivaldo da Costa Lima. Salvador.

Acervo Particular de Waldir Freitas de Oliveira. Salvador.

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa). Salvador.

- Seção Republicana (Série Inventários e Livros de Notas da Capital).

Biblioteca Pública do Estado da Bahia. Salvador.

- Seção de Jornais e Periódicos Raros.

Fundação Casa de Jorge Amado (FCJA).

Fundação Clemente Mariani (Salvador)

- Centro de Documentação e Informação Cultural sobre a Bahia (CEDIC – BA).

Instituto Histórico e Geográfico da Bahia (IHGBa). Salvador

- Seção de Periódicos.

Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro.

- Arquivo Arthur Ramos (Divisão de Manuscritos).

Museu do Folclore Édison Carneiro. Rio de Janeiro.

- Fundo Édison Carneiro (Caixa 1, correspondência; Caixa 2, Correspondências; Caixa 3, diversos).

- Hemeroteca.

National Anthropological Archives (NAA), Smithsonian Institution. Washington.

- Ruth Landes Papers.

2). Bibliografia de Édison Carneiro consultada

2.a). Artigos, crônicas, poesias e contos

CARNEIRO, Édison. “Mulher Magra”. *A Luva*. Salvador, nº89, 31 de março de 1929.

CARNEIRO, Édison. “Noturno de Amor”. *A Luva*. Salvador, nº91, 20 de maio de 1929.

CARNEIRO, Édison. “Uma alma branca”. *Etc.* Salvador, 31 de maio de 1931.

CARNEIRO, Édison. “Para a glória do Brasil”. *Etc.* Salvador, 15 de junho de 1931.

CARNEIRO, Édison. “Santa Mamelina”. *Etc.* Salvador, 30 de junho de 1931.

CARNEIRO, Édison. “O último recurso”. *O Momento*. Salvador, 15 de julho de 1931.

CARNEIRO, Édison. “Sosígenes Costa”. *Etc.* Salvador, 31 de julho de 1931.

CARNEIRO, Édison. “A Cidade da Tradição”. *O Momento*. Salvador, 15 de agosto de 1931.

CARNEIRO, Édison. “Fim de novela”. *Etc.* Salvador, 15 de abril de 1931.

CARNEIRO, Édison. “A divina escultura”. *Etc.* Salvador, 15 de maio de 1931.

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

CARNEIRO, Édison. “Moca na vidraça”. *Etc.* Salvador, 15 de setembro de 1931.

CARNEIRO, Édison. “A alma do século”. *Etc.* Salvador, 30 de setembro de 1931.

CARNEIRO, Édison. “Feminismo”. *Etc.* Salvador, 15 de outubro de 1931.

- CARNEIRO, Édison. “Onde Judas perdeu as botas”. *O Momento*. Salvador, 15 de outubro de 1931.
- CARNEIRO, Édison. “Uma história para senhorita”. *Etc.* Salvador, 31 de outubro de 1931.
- CARNEIRO, Édison. “O feiticeiro de Menlo-Park”. *O Momento*. Salvador, 15 de novembro de 1931.
- CARNEIRO, Édison. “O grito da mocidade”. *O Momento*. Salvador, 15 de dezembro de 1931.
- CARNEIRO, Édison. “Fotógrafo amador”. *Diário da Bahia*. Salvador, 22 de dezembro de 1931.
- CARNEIRO, Édison. “O Conselho de Kanovalov”. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 05 de janeiro de 1932.
- CARNEIRO, Édison. “O País do Carnaval”. *O Momento*. Salvador, 15 de janeiro de 1932.
- CARNEIRO, Édison. “História de Gente Pobre”. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 24 de fevereiro de 1932.
- CARNEIRO, Édison. “Problema da Burguesia”. *O Momento*. Salvador, junho de 1932.
- CARNEIRO, Édison. “Nota sobre Cobra Norato e Júlio Jurenito”. *Diário da Bahia*. Salvador, 7 de agosto de 1932.
- CARNEIRO, Édison. “Destino do Socialismo”. *Literatura*. Rio de Janeiro, nº2/3, julho/agosto de 1933.
- CARNEIRO, Édison. “Cacau”. *Literatura*. Rio de Janeiro, 5 de outubro de 1933.
- CARNEIRO, Édison. “Os Corumbas”. *A.U.B.* Salvador, 15 de outubro de 1933.
- CARNEIRO, Édison. “Notas sobre ‘Três Caminhos’”. *Diário da Tarde*. Ilhéus, 04 de janeiro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Deus Ihe Pague”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, nº4, janeiro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Corja”. *Literatura*. Rio de Janeiro, 05 de fevereiro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Presente a Mãe-d’água”. *A Batalha*. Salvador, 25 de fevereiro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Gandhi, traidor das massas”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, março de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Sinhá Dona”. *Literatura*. Rio de Janeiro, 05 de abril de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Konovaloff”. *Diário de Notícias*. Salvador, 08 de abril de 1934.

- CARNEIRO, Édison. “Adeus às armas”. *A.U.B.* Salvador, 26 de maio de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Caetés”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, nº4, junho.
- CARNEIRO, Édison. “Joaquim Ribeiro”. *Literatura*. Rio de Janeiro, 20 de junho.
- CARNEIRO, Édison. “Aderbal Jurema e Odorico Tavares”. *Literatura*. Rio de Janeiro, 20 de junho.
- CARNEIRO, Édison. “Evolução política do Brasil”. *Momento do Recife*. Agosto.
- CARNEIRO, Édison. “Escritores da Bahia”. *Diário da Tarde*. Recife, 08 de agosto (republicado em *O Imparcial*. Salvador, 18 de fevereiro de 1935).
- CARNEIRO, Édison. “Extra-real”. *Rumo*. Rio de Janeiro, julho-agosto de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Monte Serrate”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Os libertos”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, nº12, setembro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Santa simplicidade”. *A Bahia*. Salvador, 18 de outubro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “As raças oprimidas no Brasil”. *A Bahia*. Salvador, 12 e 13 de outubro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Sobre dois livros novos”. *Hoje*. São Paulo, novembro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “Sancho Pança”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 02 de dezembro de 1934.
- CARNEIRO, Édison. “O Alambique, romance do recôncavo baiano”. *A Bahia*. Salvador, 03 de dezembro (Republicado em *Diário de Pernambuco*. Recife, 16 de dezembro de 1934).
- CARNEIRO, Édison. “Fronteiras”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, nº5, fevereiro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Chuva”. *Revista Acadêmica*. São Paulo, nº9, 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Dois romances do Sr. José Américo”. *O Imparcial*. Salvador, 29 de abril de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Nota sobre ‘O Negro Brasileiro’”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, nº7, abril de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Cânticos do mar”. *Hoje*. São Paulo, agosto de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Hegel, Feuerbach, Marx”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, setembro de 1935.

- CARNEIRO, Édison. “A revolução no romance brasileiro”. *A Manhã*. Rio de Janeiro, 06 de outubro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Possibilidades poéticas da raça negra”. *A Manhã*. Rio de Janeiro, 10 de novembro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Exploração do negro”. *A Manhã*. Rio de Janeiro, 14 de novembro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Uma toada triste vem do mar”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Omar Khayyman, negador da vida”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, novembro de 1935.
- CARNEIRO, Édison. “Isadora Duncan conta a sua vida”. *Estado da Bahia*. Salvador, 23 de maio de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O culto da mãe-d’água”. *Estado da Bahia*. Salvador, 02 de junho de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O mito das águas”. *Estado da Bahia*. Salvador, 19 de junho de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “Samba”. *Estado da Bahia*. Salvador, 02 de julho de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “Gilberto Freyre e a realidade dos fatos”. *Estado da Bahia*. Salvador, 17 de outubro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “As terras dos índios”. *Estado da Bahia*. Salvador, 04 de novembro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “Os índios do posto”. *Estado da Bahia*. Salvador, 17 de novembro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O começo do fim”. *Estado da Bahia*. Salvador, 19 de novembro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O sentinela de fontes”. *Estado da Bahia*. Salvador, 27 de novembro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O ministro da guerra”. *Estado da Bahia*. Salvador, 03 de dezembro de 1936.
- CARNEIRO, Édison. “O testamento do boi”. *Estado da Bahia*. Salvador, 16 de janeiro de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “O cantor dos escravos”. *Estado da Bahia*. Salvador, 13 de março de 1937.

- CARNEIRO, Édison. “Satanás plantou a cruz da Igreja de Oliveira”. *Estado da Bahia*. Salvador, 13 de março de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “Retrato do fascismo”. *Estado da Bahia*. Salvador, 01 de abril de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “A convenção coletiva do trabalho”. *Estado da Bahia*. Salvador, 10 de junho de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “Homenagem aos heróis anônimos de 1822-1823”. *Estado da Bahia*. Salvador, 02 de julho de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “O centenário da sabinada”. *Flamma*. Salvador, ano I, agosto de 1937.
- CARNEIRO, Édison. “Orações Milagrosas”. *Esfera*. Rio de Janeiro, junho de 1938.
- CARNEIRO, Édison. “Martim-Pescador”. *Esfera*. Rio de Janeiro, outubro de 1938.
- CARNEIRO, Édison. “Os índios do Posto Paraguassu”. *Diretrizes*. Rio de Janeiro, 19 dezembro de 1940.
- CARNEIRO, Édison. “The structure of African Cults in Bahia”. *The journal of American folklore*. vol.53, nº210, oct-dec, 1940.
- CARNEIRO, Édison. “Judas, o de Karioth”. *Diretrizes*. Rio de Janeiro, 1940.
- CARNEIRO, Édison. “Souza Carneiro”. *Revista Brasileira de Geografia*. nº2, abril-junho de 1943.

2.b). Obras e Capítulos de Livros.

- CARNEIRO, Édison; AMADO, Jorge; DIAS DA COSTA, Oswaldo. *Lenita: novela*. Rio de Janeiro, A. Coelho Branco Filho Editor, 1931.
- CARNEIRO, Édison. “Situação do negro no Brasil”. In: Freyre, Gilberto[et al.] *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, Massangana [1935] 1988.
- CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras/Negros Bantos*. R.J, Civilização Brasileira, [1936/1937]1991.
- CARNEIRO, Édison. *Castro Alves: ensaio de compreensão*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1937.

- CARNEIRO, Édison. “O médico dos pobres”. In: CARNEIRO, Édison & FERRAZ, Aydano do Couto (org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- CARNEIRO, Édison & FERRAZ, Aydano do Couto (org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- CARNEIRO, Édison. *Trajetória de Castro Alves: uma interpretação política (1847-1871)*. Rio de Janeiro, Editorial Vitória, 1947.
- CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Salvador, Publicações do Museu do Estado (Bahia), nº8, 1948.
- CARNEIRO, Édison. *A linguagem popular na Bahia*. Rio de Janeiro, s/d, 1951.
- CARNEIRO, Édison. *A cidade de Salvador (1549): uma reconstituição histórica*. Rio de Janeiro, Edição Organizações Simões, 1954.
- CARNEIRO, Édison. “A Conquista da Amazônia”. In: *A cidade de Salvador (1549)/A conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro. 2ª ed., Civilização Brasileira, [1956] 1980.
- CARNEIRO, Édison. *A Sabedoria Popular*. Rio de Janeiro, MEC/Instituto Nacional do Livro, 1957.
- CARNEIRO, Édison. *A Insurreição Praieira (1848-49)*. Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1960.
- CARNEIRO, Édison. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- CARNEIRO, Édison. *Folgedos Tradicionais*. Rio de Janeiro, FUNARTE/INF, [1974] 1982.
- CARNEIRO, Édison. “Uma Brasília do século XVI”. In: CARNEIRO, Édison. *A Cidade de Salvador (1549)/A Conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1980.
- CARNEIRO, Édison. *Ursa Maior*. Salvador, Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1980.

3). Bibliografia Geral

- AARÃO REIS, Daniel & FERREIRA, Jorge. *A formação das tradições (1889-1945)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- ABREU, Alzira. [et.al]. *Dicionário histórico-biográfico pós-30*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 2001.

- ABREU, Bráulio de. “Samba morreu de desgosto”. In: *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*. Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Jorge Amado, política e literatura: um estudo sobre a trajetória intelectual de Jorge Amado*. Rio de Janeiro, Campus, 1979.
- ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de. “Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro”. In: MICELI, Sergio. (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Sumaré, vol. 1, 2001.
- ALVES, Ivia. *Arco & Flexa, contribuição para o estudo do modernismo*. Salvador, Fundação de Cultura do Estado da Bahia, 1978.
- ALVES, Marieta. *Intelectuais e escritores baianos: breves biografias*. Salvador, Fundação Museu da Cidade, 1977.
- AMADO, Jorge “O jovem feiticeiro”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, abril de 1936.
- AMADO, Jorge. (1988[1935]) “‘Biblioteca do povo’ e ‘Coleção Moderna’”. In: FREYRE, Gilberto [et. al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, Massangana, 1988 [1935].
- AMADO, Jorge. “A Rua sem alma”. *A Luva*. Salvador, 31 de dezembro de 1928.
- AMADO, Jorge. “Alves Ribeiro”. *A Tarde*. Salvador, 29 de junho de 1976.
- AMADO, Jorge. “O Professor Souza Carneiro”. *A Tarde*. Salvador, 20 de janeiro de 1981.
- AMADO, Jorge. “Poetas da lua e da saudades”. *Meridiano*. Salvador, nº1, setembro de 1929.
- AMADO, Jorge. *Cacau*. Rio de Janeiro, Record, 1987 [1933].
- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. Rio de Janeiro, Record, 2000 [1935].
- AMADO, Jorge. *Navegação de Cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- AMADO, Jorge. *País do Carnaval*. Rio de Janeiro, Record, s/d [1931].
- AMADO, Jorge. *Suor*. Rio de Janeiro, Record, 1986 [1934].
- ARANHA, Luís. “Aeroplano”. *Klaxon: mensário de arte moderna*. São Paulo, nº2, junho de 1922.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Ed.34, 1994.
- ARAÚJO, Ubiratan Castro de. (org.). *Salvador era assim: memórias da cidade*. Salvador, IHGBa, 1999.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Metrópole e Cultura*. Bauru, Ed. USC, 2001.

- AUSTREGÉSILO, A. “A mestiçagem no Brasil”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- AZEVEDO, Célia Marinho de. *Antirracismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*. São Paulo, Annablume Editora, 2004.
- AZEVEDO, Thales de. “Classes sociais e grupos de prestígio”. In: *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira*. Salvador, Ed. UFBA, 1996[1955].
- BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das Raças*. Rio de Janeiro Pallas, 2001.
- BARRETO, Lima. *Um longo sonho de futuro: diários, cartas, entrevistas e confissões dispersas*. Rio de Janeiro, Graphia, 1998.
- BARROS, Orlando de. *Corações de Chocolate: a história da Companhia Negra de Revistas (1926-1927)*. Rio de Janeiro, Livre Expressão, 2005.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POTIGNAT, Phillippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Ed. Unesp, 1998.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo, Cia das Letras, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. “Como ler um autor?”. In: *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. “Espaço social e gênese das classes”. In: *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Mexico, D. F., Ed. Taurus, 2002.
- BRUBAKER, Roger. “Ethnicity without groups”. *European Journal of Sociology*. vol.43, n°2, 2002.
- CALMON, Jorge. “A Academia de Letras da Bahia”, s/d. Disponível em: <http://www.academiadeletrasdabahia.org.br/academia/academia.htm>. Acessado em 10 de dezembro de 2009.
- CALMON, Pedro. *Memórias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1995.
- CAMPELLO, Cristina Maria Teixeira. “Pinheiro Viegas e a Academia dos Rebeldes”. *Universitas: revista de cultura da Universidade Federal da Bahia*. Salvador, n°10, setembro/dezembro de 1971.

- CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2004.
- CAMURÇA, Marcelo A. “Intelectualidade rebelde e militância política: adesão dos intelectuais ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) – 1922-1960”. *Locus: revista de história*. vol.4, nº1, 1998.
- CANDIDO, Antonio. “A revolução de 30 e a cultura”. In: *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*. São Paulo, Ática, 1989.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas/Contra Capa, 2004.
- CARNEIRO, Amy. E. “Ghosts of the Harlem Renaissance: ‘negrotarians’ in Richard Wright’s *Native Son*”. *The journal of negro history*, vol.84, nº3, summer 1999.
- CARNEIRO, Edíria. *Entrevista concedida ao autor*. São Paulo, 18 de abril de 2008.
- CARNEIRO, Maries & RUBIM, Rosane. *Jorge Amado: 80 anos de vida e obra*. Salvador, FCJA, 1992.
- CARNEIRO, Nelson. “Chefe”. In: *Punhados de Vida*. Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, 1990.
- CARVALHO FILHO, Luis de “Arco & Flexa”. In: *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*. Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].
- CARVALHO, José Jorge de. “As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileira”. *Série Antropologia*. Brasília, nº358, 2004.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1990.
- CARVALHO, Maria Alice de. “Intelectuais negros no Brasil oitocentista”. (mimeo), 2007.
- CARVALHO, Maria Alice Rezende de. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro, Renan/IUPERJ-UCAM, 1998.
- CASANOVA, Pascale. *A república mundial das letras*. São Paulo, Estação Liberdade, 2002.
- CASCARDO, Francisco Carlos Pereira. “A Aliança Nacional Libertadora: novas abordagens”. In: AARÃO REIS, Daniel & FERREIRA, Jorge (Org.). *A formação das tradições (1889-1945)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & VILHENA, Luis Rodolfo. “Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore”. *Estudos Históricos*. vol.3, nº5, 1992.

- CAVALCANTI, Pedro. “As seitas africanas do Recife”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, FUNDAJ, Ed. Massangana, 1988 [1935].
- CAVALCANTI, Robalinho. “O recém-nascido branco, negro e mulato”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- CHADAREVIAN, Pedro Caldas. “Os precursores da interpretação marxista do problema racial”. *Crítica Marxista*, nº24, 2007.
- CHEVALIER, Ramayana. “Quando se quer lutar”. *Arco & Flexa*. nº1, novembro de 1928.
- CHIACCHIO, Carlos. “Jazz-grotesco”, *Arco & Flexa*. nº1, novembro de 1928.
- CHIACCHIO, Carlos. “Tradicionalismo dinâmico”. *Arco & Flexa*. nº1, novembro de 1928.
- CHIACCHIO, Carlos. *Infância*. Salvador, Ala, 1938.
- CLARK, Timothy J. A pintura da vida moderna: Paris na arte de Manet e de seus seguidores. São Paulo. Cia das Letras, 2004.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (Ed.). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California, 1986.
- CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: GONÇALVES, José Reginaldo S. (Org.). *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998.
- COLE, Sally. “Ruth Landes and the early ethnography of race and gender”. In: BEHAR, Ruth & GORDON, Deborah (Org.). *Women: writing culture*. Los Angeles/London, University of California, 1995.
- COLE, Sally. *Ruth Landes: a life in Anthropology*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2003.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. “Culturalismo e educação nos anos 50: o desafio da diversidade”. *Cadernos CEDES*. v.18, nº43, dez 1997.
- CORDEIRO, João. “Superstição”. *Etc*. Salvador, °172, 16 de setembro de 1931.
- CORDEIRO, João. *Corja*. Rio de Janeiro, Calvino Filho, 1934.
- CORRÊA, Mariza, *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.
- CORRÊA, Mariza. "A antropologia no Brasil (1960-1980)". In: MICELI, Sergio. (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré/FAPESP, vol. 2, 1995.
- CORRÊA, Mariza. “Cartas Marcadas: Arthur Ramos e o campo de relações raciais no final dos anos trinta”. (mimeo), s/d.
- CORRÊA, Mariza. “Os traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. nº6, fevereiro de 1988.

- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco, 2001.
- COSTA ANDRADE, José Severiano da. “O hidroplano”. *Samba*, nº1, novembro de 1928. In: *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*. Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].
- COSTA PINTO, Luis de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998.
- COSTA, Ivoneide de França. *O rio São Francisco e a Chapada Diamantina nos desenhos de Teodoro Sampaio*. (Dissertação de Mestrado). Salvador, UFBA, 2007.
- COSTA, Oswaldo Dias da. “O momento”. *O Momento*, Salvador, ano I, nº1, 15 de julho de 1931.
- COUCEIRO, Luiz Alberto & TALENTO, Biaggio. *Édison Carneiro*. Salvador, Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2009.
- COUTINHO, Afrânio & SOUZA, J. Galante de. *Enciclopédia de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro, F.A.E, 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.
- CUNHA, Olívia Gomes da. “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografia do/nos arquivos”. *Estudos Históricos*. Rio e Janeiro, nº 36, 2005.
- CUNHA, Olívia Gomes da. “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, 1999.
- CUNHA, Olívia Gomes da. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. *Mana*. vol.10, nº 2, outubro de 2004.
- DAMULAKIS, Gerana. *Sosígenes Costa: o poeta grego da Bahia*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DIAS DA COSTA, Oswaldo. “A roleta da vida”. *Etc.* nº171, 31 de agosto de 1931.
- DIAS DA COSTA, Oswaldo. “Dois Risos”. *Etc.* Salvador, nº126, 19 de maio de 1931.
- DIAS DA COSTA, Oswaldo. “Elogio da Ignorância”. *Etc.* nº170, 15 de agosto de 1931.

- DIAS DA COSTA, Oswaldo. “O Anarquista”. *Etc.* n°163, 30 de abril de 1931.
- DIAS DA COSTA, Oswaldo. “O homem que não sabia mentir”. *Etc.* n°175, 31 de novembro de 1931.
- DIAS DA COSTA, Oswaldo. *Canção do Beco: contos*. São Paulo, Editora Rumo, 1939.
- DIAS GOMES, Alfredo. *Apenas um subversivo: autobiografia*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
- DIAS GOMES, Guilherme. “Avião”. *O Momento*. n°5, 15 de novembro de 1931.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Abelardo. “Grupos sanguíneos da raça negra”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.
- ENGELS, Friedrich, *A origem da família da propriedade privada e do estado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979 [1884].
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- FABRIS, Annateresa. (Org.). *Modernidade e modernismo no Brasil*. São Paulo, Mercado das Letras, 1994.
- FALCÃO, João. *O Partido Comunista que eu conheci*. Salvador, Contexto & Arte Editorial, 2000.
- FARIAS, Gelásio de Abreu. *Memória histórica do ensino secundário da Bahia (1837-1937)*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1937.
- FÁVERO, Maria de Lourdes de A. *Universidade do Brasil: das origens à construção*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Comped/MEC, 2000.
- FERNANDES, Florestan & BASTIDE, Roger. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo, Ed. Nacional, 1958.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Globo, vol.1 e vol.2, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Ed. Globo, 2007.
- FERRAZ, Aydano do Couto. “Retrato do escritor aos 60”. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 23 de junho de 1972.
- FERRAZ, Geraldo. “Prefácio”. In: GALVÃO, Patrícia (Pagu). *Parque Industrial: romance proletário*. Porto Alegre/São Paulo, Mercado Aberto/Ed.UFSCAR, 1994[1933].

- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”. *Afro-Ásia*. n°21-22, 1998-1999.
- FERREIRA, Laís Monica Reis. *Integralismo na Bahia: gênero, educação e assistência social em O Imparcial (1933-1937)*. Salvador, Ed. UFBA, 2009.
- FERREIRA, Monalisa Valente. *Luva de brocado e chita: modernismo baiano na revista A Luva*. (Dissertação de Mestrado). Campinas, Unicamp-IEL, 2004.
- FERRO, Antônio. “A psicologia das danças”. *O Momento*, Salvador, n°7, janeiro de 1932.
- FIGUEIREDO, Ângela. *Novas elites de cor: estudos sobre profissionais liberais negros em Salvador*. São Paulo, Annablume/CEAA, 2002.
- FILHO, Damasceno. “Poesias de uma Bahia triste, mas adorada”. *Arco & Flexa*. Salvador, n°1, outubro de 1928.
- FONSECA, Aleilton & MATTOS, Ciro de. (Org.). *O triunfo de Sosígenes: estudos, depoimentos e antologia*. Salvador, UFES, 2004.
- FREYRE, Gilberto. [et. al]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- FREYRE, Gilberto. [et. al]. *Novos estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1937].
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 2000 [1933].
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados & Mocambos*. São Paulo, Global Editora, 2003 [1936].
- GARCIA, Sylvia Gemignani. “Folclore e Sociologia em Florestan Fernandes”. *Tempo Social*. vol.13, n°2, novembro de 2001.
- GENIZI, Haim. “V. F. Calverton, a Radical Magazinit for Black Intellectuals, 1920-1940”. *The journal of negro history*, vol.57, n°3, jul. 1972.
- GIUCCI, Guillermo & LARETA, Enrique Rodriguez. *Gilberto Freyre: uma biografia cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- GIUMBELLI, Emerson. “Para além do ‘trabalho de campo’”. *Texto apresentado no XXV Encontro Anual da ANPOCS*, (mimeo), Caxambu, outubro de 2001.
- GOMES, Ângela de Castro. *Essa gente do Rio: modernismo e nacionalismo*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1999.
- GOMES, Tiago de Melo. *Um Espelho no Palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos de 1920*. Campinas, Ed. Unicamp, 2004.
- GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros: cidadania escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

- GUIMARÃES, Antônio Sergio & MACEDO, Márcio. “Diário Trabalhista e democracia racial negra dos anos 1940”. *Dados*. vol.51, n°1, 2008.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “A modernidade negra”. *Teoria e Pesquisa*. n°42/43, janeiro-julho de 2003.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “Comentários à correspondência de entre Melville Herskovits e Arthur Ramos – 1935-1941”. In: PEIXOTO, Fernanda; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lília. *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte, Ed.UFMG, 2004.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “Intelectuais negros e formas de integração nacional”, *Estudos Avançados*. vol.18, n.50, 2004.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “Intelectuais negros e modernidade no Brasil”. *Centre for Brazilian Studies*. University of Oxford. Working Paper, n°52, 2003.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “Manoel Querino e a formação do ‘pensamento negro’ no Brasil, entre 1890 e 1920”. *Trabalho apresentando ao 28º Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu-MG, (mimeo), 2004.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio. “Voltando a Thales de Azevedo: *as elites de cor*”. In: *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Ed.34, 1999.
- GUIMARAES, Antônio Sergio. *Formação e crise da hegemonia burguesa na Bahia*. (dissertação de mestrado). Salvador-BA, UFBA, 1982.
- GUIMARÃES, Reginaldo. “Breve esboço sobre a vida e a obra de Manuel Querino”. *Revista brasileira de folclore*. Ano XII, n°35, janeiro/abril de 1973.
- HABERT, Angeluccia Bernardes. *A Bahia de outr’ora, agora*. Salvador, Academia de Letras da Bahia/Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2002.
- HACKING, Ian. *Mad travelers: reflections on the reality of transient mental illnesses*. Harvard University Press, 1998.
- HANCHARD, George Michael. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001.
- HARTLEY, Leslie P. *O Mensageiro*. São Paulo, Nova Alexandria, 2002 [1953].
- HELBLING, Mark. “Carl Van Vechten and the Harlem Renaissance”. *Negro American literature forum*, vol.10, n°2, summer 1976.
- HERSKOVITS, Melville. “A arte do bronze e do pano em Daomé”. In: FREYRE, Gilberto. [et. al]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- HERSKOVITS, Melville. “Procedência dos negros do novo mundo”. In: FREYRE, Gilberto. [et. al]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].

- JACKSON, Walter Jackson. "Melville Herskovits and the search for afro-american culture". In: STOCKING JR, George W. (org.). *Malinowski, Rivers and Others*. Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1986.
- JUREMA, Aderbal. *As insurreições negras no Brasil*. Recife, Edições da Casa Mozart, 1935.
- L' ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia. (Org.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ, 2002.
- LACERDA, Carlos. (Marcos). *O Quilombo de Manuel Congo*. Rio de Janeiro, Lacerda Ed., 1998 [1935].
- LANDES, Ruth. "A woman anthropologist in Brazil". In: GOLDE, Peggy. (Org.). *Women in the Field*. Berkeley/Los Angeles. University of California Press, 1986.
- LANDES, Ruth. *Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*. São Paulo, Ed. USP, 1996.
- LIMA, Ari. "A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro". *Afro-Ásia*. n°25/26, 2001.
- LIMA, Herman. *Poeira do tempo: memórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1967.
- LIMA, Hermes. *Travessia: memórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1974.
- LIMA, Vivaldo da Costa & OLIVEIRA, Waldir Freitas. (Org.). *Carta de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- LIMA, Vivaldo da Costa. "O Candomblé da Bahia na década de 30". In: LIMA, Vivaldo da Costa & OLIVEIRA, Waldir Freitas. (Org.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- LINS, Wilson (Org.). *Coronéis e Oligarquias*. Salvador, UFBA/Ianamá, 1988.
- LOPES, Machado. "A mulher e a moda". *O Momento*. Salvador, n°5, 15 de novembro de 1931.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo, Selo Negro, 2004.
- MACEDO, Márcio José de. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo, USP-FFCHL, 2005.
- MAGALHÃES, Juracy. *Minhas memórias provisórias: depoimento prestado ao CPDOC*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.
- MAIO, Marcos Chor. *A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. (Tese de Doutorado), Rio de Janeiro-IUPERJ, 1997.

- MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de Folcloristas Brasileiros*. Goiânia, Ed. Kelps, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- MARON, Antônio. “Teus olhos”. *O Momento*. Salvador, nº5, 15 de novembro de 1931.
- MARQUES, Nonato. “Os poetas da baixinha”. In: *Samba: mensário moderno de letras, artes e pensamento*. Ed. Fac-similar, Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].
- MARQUES, Nonato. *A poesia era uma festa*. Salvador, GraphCo Editora, 1994.
- MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. “O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?”. In: CHAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. (Org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.
- MASCARENHAS, Dulce. *Carlos Chiacchio: homens e obras*. Salvador, Fundação de Cultura do Estado da Bahia, 1979.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia Século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- MAUÉS, Maria Angélica Motta. *Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, IUPERJ, 1997.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. “Uma reedição necessária”. In: FREYRE, Gilberto [et.al]. *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, FUNDAJ, Ed. Massangana, 1988 [1935].
- MENEZES, Raimundo de. *Dicionário literário brasileiro*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. In: *Textos Selecionados*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- MICELI, Sergio Miceli. “Feição e circunstância de Mário de Andrade”. *Revista IEB*. nº47, setembro de 2008.
- MICELI, Sergio. “Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais”. In: MICELI, Sergio. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo. Ed. Sumaré, vol. 1, 2001.
- MICELI, Sergio. “Experiência social e imaginário literário nos livros de estreia dos modernistas em São Paulo”, *Tempos social*, vol.16, nº1, junho de 2004.

- MICELI, Sergio. “Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)”. In: *Intelectuais à Brasileira*. São Paulo, Cia das Letras, 2001.
- MICELI, Sérgio. “Poder, Sexo e Letras na República Velha”. In: *Intelectuais à Brasileira*. São Paulo, Cia das Letras, 2001.
- MICELI, Sergio. *Nacional Estrangeiro: história social e cultural do modernismo artístico de São Paulo*. São Paulo, Cia das Letras, 2003.
- MORGAN, Lewis Henry, *A sociedade primitiva*. vol.1. Lisboa/São Paulo, Martins Fontes/Presença, 1980.
- MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade primitiva*. vol.2. Lisboa/São Paulo, Martins Fontes/Presença, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, Jairo Carvalho do. *José Calasans: a história reconstruída*. (Dissertação de Mestrado). Salvador-UFBA, 2004.
- NEVES, Flor de. “Nana”. *Etc*. Salvador, n°170, 15 de agosto de 1931.
- NOGUEIRA, Odalício Coelho. *Caminhos de um magistrado*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 1978.
- NOGUEIRA, Oracy. *Negro Político, Político Negro*. São Paulo, Ed.USP, 1992.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, Ed. USP, 1998.
- OLIVEIRA, André Côrtez de. *Quem é a gente negra nacional? Frente Negra Brasileira e a Voz da Raça (1933-1937)*. (Dissertação de Mestrado). Campinas, Unicamp-IFCH, 2006.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Pelas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*. (Dissertação de Mestrado), Salvador, UFBA, 2004.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. “As ciências sociais no Rio de Janeiro”. In: MICELI, Sergio (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Sumaré/FAPESP, vol.2, 1995.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. “As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros”. *Estudos avançados*. São Paulo, v.18, n°50, jan/abr 2004.

- OLIVEIRA, Waldir Freitas. “Dez anos da história política do Brasil e da Bahia vistos através da presença e atuação de Seabra”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. vol.101, jan/dez 2006.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. “Édison Carneiro”. *Revista de Cultura da Bahia*. Salvador, n°20, 2002.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30”. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos de 4 de janeiro a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1994.
- ORTIZ, Renato. *Românticos e Folcloristas*. São Paulo, Ed. Olho d’Água, s/d.
- PALAMARTUCHK, Ana Paula. *Os novos bárbaros: escritores e comunismo no Brasil (1928-1948)*. (Tese de Doutorado). Campinas, Unicamp-IFCH, 2003.
- PALMER, Bryan D. “Race and revolution”, *Labour/Le travail*, vol.54, Fall 2004.
- PARDAL, Paulo. “Primórdios do ensino de estatística no Brasil e na UERJ”. *Boletim de Associação Brasileira de Estatística*. Ano XVII, n°50, 3° quadrimestre de 2001.
- PAZ, Clinton Silva. *Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, 1934*. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro, UFRJ-IFCS, 2007.
- PEIRANO, Mariza. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1975-1995)*. São Paulo, Ed.Sumaré/Anpocs, 1999.
- PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1945.
- PEIXOTO, Fernanda. *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp, 2000.
- PERNAMBUCO, Ulysses. “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, FUNDAJ, Ed.Massanga, 1988 [1935].
- PESSOA, Eça. “Rua Chile”. *Renascença*. Salvador, n°157, dezembro de 1927.
- PETA, K. “O ‘Bêbo’”. *A Luva*. ano V, n°102, 17 de novembro de 1929.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: um estudo de contato racial*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971 [1942].

- PINHEIRO, Eloísa Petti. *Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos*. Salvador, ED.UFBA, 2002.
- PINHO, Demóstenes Madureira de. *Carrossel da Vida: páginas de memórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1974.
- PLEKHANOV, Gueorgui. “Da filosofia da história”. In: *O papel do indivíduo na história*. São Paulo, Expressão Popular, 2000 [1926].
- PONTES, Heloisa. “A burla do gênero: Cacilda Becker, a Mary Stuart de Pirassununga”. *Tempo Social*. Vol. 16, nº1, junho de 2004.
- PONTES, Heloisa. “Crítica de cultura no feminino”. *Mana*. vol.14, nº2, outubro de 2008.
- PONTES, Heloisa. “Retratos do Brasil: editores, editoras e ‘Coleção Brasileira’”. In: MICELI, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. vol.1. São Paulo, Ed. Sumaré, 2002.
- PONTES, Heloisa. *Destinos Mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo, Cia das Letras. 1998.
- PONTES, Heloisa. *Intérpretes da metrópole: história social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual (1940-1968)*. São Paulo, Ed. USP, 2010.
- PRIMO, Jacira Cristina Santos. *Tempos vermelhos: a Aliança Nacional Libertadora e a política brasileira (1934-1937)*. (Dissertação de Mestrado). Salvador-UFBA, 2006.
- QUARESMA, Mônica dos Santos. *O salvacionismo na Bahia: o político e a política de J. J. Seabra (1912-1916)*. (Dissertação de Mestrado). Campinas, Unicamp-IFCH, 1999.
- RAILLARD, Alice Raillard. *Conversando com Jorge Amado*. Rio de Janeiro, Record, 1992.
- RAMOS, Arthur. *O Folclore Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.
- RECORD, Wilson. “The Development of the Communist Position on the Negro Question in the United States”. *The Phylon Quarterly*. vol.19, nº3, 1958.
- REIS, J. Cândido de A. & LOPES, Cunha Lopes. “Ensaio etno-psiquiátrico sobre negros e mestiços”. In: FREYRE, Gilberto [et. al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935].
- REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo, Cia das Letras, 2008.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês, 1835*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

- RIBEIRO, José Alves. “Comunismo, nacionalismo e idealismo”. *Diário da Bahia*. Salvador, 8 de março de 1932.
- RIBEIRO, José Alves. “Instintivismo e freudismo”. *Etc.* n°166, 15 de junho de 1931.
- RIBEIRO, José Alves. “Movimento literário”, *Etc.* n°158, 01 de fevereiro de 1931.
- RIBEIRO, José Alves. “Poema Instantâneo”. *Meridiano*. n°1, setembro de 1929.
- RIBEIRO, José Alves. “Tendências do espírito moderno”. *Etc.* n°158, 03 de fevereiro de 1930.
- RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo, Edusp, 2000.
- RIQUETTE-PINTO, Edgar. “Prefácio”. In: FREYRE, Gilberto [et.al.]. *Estudos afro-brasileiros*. Recife, FUNDAJ/Massangana, 1988 [1935]
- RISÉRIO, Antônio. *Adorável Comunista: história, charme e confidências de Fernando Sant’Anna*. Rio de Janeiro, Versal Editores, 2002.
- RODRIGUES, Petrônio. “O ‘messias’ negro: Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978)”. *Varia História*. Belo Horizonte, vol.22, n.33, jul/dez, 2006.
- RODRIGUES, Petrônio. “Os descendentes de africanos vão à luta em terra brasilis: Frente Negra Brasileira versus Teatro Experimental do Negro”. In: *A nova abolição*. São Paulo, Selo Negro, 2008.
- RODRIGUES, Petrônio. *A nova abolição*. São Paulo, Selo Negro, 2008.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros da Bahia* (edição fac-similar dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897). Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2006.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1932.
- ROMO, Anadelia A. “Rethinking Race and Culture in Brazil’s First Afro-Brazilian Congress of 1934”. *Journal of Latin American studies*. n°39, fev, 2007.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. “Casa-Grande & senzala”. *Boletim de Ariel*. Rio de Janeiro, n°5, fevereiro de 1934.
- ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. “As cores e os gêneros da revolução”. *Cadernos Pagu*. Campinas, n°23, dezembro de 2004.
- ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. *As cores da revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30*. São Paulo, Annablume/FAPESP, 2009.

- RUBINO, Silvana. “Clube de Pesquisadores: a Sociedade de Etnologia e Folclore e a Sociedade de Sociologia”. In: MICELI, Sergio. (Org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Sumaré/FAPESP, vol.2, 1987.
- SAMBA: MENSÁRIO MODERNO DE LETRAS, ARTES E PENSAMENTO. Ed. Fac-similar. Salvador, Secretária de Cultura e Turismo do Estado/Conselho Estadual de Cultura, 1999 [1928/1929].
- SAMPAIO, Consuelo Novais. “Movimentos sociais na Bahia de 1930: condições de vida do operariado”. *Universitas*. n°29, jan/dez 1982.
- SAMPAIO, Consuelo Novais. Partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política da acomodação. Salvador, Ed.UFBA, 1998.
- SANSONE, Lívio. “Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil”. *Estudos afro-asiáticos*, vol.24, n°1, 2002.
- SANSONE, Lívio. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção da cultura negra do Brasil. Salvador, Ed.UFBA/Pallas, 2003.
- SANTOS, Gilfrancisco. *Musa Capenga: poemas de Édison Carneiro*. Salvador Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2005.
- SARLO, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- SARMENTO, Silvia Noronha. *A raposa e a águia: J. J. Seabra e Rui Barbosa na política baiana na Primeira República*. (Dissertação de Mestrado). Salvador, UFBA-FFCH, 2009.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n°29, outubro de 1995.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. “O retorno do objetivismo ou os males de ser científico”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n°23, jan/jun de 2005.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SEIXAS, Cid. “A poesia de Édison Carneiro redescoberta por Gilfrancisco”. In: SANTOS, Gilfrancisco. (org.). *Musa Capenga: poemas de Édison Carneiro*. Salvador Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2005.
- SEIXAS, Cid. “Modernismo e tradicionalismo na Bahia: apontamentos”. In: *Triste Bahia. Oh! Quão dessemelhante*. Salvador, EGBA, 1996.
- SEM AUTOR, “Academia dos Rebeldes”. *Etc*. n°120, 7 de abril de 1930.
- SEM AUTOR. “As grandes homenagens da Escola Politécnica”. *Diário da Bahia*. Salvador, 21 de janeiro, 1926.

- SEM AUTOR. “Escola Politécnica e Instituto Politécnico da Bahia”. In: *Diário Oficial do Estado da Bahia: edição comemorativa da independência da Bahia (1923)*. Edição Fac-similar. Salvador, FPC/APEBa/Centro de Memória, [1923] 2004.
- SILVA, Paulo Santos. *Âncoras da tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1949)*. Salvador, Ed. UFBA, 2000.
- SILVA, Rogério Souza. “A política como espetáculo: a reinvenção da história brasileira e a consolidação dos discursos e das imagens integralistas na revista *Anauê!*”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, nº25, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religiões afro-brasileiras: construção e legitimidade de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”. *Revista USP*. nº55, setembro/novembro 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os orixás na metrópole*. Rio de Janeiro, Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Walter da. *A história do cinema vista da província*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978.
- SIMÕES, Helio. “Quando me vou por essas ruas”. *Arco & Flexa*. Salvador, nº1, novembro de 1928.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- SOARES, Ângelo Barroso Costa. *Academia dos Rebeldes: modernismo a moda baiana*. (Dissertação de Mestrado). Feira de Santana – UEFS, 2004.
- SODRÉ, Moniz. *Rui Barbosa perante a história*. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1919.
- SOUZA CARNEIRO, Antônio Joaquim de. “Arlindo Fragoso”. *Revista da Academia de Letras da Bahia*. vol.8, nº16, 1942.
- SOUZA, Antônio Loureiro de. *Baianos ilustres*. São Paulo/Brasília, IBRASA/INL, 1979.
- SOUZA, Cristiane Maria Cruz e. *A gripe espanhola na Bahia: saúde, política e medicina em tempos de epidemia*. Rio de Janeiro (Tese de Doutorado), FIOCRUZ, 2007.
- SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2001.
- TÁTI, Miécio. *Jorge Amado: vida e obra*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1961.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo/Salvador, Ed. Unesp/Ed.UFBA, 2001.
- TAVARES, Paulo. *O baiano Jorge Amado e sua obra*. Rio de Janeiro, Record, 1980.
- TEIXEIRA, Cid. “As oligarquias na política baiana”. In: LINS, Wilson (Org.). *Coronéis e Oligarquias*. Salvador, UFBA/Ianamá, 1988.

- TERRAY, Emanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- VENTURA, Roberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo, Publifolha, 2000.
- VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.
- VIANNA, Hildegardes. “O amigo Édison Carneiro”. *Revista da Academia de Letras da Bahia*. n°42, março de 1996.
- VIANNA, Marly de Almeida Gomes. “O PCB: 1929-43”. In: AARÃO REIS, Daniel e FERREIRA, Jorge (Org.). *A formação das tradições (1889-1945)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997.
- VITOR, E. D’Almeida. “O guia de bois; que seria, afinal, um magistrado”. *A Tarde*. Salvador, 11 de março de 1979.
- VITOR, E. D’Almeida. “Silenciosamente morreu Dias da Costa”. *A Tarde*. Salvador, 21 de junho de 1979.
- WEBER, Max. “Comunidades Étnicas”. In: *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- ZANTEN, John W. Van. “Communist Theory and the American Negro Question”. *The review of politics*, vol.29, n°4, oct. 1967.