

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ

VANDA FORTUNA SERAFIM

**O DISCURSO DE RAIMUNDO NINA RODRIGUES ACERCA DAS  
RELIGIÕES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX.**

Maringá

2010

VANDA FORTUNA SERAFIM

**O DISCURSO DE RAIMUNDO NINA RODRIGUES ACERCA DAS  
RELIGIÕES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -  
Graduação em História da Universidade  
Estadual de Maringá como parte dos requisitos  
necessários para a obtenção do título de Mestre  
em História. Área de concentração: Política,  
movimentos populacionais e sociais. Linha de  
pesquisa: Instituições e História das idéias.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Solange Ramos de Andrade

Maringá  
2010

Vanda Fortuna Serafim

**O DISCURSO DE RAIMUNDO NINA RODRIGUES ACERCA DAS  
RELIGIÕES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -  
Graduação em História da Universidade  
Estadual de Maringá como parte dos requisitos  
necessários para a obtenção do título de Mestre  
em História. Área de concentração: Política,  
movimentos populacionais e sociais. Linha de  
pesquisa: Instituições e História das idéias.

Aprovado em \_\_\_\_\_

BANCA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Solange Ramos de Andrade  
Orientadora e Presidente

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Wânia Rezende Silva (UEM)

---

Prof. Dr. José Jorge de Moraes Zacharias (PUC/MG)

Maringá,

Fevereiro 2010

Aos meus pais,  
Cícero e Adelaide.

## **Agradecimentos**

O caminho percorrido para a realização desta dissertação contempla um imenso mosaico de pessoas que contribuíram de diferentes maneiras para que eu chegasse a esta versão que está longe de ser definitiva.

Dentre tantos obrigados que precisariam ser ditos, mas não caberiam aqui, gostaria de iniciar agradecendo à minha orientadora, a professora Solange Ramos de Andrade pela experiência, paciência e dedicação, compartilhadas comigo durante a pesquisa, tanto nos momentos de entusiasmo, quanto nos de hesitação. Agradeço especialmente - com o mesmo sentimento do personagem de García Márquez ao recordar a tarde remota em que seu pai o levou para conhecer o gelo – pelo dia em que aceitou me orientar.

Agradeço também aos professores José Jorge de Moraes Zacharias, Wânia Rezende Silva e Rivail Carvalho Rolim, membros da banca de qualificação, pelas importantes sugestões ao trabalho.

Meu especial obrigado ao professor José Henrique Rollo Gonçalves, por me estimular a “pensar” quando me parecia mais cômodo não fazê-lo, e aos queridos amigos do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (2004 - 2009), agradeço por terem tornado a jornada mais colorida, principalmente ao Jorge, à Valéria e ao Roberto pelos bons e maus momentos compartilhados.

Agradeço a Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa que me permitiu dedicação aos estudos durante o Curso de Mestrado.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus pais, Cícero e Adelaide – sem os quais nenhum dos obrigados seria possível – e ao meu marido, Ricardo, por ter me encorajado a seguir em frente nos momentos de desânimo e dificuldades, e pelas leituras do texto da dissertação. Obrigado por terem entendido minhas ausências e o mau humor com serenidade, carinho e companheirismo.

Meus sinceros agradecimentos a todos que tornaram este trabalho possível.

“Se fosse possível classificar as pessoas por categorias, seria certamente a partir desses desejos profundos que as conduzem para esta ou aquela atividade que exercem durante a vida inteira”.

(Milan Kundera)

## O DISCURSO DE RAIMUNDO NINA RODRIGUES ACERCA DAS RELIGIÕES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX.

### Resumo

Em finais do século XIX, Raimundo Nina Rodrigues iniciou um estudo acerca das religiões africanas na Bahia. As obras produzidas pelo autor se tornaram marco inicial das pesquisas científicas referentes ao estudo do negro no Brasil e produziram um discurso pioneiro sobre as religiões africanas. O trabalho de Nina Rodrigues teve ampla influência sobre o pensamento científico do século XIX e início do século XX, inclusive no que diz respeito ao estudo das religiões, tornando a compreensão de seu discurso nosso objeto de pesquisa. O nosso objetivo consiste em pensar Nina Rodrigues enquanto produto/produtor de um discurso científico acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX, a partir de quais olhares Rodrigues produz esse conhecimento e quais são as categorias explicativas utilizadas para referenciar tais práticas religiosas. O referencial teórico adotado para a investigação parte da História das Idéias, articulando Edgar Morin (2005 c), Bruno Latour (1994) e Michel de Certeau (1982) e os respectivos conceitos de “pensamento complexo”, “seres híbridos” e de “lugar social”. Ao reconhecermos que o sujeito humano está incluído no seu objeto de estudo e ao conceber, inseparavelmente, a unidade e a diversidade humanas, trabalhamos com as obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os Africanos no Brasil” (1982), para tanto, no tratamento com a fonte escrita, partimos da concepção de documento/monumento de Le Goff (1994). A análise das fontes, por meio de uma abordagem temática, nos permitiu constatar a diversidade do pensamento em Nina Rodrigues, conciliada ao contexto histórico do qual é produto/produtor e sublinhar que sua obra sofre ação de diferentes correntes de pensamento, não apenas científicas, e que o olhar lançado por Nina Rodrigues sobre as religiões africanas é, de certa forma, síntese do pensamento social do século XIX, mas aliado à sua forma pessoal de vivenciar e compreender o mundo, até mesmo, em suas referências religiosas e no âmbito de suas relações humanas.

**Palavras-chave:** Discurso, História das Idéias, Nina Rodrigues, Religiões africanas.



# RAIMUNDO NINA RODRIGUES' DISCOURSE ABOUT AFRICAN RELIGIONS IN BAHIA IN THE NINETEENTH CENTURY.

## Abstract

In the late nineteenth century, Raimundo Nina Rodrigues started a study about African religions in Bahia. The works produced by this author became milestone of scientific research for the study of the black people in Brazil and produced a pioneering discourse about the African religions. The work of Nina Rodrigues had wide influence on the scientific thinking of the nineteenth and early twentieth century, including about the study of religions, making the understanding of his speech our object of research. Our goal is to think Nina Rodrigues as a product / producer of a scientific discourse about African religions in Bahia in the nineteenth century, from what looks Rodrigues produces this knowledge and what are the explanatory categories used to refer to African religions in Bahia. The theoretical approach to our research is the History of Ideas, articulating Edgar Morin (2005 c), Bruno Latour (1994) and Michel de Certeau (1982) and their respective concepts of "complex thinking", "hybrids beings" and "social place". As we recognize that the human subject is included in his object of study and we conceive, inseparably, unity and human diversity, we work with the books "O animismo fetichista dos negros bahianos" (1935) and "Os Africanos no Brasil" (1982), for this, our option for the treatment with the written document is the idea of document/monument by Le Goff (1994). Analysis of the sources, through a thematic approach, had permitted us to realize the diversity of thought in Nina Rodrigues, linked to the historical context which he is a product / producer and noted that his work may suffer the action of different schools of thought, not only scientific and the glance by Nina Rodrigues on African religions is a kind of synthesis of social thought of nineteenth, but allied to his personal way of experiencing and understanding the world, even in his religious references and in his relations human.

**Keywords:** Discourse, History of Ideas, Nina Rodrigues, African Religions.

## Sumário

Introdução Geral.....	12
Nossa trajetória bibliográfica.....	15
Parte I: Os aportes teórico-metodológicos e o contexto histórico.....	24
Capítulo I: Os aportes teórico-metodológicos: considerações para a investigação do discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX.....	26
Uma breve intervenção explicativa: pontuando questões.....	29
Os aportes teórico-metodológicos.....	32
O pensamento complexo em Nina Rodrigues.....	35
Para além da perspectiva médico-científica: os diferentes sujeitos em Nina Rodrigues.....	39
O imprinting cultural e a normalização.....	45
As idéias em Nina Rodrigues.....	52
O olhar sociológico e antropológico do médico: um dos “lugares sociais” de Nina Rodrigues.....	54
Capítulo II: Complexizando o contexto: o não dito sobre o momento histórico que produz e é produzido por Nina Rodrigues.....	59
Parte II: As fontes de pesquisa.....	77
As fontes de pesquisa: um sobrevôo.....	78
Capítulo III: O animismo fetichista dos negros bahianos.....	85
A estrutura da obra.....	85

Os múltiplos sujeitos no discurso de Nina Rodrigues.....	88
Nina Rodrigues e as categorias explicativas das religiões africanas.....	96
Sobre o “fetichismo” .....	96
Sobre o “animismo”.....	99
O conceito de “double” ou “duplo” .....	101
Sobre o uso do termo “teologia”.....	104
Sobre a “fitolatria”, a “litolatria” e a “hidrolatria” .....	110
Sobre a “liturgia” .....	115
Sobre “sonambulismo”, “histeria” e “hipnotismo” .....	126
Sobre “raça”, “religião” e “sincretismo” .....	135
Capítulo IV: Os Africanos no Brasil.....	143
A estrutura da obra.....	143
A diversidade de olhares no discurso de Nina Rodrigues.....	150
Nina Rodrigues e as categorias explicativas das religiões africanas.....	162
Sobre as “sobrevivências” .....	162
Sobre a “mestiçagem espiritual” .....	169
Sobre os “negros maometanos” .....	175
Sobre o “totemismo” .....	189
Considerações Finais.....	199
Referências.....	204
Anexos.....	212

## Introdução Geral

Refletir o pensamento de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas no Brasil, pressupõe considerar os momentos diferentes nos quais esse pensamento é evocado: tanto o momento em que foi produzido quanto o momento no qual passa a ser pensado. Isto porque, “todo conceito remete não apenas ao objeto concebido, mas ao sujeito conceituador” (MORIN, 2005 a, p.23). O observador é indissociável de uma cultura, logo, de uma sociedade *hic et nunc*. Nosso esforço será no sentido de compreender como Nina Rodrigues elabora um conhecimento científico acerca das religiões africanas na Bahia e como sua análise e pensamento estruturam-se em nossas fontes de pesquisa: “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os africanos no Brasil” (1982).

Em 2005, em nosso primeiro Projeto de Iniciação Científica, “Nina Rodrigues e a formação religiosa no Brasil”, estudamos as crenças afro-brasileiras sob o olhar de Nina Rodrigues, verificando como tais crenças eram aceitas no século XIX e analisando suas formas de atuação na sociedade da época.

A importância de estudarmos as manifestações ou crenças religiosas africanas por meio de Raimundo Nina Rodrigues, inseridas na transição do século XIX para o século XX, é justificável por sua contribuição e pioneirismo nos estudos dos negros no Brasil e na ênfase dada ao aspecto religioso<sup>1</sup>.

Nossa opção pelas obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1900) e “Os africanos no Brasil” (1935), como fontes de estudo para essa Iniciação Científica e

---

<sup>1</sup> Vide SERAFIM, Vanda Fortuna. Nina Rodrigues e a formação religiosa no Brasil. Maringá, 2005/2006. 41 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

para a posterior<sup>2</sup>, obedeceu ao mesmo critério que as manteriam como fontes para a realização do projeto de mestrado: são nelas que podemos verificar o estudo das religiões africanas realizado por Nina Rodrigues.

Trabalhando essencialmente com as categorias de “lugar social” de Michel de Certeau (1982), “campo científico” de Pierre Bourdieu (2004, 2005) e “documento/monumento” de Jacques Le Goff (1994), percebemos Nina Rodrigues como um “especialista” inserido em um “campo científico”, o da medicina. Legitimado por seus pares ao mesmo tempo em que era detentor de um discurso comum ao pensamento social do século XIX<sup>3</sup>, Nina Rodrigues direcionaria a si mesmo o poder de dizer o que é ou não ciência em virtude de sua autoridade médica, legitimado pelo espaço em construção da medicina no Brasil no século XIX.

Ao final da primeira Iniciação Científica concluímos que Nina Rodrigues ao lançar sobre as religiões africanas uma análise social darwinista e evolucionista contribuiu para um maior conhecimento da cultura negra.

“Seu olhar sob tais manifestações, é ainda hoje o ponto de partida para qualquer análise do gênero. E se nos parece estranho o seu discurso sobre as crenças afro-brasileiras, é porque buscou legitimá-lo dentro da linguagem (ou padrões) médicos dos séculos XIX e XX, a qual ele autodeterminou como científica, como desprovida de valores, de plena neutralidade; o que não quer dizer que mereça menos atenção, ao contrário, em relação aos novos discursos”. (SERAFIM, 2005/2006, p. 38).

---

<sup>2</sup>SERAFIM, Vanda Fortuna. Deuses e hierofanias numa perspectiva “médico-científica”. Maringá, 2006/2007. 38 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

<sup>3</sup> Vide Lilia Moritz Schwarcz, O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930, 1979.

Em 2006, desenvolvemos o nosso segundo Projeto de Iniciação Científica “Deuses e hierofanias numa perspectiva médico - científica”<sup>4</sup>. Nesta fase de nossa trajetória a questão religiosa apareceu com mais ênfase em nossa análise<sup>5</sup>. Verificamos de que forma se constituíram as noções sobre deuses e hierofanias dentro do que Nina Rodrigues denominou perspectiva “médico-científica”.<sup>6</sup>

Mas uma vez, o que determinou nossa análise foi, principalmente, a ciência do século XIX, mais especificamente, a medicina e a figura médica de Nina Rodrigues. Além de trabalhamos com Le Goff e a idéia de “documento enquanto monumento”; Certeau e a idéia de “lugar social” e Bourdieu e a idéia de “campo social” – científico e religioso – juntamente a noção de “corpo de especialistas” que referenciam nossa primeira pesquisa; surgiu-nos como aliados os conceitos de “noosfera” e “seres noológicos” de Edgar Morin. O contato com outras produções bibliográficas e principalmente com as obras de Edgar Morin modificaram o nosso olhar<sup>7</sup>.

A segunda Iniciação Científica possibilitou mais a elaboração de questionamentos do que conclusões em si. Percebíamos que na obra de Nina Rodrigues a caracterização dos rituais religiosos africanos se dava no sentido de comprovar a tese da inferioridade racial dos negros, os quais estariam inseridos num baixo desenvolvimento do estágio intelectual humano. No entanto, estávamos engessados à bagagem bibliográfica da qual nos servíamos e concordávamos que pensar Nina Rodrigues, era pensar apenas ciência médica.

---

<sup>4</sup> Sob orientação da Prof. Dra. Solange Ramos de Andrade.

<sup>5</sup> Admitimos que no primeiro PIC, nos envolvemos de tal modo com as questões raciais, a pontos destas sobressaírem

<sup>6</sup> Objetivo que persiste inda hoje, porém com nova abordagem.

<sup>7</sup> Modificação esta ainda pouco sentida no PIC, mas que será melhor visualizada nesta dissertação.

### **Nossa trajetória bibliográfica.**

Dentre as referências estudadas, podemos elencar como as de maior influência sob nossa perspectiva de análise: Mariza Corrêa e sua obra “As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil” (2001); Marcos Maio e o artigo - significativamente inspirado na obra anterior – “A medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma trajetória científica” (1995); e Lilia Moritz Schwarcz e o livro “O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930” (1979).

Essas obras nos levaram a evidenciar exclusivamente o olhar médico de Nina Rodrigues, como se toda a constituição de seu pensamento acadêmico se desse apenas por esse viés, em virtude disto buscaremos aqui desconstruir tal idéia. Por meio de uma abordagem temática, buscaremos verificar a coexistência de diferentes sujeitos no discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, não apenas o médico.

Mariza Corrêa elaborou na década de 1980, uma tese de doutorado sobre Nina Rodrigues e a Escola Nina Rodrigues, que posteriormente seria transformada no livro “As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil”. A obra contribuiu para trazer Nina Rodrigues novamente à luz da pesquisa acadêmica, no entanto, as questões sobre o estudo das religiões africanas quase não aparecem nesta obra, e quando aparecem estão intrinsecamente ligadas ao interesse de Nina Rodrigues em estudar a histeria. Não discordamos que Nina Rodrigues relacione as religiões africanas à histeria, porém, entendemos que a histeria seria apenas um dos aspectos desta relação e não necessariamente o mais importante.

A sensação que temos é a de que há, por estes autores, uma aceitação do caráter “científico” do discurso de Nina Rodrigues, “todo o discurso teórico de Nina Rodrigues justificava a sua participação na vida social a partir de uma suposição de objetividade; trata-se de um discurso científico, isto é, verdadeiro”.(CORRÊA, 2001, p.91).

Mariza Corrêa (2001) explica que, no século XIX, “histeria” é usada quase como sinônimo de mulher: a feiticeira e a histérica (a criatura religiosa e a criatura médica), ambas possuídas por um poder extra corporal ou demasiado corpóreo que as aproxima entre si e as afasta do mundo dos homens, serviram por muito tempo como referência para o discurso sobre a mulher.

As figuras da mulher e da feiticeira reaparecem no discurso de Nina Rodrigues como formas exemplares de abstrações médico-teóricas. A histeria, já domesticada pela medicina européia, tornada pública no Brasil com as epidemias, foi tratada por Nina Rodrigues em sua clínica particular e impressionou ao médico desde os tempos em que vivia em sua terra natal<sup>8</sup>, quando andava pelas ruas e via mulheres sendo carregadas por até duas pessoas, enquanto sofria ataques histéricos. (CORRÊA, 2001).

Segundo Corrêa (2001), ao estudar os estados de santo<sup>9</sup> nos candomblés da Bahia, Nina Rodrigues os classifica enquanto histeria; polemizando com a visão de João Baptista Lacerda, diretor do Museu Nacional, para o qual, a histeria se manifestaria apenas nas mulheres brancas. Nina Rodrigues defendeu a possibilidade da histeria se manifestar na mulher negra, instigando que se Lacerda quisesse provas

---

<sup>8</sup> Vargem Grande/Maranhão.

<sup>9</sup> Referentes a possessões e êxtases religiosos que trataremos mais tarde.



da histeria na “raça” negra, que viesse até a Bahia. Criando uma igualdade entre ambas, o autor trazia a mulher negra para o âmbito do saber médico.

Assim, nossos questionamentos são: até que ponto o discurso científico de Nina Rodrigues apenas se constrói a partir de uma justificativa “médico-científica”? Ao legitimarmos tal perspectiva, não estaríamos legitimando seu discurso, ou seja, reafirmando a possibilidade de uma ciência neutra e optando por dentre os lugares sociais de Nina Rodrigues, por aquele que parecia mais científico dentro do paradigma dominante<sup>10</sup>?

Passando a Maio<sup>11</sup>, o objetivo do autor em seu artigo é abordar a trajetória científica de Nina Rodrigues definida como a série de posições institucionais sucessivamente ocupadas por ele como um agente singular do campo médico. Ao utilizar o conceito de campo, Maio remete-se à definição de campo científico de Bourdieu. (MAIO, 1995).

Maio (1995) inicia seu artigo retomando a idéia amplamente aceita de que Nina Rodrigues é considerado por historiadores e memorialistas da medicina no Brasil, como o principal responsável pela elevação da medicina legal a condição de especialidade e disciplina científica. Além de ser pioneiro nos estudos de antropologia física, foi alçado à condição de fundador de uma escola de pensamento, a “Escola Nina Rodrigues”. Nina Rodrigues tornou-se presença obrigatória nas investigações etnográficas sobre a cultura afro-brasileira e nas análises do pensamento social brasileiro, especialmente as relações entre raça, ciência e nação na República velha.

---

<sup>10</sup> Ver Boaventura de Sousa Santos, Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V.1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício das experiências, 2000.

<sup>11</sup> Reconhecemos que Marco Chor Maio não possui a mesma notoriedade que Mariza Corrêa e Lilia Moritz Schwarcz, no entanto o contato com seu artigo científico foi essencial para nos fazer pensar a trajetória médica de Nina Rodrigues e nos guiar aos estudos de Mariza Corrêa.

Segundo Maio (1995), se no século XIX, a luta dos médicos se desenvolveu no sentido de monopolizar o exercício da medicina (contra leigos e charlatões) na passagem do século, a competição se refletira no interior da própria categoria médica, a partir da era das especialidades:

Desde o final do século XIX, os médico-legistas procuraram questionar os fundamentos dos clínicos gerais em matéria de medicina legal. Esta crítica apareceria com maior evidência na cotidiana tarefa de comprovar a fragilidade das perícias realizadas por clínicos. É nesta luta com os médicos que se constituirá o campo autônomo da medicina-legal, campo este que será configurado definitivamente nas três primeiras décadas deste século. Desse modo, a criação de uma associação e de uma revista não-oficiais voltadas para questões médico-legais deram maior legitimidade à especialização. (MAIO, 1995, p.233).

Maio (1995) conclui que a “memória” de Nina Rodrigues revela claramente seu projeto acadêmico:

A censura do governo no que concerne às carências existentes nas Faculdades de Medicina da época eram registros comuns nas “Memórias Históricas”. No entanto, a desaprovação da “memória” elaborada por Nina Rodrigues é um importante indicador do nível de conflito instaurado no interior da Faculdade de Medicina. O propósito de afirmar sua autoridade científica, leva o catedrático de medicina legal a uma disputa com a tradição estabelecida, criando articulações externas à instituição oficial de ensino médico e fomentando uma produção científica voltada para sua área específica. (MAIO, 1995, p.235).

Nina Rodrigues conseguiu obter um estatuto científico para sua disciplina, a medicina legal, apesar do insucesso momentâneo da luta pela melhoria das condições materiais de ensino de sua especialidade – médico legista. Isto significa que, dentro das possibilidades de atuação institucional no interior do campo médico, Nina Rodrigues fez

da medicina legal um espaço autônomo de conhecimento se transformando em um mito da ciência (MAIO, 1995); a denominada “Escola Nina Rodrigues” foi criada nos anos de 1930, por Afrânio Peixoto e Arthur Ramos, como uma forma de dar maior credibilidade às suas respectivas militâncias no campo da medicina legal:

Neste sentido, podemos considerar que Nina Rodrigues foi um agente singular do campo médico no momento de sua estruturação no Brasil. Participante ativo do processo e institucionalização da medicina da virada do século, Nina canalizou suas ações para uma série de investimentos que resultaram no avanço da autonomia da categoria médica. Para isso, competiu com a tradição clínica, até então dominante, demarcando o espaço da atuação específica da medicina legal. Sua militância foi basicamente desenvolvida a partir da Faculdade de Medicina da Bahia e das revistas científicas consagradas, ou seja, nos marcos institucionais considerados de maior legitimidade naquela ocasião. Foi na condição de médico e cientista que abordou os temas obrigatórios (Bourdieu, 1987) de seu tempo. A produção acadêmica de Nina Rodrigues e o subsequente reconhecimento de sua obra revelam que a estratégia de sucessão seguida pelo médico maranhense foi extremamente bem-sucedida. (MAIO, 1995, p.235).

O que se destaca na análise de Marco Maio é a carreira médica de Nina Rodrigues e sua incansável busca por um status de cientificidade à medicina legal no Brasil. Suas pesquisas sobre religiosidade africana poderiam ser entendidas como fatores denotativos dessa busca uma vez que procura separar a medicina oficial do charlatanismo executado pelos adeptos do culto africano.

Passando a antropóloga Lilia M. Schwarcz, a autora expõe que a partir de 1880, o “problema negro no Brasil” (1993, p.208) – utilizando-se da expressão de Nina Rodrigues – passava a ser entendido como uma questão científica. Bem observado pela autora, não é a inferioridade biológica e cultural dos negros que está em discussão, pois até este momento, ninguém havia lembrado de questioná-la. O que

está em jogo são as divergências entre os que reputavam a inferioridade biológica e cultural como inerente à constituição orgânica da raça e os que consideravam transitória e remediável. Schwarcs entende que Nina Rodrigues teria pensado o Brasil em termos raciais.

Descrito como defensor radical da medicina legal e de sua necessária autonomia, o que estava em jogo na atuação de Nina Rodrigues era a criação de uma identidade de grupo, bem como a mudança na imagem social dos médicos, cuja prática tinha sido tão menosprezada: “Era por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou as possibilidades de uma ‘sciencia brasileira’ que se detivesse nos casos de degeneração racial” (SCHWARCS, 1993, p.221).

Novamente, a posição médica de Nina Rodrigues é o que determinaria em última instância suas problematizações, construções de hipóteses e resultados de pesquisa. O predicativo “homem de sciencia” transcenderia a individualidade e subjetividade de Nina Rodrigues.

Nosso intuito, nesse primeiro momento, foi evidenciar por meio de nossa trajetória de pesquisa, como se desenvolveu nosso sentimento de desconfiança em relação a caracterização que é atribuída ao trabalho de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas. É por isso, que partiremos da teoria do pensamento complexo (MORIN, 2005 c) buscando superar o enquadramento “médico” do discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX, atentando a questões deixadas de fora do discurso de Nina Rodrigues e daqueles que dissertaram sobre ele. Será a partir do não dito, que buscaremos evidenciar o que está implícito, mas delinea o pensamento do autor.

Ao romper com a homogeneidade do discurso de Nina Rodrigues, nos surgirá uma nova possibilidade de olhar sobre os seus escritos acerca das religiões africanas. É ao complexizar a figura do médico e ao visualizar os diferentes “lugares sociais” de seu discurso que nos será possível desenvolver argumentos acerca, inclusive, de uma postura católica. Nosso esforço, agora, será no sentido de mostrar esses apontamentos por meio de nossas fontes.

Com o objetivo de realizar uma discussão consistente sobre a temática do nosso objeto, organizamos o trabalho com a seguinte estrutura: a primeira parte será dividida em dois capítulos, o primeiro referente aos aportes teóricos e o segundo à questões do contexto histórico. A segunda parte, com mais dois capítulos, contemplará a análise das fontes, no primeiro analisaremos a obra “O animismo fetichista dos negros bahianos” e no segundo, serão feitas as investigações referentes à obra “Os africanos no Brasil”.

Dessa maneira, no primeiro capítulo “Os aportes teóricos-metodológicos: considerações para a investigação do discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX”, faremos a exposição dos aportes teóricos e metodológicos que nos ajudam a refletir a problemática da pesquisa, principalmente a idéia de “pensamento complexo” em Edgar Morin (2005 c), o que nos levará à explicação de alguns conceitos-chave como *imprinting* e normalização para o desenvolvimento de nosso raciocínio.

Utilizaremos a discussão de Bruno Latour (1994) acerca do pesquisador como um “ser híbrido”, ou seja, que transita entre as mais diversas áreas do conhecimento. Isto para mostrar a necessidade de um estudo que não se atenha a um único viés disciplinar como pressuposto para lidar com o nosso objeto, já apontado por Morin em sua noção de transdisciplinaridade.

Mostraremos a necessidade em se considerar a existência de diferentes sujeitos no discurso de Nina Rodrigues, enfatizando o caráter sociológico/antropológico de sua obra, a fim de compreender que seu olhar sob as religiões africanas não deve ser pensado como mero reflexo das teorias sociais darwinistas e evolucionistas sociais, mas inseridos num contexto amplo de conflitos sócio-culturais.

No segundo capítulo, “Complexizando o contexto: o não dito sobre o momento histórico que produz e é produzido por Nina Rodrigues”, buscaremos contextualizar o período no qual Nina Rodrigues esteve inserido, atentando a aspectos fundamentais em nossa análise, como a presença do catolicismo do Brasil do século XIX, às vezes deixado em segundo plano pelos outros autores que trabalham com o pensamento de Nina Rodrigues. Para isto partiremos de uma discussão bibliográfica entre alguns dos principais autores que estudaram Nina Rodrigues e a ciência do século XIX: Thomas E. Skidmore (1976), Lilia Moritz Schwarcs (1979) e Mariza Corrêa (2001).

Na segunda parte faremos uma apresentação das fontes de pesquisa e das suas peculiaridades históricas e do seu momento de produção, para no terceiro capítulo “O animismo fetichista dos negros bahianos”, apresentar a estrutura da obra e discutir os múltiplos sujeitos no discurso de Nina Rodrigues, como o pesquisador positivista, o psiquiatra, o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo e o Nina Rodrigues, como indivíduo que se relaciona com as pessoas de seu tempo. Em seguida analisaremos as categorias explicativas utilizadas nesta obra por Nina Rodrigues para o estudo das religiões africanas. São eles os termos: “fetichismo”, “animismo”, “*double*”, “teologia”, “fitolatria”, “litolatria”, “hidrolatria”, “liturgia”, “sonambulismo”, “histeria”, “hipnotismo”, “raça” e “sincretismo”.

No quarto, e último capítulo “Os africanos no Brasil”, apresentaremos como esta obra está estruturada, para como na seqüência do capítulo anterior, apresentar a diversidade de olhares no discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas, dentre eles: o pesquisador nacionalista, social darwinista e evolucionista social, positivista, historiador, o sociólogo, o filólogo, o lingüista, o antropólogo, o folclorista, o psicólogo, o ogã, o indivíduo e o católico. Novamente, analisaremos as categorias explicativas utilizadas nesta obra por Nina Rodrigues para o estudo das religiões africanas: “sobrevivências”, “mestiçagem espiritual”, “negros maometanos” e “totemismo”.

**Parte I**

**Os aportes teórico-metodológicos e o contexto histórico.**



A primeira parte da dissertação destina-se à exposição dos aportes teóricos e metodológicos que nos ajudam a refletir nosso objeto de estudo, ou seja, o discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX e à contextualização do momento histórico do qual Nina Rodrigues é produto/produtor.

Apresentaremos no primeiro capítulo a idéia de “pensamento complexo” (2005 c) de Edgar Morin, o que nos levará à explicação de alguns conceitos-chave para o desenvolvimento de nosso raciocínio, como *imprinting* e normalização.

Utilizaremos a discussão de Bruno Latour acerca do pesquisador como um “ser híbrido”, ou seja, que transita entre as mais diversas áreas do conhecimento, para mostrar a necessidade de um estudo que não privilegie um único viés disciplinar para o tratamento de nosso objeto.

Mostraremos os diferentes sujeitos existentes no discurso de Nina Rodrigues, enfatizando o caráter sociológico/antropológico de sua obra, a fim de compreender que seu discurso sobre as religiões africanas não deve ser pensado como mero reflexo das teorias sociais darwinistas e evolucionistas sociais, mas inserido num contexto amplo de conflitos sócio-culturais.

No segundo capítulo, buscaremos analisar o contexto histórico no qual Nina Rodrigues esteve inserido, atentando a aspectos fundamentais em nossa análise, como a presença do catolicismo do Brasil do século XIX, às vezes deixado em segundo plano por outros autores que trabalham com o pensamento de Nina Rodrigues.

## Capítulo I

### Os aportes teórico-metodológicos: considerações para a investigação do discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX.

Raimundo Nina Rodrigues nasceu em 4 de dezembro de 1862 em Vila da Manga, atualmente sede do Município de Vargem Grande no Maranhão e faleceu em 17 de julho de 1906, em Paris. Filho do coronel Francisco Solano Rodrigues, um plantador e criador de gado na região, cuja propriedade, um engenho, parece ter sido passada em grande parte para os descendentes de escravos da família, e de Luiza Rosa Nina Rodrigues, descendente de uma família sefardim que veio ao Brasil fugindo da perseguição de judeus na Península Ibérica; o exercício da medicina parece ter sido prática comum a muitos de seus familiares. (CORRÊA, 2001).

Em 1882 Nina Rodrigues iniciou o curso de medicina na Faculdade de Medicina da Bahia, sendo que fez o quarto e o sexto ano na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Em final de 1887 defendeu sua tese de doutorado, sobre três casos de paralisia progressiva cujo título era “Das Amiotrofias de Origem Periférica”. Em 1888, Nina Rodrigues, clinicou em São Luis do Maranhão e escreveu uma série de artigos sobre higiene pública com atenção especial para o regime alimentar inadequado da população maranhense. Nesta ocasião, começou a colaborar com a Gazeta Médica da Bahia, mediante um conjunto de trabalhos acerca da lepra no Maranhão. Nesse extenso trabalho introduziu um quadro classificatório das raças no Brasil. Em 1889, prestou concurso para a Faculdade de Medicina da Bahia, tornando-se adjunto da 2º

Cadeira de Clínica Médica, cujo titular era o Conselheiro José Luiz de Almeida Couto, que viria a tornar-se sogro de Nina Rodrigues. (CORRÊA, 2001).

Nina Rodrigues foi professor na Faculdade de Medicina da Bahia, em um período no qual, os médicos eram considerados instrumentos da nação, cuidavam da saúde dos corpos, ao lado dos padres que cuidavam da saúde da alma, isto é claro, dentro de uma visão nacionalizada da profissão médica. Ainda no século XIX, elevava-se a figura do médico, o qual deixava de depender da remuneração individual e passava a viver seu trabalho como cientista, pesquisador, que financiado pela nação e formado pelas universidades, intervém na realidade e a transforma. É perceptível o caráter, ou ao menos, a justificativa nacionalista da importância que o próprio Nina Rodrigues dá às suas obras. (SCHWARCS, 1979).

Nina Rodrigues é considerado iniciador dos estudos sobre os negros no Brasil e foi após tornar-se professor da Faculdade de Medicina da Bahia que passou a se dedicar intensivamente aos estudos dos costumes de antigos escravos africanos e seus descendentes. Interessado especialmente por suas práticas religiosas, desenvolveu duas obras específicas sobre a temática: “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1900) e “Os africanos no Brasil” (1932). O caráter de seus trabalhos acadêmicos transcende sua figura e posição médica, rendendo-lhe adjetivos diversificados<sup>12</sup> e impondo sua obra como pressuposto básico a quem ambicione estudar as religiões africanas no Brasil.

Entendemos que a nossa proposta de pesquisar o discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX faz-se necessária por se tratar de

---

<sup>12</sup> Por exemplo, “pioneiro dos estudos das religiões africanas no Brasil” e “teórico racista”. Vide: Thomas E. Skidmore (1976), Carl N. Degler (1976), Lilia Moritz Schwarcs(1979), Mariza Corrêa(2001).

um discurso pioneiro que inaugurou as reflexões acerca das religiões africanas no Brasil e se tornou leitura obrigatória aos que trabalharam posteriormente com a temática. A importância do discurso de Nina Rodrigues não está apenas em ser um estudo pioneiro, mas em ser um estudo científico, legitimado institucionalmente pelo campo<sup>13</sup> médico brasileiro. Trata-se de um discurso que compõe o pensamento científico brasileiro acerca das questões não apenas raciais, mas também do âmbito religioso.

Embora o discurso de Nina Rodrigues seja produzido como uma obra médica, acaba atingindo diferentes campos de interesse, como o direito, a psiquiatria, a psicologia, a sociologia e a história. No entanto, o olhar de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas tem sido posto à margem de seu discurso, como um aspecto voltado à comprovação da histeria na “raça” negra. Sendo assim, nossa pesquisa busca “complexizar” a figura médica de Nina Rodrigues e seu discurso sobre as religiões africanas, atentando aos diferentes elementos constitutivos de sua obra<sup>14</sup>, os quais nos permitem compreender que para além de uma olhar médico sobre as religiões africanas, o discurso de Nina Rodrigues conta com o pesquisador positivista, o psiquiatra, o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo e o Nina Rodrigues, como indivíduo que se relaciona com as pessoas de seu tempo.

---

<sup>13</sup> Sobre o conceito de campo ver BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Trad. Sérgio Miceli. 6.ed. São Paulo, Perspectiva, 2005.

<sup>14</sup> Sobre o conceito de obra ver FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.

### **Uma breve intervenção explicativa: pontuando questões.**

A fim de dar sustentação à idéia de que o olhar de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas precisa ser entendido como um olhar híbrido e, também, justificar a nossa opção pela teoria do “pensamento complexo” de Edgar Morin como referencial teórico e metodológico, utilizaremos a crítica de Bruno Latour (1994) a algumas tendências acadêmicas que classificam o conhecimento em três recortes: ou a natureza, ou a política ou o discurso, como se fosse impossível a coexistência destes três aspectos numa mesma pesquisa científica. Nosso intuito aqui é mostrar a necessidade de fugir ao conhecimento compartimentado, reducionista.

Latour (1994) desenvolve sua crítica em forma de um diálogo com indagações reducionistas que seriam feitas por aqueles que não conseguem pensar o conhecimento de forma multidisciplinar, como se as pesquisas realizadas em uma área não pudessem servir a outras.

Latour cita pesquisas de Callon acerca dos eletrodos das pilhas de combustível; de Hughes sobre o filamento da lâmpada incandescente de Edison; e a si próprio, e suas pesquisas sobre a bactéria antraz atenuada por Pauster e os peptídeos do cérebro de Guillemim, para mostrar que embora os críticos pensem que estão falando sobre técnicas e ciências, estas pesquisas não dizem respeito à natureza ou ao conhecimento, às coisas-em-si, mas antes ao seu envolvimento com nossos coletivos e com os sujeitos. Os pesquisadores citados por Latour não estão falando do conhecimento instrumental, mas sim da própria matéria de nossas sociedades.

“Mas então é política? Vocês reduzem a verdade científica a interesses e a eficácia técnica à manobras políticas?” (LATOURE, 1994, p.10). A determinação política

é o segundo mal entendido apontado por Latour, uma vez que se os fatos não ocuparem o lugar ao mesmo tempo marginal e sagrado que nossas adorações reservam para eles, imediatamente são reduzidos a meras contingências locais e miseráveis negociatas. Contudo, nem sempre estamos falando de contexto social e interesses de poder, mas sim de envolvimento nos coletivos e nos objetos.

“Mas se vocês não estão falando nem das coisas-em-si nem dos humanos-entre-eles, quer dizer que vocês falam apenas do discurso, da representação, da linguagem, dos textos” (LATOUR, 1994, p.10). Este é o terceiro mal entendido apontado por Latour. O autor explica que, quando descreve a domesticação dos micróbios por Pauster, mobiliza a sociedade do século XIX, e não apenas a semiótica dos textos de um grande homem.

Nos três parágrafos acima evidenciamos o incômodo de Latour (1994) com as classificações automáticas nas ciências. O autor inicia falando do estudo de pilhas e bactérias, objetos tidos como respectivamente da física e da biologia, buscando definir sua importância material em nossa sociedade dos objetos tidos como próprios das ciências naturais. Em seguida ironiza aos pesquisadores reducionistas que associariam tal importância à política. Latour explica que é preciso escapar as classificações simplistas que associam instantaneamente contexto social e interesses de poder. O autor leva a ironia adiante argumentando que ao ouvir esta explicação, os reducionistas classificariam, ou melhor, a desclassificariam como análise de discurso e representação, como se não contribuíssem a pesquisa científica e ao conhecimento histórico.

Nos utilizamos dessa crítica de Latour sobre os recortes e especializações mutiladoras do conhecimento humano para sublinhar que quando descrevemos o olhar

de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, buscamos – parafraseando Latour – mobilizar a sociedade brasileira do século XIX, não apenas a semiótica dos textos de Nina Rodrigues, ou seja, não analisamos o texto pelo texto, mas como produto/produzidor de um contexto histórico, que ao mesmo tempo carrega em si referências deste contexto e ajuda a produzir um modo novo de pensá-lo, de compreendê-lo.

Sendo assim, para atingirmos o mínimo da complexidade da elaboração de idéias em Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, é preciso encarar que os vieses adotados por ele são inúmeros, ou seja, há “lugares sociais” a partir dos quais seu discurso é produzido. Nina Rodrigues não se atem apenas ao pensamento médico legal para pensar essas manifestações, utiliza também, a psiquiatria, a psicologia, a biologia, a sociologia, a antropologia, a etnologia, a filologia, a história, a geografia, entre tantos outros que seria impossível apreender a grandeza de suas obras por um único viés disciplinar. É preciso aceitar a existência desses “seres híbridos”, demonstrados por Latour, capazes de transitar em diferentes áreas do conhecimento para pensar um único objeto de estudo.

Fazemos pesquisa em História, buscamos analisar historicamente como as religiões de origem africana foram pensadas cientificamente no Brasil num primeiro momento, no entanto, sem os diálogos com as outras áreas do conhecimento, todo o caminho percorrido até agora, seria inviável. É em virtude disso, que nossa opção teórico-metodológica<sup>15</sup> para o estudo do pensamento científico acerca das religiões africanas na transição do século XIX para o século XX, na Bahia, denotado na figura de Nina Rodrigues, está no “pensamento complexo” elaborado por Edgar Morin.

---

<sup>15</sup> A que nos pareceu mais plausível dentre as possíveis.

### **Os aportes teórico-metodológicos.**

Dentre os possíveis referenciais teóricos – metodológicos possíveis, o que atende de forma mais abrangente nossa problemática é o referencial apresentado pelo pensador francês Edgar Morin, cujas categorias explicativas nos permitem apreender os diferentes lugares do discurso de Nina Rodrigues. Morin é pesquisador emérito do Centro Nacional de Pesquisa Científica da França e nasceu em Paris em 1926, possui graduação em História, Geografia, Direito, Filosofia, Sociologia e Epistemologia. É a partir de sua atuação em diferentes campos do saber que Morin (2005, b) propõe um conhecimento transdisciplinar partindo da crítica à fragmentação do saber que tenderia a ater o especialista voltado a uma única peça do quebra-cabeça impossibilitando a consciência de uma visão global.

Morin (2005, b) entende o conhecimento como um “todo”, no entanto, a ciência, na tentativa de se legitimar, isolou, separou, desuniu e reduziu o conhecimento a “partes”, unidades e estruturas do conhecimento dissociadas umas das outras. Ao subdividir incansavelmente o conhecimento, subdividiu-se a idéia de homem. E ao ater-se a apenas um dos fragmentos, perdeu-se a idéia do humano em sua totalidade, assim, o homem se esfarela e quanto mais miserável é a idéia de homem, mais eliminável ela é: como o homem, o mundo é desmembrado entre as ciências, esfarelado entre as disciplinas e pulverizado em informações.

Morin propõe a teoria do pensamento complexo para analisar a produção do conhecimento científico. Ao considerarmos Nina Rodrigues como produtor de um conhecimento científico acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX, a teoria moriniana nos permite visualizar os diferentes sujeitos existentes no discurso de Nina



Rodrigues, o qual longe de ser homogêneo, carrega em sua estrutura diferentes formas de saberes, olhares e explicações sobre aquilo que se objetiva conhecer. Deste modo, nosso esforço se dará no sentido de retomar as unidades existentes no discurso de Nina Rodrigues. Não ambicionamos reconstituir a totalidade de seu pensamento, mas demonstrar a possibilidade de coexistências de diferentes partes, ou sujeitos em seu discurso, as quais não esgotam em si mesmas as possibilidades de análise.

Por pensamento complexo<sup>16</sup> subentende-se aquele que reconhece que o sujeito humano estudado está incluído no seu objeto de estudo; concebe, inseparavelmente, a unidade e a diversidade humanas; concebe as dimensões ou aspectos, atualmente separados e compartimentados, da realidade humana, que são físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, econômicos, sociológicos, históricos; concebe o *homo* não apenas como *sapiens, faber e economicus*, mas também como *demens, ludens e consumans*; que junta as verdades separadas e que se excluem; alia a dimensão científica e as dimensões epistemológicas e reflexivas; e finalmente, dá sentido às palavras perdidas e esvaziadas nas ciências. (MORIN, 2005 c).

O discurso de Nina Rodrigues é resultado de uma forma de se conhecer, pensar e analisar um determinado objeto. Ao estudar as religiões africanas, Nina Rodrigues as cataloga, categoriza, conceitua, ou seja, produz um saber, um conhecimento sobre a temática. Este conhecimento não é realizado à revelia de seu conhecimento individual, de seus valores e da formação social e cultural que recebeu.

A expressão *unitas multiplex* é utilizada por Morin (2005 a) para explicar que diferentes sistemas apresentam-se como *unitas multiplex*, ou seja, como paradoxo,

---

<sup>16</sup> Sobre definição de pensamento complexo vide a coleção O Método de Edgar Morin, nesse caso, especificamente, O Método V, 2007.

considerando sob o ângulo dos constituintes ele é diverso e heterogêneo. Ao pensarmos o discurso de Nina Rodrigues a partir desta unidade complexa, sentimos que não podemos abrir mão da existência de uma visão holística de seu pensamento, nem de uma visão específica de suas idéias, mas que precisamos concebê-lo como um conjunto de modo complementar e antagônico.

Descrito por Gilberto Freyre no “Prefácio” da obra “A atualidade de Nina Rodrigues” de Lins e Silva, “de relógio na mão como um beneditino atento à liturgia do tempo” (1945, p.12) e como um “intervencionista corajoso” (1945, p.16); “Nina Rodrigues parecia saber que ia ter vida curta com seu método, seu rigor, sua disciplina quase de beneditino germânico no estudo e protestante anglo-saxão no trabalho” (1945, p.13). Não buscaremos aqui transcrever a biografia de Nina Rodrigues, uma vez que esta pode ser encontrada em outras obras<sup>17</sup>, utilizaremos apenas de passagens de sua vida, à medida que estas forem necessárias na exposição de nosso raciocínio.

A partir da categoria de “lugar social” Certeau (1982) explica que o historiador deve analisar em termos de produções localizáveis, o material que cada método instaurou inicialmente segundo suas noções de pertinência. Isto porque para ele, o discurso é parte da realidade da qual trata.

Para Certeau (1982) a História articula-se com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. E é em função deste lugar que se delinea uma *topografia de interesses*. Isso evidencia uma hierarquia social dentro do grupo, logo, as dependências das relações de força simbólica corresponderiam à estrutura das

---

<sup>17</sup> Vide: CASCUDO, Luis da Câmara. Antologia do Folclore brasileiro, s/d; CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil, 2001; LINS e SILVA, Augusto. A atualidade de Nina Rodrigues, 1945; MAIO, M. C. A medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma trajetória científica, 1995; Gazeta Médica da Bahia, 2006; 76 (Suplemento 2), entre outro.

relações de força política. Certeau afirma que os métodos científicos expressam um comportamento social e as leis do grupo. Em virtude disto, o discurso histórico não pode ser analisado fora da sociedade na qual se insere, pois implicaria a transformação das situações acentuadas, o “nós” utilizado pelo pesquisador denota um contrato social.

Certeau (1982) explica que, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente as suas técnicas e produção. Retomando, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios. Confirmando e ao mesmo tempo superando a noção de “lugar social” de Certeau, utilizaremos as categorias de *imprinting* e brecha moriniana para pensar o dito “lugar social” de Raimundo Nina Rodrigues.

### **O pensamento complexo em Nina Rodrigues.**

A análise do discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX é sustentável principalmente por tratar-se de um trabalho científico produzido no meio acadêmico com base em teorias e métodos próprios de seu momento histórico de produção. Este discurso é produzido por um intelectual, cujas obras sobre as religiões africanas tornaram-se um marco inicial para os estudos científico posteriores sobre a mesma temática.

Norberto Bobbio (1997) alerta que os discursos sobre os intelectuais associam-se a um erro comum, a uma falsa generalização: atribui à insensatez falar dos intelectuais como se eles pertencessem a uma categoria homogênea e constituíssem uma massa distinta. Embora com diversos nomes, os intelectuais sempre existiram ao lado do poder econômico e político como poder ideológico, sobre as mentes pela

produção de idéias e sua transmissão. Toda a sociedade tem seus detentores do poder ideológico. Detentores estes que expressam os anseios do meio social onde estão inseridos.

Ao relatar o nascimento da disciplina histórica, Certeau (1982) nos ajuda a pensar os apontamentos de Bobbio, ao afirmar que esta se relacionaria com a criação de grupos, os quais definiria o que deve ou não ser público. Evidenciando uma hierarquia social dentro do grupo, na qual, as dependências das relações de força simbólica corresponderiam à estrutura de relação de força política, Certeau (1982) afirma que os métodos científicos expressam um comportamento social e as leis do grupo. Em virtude disto, o discurso histórico não pode ser analisado fora da sociedade na qual se insere, pois implicaria a transformação das situações acentuadas, o “nós” utilizado pelo pesquisador denota um contrato social.

Nina Rodrigues justifica sua pesquisa pelo fato de que a população brasileira é uma população mestiça: “Na primeira alternativa, a nossa preocupação de discutir as questões de princípio, se complica efetivamente, no caso particular, de uma nota curiosa de psicologia de um povo compósito”. (RODRIGUES, 1982, p.1). Para o autor, com a abolição, o negro é agora um cidadão comum que pode vir até a dominar o branco; mas o país estava dominado pela simpatia à campanha abolicionista e todos queriam se colocar enquanto protetores da “raça” negra. No entanto, o fato de um negro ser bom, não faz com que todos os outros sejam. Mas quem está apto a comprovar isto? Para Nina Rodrigues é a ciência.

Levando em consideração que pouco se conhece da “raça” negra, Nina Rodrigues, expõe a preocupação que sente em relação ao futuro do povo brasileiro, diante da miscigenação: o negro seria responsável por muito dos males presentes na

nação tornando-se justificativa ao atraso do país em relação à Europa. Certeau (1982) explica que, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente às suas técnicas e produções. Afinal, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios.

Respondendo a preocupação delineada por Norberto Bobbio, nós percebemos que Nina Rodrigues, vincula-se a um grupo constituído e homogêneo, pelo menos no que se refere ao discurso oficial produzido por este grupo perante os demais. Certamente as instituições possuem crises, embates e divergências, mas o que sobressai de tudo isso, necessita de uma aparência homogênea. Um dos grupos do qual Nina Rodrigues faz parte, o dos médicos baianos, é responsável por grande parte da produção científica no Brasil, o que em termos da época é segregado da população predominantemente analfabeta. No entanto, isto não significa que o trabalho produzido por Nina Rodrigues e seus pares estivessem dissociados dos problemas sociais, políticos e econômicos do país.

Bourdieu (s/d) acredita que as práticas voltadas para a função e comunicação pela comunicação ou de comunicação para o conhecimento (inclusive a circulação de informação científica), estão sempre orientadas para as funções políticas e econômicas. As interações simbólicas dependeriam tanto da estrutura do grupo de interação no qual se encontram, quanto das estruturas sociais nas quais estão inseridos os agentes de interação. Bourdieu não acredita na homogeneidade do grupo. Para ele, este seria formado pelos “que só emitem”, “que só respondem”, “os que respondem as emissões dos primeiros” e “os que emitem para os segundos”. (S/d, p.52).

Nossa proposta de análise é de que o discurso de Nina Rodrigues não pode ser compreendido apenas dentro dos padrões da ciência médica do século XIX, embora

também não possa ser entendido fora dela. É preciso ter em mente que este sujeito não pode ser unicamente limitado a um microcosmo de análise como se não fizesse parte de um macrocosmo organizador (MORIN, 2005 a). Para entender o olhar lançado por Nina Rodrigues às religiões africanas, é preciso escapar às exclusivas imposições do “homem de ciencia”, enquanto ser puramente científico.

Buscar entender o pensamento de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas unicamente a partir do “*homem de ciencia*”<sup>18</sup> é simplificar por demais a complexidade de sua obra e a forma de organização de suas idéias.

Em primeiro lugar, buscamos considerar Nina Rodrigues como um sujeito histórico, perguntamos que jogo ele joga, onde se situa com relação à sociedade na qual vive, de que meios ele dispõe para concebê-la e conceber-se. Pensar Nina Rodrigues não envolve apenas o contexto científico do Brasil em fins do século XIX, uma vez que este sujeito histórico, era além de médico, brasileiro, pai, marido, genro, cunhado, professor, ou seja, um ser humano com a subjetividade que lhe é característica. De outra forma, tudo que pudermos afirmar sobre seu discurso será simplificador, afinal “um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais”. (ELIADE, 2001, p.170). O médico intelectual é apenas uma das partes constitutivas do discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, não é o todo, ou seja, o pensamento de Nina Rodrigues sofre outras influências para além de sua formação acadêmica e profissional que precisam ser consideradas.

---

<sup>18</sup> Vide Lilia Moritz Schwarcz, “O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930, 1979 e Mariza Corrêa “As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil”, 2001.

Acreditamos que para desmontar *esta montagem* “é preciso começar pela extinção das falsas transparências. Não do claro e do distinto, mas do que é obscuro e do que é incerto, não do conhecimento assegurado, mas da crítica da certeza” (MORIN, 2005 a, p.29). Hoje a nossa necessidade é encontrar um método que detecte e não oculte ligações, articulações, solidariedades, implicações, imbricações, interdependências, complexidades. É preciso abandonar as obviedades, as coerências e certezas da obra de Nina Rodrigues e começar a questionar o duvidoso, o não dito, o contraditório, as oposições e contradições se quisemos apreender a complexidade de seu pensamento. É preciso, segundo Edgar Morin, aceitar a confusão se quisermos resistir a uma simplificação mutiladora.

**Para além da perspectiva médico-científica: os diferentes sujeitos em Nina Rodrigues.**

Segundo Morin (2005 c), na aurora do desenvolvimento da ciência ocidental, Bacon viu que o pensamento podia ser inconscientemente influenciado pelos “ídolos da tribo” (próprios da sociedade), pelos “ídolos da caverna” (próprios da educação), pelos “ídolos do fórum” (nascidos da ilusão da linguagem), pelos “ídolos do teatro” (nascidos da tradição). Por isso Bacon indicava que a missão do conhecimento era se emancipar para se tornar ciência. No entanto, foi preciso esperar o começo do século XIX para refletir sobre as condições sociológicas da emancipação do conhecimento, e o fim do mesmo século para descobrir que a própria ciência podia, inconscientemente, obedecer a ídolos.

Pensando nisso, é preciso considerar que o termo “ídolos” é colocado no plural, ou seja, o indivíduo em sociedade é exposto a diferentes pressões; tanto internas quanto externas. Seu próprio pensar é resultado de um processo múltiplo, em que diferentes influências interagem dialógicamente a fim de construir as bases fundamentais de seu pensamento, suas opiniões, suas crenças e verdades.

Nos utilizamos dessa alusão a Bacon e aos “ídolos da tribo” para salientar que Nina Rodrigues está longe de ser o cientista neutro e desprovido de valores que ele se imaginava, a ponto de ter afirmado que embora não tivesse acesso a alguns documentos do tempo colonial porventura existentes nos arquivos portugueses ou fluminenses os quais poderiam completar alguns pontos que não foram suficientemente explanados não acredita que possam mudar em linhas gerais o trabalho ou modificar suas conclusões<sup>19</sup>. Nina Rodrigues nega ao seu trabalho a possibilidades de equívoco ou erro.

Os trabalhos sobre as influências sofridas por Nina Rodrigues, tendem a adotar uma explicação amplamente aceita, classificando como detentor de uma “ciência racista” influenciada pelo “social darwinismo” e pelo “evolucionismo social”, resultado de sua profissão médica. Automaticamente, todo o discurso de Nina Rodrigues só faria sentido a partir da medicina baiana do século XIX; a qual segundo Schwarcs (1979) buscava originalidade no estudo do cruzamento racial como nosso grande mal e ao mesmo tempo nossa diferença: para os médicos baianos a miscigenação era a doença, era a partir dela que se previa a loucura, a degeneração e a criminalidade.

---

<sup>19</sup> Vide Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, 1982.



Nosso ponto de discordância refere-se ao discurso elaborado por Nina Rodrigues sobre as religiões africanas. Para compreendê-lo é preciso ir além da medicina, da ciência, embora também não possamos abrir mão delas.

Para compreendermos o pensamento de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, é preciso iniciar a desconstrução da figura do médico. Certamente é apenas a partir do diploma de medicina que os estudos teóricos, as pesquisas e os ensaios vão surgir. No entanto, a profissão não apaga toda a bagagem cultural que indivíduo carrega e constrói durante sua vida.

Confirmando nosso raciocínio acerca de Nina Rodrigues, Morin (2005 c) explica que ainda que as condições socioculturais do conhecimento sejam de natureza diferente das condições biocerebrais estão ligadas por um nó górdio: as sociedades só existem e as culturas só se formam, conservam, transmitem e desenvolvem por meio das interações cerebrais/espirituais<sup>20</sup> entre os indivíduos, e Nina Rodrigues não está acima de todo esse processo.

A cultura, que caracteriza as sociedades humanas, é organizada/organizadora via o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade. Assim se manifestam “representações coletivas”, “consciência coletiva”, “imaginário coletivo”. E, dispondo de seu capital cognitivo, a cultura institui as regras/normas que organizam a sociedade e governam os comportamentos individuais. As regras/normas culturais geram processos sociais e regeneram globalmente a complexidade social adquirida por essa mesma cultura. Assim, a cultura não é nem “superestrutura” nem “infra-

---

<sup>20</sup> Espírito não significa na abordagem de Edgar Morin, o que geralmente entendemos por “espiritual”. Todas as utilizações de fizermos do termo “espírito” referentes à teoria do pensamento complexo, será no sentido de *mens, mind, mente* (espírito cognoscente e inventivo). O espírito, para Morin, constitui a emergência mental nascida das interações entre o cérebro humano e a cultura, é dotado de uma autonomia relativa e retroage sobre o seu ponto de origem. Organiza o conhecimento e a ação humana. (2007).

estrutura”, termos impróprios em uma organização recursiva onde o que é produzido e gerado torna-se produtor e gerador daquilo que o produz ou gera. Cultura e sociedade estão em relação geradora mútua; nessa relação, não podemos esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores/transmissores de cultura, que regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura. (MORIN, 2005 c, p.19).

Metaforicamente, Morin (2005 c) pensa que a cultura de uma sociedade pode ser vista como uma espécie de megacomputador complexo que memoriza todos os dados cognitivos e, enquanto portadora de quase-programas, prescreve as normas práticas, éticas, políticas dessa sociedade. Em certo sentido, o grande computador está presente em cada espírito/cérebro individual onde inscreveu as suas instruções e prescreve as suas normas e determinações; em outro sentido, cada espírito/cérebro individual é como um terminal individual, e o conjunto das interações entre esses terminais constitui o Grande Computador. Dessa forma, pensar Nina Rodrigues, é pensar o contexto do século XIX como um todo, não apenas a prática médica.

Os escritos sobre Nina Rodrigues, tornam possível complexizar sua figura: descrito como médico baiano<sup>21</sup>, embora maranhense, Nina Rodrigues teria ascendência judia<sup>22</sup> por parte de mãe, casada possivelmente com um descendente de negros, que o levaria a ser chamado de “mulato”<sup>23</sup>. No entanto, Nina Rodrigues foi batizado na Igreja católica e batizou sua única filha<sup>24</sup>, possivelmente fez primeira comunhão, crismou, e casou na Igreja Católica também. Considerando tudo isso, não seria simplificar por demais, dizermos que Nina Rodrigues estudou as religiões africanas no Brasil com o

<sup>21</sup> Vide CASCUDO, Luis da Câmara. Antologia do Folclore brasileiro.

<sup>22</sup> Vide FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues e a religião dos orixás. In: Gazeta Médica da Bahia, 2006; 76 (Suplemento 2): 54-59.

<sup>23</sup> Vide CASCUDO, Luis da Câmara. Antologia do Folclore brasileiro

<sup>24</sup> Vide em anexo as certidões de batismo de Nina Rodrigues e a de sua filha.

intuito de estudar a presença da histeria das mulheres negras e que os estudos de Nina Rodrigues sobre essas religiões só podem ser entendidas pela histeria?<sup>25</sup>

Nosso raciocínio é que há ação de diferentes posturas na construção do discurso de Nina Rodrigues. Embora as obras “O animismo fetichista dos negros bahiano” e “Os africanos no Brasil”, sejam obras médicas, são também trabalhos sociológicos, antropológicos, históricos que visam apreender os aspectos da cultura africana incorporados e incorporadores pela cultura brasileira.

Quando Nina Rodrigues pensa as religiões africanas, mesmo que a finalidade seja médica, o faz por meio de um método comparativo das religiões, e embora utilize preceitos médicos, a categorização dos candomblés baianos se dá também a partir de preceitos católicos, pois esta é a referencia de religião em Nina Rodrigues. O autor não propõe uma escala evolucionista do pensamento humano, na qual o auge seria o ateísmo ou a descrença em deuses, mas o monoteísmo católico, caracterizado por elevadas abstrações<sup>26</sup>. Assim, descobrimos a complexidade genérica do conhecimento humano, do conhecimento em Nina Rodrigues.

Não se trata apenas do conhecimento de um cérebro em um corpo e de um espírito em uma cultura: é o conhecimento que gera de maneira bio-antropo-cultural um espírito/cérebro em um hic et nunc. Além disso, não é somente o conhecimento egocêntrico de um sujeito sobre um objeto, mas o conhecimento de um sujeito portador, igualmente, de genocentrismo, etnocentrismo, sociocentrismo, isto é, vários centros-sujeitos de referência. (MORIN, 2005 c, p. 22).

<sup>25</sup> Vide CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.

<sup>26</sup> As idéias de elevadas abstrações ou elevadas abstrações monoteístas serão utilizadas de forma quase repetitiva no decorrer da dissertação, isto porque este termo é de extrema importância para que Nina Rodrigues estabelecesse parâmetros de comparação entre as diversas manifestações religiosas e inclusive, para que utilizasse as idéias de animismo e fetichismo.

Para Morin, falar em complexidade é, falar em relação simultaneamente complementar, concorrente, antagônica, recursiva e hologramática entre essas instâncias co-geradoras do conhecimento. Ao contrapormos essa proposição ao discurso de Nina Rodrigues, é evidente que o intuito do autor não era tornar sua obra uma apologia ao cristianismo ou ao catolicismo, uma vez que em certos momentos o autor chega a criticar algumas dessas posturas religiosas, cuja maior evidência está no quinto capítulo de “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), “A conversão dos áfrico-bahianos ao catholicismo”.

Nesse capítulo, Nina Rodrigues problematiza a não-conversão dos africanos ao catolicismo por meio da catequese e argumenta que é ilusório afirmar que os negros baianos são católicos e que a tentativa de conversão teve êxito. Ao invés de converter o negro ao catolicismo, este foi influenciado pelo negro, adaptando-se ao animismo rudimentar, buscando uma assimilação. A conversão foi exterior às crenças e práticas fetichistas em que nada se modificaram. Porém, como as leis de evolução são as mesmas em todas as raças, essa fusão fará com que o negro chegue à capacidade mental necessária para compreender o monoteísmo católico.

Retornando ao exemplo do megacomputador em Morin, apenas essa complexidade nos permite compreender a possibilidade de autonomia relativa do espírito/cérebro individual, ou seja, em Nina Rodrigues. Este é um elemento de um megacomputador cultural, mas esse megacomputador é constituído de ligações entre os computadores relativamente autônomos que são justamente os espíritos/cérebros

individuais. Mesmo quando é comandado e controlado pelos diversos programas dos quais falamos, o indivíduo dispõe sempre de seu terminal pessoal. Apesar das influências teóricas, Nina Rodrigues não pode se isentar de sua percepção pessoal, seus valores intrínsecos, suas crenças...

É por isso que o espírito individual pode se autonomizar em relação à sua determinação biológica (recorrendo às suas fontes e recursos socioculturais) e em relação à sua determinação cultural (utilizando a sua aptidão bioantropológica para organizar o conhecimento). O espírito individual pode alcançar a sua autonomia jogando com a dupla dependência que, ao mesmo tempo, o constrange, limita e alimenta. (MORIN, 2007, p.23).

### **O imprinting cultural e a normalização**

A fim de seguirmos nossa análise é preciso atentar a dois conceitos-chave: *imprinting* cultural e normalização. Por *imprinting* cultural<sup>27</sup>, devemos entender o determinismo pesa sobre o conhecimento. Ele nos impõe o que se precisa conhecer, como se deve conhecer, o que não se pode conhecer. Comanda, proíbe, traça os rumos, estabelece os limites, ergue cercas de arame farpado e conduz-nos ao ponto onde devemos ir. (MORIN, 2005 c). Talvez por isso pareça tão simples condicionar o pensamento em Nina Rodrigues sobre as religiões africanas como racista, social darwinista, evolucionista. Afinal, isso é o que sobressai, isso é o visível, o nítido no

---

<sup>27</sup> O conceito de normalização está intrinsecamente ligado à noção de imprinting cultural, ao falarmos de um já pressupomos o outro, ambos estão ligados à inexorabilidade da cultura presente na análise morianiana.

paradigma dominante daquele momento. No entanto, será que a tradição católica também não se faz presente no Brasil do século XIX?

Em resposta a questão anterior, nos pautamos em Roberto Romano (1979), ao explicar que certas análises da atividade pública da Igreja Católica no Brasil tendem a ignorar o sistema de representações com o qual ela própria apreendeu essas realidades e a linguagem com que as transfigura simbolicamente. Dessa forma, perde-se o significado da doutrina católica quando ativada pela Igreja como força instituinte de sua prática no plano secular e espiritual, de seu programa próprio de domínio social.

Morin (2005 c) alerta que não bastaria limitarmo-nos a essas determinações que pesam do exterior sobre o conhecimento. É necessário considerar, também, os determinismos intrínsecos ao conhecimento, que são muito mais implacáveis.

Ao determinismo organizador dos paradigmas e modelos explicativos associa-se o determinismo organizado dos sistemas de convicção e de crença que, quando reinam em uma sociedade, impõem a todos a força imperativa do sagrado, a força normalizadora do dogma, a força proibitiva do tabu. As doutrinas e ideologias dominantes dispõem também da força imperativa /coercitiva que leva a evidência aos convictos e o temor inibitório aos outros. (MORIN, 2005 c, p.29).

Nina Rodrigues não sofre ação apenas do paradigma científico de sua época, há uma tradição católica que pesa sobre sua análise. O poder imperativo /proibitivo conjunto dos paradigmas, crenças oficiais, doutrinas reinantes, verdades estabelecidas, sugere os estereótipos cognitivos, preconceitos, crenças estúpidas não contestadas,

absurdos triunfantes, rejeições de evidências em nome da evidência, e faz reinar, sob todos os céus, os conformismos cognitivos e intelectuais. (MORIN, 2005 c).

O *imprinting* impede de ver as coisas diferentemente do que mostra<sup>28</sup>. Mesmo quando se atenua a força do tabu, que proíbe, como nefasta e perversa, toda idéia não-conforme, o *imprinting* cultural determina a desatenção seletiva, que nos faz desconsiderar tudo aquilo que não concorde com as nossas crenças, e o recalque eliminatório, que nos faz recusar toda informação inadequada às nossas convicções, ou toda objeção vinda de fonte considerada má. (MORIN, 2005 c). Nina Rodrigues sofre esta ação, enquanto produtor/ produto do conhecimento.

Isso nos ajuda a refletir não apenas a forma que o conhecimento se organiza em Nina Rodrigues, mas em nós mesmos. O processo sujeito /objeto /conceituador (MORIN, 2005 a), não se refere apenas à Nina Rodrigues e às religiões africanas, refere-se a nós também e às formas como lidamos com nossas fontes. O olhar se modifica de acordo com o contexto. Se até algum tempo atrás o que se via em Nina Rodrigues era o saber médico, o darwinismo e o evolucionismo, e agora queremos superar essa visão, é porque a problemática mudou, o contexto se transformou e os questionamentos não são mais os mesmos. Não há espaço para discutir-se “inferioridade racial”, partimos da idéia de que a raça humana é uma e não podemos subdividi-la em subgrupos definidos pela cor da pele ou pela crença religiosa. Porém, isto ocorreu em um determinado momento histórico e encontrou seguidores, tornou-se marco inicial, legitimou-se como discurso pioneiro e científico. Retornar aos escritos de

---

<sup>28</sup> Morin associa o conceito de *imprinting* as noções de “habitus” e “inconsciente coletivo”, porém o que os diferencia é que o *imprinting* carrega a possibilidade da “brecha”, isto é, aceita e contém a certeza da ruptura.

Nina Rodrigues nos permite compreender como as religiões africanas foram pensadas inicialmente, nos permite refletir, inclusive, o olhar da sociedade contemporânea em relação à elas.

Afirmamos que a fonte responde ao que o pesquisador questiona. Se temos uma visão diferente sobre as categorias usadas por Nina Rodrigues para pensar as religiões africanas, é porque nós pensamos diferente, nós aceitamos a possibilidade de “seres híbridos” e não defendemos a idéia de uma ciência desprovida de crenças e valores religiosos. Nina Rodrigues não considerava essa hipótese, os pesquisadores posteriores que citamos também não, embora possivelmente soubessem disso, nós estamos dispostos a considerar.

O *imprinting* manifesta os seus efeitos mesmo em nossa percepção visual. “Somos culturalmente hipnotizados desde a infância», foi possível, com justiça, exclamar. Efetivamente, há fenômenos culturais de alucinação coletiva, não apenas entre os milhares de crentes que contemplam o sol girando em torno de Fátima, mas também entre os altos universitários e prêmios Nobel que enxergaram a libertação do gênero humano onde se operava a sua escravização. A alucinação, que faz ver o inexistente, se junta à cegueira, que oculta o existente. Os falsos testemunhos são sinceros ao numerosos. (MORIN, 2005 c,p.30).

A normalização exerce uma prevenção contra o desvio e elimina-o, se ele se manifesta. Mantém, impõe a norma do que é importante, válida, inadmissível, verdadeira, errônea, imbecil, perversa. Indica os limites à não ultrapassar, as palavras a não proferir, os conceitos a desdenhar, as teorias a desprezar.



Assim, como vemos, um complexo de determinações sócio-noo-culturais concentra-se para impor a evidência, a certeza, a prova da verdade do que obedece ao *imprinting* e à norma. Essa verdade se impõe absolutamente, de modo quase alucinatório e tudo o que a contesta toma-se repugnante, revoltante, ignóbil. (MORIN, 2005 c,p.31).

Apesar disso, as idéias movem-se, mudam, apesar das determinações internas e externas que inventariamos. O conhecimento evolui, transforma-se, progride, regride. Crenças e novas teorias nascem enquanto outras, antigas, morrem.

Se movido pelo *imprinting*, a formação católica se impõe no discurso de Nina Rodrigues sobre as diferentes religiões, a normalização garante que seu estudo não perca o propósito inicial da análise médica, resultado de antagonismos, contradições, apropriações estruturam-se as obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” e “Os africanos no Brasil”, resultado do pensamento dialógico em Nina Rodrigues.

Por dialógica cultural devemos entender a pluralidade/diversidade dos pontos de vista. Nina Rodrigues não é um intelectual fechado em si mesmo, está em constante diálogo<sup>29</sup> com as faculdades do Rio de Janeiro e seus pares na Bahia. Além de seus contatos na Europa, principalmente algumas faculdades em Paris.

No entanto, embora as pesquisas de Nina Rodrigues carreguem o adjetivo de científicas, principalmente por ser um médico que luta contra o charlatanismo da medicina, de maneira ativa e voraz, é preciso considerar que o momento em que está ciência está se estabelecendo de forma acadêmica e institucional, buscando

---

<sup>29</sup> Por dialogo não se deve entender concordância.

qualificação e especializações, as linhas de delimitação entre ciência e senso comum são consideravelmente tênues.

Nas obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” e “Os africanos no Brasil”, ao lado de citações de Lombroso, Spencer, Ellis, Romero, aparecem também os depoimentos de ex-escravos e descendentes de escravos. O discurso científico de Nina Rodrigues é carregado de histórias que certamente o médico não teve acesso em livros de anatomia ou direito forense.

Pronunciando-se acerca do envolvimento entre ciência e senso comum, Morin (2005 c) explica que a dialógica cultural supõe o comércio cultural constituído de trocas múltiplas de informações, idéias, opiniões, teorias; o comércio das idéias é tanto mais estimulado quanto mais se realizar com idéias de outras culturas e do passado. O intercâmbio das idéias produz o enfraquecimento dos dogmatismos e intolerâncias, o que resulta no seu próprio crescimento. (MORIN, 2005 c).

Quando a sociedade é muito complexa, isto é, policultural, e um mesmo indivíduo experimenta várias inserções (familiar, de clã, étnica, nacional, política, filosófica, religiosa), então, todo o conflito entre essas dependências e crenças pode tornar-se fonte de debates, problemas, crises internas, o que instala a dialógica no seio do próprio espírito individual. (MORIN, 2005 c).

Quando idéias contrárias se enfrentam no espírito de um mesmo indivíduo, elas podem se anular reciprocamente, dando lugar ao ceticismo, ele mesmo fermento de atividade crítica e motor do debate de idéias; ou seja, provocar um *double bind*<sup>30</sup>, contradição pessoal gerando uma crise espiritual, a qual estimula a auto-reflexão e

---

<sup>30</sup> Duplo vínculo (Tradução livre).

suscita eventualmente uma busca de nova solução; ou seja, suscitar uma hibridização ou, melhor, uma síntese criadora entre idéias contrárias. (MORIN, 2005 c).

Dessa forma, considerando que as questões que levamos às nossas fontes fazem parte do nosso momento histórico e também são expressões de nossas inquietudes, perguntamos: por que Nina Rodrigues se preocupou em estudar no Brasil do século XIX, a opção ou crença religiosa dos negros africanos e seus mestiços? Ou seja, porque os negros africanos e seus mestiços aderiram ao “animismo fetichista” e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo.

A pesquisa de Nina Rodrigues não é considerada um desvio intelectual. Ela é considerada como originalidade. Isso porque ele encontra possibilidades médicas e científicas para responder sua problemática: os negros africanos e seus mestiços aderiram ao “animismo fetichista” e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo, pois as condições mentais influenciam na adoção da crença religiosa e os negros por serem uma raça psiquicamente inferior, não podem compreender as elevadas abstrações monoteístas. (RODRIGUES, 1935).

Se a resposta dada à questão estrutura-se de forma médico-científica, as analogias que levam a ela são religiosas. Podemos, então, conceber o complexo de condições culturais favoráveis às rupturas, brechas e transformações nos determinismos que pesam sobre o conhecimento. Embora, Nina Rodrigues desenvolva uma obra médica, o pensar e problematizar das religiões africanas conta também, com um olhar católico, como buscaremos demonstrar posteriormente.

Finalizando, por vezes, basta uma pequena brecha no determinismo, permitindo a emergência de um desvio inovador ou provocado por um abscesso de crise, para criar

as condições iniciais de uma transformação que pode, eventualmente, tornar-se profunda. (MORIN, 2005 c).

### **As idéias em Nina Rodrigues**

Uma vez que trabalhamos com as idéias em Nina Rodrigues, algumas pontuações se fazem necessárias. À concepção “idealista”, para a qual as idéias são independentes, ou mesmo soberanas, opõe-se a concepção “sociológica”, que faz delas produtos de uma sociedade *hic et nunc*<sup>31</sup>. Cada uma dessas concepções é, em parte verdadeira, porém falsa se pensadas como totalidade. Não há apenas condições históricas-sociais-culturais prescritivas para a idéia e para o conhecimento; há também condições permissivas que cedem lugar às autonomias individuais, à idéia nova, ao pensamento criativo. Além disso, há uma autonomia/ dependência do mundo das idéias dentro e “acima” da cultura. (MORIN, 2005 c).

O principal vício que ameaça o conhecimento é a simplificação determinista/reutora, para a qual o conhecimento é um produto trivial de uma máquina social trivial. Depois do determinismo da situação da sociedade (num tempo, num lugar, num clima), reina hoje o determinismo da situação na sociedade, situação de “classe”, que o marxismo dogmático pretendeu hiperdeterminante, situação de casta (intelligentsia), espaço socioprofissional (sociologismo trivial) ou, ainda, habitus, noção

---

<sup>31</sup> Por *hic et nunc* não se deve entender a idéia de uma ciência nova, livre de influências das gerações anteriores. Por *his et nunc* devemos entender a sociedade do aqui e agora, o resultado de um processo histórico que culminou em um determinado contexto histórico com idéias e estruturas próprias daquele momento.

forjada por Panovski e tornada concreto armado em Bourdieu. (MORIN, 2005 c). Por isso, entendemos como mutilador aos nossos interesses ater Nina Rodrigues a uma abordagem que privilegie apenas o “campo médico”.

Toda a explicação que reduza o conhecimento ou idéia aos determinismos sociológicos, torna o conhecimento inexplicável; sua verdade é suicida, pois mata a idéia de verdade. Não queremos de forma alguma aqui atentar contra os determinismos sociais-culturais-históricos. Ao contrário: destacamos os determinismos culturais (*imprinting*, normalização), ainda mais profundos que os determinismos sociológicos de situação (classe social, status socioprofissional, habitus). (MORIN, 2005 c).

Significa dizer que a sociedade não poderia, tampouco o indivíduo, ser considerada como uma máquina trivial (mecanicamente determinista), embora imponha as suas limitações e determinações aos indivíduos, e ainda que estes se submetam e obedeça na maior parte dos casos. (MORIN, 2005 c). Dessa forma, pensar as idéias em Nina Rodrigues, é pensar o conhecimento científico da sociedade médica baiana do final do século XIX, é questionar as estruturas que sustentavam o pensar teórico e a formulação de questões e respostas aos problemas de determinada época. As idéias em Nina Rodrigues são produto/produtoras do conhecimento, a questão que surge é definir os limites desse conhecimento.

**O olhar sociológico e antropológico do médico: um dos “lugares sociais” de  
Nina Rodrigues.**

Se quisermos apreender um pouco mais da forma como Nina Rodrigues elabora um conhecimento científico para o estudo das religiões africanas no Brasil, é preciso atentar ao olhar sociológico e antropológico do médico. É claro que Nina Rodrigues não foi um sociólogo nos termos desta profissão. No entanto, acreditamos que a maior contribuição de suas obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” e “Os africanos no Brasil”, para pensarmos as religiões africanas, surge quando as encaramos como ensaios sociológicos; e não médicos.

A medicina é intrínseca ao discurso de Nina Rodrigues, médico de profissão. No entanto, o caráter sociológico e antropológico delinea essas duas obras, em especial. Assim sendo, para estudar o pensamento de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas, optamos pelo olhar sociológico de Nina Rodrigues. Característica esta que encontra respaldo em Thomas E. Skidmore, que atribui às obras de Nina Rodrigues as qualificações de “séria” e “respeitável”, referindo-se à ele como um etnólogo:

“O primeiro estudo etnográfico sério e respeitável do afro-brasileiro por um brasileiro não proveio dos museus, mas de um professor de medicina originário de prestigiosa faculdade da Bahia. No começo da década de 90, Nina Rodrigues, jovem doutor mulato, conquistara uma cátedra ali. Pelo fim da década, já se distinguia como pioneiro em dois campos: etnologia afro-brasileira e medicina-legal. Nenhum - até a época de suas investigações iniciais - era reconhecido como campo de pesquisa, mas seus esforços contribuíram para lançar-lhes as bases de estudo no Brasil. Embora tenha morrido cedo em 1906, com a idade de quarenta e quatro anos, já havia publicado inúmeros relatórios científicos e fundara a *Revista Médico – Legal*. Já havia estreitado contatos com outros pesquisadores do exterior e era membro de grupos como a médico – Legal Society of New York e a Société Médico-

Psychologique de Paris. Quando morreu, já se havia tornado figura altamente acatada e respeitada nos círculos científicos brasileiros” (SKIDMORE ,1976 ,p.74)

Vagner Gonçalves da Silva observa que Nina Rodrigues foi primeiro a render uma forma científica aos estudos das religiões afro-brasileiras:

“Singualmente, o texto inaugural dos estudos das religiões afro-brasileiras existentes entre nós há pelo menos três séculos consiste numa obra de divulgação médico - científica escrita somente em fins do século passado, publicada em francês em 1900 e dedicada à Société Médico-psychologique de Paris. Trata-se de “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues” (SILVA, 1995, p.34-35).

Silva admite a importância de Nina Rodrigues para estudos referentes aos afro-descendentes e sua contribuição ao campo da antropologia.

“O animismo fetichista”, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-la como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela, definindo por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos dos chamados afro-brasileiros. (SILVA, 1995, p.35).

Arthur Ramos, caracterizado como discípulo de Nina Rodrigues, dividiu os estudos afro-brasileiros em três etapas: pré-Nina Rodrigues, que abrange toda uma contribuição de cronistas do período colonial que abordam a vida do negro escravo; a fase de Nina Rodrigues, que revolucionou os estudos sobre os negros propondo o

método de estudo comparativo das culturas africanas e suas sobrevivências no Brasil; e a fase pós-Nina Rodrigues, que se estende ao período contemporâneo. (RAMOS, s/d, p.10).

Os editores da terceira edição da obra de Artur Ramos “As culturas negras no novo mundo”, também apresentam Nina Rodrigues como um pioneiro nos estudos sobre o negro:

“Nina Rodrigues deve ter sido o primeiro a colocar como assunto principal o negro, produzindo obra valiosa, mas ainda marcada pelos preconceitos da ciência do século XIX. Artur Ramos é o seu continuador, tendo produzido mais e em clima de superação dos equívocos da ciência tradicional” (RAMOS, 1979, 11).

Arthur Cezar Ferreira Reis ao escrever o prefácio da obra citada, descreve Nina Rodrigues enfatizando sua contribuição aos estudos culturais no Brasil:

Um brasileiro da Bahia, Nina Rodrigues, inventariando não mais o tráfico ou a ação construtiva do escravo negro na agricultura tropical e na mineração, no Brasil, mas a sua contribuição cultural se revela nos costumes, nos mitos, na alimentação, nas palavras de uso corrente no português que falamos, na conduta religiosa, em mil outros aspectos da ação diária de um grupo social, trouxe a nova compreensão do que constituía aquela contribuição de tanta profundidade.” (RAMOS, 1979, p.14).

Arthur Ramos destaca a importância de Nina Rodrigues e de seu método aos estudos sobre os negros no Brasil:



“Destaco alguns destas apreciações no estrangeiro, precisamente para mostrar a importância do método do exame das culturas negras no Novo Mundo para o conhecimento recíproco da influência negra nos vários países deste hemisfério. Na realidade, como já destaquei no prefácio da primeira edição, não se trata mais do que uma ampliação do método da escola de Nina Rodrigues – considerando o termo escola no sentido de grupo de trabalho ou de pesquisas, não é demais repetir – o da necessidade de se estudarem as culturas africanas para se melhor compreender o negro no Novo Mundo, método hoje triunfante, e adotado e alargado por notáveis especialistas nacionais e estrangeiros”.(RAMOS, 1979, p.18).

No prefácio da primeira edição de “As culturas negras no Novo Mundo”, Arthur Ramos retoma a observação feita por Silvio Romero, sobre o não-estudo do negro no Brasil:

“Quando há mais de um decênio, comecei a reunir na Bahia, material de estudo sobre o negro, no Brasil, nada havia deste absorvente interesse de hoje, no assunto. Os ensaios, então publicados, na imprensa leiga, nas revistas técnicas, as pesquisas encetadas no recesso dos candomblés, a que me arrastou a profissão de médico - legista o Instituto Nina Rodrigues... não encontraram eco imediato. A conspiração do silêncio envolvera um problema que foi a preocupação dominante de Nina Rodrigues, problema nosso, doméstico, apenas abordando em poucos aspectos unilaterais: algumas páginas dedicadas à abolição, poucas mais consagradas a pesquisas lingüísticas... e mais nada”.(RAMOS, 1979, p.19).

Ramos enfatiza a necessidade de compreender Nina Rodrigues como um intelectual de sua época, que utiliza método e análises próprias daquele período, cabendo a nós reinterpretar o objeto de uma forma adequada ao nosso contexto:

“O nome de Nina Rodrigues, reivindicado através dos nossos trabalhos, é citado entre os estudiosos estrangeiros, como o grande pioneiro dos estudos científicos sobre o negro. E não se poderá acusar hoje a sua escola, como ainda insistem alguns intelectuais de má fé, de reincidir no prejudicado da tese da inferioridade antropológico do negro ou da degenerescência da mestiçagem, que fora

endossada pelo sábio baiano, preso evidentemente aos métodos e as hipóteses de trabalho da ciência de sua época.

A reinterpretação de Nina Rodrigues tem sido hoje a preocupação dominante dos seus discípulos, no setor dos estudos sobre o negro. Mesmo porque já ninguém vai o perder mais tempo em trazer à tona das discussões pontos científicos, passados em julgado, como estes da superioridade ou inferioridade das raças, que constituem um lugar-comum de todo estudante de antropologia...” (RAMOS, 1979, p.20).

Buscaremos ultrapassar a alternativa entre “internalismo” (para o qual o devir do conhecimento é determinado pela sua dinâmica própria) e “externalismo” (para o qual é a dinâmica sócio-histórica que determina a dinâmica cognitiva). Em nossa opinião, é preciso conceber uma dialógica endo-exógena entre o devir sócio-histórico e o devir cognitivo que, a partir de certos patamares, torne-se relativamente autônoma. Pautados nisto, buscaremos analisar o discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX, considerando-o produto/ produtor do conhecimento.

No próximo capítulo iremos contextualizar o período no qual Nina Rodrigues esteve inserido, a partir de alguns autores que o estudaram e atentaram à ciência do século XIX: Thomas E. Skidmore (1976), Lilia Moritz Schwarcs (1979) e Mariza Corrêa (2001).

## Capítulo II

### Complexizando o contexto: o não dito sobre o momento histórico que produz e é produzido por Nina Rodrigues.

A fim de compreendermos como Nina Rodrigues elabora um conhecimento acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX, é preciso considerar o momento histórico no qual se insere, ou seja, os elementos históricos que lhe possibilitariam ser um produto/produzidor de um dado conhecimento.

Para isso nos pautaremos inicialmente em três autores, Thomas E. Skidmore, que se propõe a analisar “raça” e nacionalidade no pensamento brasileiro, Mariza Corrêa, que discute a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil, e, por fim, Lilia Moritz Schwarcs, que aborda os cientistas, as instituições e a questão racial no Brasil.

A escolha destes autores é conseqüência do recorte temporal de suas pesquisas que perpassam o período de 1862 a 1906, período no qual viveu Nina Rodrigues e que julgamos essencial para a apreensão do desenvolvimento das idéias sobre religiões em Nina Rodrigues. Todos se remetem à discutir a ciência brasileira em fins do século XIX, dando maior ou menor destaque à Nina Rodrigues.

O historiador norte americano Thomas Elliot Skidmore (1976) verifica algumas “anomalias”<sup>32</sup> no Brasil em meados do século XIX. Uma anomalia política seria o Império brasileiro com um monarca hereditário na América Latina. Os demais países haviam lutado para se livrar da Coroa Espanhola enquanto os brasileiros buscaram a independência sob a bandeira da Monarquia. Havia também uma anomalia econômica

---

<sup>32</sup> Vide SKIDMORE, Thomas E., Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro, 1976.

e social: a economia agrária com trabalho escravo, embora o tráfico fosse proibido desde 1850.

Skidmore (1976) atribui uma posição secundária ao papel da Igreja Católica no Brasil deste período, cumprindo funções voltadas ao cuidado com cemitérios e ensino primário e secundário. As finanças da Igreja estavam sob o controle imperial desde a Constituição de 1824 e embora houvesse representantes do clero na política, a Igreja não era um centro de pensamento vigoroso em questões políticas e sociais.

O Brasil de 1865 foi descrito por Skidmore (1976) como um país de tradicionalismo jesuíta apoiado numa economia agrária e numa ideologia “romântica”. No entanto, essa estrutura social e econômica seria transformada pela urbanização, produzindo um grupo social separado do setor agrário. Em 1870, os jovens estavam prontos para desafiar a cultura herdada e a política estabelecida e em 1880, todos haviam sido colhidos pelo abolicionismo, o anticlericalismo e o movimento republicano.

Nesse ponto, precisamos discordar do exagero de Skidmore ao generalizar a juventude brasileira de 1880, nem todos eram totalmente a favor do abolicionismo, o próprio Nina Rodrigues, que possuía 18 anos na época, teceria posteriormente críticas às conseqüências do mesmo, afirmando que a abolição não foi uma mera solução para uma simples questão econômica. Porém com o fim da escravidão, uma questão de honra e pudor nacional foi revestida de nobres sentimentos humanitários: emprestou-se a organização psíquica dos brancos aos negros, tornando-o agora vítima de injustiça social. (RODRIGUES, 1982).

Nina Rodrigues é enfático ao afirmar que a História mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos, exemplificando isto a partir da África, onde a intervenção dos povos europeus não conseguira sequer diminuir a escravidão, pois os

negros e mestiços livres ou escravizados continuaram a adquirir e a possuir escravos. O sentimento de simpatia e piedade atribuiu ao negro, qualidades que ele não tinha e não poderia ter. A exaltação sentimental não dava tempo para raciocinar: neste meio tempo operava-se no Brasil, a extinção da escravidão (Rodrigues, 1982).

Crítica explícita a algumas questões do abolicionismo, Rodrigues (1982) afirma que com a extinção da escravidão, o negro tornou-se um cidadão como outro qualquer, passando a dominar no país a simpatia da campanha abolicionista e todos se querem protetores da raça negra. No entanto é preciso ficar atento, pois se um negro é bom, não quer dizer que todos os outros o sejam, e quem está apto a comprovar isto é a ciência.

Em 1870, surgiram no Brasil os Partidos Republicanos, e paralelos aos tremores políticos ocorreram agitações culturais. Dois anos antes, um grupo de estudantes tomou corpo em Recife, liderado por Tobias Barreto<sup>33</sup> e Silvio Romero<sup>34</sup>, mais tarde seria conhecido como Escola do Recife<sup>35</sup>. (SKIDMORE, 1976).

Positivismo, evolucionismo e materialismo eram temas intensivamente estudados. Lia-se Comte<sup>36</sup>, Darwin<sup>37</sup>, Haeckel<sup>38</sup>, Taine<sup>39</sup> e Renan<sup>40</sup>. Na década de

---

<sup>33</sup> Tobias Barreto de Meneses (Vila de Campos do Rio Real, 7 de junho de 1839 — Sergipe, 26 de junho de 1889) foi um filósofo, poeta, crítico e jurista brasileiro e fervoroso integrante da Escola do Recife

<sup>34</sup> Silvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero (Vila do Lagarto, Sergipe, 21 de abril de 1851 — 18 de junho de 1914) foi um crítico literário, ensaísta, poeta, filósofo, professor e político brasileiro.

<sup>35</sup> Movimento filosófico de grande força calcado no monismo e evolucionismo europeu.

<sup>36</sup> Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (Montpellier, 19 de janeiro de 1798 — Paris, 5 de setembro de 1857) foi um filósofo francês, fundador da Sociologia e do Positivismo.

<sup>37</sup> Charles Robert Darwin (Shrewsbury, 12 de Fevereiro de 1809 — Downe, Kent, 19 de Abril de 1882) foi um naturalista britânico que alcançou fama ao convencer a comunidade científica da ocorrência da evolução e propor uma teoria para explicar como ela se dá por meio da seleção natural e sexual

<sup>38</sup> Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (Potsdam, 16 de Fevereiro de 1834 - Jena, 9 de Agosto de 1919), foi um naturalista alemão que ajudou a popularizar o trabalho de Charles Darwin e um dos grandes expoentes do cientismo positivista.

<sup>39</sup> Hippolyte Adolphe Taine (Vouziers, 21 de abril de 1828 — Paris, 5 de março de 1893) foi um crítico e historiador francês, membro da Academia francesa (cadeira 25: 1878-1893). O Método de

1870, Tobias Barreto e Silvio Romero lançaram uma campanha feroz contra o ecletismo<sup>41</sup> e o indianismo<sup>42</sup>. A capital de Pernambuco foi um dos primeiros centros da nova mentalidade crítica. (SKIDMORE, 1976).

O positivismo se alastrou pelo Brasil por ter surgido num momento em que a mentalidade tradicional achava-se mais vulnerável à sua aceitação. O espírito crítico dos jovens rejeitava o catolicismo, romantismo e ecletismo associados à Monarquia. No Brasil, o positivismo logo se identificou com as ciências aplicadas que ganhavam respeitabilidade entre a elite pensante. (SKIDMORE, 1976).

O positivismo também parecia atraente aos que desejavam o progresso econômico sem mobilização social, julgando a massa da população “despreparada” para a participação plena na sociedade, devido ao analfabetismo e ao meio “racial” inferior, viam o aspecto autoritário do positivismo como um modelo de modernização que explicava e justificava a concentração de poder em mãos da elite. (SKIDMORE, 1976).

Não se podem negar a grande presença do positivismo filosófico na formação de engenheiros, oficiais de exército e doutores em medicina a partir da década de 1870. Esses homens eram expostos a um dogma científico que desafiava toda a estrutura de privilégio existente na política (monarquia), na economia (escravatura), na religião (a Igreja Católica Oficial) e na educação (indiferença pelas ciências e o caráter religioso da instrução patrocinada pelo governo). (SKIDMORE, 1976).

---

Taine consistia em fazer história e compreender o homem à luz de três fatores: meio ambiente, raça e momento histórico. Estas teorias foram aplicadas no movimento artístico realista.

<sup>40</sup> Joseph Ernest Renan (Tréguier, 28 de fevereiro de 1823 — Paris, 2 de outubro de 1892) foi um escritor, filósofo, filólogo e historiador francês.

<sup>41</sup> Método científico ou filosófico que busca a conciliação de teorias distintas.

<sup>42</sup> Faz referência à idealização do indígena, por vezes retratado como herói nacional.

Foi nessa atmosfera que o movimento abolicionista eclodiu, mas demorou a se tornar uma força decisiva no Brasil. A guerra do Paraguai auxiliaria neste sentido a abolição. O primeiro passo legal pró-abolição, foi a Lei do Ventre Livre<sup>43</sup> em 1871, seguida da Lei do Sexagenário<sup>44</sup> em 1885, e, finalmente, em 13/05/1888, a Lei Áurea<sup>45</sup>.

Segundo Skidmore (1976) os abolicionistas deveram muito à opinião estrangeira, a ponto de serem acusados de antipatriotismo. Estavam a par das teorias raciais e alguns, como Joaquim Nabuco<sup>46</sup>, não escondiam que seu alvo era um país mais branco. Os abolicionistas preocupados com o fator “étnico” partilhavam da crença de que a sociedade brasileira não abrigava preconceito racial, essa convicção era predominante.

A concepção aceita entre a elite é de que o Brasil soube evitar o preconceito da raça. Tal idéia ganhava eco nos escritos de Nabuco, ao afirmar que a escravidão não gerou ódio entre senhor/ escravo, como opressor/ oprimido; ao contrário dos EUA, a cor no Brasil não era elemento de preconceito social.

À medida que as potências européias se desenvolviam, os pensadores europeus formulavam explicações para seu sucesso econômico, oferecendo razões científicas para o êxito da Europa. A idéia era de que os europeus do norte eram raças superiores e gozavam de clima ideal, para comprovar tal tese, e em contraposição, apontavam a África e a América Latina como ponto de oposição. (SKIDMORE, 1976).

---

<sup>43</sup> Que considerava livres todos os filhos de escravos nascidos a partir da sua data, e pretendia estabelecer um estágio evolutivo entre o trabalho escravo e o regime de trabalho livre, sem, contudo, causar mudanças abruptas na economia ou na sociedade.

<sup>44</sup> Que libertou os escravos com mais de 60 anos, mediante compensações financeiras aos seus proprietários. Os escravos que estavam com idade entre 60 e 65 anos deveriam "prestar serviços por 3 anos aos seus senhores e após os 65 anos de idade seriam libertos".

<sup>45</sup> Que extinguiu a escravidão no Brasil.

<sup>46</sup> Nabuco era um monarquista e conciliava esta posição política com sua postura abolicionista. Atribuía à escravidão a responsabilidade por grande parte dos problemas enfrentados pela sociedade brasileira, defendendo, assim, que o trabalho servil fosse suprimido antes de qualquer mudança no âmbito político.

Skidmore (1976) ironiza o uso feito das oito páginas de Henry Thomas Buckle pelos intelectuais brasileiros por um longo período. Buckle analisou a precipitação, a topografia, o sistema hidrográfico e o regime dos ventos no Brasil, sem nunca ter visitado o país e sem dispor de um estudo científico com evidências.

Outro autor, significativamente lido pela intelectualidade brasileira foi Gobineau<sup>47</sup>, o qual esteve no Brasil em 1869. Julgou o país como culturalmente estagnado e um risco permanente para a saúde. Gobineau desprezava os brasileiros por considerá-los estagnados pela miscigenação, os descrevendo como uma população “assustadoramente feia”. Acreditava que devido ao clima e aos recursos naturais desfavoráveis, a população nativa estava fadada a desaparecer em no máximo duzentos anos, devido a sua “degenerescência” genética. (SKIDMORE, 1976).

Um dos autores mais importantes foi Louis Agassiz<sup>48</sup>, que convidava a quem duvidasse dos males da mistura das raças a visitar o Brasil.

É certo que esses autores não eram simplesmente reproduzidos por todos os intelectuais brasileiros, Silvio Romero, por exemplo, se dizia darwinista social, embora tivesse reservas acerca de algumas das idéias de Hebert Spencer<sup>49</sup> e Buckler. Romero visualizava o Brasil como produto de três correntes raciais: o branco europeu, o negro africano e o índio aborígine. Essa mistura contribuiu para a formação de uma sub-raça, mestiça e *crioula*, distinta da européia; não se deveria discutir se isto era bom ou mau, era fato e bastava. (SKIDMORE, 1976).

---

<sup>47</sup> Joseph Arthur de Gobineau (Ville-d'Avray, 14 de julho de 1816 — Turim, 13 de outubro de 1882) foi um diplomata, escritor e filósofo francês. Um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX.

<sup>48</sup> Jean Louis Rodolphe Agassiz (Môtier, 18 de Maio de 1807 — Cambridge, 14 de Dezembro de 1873) foi um zoólogo e geólogo suíço.

<sup>49</sup> Herbert Spencer (Derby, 27 de Abril de 1820 — Brighton, 8 de Dezembro de 1903) foi um filósofo inglês e um dos representantes do positivismo. Spencer foi um profundo admirador da obra de Charles Darwin. É dele a expressão “sobrevivência do mais apto”, e em sua obra procurou aplicar as leis da evolução a todos os níveis da atividade humana. Spencer é considerado o “pai” do Darwinismo social, embora jamais tenha utilizado o termo.



Atentando ao mesmo período que Skidmore, Schwarcz (1979) explica que na transição do século XIX para o século XX, surgem no Brasil, tardiamente em relação a outros países da Europa, as teorias raciais, que são aceitas com relativo entusiasmo pelos estabelecimentos de ensino e pesquisa. Além de consumir, as elites intelectuais adotavam estas literaturas como originais. Nessa época, na Europa, as ciências sociais e a literatura entram num processo de separação e auto-definição. Surge Durkheim com a proposta de métodos e em 1901, Marcel Mauss, posiciona-se em relação ao nascimento da sociologia. No entanto, grande parte dos intelectuais no Brasil, adota ainda, as idéias darwinistas e evolucionistas. (SCHWARCS, 1979).

Com o fim da escravidão surgiram vários modelos e diversas decorrências teóricas, além do que, o contexto caracterizava-se pelo enfraquecimento e a realização de um novo projeto político para o Brasil. As teorias raciais apresentavam-se enquanto modelo teórico viável desse jogo de interesses, pois, além de substituir a mão-de-obra e conservar a hierarquia social era preciso estabelecer critérios de diferenciação de cidadania. (SCHWARCS, 1979).

Apesar de suas implicações negativas, o termo racial torna-se um argumento de sucesso para o estabelecimento das diferenças sociais. Mas estas teorias são complexas, já que por um lado justificam cientificamente organizações e hierarquias tradicionais, postas em questão e por outro lado, devido à interpretação negativa da mestiçagem, inviabiliza um projeto social que mal se iniciara. (SCHWARCS, 1979).

A partir desse paradoxo – aceitação ou não da mestiçagem – acomodaram – se decorrências teóricas como o *Darwinismo Social*, o qual adota a suposta diferença entre raças e a sua natureza hierárquica, mas sem problematizar a miscigenação; e o *Evolucionismo Social*, o qual sublinha a noção de que as raças humanas não

permaneciam estagnadas, mas em constante evolução e aperfeiçoamento, obliterando-se a idéia de que a humanidade era uma. (SCHWARCS, 1979).

Os personagens dessa pesquisa são hoje homens obscuros, “homens de ciência”. (SCHWARCS, 1979, p.18), que em fins do século XIX, nos lugares em que trabalhavam, abrigavam uma ciência positivista e determinista, para a partir dela, apontar o futuro da nação. Eram cientistas políticos, pesquisadores, literatos, acadêmicos, missionários que teriam que optar entre a aceitação das teorias estrangeiras – que condenavam o cruzamento racial – e a sua adaptação a uma política miscigenada. (SCHWARCS, 1979).

A discussão racial tornou-se tema central em diversas instituições, sendo que uma mesma teoria percorria trajetórias diferentes. O desafio de entender a vigência e a absorção das teorias raciais no Brasil não está em procurar o uso ingênuo do modelo de fora e desconsiderá-lo, é preciso discutir a originalidade do pensamento racial brasileiro que no esforço de adaptação atualizou o que combinava e descartou o que era problemático para a construção de um argumento racial no país. (SCHWARCS, 1979).

Na segunda metade do século XIX, os grupos intelectuais brasileiros com aparências homogêneas, começam a sentir as evidências de diferenças regionais e profissionais, inicialmente com o fortalecimento cafeeiro de 1850, que gera uma mudança de eixo econômico no Brasil – do Nordeste para o Sudeste – e paralelamente ocorre uma diversificação nas instituições científicas, privilegiando as que estavam nas proximidades destes novos centros econômicos. (SCHWARCS, 1979).

Houve também uma diversificação nas áreas de atuação das elites intelectuais nacionais, começam a delinearem-se as especializações profissionais diversamente

associadas a diversas instituições, dentre as quais podemos destacar o Museu Paraense, o Museu Paulista, O Museu Nacional e o Jardim Botânico. Há métodos variados de análise, em Recife predominava o social-darwinismo de Haeckel e Spencer; no Instituto Manguinhos, liderado por Oswaldo Cruz, as pesquisas rumavam-se à febre amarela e a sanitização das cidades e os Institutos históricos vinculados à D. Pedro começavam a escrever a história do país. (SCHWARCS, 1979).

Schwarcs (1979) explica que com as transformações sócias da segunda metade do século XIX, como a abolição e a imigração, os mesmos modelos que explicavam a inferioridade do Brasil em relação à Europa, passam a justificar as novas formas de inferioridade: os negros africanos tornam-se objetos de *sciencia*. Era a partir da ciência que se reconheciam e determinavam as inferioridades. Em 1870, difundiam-se teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social.

Ao tratar especificamente das faculdades de medicina, Schwarcs (1979) observa que, a principio, a medicina é uma prática profissional em processo de construção e há uma disputa por hegemonia. Enquanto os médicos cariocas buscavam originalidade na descoberta de doenças tropicais. Os baianos buscavam originalidade no estudo do cruzamento racial como nosso grande mal e ao mesmo tempo nossa diferença. Enquanto aqueles buscavam combater as doenças, para estes a miscigenação era a doença. Era a partir dela que se previa a loucura, a degeneração e a criminalidade. Na ótica médica, objetivava-se curar um país enfermo tendo como base um projeto médico eugênico, amputando a parte gangrenada do país.

O tema racial é relevante, pois integrava o arsenal teórico de ambas as escolas. Na Bahia, era o cruzamento racial que explicava a criminalidade, a loucura e degeneração; no Rio de Janeiro, o simples convívio das diferentes “raças” que

imigraram para o país, com suas diferentes constituições físicas, seria o maior responsável pelas doenças. (SCHWARCS, 1979).

É só a partir de meados de 1880 que uma produção mais propriamente baiana tenderá a surgir. Com relação à epidemiologia, por exemplo, podemos encontrar algumas especificidades, sobretudo uma especial atenção à questão racial. Sem deixar de publicar as teorias mais consagradas sobre o tema, esses médicos estabeleceram, no entanto, vínculos inusitados entre as doenças e as raças, entendidas enquanto fatores condicionantes para diferentes moléstias. (SCHWARCS, 1979).

“Raça” surge como tema fundamental na análise desses autores e em suas considerações e diagnósticos sobre os destinos da nação. Vários eram os artigos que refletiam sobre o tema, dentre eles os textos de Nina Rodrigues que começavam a ser publicados na “Gazeta Médica da Bahia”. Nestes, o argumento era basicamente o estabelecimento da diferença entre as raças e a condenação da mestiçagem. “Utilizando modelos social-darwinistas, esses cientistas farão uma leitura original da realidade nacional ao apontar o cruzamento como o nosso maior mal, ao condenar a hibridação das raças e sua conseqüente degeneração”.(SCHWARCS, 1979, p. 208)

A questão centrava-se na “inexistência de uniformidade étnica” e no extremado processo de cruzamento imperante no país. Nas palavras de Nina Rodrigues, o problema negro se desmembrava em múltiplas feições: do passado (negros africanos que colonizaram o país), do presente (negros, baianos, crioulos e mestiços) e do futuro (mestiços e brancos crioulos). (SCHWARCS, 1979).

Mariza Corrêa (2001) trabalha o contexto de forma a atentar a carreira mais burocrática de Nina Rodrigues, destacando a relação dos intelectuais com o Estado e a

sociedade; a história da ciência no Brasil e sua institucionalização; a questão das relações entre região e nação e a própria definição de cidadania. A partir disto, Corrêa observa que longe de formar um grupo homogêneo de intelectuais lutando pela implantação do progresso científico no Brasil, como seus membros gostavam de se retratar, eles estavam vinculados a interesses<sup>50</sup> muitas vezes antagônicos entre si, os mais diferentes possíveis.

Corrêa observa que as críticas lançadas a Nina Rodrigues devido a seu enfoque biologizante nas pesquisas, impediu a percepção da importância de seu enfoque para a constituição das ciências sociais no Brasil e reitera que “a assim chamada escola Nina Rodrigues é um desses grupos cuja atuação foi importante tanto na constituição de uma área da antropologia<sup>51</sup> como na da medicina legal” (2001, p. 22).

Dessa forma, Corrêa (2001) observa que antes de termos antropólogos diplomados, tivemos intelectuais que se preocuparam com uma antropologia do brasileiro, ainda que suas definições não fossem as nossas e ainda que o sistema educacional não lhes oferecesse a possibilidade de especialização neste campo hoje reconhecido como pertinente às ciências sociais.

Corrêa (2001) descreve o século XIX como o momento no qual buscou-se recriar todo um aparato institucional ao saber médico. Ironicamente, a partir de 1808, recriou-se no país instituições centralizadoras do poder e do saber, possibilitando a formação

---

<sup>50</sup> Por laços políticos, de parentesco, regionais, profissionais ou outros. Sobre isto, ver CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil, 2001.

<sup>51</sup> Sobre isto Corrêa (2001) explica que a relação entre um certo objeto de pesquisa (relações raciais) e a emergência de uma determinada disciplina (a antropologia) apenas parece óbvia se compartilharmos a definição (biológica) subjacente a ambos num dado momento. Isto é, se aceitarmos que o estudo dos seres humanos é antes de mais nada um estudo de sua de sua morfologia física, seremos levados a fazer uma “história natural” da antropologia, tornando também lógica a sua conexão com a ciências médicas.

de uma classe ilustrada nacional apoiada nas mesmas instituições com que se pretendia reproduzir o domínio colonial.

A organização do saber, inicialmente, seguiu não apenas as linhas mestras da ciência de seu tempo em termos de preocupação temática ou distribuição disciplinar, mas também acompanhou as necessidades da sociedade que se reorganizava. Os primeiros cursos criados foram os de Medicina e Engenharia, seguidos do Direito e da Geologia. (CORRÊA, 2001).

A tentativa de sistematizar o saber foi acompanhada pela aglutinação dos intelectuais em grupos opostos, mas oposição não era apenas entre cursos diferentes como a medicina e o direito, havia oposição dentro do próprio grupo médico. Esses grupos além de demarcar o âmbito das relações pessoais ou de alianças políticas dos intelectuais, eram também importantes para a aprovação social, para o reconhecimento público deles enquanto tais. “O intelectual brasileiro que não estivesse ligado a algum desses grupos passaria despercebido em seu contexto social, como alguns deixaram de passar à história” (CORRÊA, 2001, p. 26).

Segundo Corrêa (2001), a principal questão colocada por Nina Rodrigues e seus contemporâneos, dizia respeito à definição dos brasileiros enquanto povo e a deste país enquanto nação, o que os fazia colocar as relações raciais no centro de suas preocupações teóricas e de pesquisa.

As temáticas do preconceito racial denunciada por Aluísio Azevedo, o branqueamento como solução proposta por Silvio Romero, a multiplicidade cultural reconhecida por Nina Rodrigues e a resistência do homem do sertão louvada por Euclides da Cunha, ocuparam os esforços de pesquisa e as páginas diárias dos jornais. (CORRÊA, 2001).

O racismo enquanto crença na superioridade de uma determinada raça e na inferioridade de outras, teve larga vigência entre nossos intelectuais em fins do século XIX e início do século XX, sendo o ponto central destas análises a definição do Brasil como povo e nação.

O racismo de Nina Rodrigues, tantas vezes chamado a desqualificar suas pesquisas empíricas, era partilhado por quase todos os intelectuais importantes de sua geração, os quais não só citavam os mesmos autores – de Buckle a Gobineau - como colocavam a ‘questão racial’ nos mesmos termos, embora nem sempre concordassem com as conseqüências dessa colocação. (CORRÊA, 2001, p.43).

Silvio Romero parece ter sido o interlocutor preferido de Nina Rodrigues, pois excluídas as citações dos teóricos da mestiçagem, é a ele que Rodrigues mais se refere, seja para concordar ou discordar. No entanto, Silvio Romero parecia não fazer questão de conhecer as pesquisas de Nina Rodrigues, talvez por não lhe agradarem os resultados acerca da mestiçagem.

Mariza Corrêa (2001) atenta a algumas ambigüidades da figura de Nina Rodrigues:

Intelectual urbano, filho de escravocrata e plantador, mas testemunha de Canudos, da abolição e do primeiro surto brasileiro de industrialização; nascido e criado no Império e cidadão da Republica aos vinte e sete anos; produto de um ensino teórico e generalizante, além de ‘ornamental’, mas fervoroso partidário da aplicação empírica da ciência, da especialização e da profissionalização, e assim por diante. (CORRÊA, 2001, p. 53).

Concluimos a exposição do contexto histórico do século XIX - momento do qual Nina Rodrigues é ao mesmo tempo produto e produtor – com esta citação de Corrêa (2001) para enfatizarmos, novamente, o destaque que se tem lançado apenas à figura médica de Nina Rodrigues ou no máximo aos critérios pessoais que possibilitariam o desenvolvimento desta.

No entanto, retomando Edgar Morin, é preciso considerar que desde o seu nascimento, o ser humano conhece não só por si, para si, em função de si, mas, também, pela sua família, pela sua tribo, pela sua cultura, pela sua sociedade, para elas, em função delas. Esses aspectos mais abrangentes foram retirados da figura do “Dr. Raimundo Nina Rodrigues”.

Esse traçado histórico por nós apresentado contribui para pensarmos o *imprinting* cultural ao qual Nina Rodrigues era exposto, as questões políticas, sociais, econômicas, culturais, as medidas civilizadoras, as teorias científicas reinantes, o processo de organização do saber que constituíam a atmosfera do século XIX. Mas não haveria outros determinismos intrínsecos ao conhecimento?

Pautamos-nos na dialógica cultural, ou seja, na pluralidade/diversidade dos pontos de vista, para sublinhar na contextualização de Skidmore (1976), Schwarcz (1979) e Corrêa (2001) a ausência de referências à atuação da Igreja Católica nesse contexto, e quando há é para apontar seu enfraquecimento de poder ou o posicionamento anticlerical por parte dos intelectuais.

Ora, não é porque a Igreja Católica no Brasil em finais do século XIX<sup>52</sup> sofre um certo enfraquecimento, que as idéias disseminadas nos últimos quatro séculos vão

---

<sup>52</sup> Sobre isto ver Roberto Romano, Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico, 1979.



desaparecer sem deixar vestígios. Uma postura anticlerical, não significa uma assepsia aos valores cristãos.

Nesse ponto, nos interessa a afirmação de Claude Lefort (1991) sobre a permanência do teológico - político, na qual explica que um fato é as instituições políticas terem cindido há muito tempo com as instituições religiosas, outro fato é o retraimento das crenças religiosas na esfera privada.

Trabalhando com as noções de *político* e *religioso*, Lefort (1991) explica que tendem a ser postas como duas ordens de práticas e relações separadas, sem atentar a como elas se articulam ou desarticulam, no exame de uma história empírica. Nesse caso, a ciência dissimula as condições de sua formação e com estas, o fundamento de sua pretensão à validade universal de suas operações; ou, combinando-se com uma teoria evolucionista ou dialética, a idéia de uma eliminação da religião do campo político, supõe marcar a formação de um tipo de sociedade racional, na qual as instituições e as práticas aparecem ou começam aparecer tal como elas realmente são.

Lefort (1991) é enfático ao dizer que a filosofia não pode ignorar sua relação coma religião moderna, não pode se manter à distância do trabalho da imaginação, e submetê-lo a um objeto puro de conhecimento, mesmo quando cede ao fantasma que postula o fim da religião. Isto nos remete a observação do filósofo francês Jacques Derrida (2000) de que a crença de um conhecimento livre de abstrações, associada posteriormente à de “retorno das religiões” só existe pra quem opunha ciência/ religião.

Derrida (2000) atenta ao fato de que a religião está impregnada na sociedade e como é difícil dissociá-la de suas instituições. A preocupação do autor é mostrar como a idéia de religião está intrinsecamente ligada ao Ocidente e quando pensamos essas

manifestações fora do ocidente estamos lançando nossos valores sobre elas, o ato de nomeá-las “religiões” já está carregado de uma postura ocidental cristã:

Em todo caso, a história da palavra “religião” deveria, em princípio, proibir qualquer não-cristão de nomear “religião” e se reconhecer nisso o que “nós” designaríamos, identificaríamos e isolaríamos dessa forma. Por que indicar aqui, precisamente, “não-cristão”? Em outras palavras, por que o conceito de religião seria somente cristão? Por que, de qualquer forma, a questão merece ser formulada e a hipótese levada à sério? Conforme lembra também Benveniste, não há termo indo-europeu “comum” para o que chamamos de “religião”. (DERRIDA, 2000, p.52).

Não estamos fazendo estes apontamentos de Lefort e Derrida para problematizar o uso do conceito “religião” ou discutir o “fim” ou “retorno das religiões” ou as instâncias políticas que sofrem ação do religioso. Nosso intuito é mostrar como essas questões estão interligadas e como a nossa herança iluminista pode nos levar a crer numa ciência isenta da religião, a ponto de ignorarmos a existência da crença ou de valores religiosos em Nina Rodrigues e a importância da atuação católica na sociedade brasileira do século XIX. Como classificar Nina Rodrigues como positivista, e se deixar levar por um discurso positivista que separa a religião das demais instâncias sociais?

Sobre isto, Boaventura de Souza Santos (2000) observa que o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna constitui-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvida nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. É só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes, a partir de então se pode falar de um modelo global ou ocidental de racionalidade científica que admite variação interna, mas que se defende

ostensivamente de duas formas de conhecimento não científico – e, portanto, potencialmente perturbadoras – o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos).

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Esta é a característica fundamental e que melhor simboliza a ruptura do paradigma dominante com os que o precedem. Funda-se assim, uma única forma de conhecimento verdadeiro, patente na atitude mental de seus protagonistas, em seu espanto com as próprias descobertas e na extrema e ao mesmo tempo serena arrogância com que medem os seus contemporâneos. (SANTOS, 2000).

O rigor científico do paradigma dominante afere-se pelo rigor das medições e o poder de divisões e classificações. É um conhecimento causal que aspira a formulação de leis e à luz das regularidades observadas, busca prever o comportamento futuro dos fenômenos. (SANTOS, 2000).

É dentro desse paradigma que Nina Rodrigues se pensa e foi pensado pelos três autores analisados neste capítulo. No entanto, entendemos que a religiosidade é um dos elementos que compõe o *imprinting* cultural, ou seja, o paradigma dominante também sofre suas ações. Se a normalização impede Nina Rodrigues de expor isto de maneira ainda mais clara em seu discurso e mais, se nos impede de enxergá-la em seu discurso, em nossas fontes, é porque indica os limites à não ultrapassar, as palavras a não proferir, os conceitos a desdenhar, as teorias a desprezar.

Passaremos agora a análise das fontes. No primeiro capítulo trataremos da obra “O animismo fetichista dos negros bahianos” e no segundo capítulo, discutiremos a obra “Os africanos no Brasil”.

**Parte II**

**As fontes de pesquisa**

### **As fontes de pesquisa: um sobrevôo.**

Nina Rodrigues (1862-1906) é considerado o iniciador dos estudos africanos no Brasil. Descrito por Câmara Cascudo como “mulato”, na Bahia se interessou pelos costumes dos antigos escravos e seus descendentes, em especial as práticas religiosas. O resultado de seus estudos está contido essencialmente em duas obras<sup>53</sup>: “O animismo fetichista dos negros bahianos” (Paris, 1900), publicado originalmente em francês e “Os africanos no Brasil” (1932). Estas obras são classificadas, atualmente, como pioneiras no estudo das religiões africanas no Brasil, instauraram-se como leituras obrigatórias ao pesquisador da temática.

De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (1995) obra “O animismo fetichista dos negros bahianos” foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época. Silva afirma que embora não possa ser definida como de cunho antropológico, pelo menos dentro do conceito atual, serviu como um marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que a seguiram.

“Os africanos no Brasil”, obra póstuma de Nina Rodrigues, procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas. Refere-se a aspectos etnográficos religiosos, os quais são posteriormente retomados por outros autores. (SILVA, 1995).

Diante da especificidade de nossas fontes - dois documentos escritos - buscamos respaldo metodológico em Le Goff (1994), segundo o qual, não existe um documento objetivo, inócuo ou primário. De acordo com essa posição vemos como indispensável à problematização, o questionamento, o diálogo com nossas fontes, que

---

<sup>53</sup> Sobre o termo “obra” ver Michel Foucault, A arqueologia do saber, 1997.

são expressão uma época, de um determinado modo e pensar e interagir com o mundo.

Le Goff (1994), afirma que a concepção do documento/monumento objetiva evitar que o historiador se desvie de seu dever principal: a crítica do documento enquanto monumento, pois só assim, a memória coletiva pode recuperá-lo e o historiador usá-lo cientificamente, ou seja, com o conhecimento de sua causa. Afinal, mais do que qualquer coisa que fica por conta do passado, o documento é produto da sociedade que o fabricou, de acordo com as relações de força que aí detinham o poder. Em síntese, o ideal é questionar o documento.

É preciso compreender o universo no qual o autor, no nosso caso Nina Rodrigues, está inserido. O que o leva a pensar de tal forma? Quais as particularidades de sua época podem ter colaborado para que assumisse esta posição? Quais foram suas influências teóricas e metodológicas? Como a sociedade em que está presente pensa os temas que ele aborda? Nem sempre é possível responder a tais questões, no entanto, “é preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos.” (LE GOFF, 1994, p.538).

Assim, acreditamos que para desmontar esta montagem “é preciso começar pela extinção das falsas transparências. Não do claro e do distinto, mas do que é obscuro e do que é incerto, não do conhecimento assegurado, mas da crítica da certeza” (MORIN, 2005 a, p.29). Hoje a nossa necessidade é encontrar um método que detecte e não que oculte ligações, articulações, solidariedades, implicações, imbricações, interdependências, complexidades. É preciso abandonar as obviedades, as coerências e certezas da obra de Nina Rodrigues e começar a questionar o duvidoso, o não dito, o

contraditório, as oposições e contradições se quisemos apreender a complexidade de seu pensamento. É preciso, segundo Edgar Morin, aceitar a confusão se quisermos resistir a uma simplificação mutiladora.

Dada a complexidade de Nina Rodrigues, como garantir que nosso objeto e recorte histórico não se tornem uma simplificação mutiladora? O que nos garante isto é a consciência de nossas limitações, a consciência de que partimos de dois de seus livros e não de todo seu pensamento. É a consciência de que fizemos uma escolha dentre várias possibilidades: optamos por estudar o olhar de Nina Rodrigues sob as religiões africanas. É pautado nisso que se dá a escolha de nossas fontes: “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1900)<sup>54</sup> e “Os africanos no Brasil” (1932)<sup>55</sup>.

Roger Chartier (1992) cita a indagação de Fernando Rojas ao escrever um novo prefácio para sua obra *Celestina* em 1507, sobre por que a obra tinha sido entendida, avaliada e utilizada de formas tão diversas desde a sua primeira publicação. O intuito de Chartier é problematizar sobre como um texto pode se transformar em instrumento de discórdia e briga entre os seus leitores, criando divergências e levando cada um deles a ter uma opinião diferente.

Podemos visualizar a problemática destacada por Chartier à medida que se analisa a repercussão da obra de Nina Rodrigues em diversos períodos. Tratando inicialmente da obra “O animismo fetichista dos negros bahianos”, esta seria publicada

---

<sup>54</sup> A edição mais recente desta obra refere-se à RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Madras, 2008.

<sup>55</sup> As edições mais recentes desta obra referem-se à NINA RODRIGUES, Raimundo. *O Animismo Fetichista dos Negros*. Baianos, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006; e RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555 edições, 2005.



em formato de livro apenas em 1900, sendo que circulara inicialmente em formato de artigos em jornal.

No prefácio de “O animismo fetichista dos negros bahianos” de 1935, Arthur Ramos explica que a obra foi publicada de início na Revista Brasileira, em 1896, em parcelas, nos números de 15 de abril, 1 de maio, 15 de junho, 1 e 15 de julho, 1 de agosto e 15 de setembro. Um ano depois seria publicado o capítulo final da obra, também na revista, intitulado: *Illusões da catechese no Brazil*. Todas essas partes foram incorporadas num só tomo que Nina Rodrigues traduziu ao francês e publicou em 1900, sob o título *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, edição de Reis e Comp., da Bahia e dedicado à Société Médico-psychologique de Paris, da qual era Autor Membro Associado Estrangeiro. A esta versão francesa, Nina Rodrigues apresentou uma introdução que permanece na versão brasileira de 1935, por nós utilizada.

Arthur Ramos justifica a edição de 1935 em virtude de que surge novamente em foco a questão, onde especialistas na sociologia, na lingüística, na etnografia, na antropologia, se reúnem para discutir teses, erguer equações, armar enfim o problema negro sob prismas novos e dentro do clima da época. (RODRIGUES, 1935). A afirmação de Ramos abre espaços pra interpretações: refere-se o autor ao clima de desenvolvimento e instauração de novos métodos de análise por parte da antropologia e da sociologia? O que podemos subentender por o “problema negro”?

Em decorrência desses questionamentos surgem outros, cuja dificuldade não é menor, como: o texto escrito é destinado à leitura ou a quem o lê? Ao postularmos a eficácia do texto, não estamos negando toda a autonomia do ato de ler? A história pode ajudar a esclarecer as contradições apresentadas, pois ao considerar a leitura como um ato concreto considera pertinentes as múltiplas variações em diferentes épocas e

lugares, a partir de duas abordagens ligadas: a reconstrução da diversidade de leituras mais antigas a partir de vestígios múltiplos e esparsos; e a identificação de estratégias através das quais as autoridades e editores tentaram impor uma ortodoxia ou leitura autorizada do texto. (CHARTIER, 1992).

A obra de Nina Rodrigues certamente não visava alcançar o público leigo. Quando foi publicada, tratava-se de uma obra nitidamente escrita e endereçada aos pares. Primeiro porque no período de sua produção a grande maioria da população brasileira era analfabeta. Segundo, porque os termos utilizados são bastante específicos: termos como “animismo”, “fetichismo”, “histeria”, “sonambulismo”, “patologia”, entre tantos outros presentes nas fontes que analisamos, certamente não visavam alcançar o público leigo. Nina Rodrigues escrevia para os seus pares e apenas eles poderiam legitimar a importância de sua obra.

Porém não podemos argumentar sobre as poucas reedições dos livros de Nina Rodrigues, já que estas são póstumas e o que está em jogo não é mais a intenção do autor; mas a importância deste nos momentos de reedição. As leituras feitas da obra de Nina Rodrigues nos séculos XIX, XX e XXI são diferentes: cada período histórico traz em si seus próprios questionamentos. Mesmo assim, nos diferentes momentos de publicação, os livros de Nina Rodrigues não visavam o público leigo, a ponto de Mariza Corrêa descrevê-lo como “um autor famoso com um único livro em nossas estantes” (2006, p.62).

Com relação ao livro “Os africanos no Brasil”, a história é um misto de realidade e ficção: no meio acadêmico, divulgou-se a crença de que este livro trazia a desgraça a quem o retivesse. Sua impressão já estava bem adiantada na Bahia, quando Nina Rodrigues faleceu em Paris em 1906. Como Nina Rodrigues deixara escola e

discípulos, um dos mais ilustres, Oscar Freire, chamou a si a tarefa de entregar ao público a obra interrompida, tendo acesso aos capítulos impressos, originais, notas e vasta documentação fotográfica. Freire mudou-se para São Paulo carregando consigo todo o material, mas a morte lhe sobreveio inesperadamente, voltando o material às mãos da viúva de Nina Rodrigues.

Esse livro, na versão de Nina Rodrigues, chamava-se “O problema da raça negra na América portuguesa” e era resultado de um estudo de quinze anos de trabalho. Os escritos estiveram durante dezessete anos nas mãos de Oscar Freire e seria publicado apenas em 1932, após a organização de Homero Pires, sucessor de Nina Rodrigues na Faculdade da Bahia.

Homero Pires explica que “Os africanos no Brasil” era o título do primeiro capítulo da obra, mas não explica porque se tornou o título da obra. Havia vinte e seis anos que a obra começara a ser impressa, como ninguém queria tocá-la, permaneceu trancada e interrompida pela superstição e pela morte: ninguém queria tocá-la por medo dos nefastos sortilégios!

Homero Pires (1982) observou que durante esse tempo, principalmente na África, escreveu-se uma vasta biblioteca sobre os negros. Refizeram-se antigos conceitos de antropologia e etnografia. A questão de desigualdade das raças foi vista de maneiras diferentes: o negro reabilitou-se. Esta observação sugere as motivações para a mudança do título da obra. Pires tem ainda o cuidado de sublinhar que não seria leal, a tantos anos de distância, discutir agora as conseqüências a que chegou o mais notável freqüentador dos estudos sobre o negro no Brasil.

Passaremos agora a análise das fontes. No terceiro capítulo trataremos da obra “O animismo fetichista dos negros bahianos” e no quarto capítulo, discutiremos a obra

“Os africanos no Brasil”, no entanto, isso não nos impede de mencioná-las no capítulo não correspondente a cada obra, uma vez que podemos encontrar uma mesma idéia nas duas fontes.

### **Capítulo III**

#### **O animismo fetichista dos negros bahianos.**

##### **A estrutura da obra.**

A obra “O animismo fetichista dos negros bahianos” é dividida em cinco capítulos, além da introdução. Em nosso entendimento a temática que se sobressai neste livro refere-se à opção ou crença religiosa dos negros africanos e seus mestiços, problematizando por que eles aderiram ao animismo fetichista (RODRIGUES, 1935) e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo. A tese de Nina Rodrigues é de que as condições mentais influenciam na adoção da crença religiosa, logo, os negros seriam uma “raça” psicologicamente inferior (RODRIGUES, 1935), e, portanto, não poderiam compreender as elevadas abstrações monoteístas. (RODRIGUES, 1935).

Para defender sua tese, Nina Rodrigues abordou diferentes problemas referenciados por capítulos. São eles: a predominância do animismo difuso no fetichismo africo-bahiano; a ampla e rápida disseminação do animismo fetichista; a veracidade ou falsidade de determinadas características fetichistas; a crença dos negros no animismo fetichista; e a ilusão da catequese. (RODRIGUES, 1935).

No primeiro capítulo, “Theologia fetichista dos africo-bahianos”, Nina Rodrigues problematiza a predominância do animismo difuso no fetichismo africo-brasileiro. (RODRIGUES, 1935). Nina Rodrigues segue a linha de raciocínio de que a humanidade sofreria uma transição intelectual, portanto, os negros estariam inseridos num animismo difuso, devido ao baixo desenvolvimento mental, o que não os possibilitaria conceber idéias mais elevadas. Para demonstrar tal idéia o autor questionou a formação do

fetichismo negro no Brasil; abordou a predominância de certos grupos étnicos em detrimento de outros; discutiu a litolatria, a hidrolatria e a fitolatria na religião dos africanos e por fim, enfatizou a crença inabalável dos negros em encantações e magias. (RODRIGUES, 1935).

No segundo capítulo, intitulado “Liturgia fetichista dos áfrico-bahianos”, Nina Rodrigues problematiza o modo como essa liturgia fetichista influencia a vida exterior e interior de seus adeptos, conquistando constantemente novos seguidores. Nina Rodrigues (1935) afirma que as danças e as músicas tocam profundamente os espíritos acanhados e incultos de uma raça supersticiosa ao extremo e o feiticeiro torna-se diretor de tais consciências, também ignorantes e fanáticas, exercendo sobre o crente uma tirania espiritual. Como o negro está em estado de evolução mental, chega a acreditar que as moléstias são produtos de encantamento e cabe ao feiticeiro desfazê-lo. Assim muitos doentes (não apenas negros) vão aos terreiros de candomblé na tentativa de curar seus males. (RODRIGUES, 1935).

A fim de comprovar sua tese, Nina Rodrigues argumenta sobre onde, como e quando ocorrem os cultos e/ou festas fetichistas; o crescimento de oratórios particulares e terreiros na Bahia; descreve as estruturas físicas dos terreiros, pautando-se essencialmente no Gantois<sup>56</sup>; aborda os “origans” (protetores do terreiro), os pais e mães de terreiro e as filhas de santo; analisa a “iniciação” e sua cerimônia; discute o poder do feiticeiro sobre o crente, o feitiço e a numerosa clientela que busca por ele e as funções deste. (RODRIGUES, 1935).

---

<sup>56</sup> Famoso terreiro baiano, o Ilê Iyá Omi Axé Yamassê, foi tombado em 2002 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

No terceiro capítulo “Feitiço, vaticínio; estado de possessão, oráculos fetichistas”, Nina Rodrigues problematiza se seriam o feitiço, o vaticínio, as possessões e os oráculos fetichistas, meras simulações dentro de representações psicológicas. O autor defende que a sinceridade dos negros fetichistas é garantida pela manifestação anormal, as incontestáveis alienações passageiras, que por ignorância atribuem à intervenção sobrenatural do fetiche. (RODRIGUES, 1935).

Para Nina Rodrigues (1935), os oráculos fetichistas e as possessões de santo são estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Como o iniciado conhece as características do santo, adere à sua personalidade. Ele crê que a natureza de tais fenômenos liga-se ao estado mental da “raça” negra, que chegam a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário. (RODRIGUES, 1935). Para o autor os africanos teriam predisposição à histeria.

Para expressar seu raciocínio, Nina Rodrigues descreve as manifestações dos ditos santos fetichistas, enfatiza o “pai de terreiro” como intérprete das ordens e dos desejos do santo, põe em dúvida a veracidade dessas manifestações, descreve os tipos de possessão, e os métodos utilizados: danças e músicas e suas influências nas possessões, discute a hipnose, o sonambulismo e a histeria. (RODRIGUES, 1935).

O quarto capítulo “Cerimonias do culto fetichista: candomblés, sacrifícios, ritos funerários”, problematiza a crença e vivência dos africanos em relação a tais aspectos. Nina Rodrigues (1935) observa que as festas têm grande participação do público, a qual é perceptível pelo aumento do movimento nos ônibus. As festas consistiam principalmente na prática de sacrifícios, “dar de comer ao santo”. Quanto aos ritos funerários, Nina Rodrigues explica que, perderam suas características próprias, adotando as católicas e não possuem outra concepção de pós-morte, senão, a pregada

pelo catolicismo. De forma bastante descritiva, nesse capítulo Nina Rodrigues (1935) aborda os candomblés, a questão dos sacrifícios, dos ritos funerários e da concepção da pós-morte.

Por fim, no quinto e último capítulo “A conversão dos áfrico-baianos ao catholicismo”, Nina Rodrigues problematiza a não-conversão dos “áfrico-baianos” ao catolicismo. Para o autor seria ilusório afirmar que os negros baianos são católicos e que a tentativa de conversão teve êxito. Ao invés de converter o negro ao catolicismo, este foi influenciado pelo negro, adaptando-se ao animismo rudimentar, buscando uma assimilação. A conversão foi exterior às crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. (RODRIGUES, 1935).

A fim de sustentar sua tese Nina Rodrigues discute a influência fetichista nas demais religiões; a degeneração do fetichismo primitivo; a transferência do fetichismo para o catolicismo; a fusão catolicismo e fetichismo; a correspondência profissional entre santos e orixás; e por fim, o sincretismo religioso. (RODRIGUES, 1935)

### **Os múltiplos sujeitos<sup>57</sup> no discurso de Nina Rodrigues.**

Um primeiro passo a fim de *desconstruir* o discurso de Nina Rodrigues e a aparente homogeneidade que a estruturação de sua fala pode causar, é evidenciar os diferentes sujeitos encontrados em sua obra. Nesse sentido retomamos a fala de Latour

---

<sup>57</sup> Sob a noção de “sujeito” ver Edgar Morin, O método 6: a ética, 2007. “Aqui, eu me refiro à concepção de sujeito, elaborada por mim, que vale para todo ser vivo. Ser sujeito é auto-afirmar situando-se no centro do seu mundo, o que é literalmente expresso pela noção de egocentrismo. Essa auto-afirmação comporta um princípio de exclusão e um princípio de inclusão. [...] O princípio de exclusão é fonte do egoísmo, capaz de exigir o sacrifício de tudo, da honra da pátria e da família. [...] O princípio de inclusão manifesta-se desde o nascimento pela pulsão de apego à pessoa próxima. Ele pode conduzir ao sacrifício de si pelos seus, pela sua comunidade, pelo ser amado”. (MORIN, 2007, p.19-20).



(1994) contra as classificações simplistas da atuação do pesquisador, pois reconhecemos que para além da área de formação de Nina Rodrigues, há a possibilidade e necessidade de diálogo com outras áreas do conhecimento para se desenvolver um estudo que seja cientificamente considerado como pioneiro no estudo das religiões africanas, uma vez que a pesquisa sobre tal fenômeno nos parece impossível por um só viés.

Retomamos também a noção de *unitas multiplex* para sublinhar que há a coexistência de um “senso comum”<sup>58</sup> na organização das idéias de Nina Rodrigues, com o discurso científico. Para comprovar nossa argumentação, apresentaremos alguns dos sujeitos produtos/produtores do conhecimento científico sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX: o pesquisador positivista, o psiquiatra, o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo e o Nina Rodrigues, como indivíduo que se relaciona com as pessoas de seu tempo.

O pesquisador positivista surge logo na introdução da obra, quando Nina Rodrigues explica que as condições mentais exigem a adoção de cada crença religiosa, paralelo à incapacidade psíquica das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo. O autor rechaça as possibilidades indutivas de pesquisa, afirmando a supremacia da pesquisa empírica pautada no documento escrito ao justificar que, tal afirmação por si só estaria no mesmo patamar das conclusões indutivas dos estudos etnográficos. Apenas a observação documentada deverá falar pro ou contra a procedência e aplicação do princípio. (RODRIGUES, 1935).

---

<sup>58</sup> Ver Boaventura de Sousa Santos, Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V.1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício das experiências, 2000.

Psiquiatra e psicólogo são obrigados a conviver na fala de Rodrigues, sendo que a psicologia seria um caminho menos confiável, voltada ao estudo das abstrações que não podem ser confirmadas de modo empírico, fazendo parte de uma concepção mais idealista, em contraposição a psiquiatria, que no entendimento do autor poderia ser considerada uma ciência oficial. (RODRIGUES, 1935).

Isso pode ser melhor compreendido na argumentação feita por Rodrigues de que as exigências da análise psicológica, em matéria de “phreniatria médico-legal”, o levaram a experimentar as dificuldades por elas criadas em contraposição as afirmações infundadas da ciência oficial. Rodrigues que estudou por cinco anos a forma e a natureza do sentimento religioso dos negros baianos revela que nada tiveram em comum com as controvérsias em que se debatem os metafísicos da matéria e os do espírito. “Nos dominios do cognoscível, o sentimento religioso é um dado psicologico positivo que em nada pressupõe as animosidades que se dispensam os deistas e atheitas” (RODRIGUES, 1935, p.15).

Embora Rodrigues já esboce a necessidade de se considerar as especificidades do fenômeno religioso, estudando-o como um aspecto que atua tanto no universo da matéria quanto do espírito, remetendo a dificuldade em se classificar a religião enquanto um fenômeno puramente idealista ou materialista, esta discussão inicial parece diluir-se ao surgir um novo sujeito como direcionador do discurso de Nina Rodrigues – o sociólogo.

A presença de um sociólogo de orientação evolucionista e social darwinista orienta o discurso, no sentido de considerar que, ao examinar e analisar o sentimento religioso como ele se revela e sobrevive nos negros incorporados a população brasileira e sua atuação na vida particular e pública, deve-se buscar deduzir dele as leis e os

princípios sociológicos geralmente despercebidos ou ignorados. (RODRIGUES, 1935). Ao propor leis de desenvolvimento, Rodrigues condiciona e determina a trajetória do fenômeno religioso e dos seres humanos.

O antropólogo, ou algo próximo do que podemos chamar de antropologia, é o sujeito que mais aparece nesta obra, em virtude da metodologia de caráter principalmente descritivo do método de pesquisa adotado por Rodrigues, além da atuação como pesquisador participante e da legitimação pelo embasamento teórico em Taylor, o qual é citado por Rodrigues para apontar as dificuldades que sua pesquisa carrega:

“Mesmo consagrando a isso muito tempo, diz Taylor, não é sempre fácil obter dos selvagens informações sobre a sua theologia. De ordinário, elles se esforçam para subtrair ao estrangeiro indiscreto e desdenhoso os detalhes do seu culto, todo o conhecimento dos seus deuses, que parecem, como seus adoradores, tremer perante o homem branco e ante o seu deus mais poderoso”. Sobre não conhecermos a sua língua, a escravidão devia exagerar no negro africano essa tendência natural dos selvagens a occultar as suas crenças. (RODRIGUES, 1935, p.17).

Rodrigues, antes de iniciar o primeiro capítulo desta obra, justifica que seu trabalho será bastante descritivo para demonstrar que o fetichismo africano dominante na Bahia é a expressão genuína do sentimento religioso do negro e da grande maioria dos seus mestiços. Isto sugere que o autor faz o uso da descrição, como fator que por si só comprovaria as teses por ele levantadas. O uso da descrição embora presente em toda a obra, se torna mais recorrente no segundo capítulo, no qual Rodrigues descreve de maneira minuciosa as ditas “festas fetichistas”, perpassando o terreiro Gantois, os integrantes do grupo sacerdotal como o “ougan”, o “pai de terreiro” e as filhas de santo,

o processo de iniciações e mais uma série de aspectos que compõem os *candomblés*<sup>59</sup>.(RODRIGUES, 1935).

O sujeito ou indivíduo Nina Rodrigues, no âmbito de suas relações pessoais, surge nos depoimentos contados nesta obra, a sua maneira, sem cuidados metodológicos. Embora o testemunho não seja visto enquanto uma fonte com validade no período em que Rodrigues se insere, o autor utiliza este recurso várias vezes para preencher as lacunas de sua pesquisa e dar sustentação à tese que pretende demonstrar. As falas e histórias que ouviu em dados momentos de sua vida são introduzidas em seu discurso como sinônimo de verdade e explicações.

É comum Rodrigues recorrer às argumentações de velhos africanos, que conheceu ou conviveu na Bahia do século XIX. Ao falar dos *malês* ou *mulçumis* recorre ao depoimento de um senhor africano acerca dos motivos pelos quais os descendentes de africanos nascidos no Brasil preferiam o Catolicismo ao Islamismo:

“Um velho africano, pequeno negociante e sacerdote da sua confissão religiosa, me explicava que a religião do negro de santo e mesmo a dos catholicos são muito mais fáceis, divertidas e attraentes do que a dos musulmis, que se impõem uma vida severa, adstricta á observância de princípios religiosos que não toleram festas e bebedeiras. Por isso, dizia-me elle, mesmo os filhos dos malês têm pouca tendência a seguir as crenças dos seus maiores e uma vez emancipados abraçam facilmente ou a religião jorubana ou o catholicismo. (RODRIGUES, 1935, p.28-29).

---

<sup>59</sup> Rodrigues não faz diferença entre denominações religiosas variantes dentro das manifestações afro-brasileiras. São todas entendidas enquanto práticas religiosas fetichistas africanas, às vezes chamadas de *candomblés*, embora este termo na fala de Rodrigues esteja mais ligado à noção de festas religiosas africanas.

Em outro momento, Rodrigues cita que um “negro creoulo”, servente da Faculdade de Medicina da Bahia, o declarou que, apesar de católico convencido e de não crer em santos africanos, nem em *candomblés*, respeitava muito as feitiçarias dos malês, da qual sempre pedia a Deus que o livrasse.

Em outros momentos Rodrigues recorre a “diversos negros e outras pessoas” (RODRIGUES, 1982, p.49) que lhe “garantiram” (RODRIGUES, 1982, p.49), determinadas respostas sobre dúvidas levantadas. Quando o autor tinha dúvidas sobre a veracidade das respostas buscava auxílio entre o corpo sacerdotal, recorrendo a explicações de pais ou mães de santo. Há outros membros dos *candomblés* que Rodrigues define como confiáveis a partir de critérios que não divide conosco, como por exemplo, ao referir-se à declaração de um ogã do Gantois:

No terreiro do Gantois, um dos ougans, homem convencido e sério, de quem não tenho o direito de duvidar, confirmou-me (grifo nosso) em confiança os seguintes factos que ali são bem conhecidos e de alguns dos quaes foi elle testemunha ocular. Todas as vezes que uma das iniciadas daquele terreiro cai em estado de santo, fica de tal forma alienada que foge e erra pelos matos durante dia e noite e volta sempre trazendo a fronte engrinalda e o corpo coberto de folhas de urtiga. (RODRIGUES, 1935, p.106).

Em outros momentos Rodrigues recorre ao seu círculo de amigos para ilustrar a atuação das religiões africanas da sociedade baiana do século XIX:

Um meu amigo, bacharel em direito, contou-me que não há muito tempo entrava elle alta noite em sua casa á rua Soledade, onde se achava só porque a família estava fora, quando foi surpreendido pela presença de um enorme feitiço, que haviam collocado em uma das janelas do pavimento térreo. (RODRIGUES, 1935, p.88).

Outra referência feita em sua obra mostra que seu círculo de amizades não se reduzia a acadêmicos, mas também a chefes religiosos<sup>60</sup>, como é caso da mãe de santo Isabel que se oferece por meio de suas práticas mágicas a levar Rodrigues a ocupar um cargo de Senador.

Mas esta clientela não se recruta sempre nas negras boças e ignorantes, sinão mesmo na melhor sociedade da terra. Para levantar as suspeitas que possam cair sobre as damas de qualidade que a queiram consultar, a mãe de terreiro fez instalar na sala principal da casa, bem em evidência, uma loja de modista. E que não é de todo falso o boato que com insistência correu aqui há tempos, de que alguém não se resolvera a aceitar a presidência da província e mais tarde a pasta de ministro, sem prévia audiência de uma cartomante mãe de terreiro, prova a oferta que Isabel me fez, dos préstimos dos seus fetiches para o caso de eu pretender ser senador. (grifo nosso). (RODRIGUES, 1935, p.91).

Rodrigues prossegue remetendo-se ao “pai de uma negra, que eu conheço” (RODRIGUES, 1935, p.92) construindo seu discurso acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. Em meio a tantos sujeitos, a homogeneidade proposta por um único sujeito e saber, o médico, começa a diluir-se. É a partir da consideração da existência desses múltiplos *lugares sociais* que buscamos compreender o pensamento do autor.

Gostaríamos de destacar também o sujeito católico presente no discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, uma vez que o autor cresceu inserido numa sociedade ocidental católica carregada de valores cristãos. Nesse sentido, a idéia de

---

<sup>60</sup> Importante lembrar que o acesso a várias informações que Rodrigues teve das religiões africanas deveu-se ao fato de tornar-se ogã em um terreiro baiano, ou seja, uma espécie de protetor de terreiro como ele define.

*imprinting* cultural, enquanto o determinismo que pesa sobre o conhecimento, nos ajuda a compreender algumas das posturas explicativas e impositivas, adotadas por Rodrigues no desenvolver de sua obra.

Rodrigues vê “com igual efficacia a língua portugueza que hoje todos falam e a profissão médica que exerço” (RODRIGUES, 1982, p.21), como elementos legitimadores da cientificidade de seu estudo sobre as religiões africanas. Nesse ponto, parece nos plausível considerar a proposta de Derrida (2000) em se pensar a língua como uma crença, sendo que nós cremos que sabemos falar.

O raciocínio de Derrida (2000) sobre o uso da língua para falar de “religião”, nós ajuda a compreender o caráter impositivo da abordagem de Nina Rodrigues. Derrida (2000) explica que a língua é uma das formas de revelação da religião, é também indissociável do sócio, econômico, político, étnico, da nação e do povo. “A língua e a nação formam nesse momento o corpo histórico de toda paixão religiosa” (DERRIDA, 2000, p.14), ou seja, nós pensamos ocidentalmente.

Tendemos, segundo Derrida (2000), a associar religião a Roma, Europa. Embora haja línguas diferentes, elas podem falar da cultura comum – a ocidental – assim, como pensar o excluído e falar por essas testemunhas mudas?

Chega, pois, o momento, de pontuarmos como as religiões africanas são pensadas em “O animismo fetichista dos negros bahianos”. É hora de vermos as formas e categorias utilizadas por Nina Rodrigues para pensar tais manifestações no século XIX.

### **Nina Rodrigues e as categorias explicativas das religiões africanas.**

É de comum acordo que Nina Rodrigues pensa as religiões num estágio evolutivo em consonância com o desenvolvimento das raças humanas. (RODRIGUES, 1935). Diversas passagens de sua obra nos permitem evidenciar isso. No entanto, antes de visualizarmos a proposta de evolução adotada por Nina Rodrigues, precisamos entender duas categorias chave do raciocínio do autor: animismo e fetichismo.

Ao analisar as religiões africanas na Bahia, Rodrigues (1935) se refere a elas como *animismo* e/ou *fetichismo*. Estes dois termos intitulariam seu primeiro livro sobre a temática relativa às suas pesquisas sobre essas religiões - “O animismo fetichista dos negros bahianos”.

Dessa forma, pensar o uso feito por Nina Rodrigues, dos termos “fetichismo” e “animismo” são pressupostos para o entendimento de seu pensamento. Rodrigues não traz definições detalhadas sobre os conceitos que utiliza - o que é comum de se fazer no meio acadêmico com conceitos que atingem certa notoriedade. Assim sendo, uma hipótese sobre a não adoção desses conceitos é de que fossem recorrentes no tempo e espaço em que Nina Rodrigues escreve.

#### **Sobre o “fetichismo”**

Para compreendermos as possíveis acepções do termo, buscamos auxílio nos estudos de Bruno Latour sobre “fetichismo”. O sociólogo francês afirma que,



Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para dissimular o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos) teriam utilizado o adjetivo feitiço, originário de feito, particípio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado. (LATOURE, 2002, p. 16).

No dicionário Aurélio de português, podemos observar as seguintes definições<sup>61</sup>:

- feitiço [de feito + iço]; 1. adj. Artificial, factício; 2. posição, falso; 3. malefício de feiticeiros; 4. ver bruxaria; 5. ver fetiche; 6. encanto, fascinação, fascínio. Provérbio: “virar o feitiço contra o feiticeiro”.

- feitiço [de feito + iço]; forma, figura, configuração, feição;

- fetiche; 1. objeto animado ou inanimado, feito pelo homem ou produzido pela natureza, ao qual se atribui poder sobrenatural e se presta culto, ídolo, manipanso; [depois, são os mesmos significados do francês].

Latour (2002) evidencia a recusa etimológica em definir “fetichismo” ou como o que toma forma através do trabalho ou como artifício fabricado. Essa recusa ou hesitação conduz à fascinação, induz a sortilégios.

Ainda que todos os dicionários etimológicos concordem sobre tal origem, o presidente de Brosses, inventor, em 1760, da palavra “fetichismo”, agrega aqui o *fatum*, destino, palavra que dá origem ao substantivo fada [fée], como ao adjetivo, na expressão objeto-encantado [objet-fée]. (LATOURE, 2002, p. 17).

---

<sup>61</sup> Vide citação in: LATOURE, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches, p.16 -17.

Da mesma forma que a etimologia, os seguidores de religiões de matriz africana se recusam a optar por uma definição. Latour (2002) observa que no Rio de Janeiro, em finais do século XX, mestiços de negros e de portugueses obstinam-se em dizer que suas divindades são, ao mesmo tempo, construídas, fabricadas, “assentadas” e que são, por consequência, reais. É perceptível que o discurso Nina Rodrigues tende a utilizar as duas possibilidades de interpretação em diferentes momentos, atentando ora a circunstância imanente, ora ao transcendente do “fetiche”.

Ao descrever a presença do “fetichismo” dos negros da Bahia e seus mestiços, Nina Rodrigues explica que sua persistência como expressão do sentimento religioso se dá de forma exterior ao culto católico aparentemente adotado por eles. Nesse momento, a percepção do fetichismo surge ligada à identificação entre santos e orixás e a prática de feitiços:

A persistência do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros bahianos e seus mestiços, é facto que as exterioridades do culto aparentemente adoptados por elles, não conseguiram disfarçar nem as associações hybridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda as praticas genuínas da feitiçaria africana, que ao lado do culto christão por ai vegeta exuberante e valida. (RODRIGUES, 1935, p.15).

Se na descrição acima “fetichismo” surge ligado à experiência religiosa e feitiçaria, num segundo momento, Nina Rodrigues utiliza o termo para se referir aos objetos de culto:

A coibição prepotente do poder do senhor que não admitia no negro outra vontade que não fosse a sua, taes foram os verdadeiros motivos por que, mesmo quando se concedeu licença aos negros para se divertirem ao som monótono do batuque, os candomblés eram, de continuo, dissolvidos pela violencia, os santuários violados e os fetiches destruídos. (RODRIGUES, 1935, p.18).

Expostas as utilizações feitas por Nina Rodrigues do termo “fetichismo”, podemos atentar as acepções do termo “animismo”.

### **Sobre o “animismo”**

A categoria “animismo” tem por objeto os seres espirituais, os espíritos, as almas, gênios, demônios, divindades propriamente ditas; agentes animados e conscientes como o homem, caracterizados por não afetarem os sentidos do mesmo modo, ou seja, normalmente não são perceptíveis aos olhos humanos. Chama-se de “animismo” a religião dos espíritos. (DURKHEIM, 1996).

Nina Rodrigues utiliza diferentes estágios do “animismo” para qualificar o “fetichismo” das religiões africanas na Bahia, dessa forma, ao falar de “animismo”, o termo “fetichismo” assume a acepção de sentimento religioso.

Curtas como são as citações desse trabalho na obra de Tylor, de onde conheço, apenas puderam me confirmar a informação de negros viajados em África, de que a concepção theologica que predomina na Bahia é a dos Jorubanos. Affirmar dessa concepção que é fetichista é dizer pouco, porque o termo fetichismo, como qualificativo geral das crenças africanas, tem hoje uma acepção por demais comprehensiva que mal se presta a qualificar as nuanças existentes nas modalidades pouco discriminadas do animismo primitivo. (RODRIGUES, 1935, p. 26-27).

A afirmação acima demonstra o olhar crítico que Nina Rodrigues lança às crenças africanas yorubanas. Utiliza-se do termo “fetichismo” carregado de uma significação pejorativa acerca das práticas religiosas, para afirmar que seu uso significaria enaltecer por demais práticas “animistas”, isto nos leva a conjecturar que no discurso de Nina Rodrigues, este segundo termo assume um caráter ainda mais pejorativo que o primeiro. Sobre isso, Durkheim (1996) explica que nas visões dos teóricos menos otimistas, o “animismo” assume conotação de representações alucinatórias, sem nenhum fundamento objetivo.

Para Nina Rodrigues o “fetichismo” do africano que vive na Bahia é caracterizado pelo “animismo difuso”, ou seja, diferente do animismo primitivo - que objetiva todas as suas sensações, confundindo sonho com vida real e deuses com objetos de culto, não diferenciando o animado do inanimado – o animismo difuso é caracterizado pela presença do “*double*”.

A fôrma por excellencia do fetichismo, isto é, “a atribuição a cada ser e a cada coisa, de um *double*, fantasma, espírito, alma, independente do corpo onde faz sua residência momentânea”. Mas é ainda incontestável que para os mais inteligentes, para esses mestiços do espírito sinão do corpo daqui ou já vindos de África, a religiosidade attinge ás raias do polytheismo. (RODRIGUES, 1935, p.27-28.).

Vemos na citação acima, os termos “fetichismo” e “animismo”, associados entre si e ligados à noção de politeísmo e “*double*”, para pensar esta última questão, nos pautaremos nas explicações de Émile Durkheim (1996) e Edgar Morin (1997) acerca da mesma.

### **O conceito de “double” ou “duplo”**

Em concepções animistas era comum a confusão entre alma e duplo. A idéia de alma teria surgido do espetáculo mal compreendido da dupla vida que o homem tem durante o sono: “o selvagem” acreditaria que, se no sonho foi a um outro país, na vida real teria ido também. Mas isto, só poderia ocorrer se existissem dois seres nele – um que se moveu e o um outro que permaneceu. Dessas experiências repetitivas desprende-se aos poucos a idéia de que em cada um de nós há um duplo, um outro, que em determinadas condições, tem o poder de deixar o organismo onde vive e sair para peregrinar ao longe. (DURKHEIM, 1996).

Morin (1997) explica que na concepção arcaica, a crença na sobrevivência pessoal como forma de espectro é uma brecha no sistema de analogias cosmomórficas da morte-renascimento, mas uma brecha inata fundamental, através da qual o indivíduo exprime sua tendência a salvar sua integridade além da decomposição. “O duplo é o núcleo de qualquer representação arcaica referente aos mortos” (MORIN, 1997, p.134), mas este morto não é uma cópia exata do indivíduo morto: ele acompanha o vivo durante sua existência inteira, ele o duplica, e este último o sente, conhece, ouve e vê uma experiência cotidiana e cotinoturna, em seus sonhos, sombras, reflexo, eco, respiração, seu pênis e até em seus gases intestinais.

Durkheim (1996) aponta o sonho, a síncope, a apoplexia, a catalepsia, o êxtase, ou seja, todos os casos de insensibilidade temporária como forma de manifestação do duplo. Em concordância, Morin (1997) admite que as síncopes e desmaios indicam uma fuga do duplo. O duplo pode agir de modo autônomo, mesmo durante o estado de

vigília. Como dispõe de força sobrenatural, pode se metamorfosear em tigre ou em tubarão. Uma das manifestações permanentes do duplo é a sombra.

Segundo Morin (1997), para o homem das sociedades arcaicas, o duplo que vive integralmente da vida da pessoa viva, não morre da morte dela. A morte é só uma doença da pele. Enquanto o corpo apodrece, o outro corpo, incorruptível, imortal, vai se libertar e continuar a viver. Primitivamente, os espectros não saem do espaço dos vivos. Estes os sentem onipresentes: a atmosfera está impregnada de espíritos, os lugares mais assombrados populam, os mortos aparecem nos sonhos.

De acordo com Morin (1997), os duplos têm as mesmas necessidades que os vivos, as mesmas paixões e sentimentos: precisam comer, precisam de suas armas, seus bens e até suas viúvas e escravos. A desigualdade subsiste sempre na morte. O duplo do pobre continua humilhado, oprimido, lumpen-proletariado do além, enquanto o rei tem a sorte dos deuses.

Diferente do duplo, explica Durkheim (1996), a alma não é um espírito, ela estaria presa a um corpo do qual só excepcionalmente sai, e enquanto não for nada, além disso, não é objeto de nenhum culto. O espírito ao contrário pode afastar-se do corpo e o homem só pode entrar em relações com ele observando precauções rituais. Portanto a alma só podia tornar-se um espírito com a condição de transformar-se.

Não é nosso intuito aqui, aprofundar a questão da alma, os apontamentos feitos tiveram o intuito de distinguir alma e espírito, uma vez que a noção de “*double*”, isto é, “duplo” estaria ligada a este e não àquela. À luz dos esclarecimentos possibilitados por Morin e Durkheim, é possível ver de que forma essas considerações podem ser localizadas no discurso de Nina Rodrigues.

Embora Nina Rodrigues, utilize o conceito “*double*” no início da obra “O animismo fetichista dos negros bahianos”, o autor não leva adiante essa discussão. Nos trechos do livro, nos quais podemos detectar alusões, os termos já estão revestidos de uma postura médica, como por exemplo, na abordagem que Rodrigues faz sobre os sonhos: Nina Rodrigues vai afirmar que os sonhos têm importantes funções na psicologia do histérico, e cita Taylor para argumentar que os negros consideram todos os seus sonhos como visitas de espíritos e recebem séria e atenciosamente suas recomendações e advertências. O autor nos dá exemplos de tais situações:

Contou-me uma velha africana que seu santo lhe fora revelado em sonho. Dormindo, viu um santo que lhe cingia os punhos de fios de contas brancas e lhe ordenava que se vestisse de branco. (RODRIGUES, 1935, p.132).

Um rapaz creoulo, filho de Africanos que tinham sido ambos pais de terreiro, referiu-me que não há muitos mezes foi um dia surpreendido pela visita matutina de um velho Africano que elle há muito não via e que tinha sido intimo amigo de seu pai. Esta visita tinha por fim comunicar-lhe que a alma de seu pai havia apparecido ao amigo em sonho na noite anterior, e lhe rogara que lhe obrigasse o filho a fazer-lhe o sacrificio de um gallo. (RODRIGUES, 1935, p.139).

Problematizadas as questões de animismo, fetichismo e *double*, precisamos atentar as formas mais especificas de classificação das religiões africanas utilizadas por Nina Rodrigues nesta obra. Seriam elas: teologia, fitolatria, litolatria, hidrolatria, liturgia, sonambulismo, histeria e hipnotismo.

### **Sobre o uso do termo “teologia”**

Como dissemos anteriormente, o primeiro capítulo de “O animismo fetichista dos negros bahianos” foi intitulado por Rodrigues como “Theologia fetichista dos áfrico-bahianos”. No entanto, Arthur Ramos, nos alerta em nota de rodapé, que na edição da “Revista Brasileira”, Nina Rodrigues havia escrito “Zoologia fetichista dos áfrico-bahianos”. A primeira modificação ocorre na edição francesa de 1900, “Théologie fétichiste dês nègres de Bahia”.

Há uma transição significativa na modificação do termo inicial. Não podemos precisar exatamente o que Rodrigues pretendia com o uso de cada termo. No entanto, uma hipótese possível é que à medida que Rodrigues desenvolvia sua pesquisa o interesse pelo aspecto das religiões foi se intensificando, surgindo a necessidade de pensar as especificidades da religião. Não estamos dizendo que Nina Rodrigues já esteja conscientemente propondo um método para o estudo das religiões e das religiosidades em fins do século XIX, mas buscando evidenciar que se sua estratégia de pesquisa parte inicialmente de um olhar médico, ela vai se modificando ao longo de seus estudos, abrindo espaço para o surgimento dos múltiplos sujeitos no discurso de Nina Rodrigues.

O termo zoologia, proveniente do grego, refere-se à ciência que estuda os animais. Em nosso entendimento, o intuito de Rodrigues não é colocar o africano num estágio de boçalidade animal em contraposição a noção de homem como ser social e cultural, mas conceber o humano como um ser biologicamente cultural e social, cuja



psicologia se volta para a vida sociocultural, para qual a evolução criou preparações bio-psicológicas específicas<sup>62</sup>.

Assim, nossa hipótese, é de que o termo “zoologia” estaria associado à noção “etologia”, no sentido de estudo do comportamento animal. Uma vez que, o termo “etologia” remete também a Teoria da Evolução, ao preocupar-se com a evolução do comportamento através do processo de seleção natural. Os etólogos estudam esses padrões de comportamento específicos das espécies, fazendo-o preferencialmente no ambiente natural, uma vez que acreditam que detalhes importantes do comportamento só podem ser observados durante o contato estreito e continuado com espécies particulares que se encontram livres no seu ambiente. Tal abordagem nos parece similar à proposta de Nina Rodrigues em relação à forma como estudou as ditas práticas fetichistas baianas.

Passando ao uso do termo “teologia”, segundo o Dicionário Akal de Filosofia, editado por Robert Audi, o termo teologia está intrinsecamente relacionado à filosofia da religião:

Embora as religiões sejam tipicamente sistemas complexos de teoria e prática, incluindo mitos e também rituais, os filósofos tendem a centrar-se na avaliação das pretensões de verdades religiosas. Nas principais tradições teístas, judaísmo, o cristianismo e Islã, as mais importantes dessas afirmações se referem à existência, a natureza e as atividades de Deus. Estas tradições geralmente concebem Deus como uma pessoa não encarnada, eterna, livre, onipotente, onisciente, criador e mantenedor do universo e o próprio objeto próprio da obediência e adoração humanas. Uma questão importante é saber se essa concepção do objeto da atividade religiosa humana é coerente, outra é saber se realmente existe um ser semelhante. Os filósofos da religião

---

<sup>62</sup> Sobre o assunto ver Carvalho, A. M. A. (1998). Etologia e Comportamento Social. Em L. Souza, M. F. Q. Freitas & M. M. P. Rodrigues (Orgs.), *Psicologia - reflexões (im)pertinentes* (pp. 195-224). São Paulo: Casa do Psicólogo.

têm procurado respostas racionais para essas perguntas. (AUDI, Robert, 2004, p. 396-397).<sup>63</sup>

Assim, o termo “teologia”, (do grego *theos* = “Deus”, *logos* = “palavra”, por extensão, “estudo”), é a ciência que tem Deus, como seu objeto de estudo, mas, como não é possível estudar diretamente um objeto que não vemos e não tocamos, estuda-se Deus a partir da sua revelação ou, em termos seculares, conforme suas representações nas variadas culturas. É importante frisar que na citação acima, as religiões citadas referem-se ao judaísmo, cristianismo e islamismo. Da mesma forma, isto ocorre no estudo de José Luis Illanes e Josep Ignasi Saranyana “Historia de la Teologia”, onde a noção de “teologia” é historicamente associada ao cristianismo, mais especificamente aos apóstolos.

A consciência da verdade de fé e, mais especificamente, a consciência de que em Cristo, o Verbo de Deus se fez carne, Deus mostrou aos homens o seu desígnio de salvação, por uma parte, e a tendência para aprofundar nessa verdade a fim de apreender a sua unidade e coerência, por outra, formam uma única coisa com o cristianismo. Neste sentido, a teologia é tão antiga quanto a fé cristã, enraizada na mesma geração apostólica. Por isso, que se pode falar, e muitas vezes se fala de “teologia bíblica” da “teologia do Novo Testamento” de “teologia paulina”, etc., indicando assim que nos livros que compõem a Sagrada Escritura, seja no conjunto de todos eles, seja em alguns tomados singularmente, se contém uma doutrina que pode ser sintetizada e

---

<sup>63</sup> Segue a citação original: “Aunque las religiones son típicamente sistemas complejos de teoría y práctica, que incluyen mitos y también rituales, los filósofos tienden a centrarse en la evaluación de las pretensiones de verdades religiosas. En las principales tradiciones teístas, judaísmo, cristianismo e islam, las más importantes de esas afirmaciones se refieren a la existencia, naturaleza y actividades de Dios. Esas tradiciones normalmente conciben a Dios como una persona no encarnada, eterna, libre, omnipotente, omnisciente, creador y mantenedor del universo y el objeto propio de la obediencia y adoración humanas. Una cuestión importante es si esta concepción Del objeto de la actividad religiosa humana es coherente; otra es si existe realmente un ser semejante. Los filósofos de la religión han buscado respuestas racionales a estas preguntas”. (AUDI, Robert, 2004, p. 396-397).

exposta de modo estruturado e harmonioso. (ILLANES; SARANYANA, 1995, p. XVI).<sup>64</sup>

Nosso intuito com essa discussão acerca das acepções do termo “teologia” é destacar seu caráter católico. Ao buscar um termo mais apropriado ao estudo das religiões para substituir “zoologia”, Rodrigues, o encontra em sua percepção de estrutura religiosa: o catolicismo. Isto nos remete a fala de Morin (1997) de que os próprios pesquisadores devem ser historicizados, uma vez que toda a história do passado sofre a retroação das experiências do presente, que lhe dão uma iluminação ou obscurecimento particular. Dessa forma, não há um observador puro, mas um observador conceituador que deve se observar e se conceber em sua própria observação.

Embora, Nina Rodrigues tenha vivido na Bahia e ele mesmo sublinhe a forte presença das religiões africanas, não há uma saber científico acerca das mesmas, é Nina Rodrigues quem o desenvolve, e ao fazê-lo parte não apenas do saber médico, mas de suas referências religiosas. Afinal, como já alertara Morin (2005 c), as doutrinas e ideologias dominantes dispõem também da força imperativa /coercitiva que leva a evidência aos convictos e o temor inibitório aos outros.

---

<sup>64</sup> Segue a citação original: “La conciencia de la verdad de la fe y, más concretamente, la conciencia de que en Cristo, Palabra de Dios hecha carne, Dios há manifestado a los hombres su designio de salvación, por una parte, y la tendencia a profundizar en esa verdad a fin de captar su unidad y coherencia, por otra, forman una sola cosa con el cristianismo. En tal sentido, la Teología es tan antigua como la fe cristiana, hundiendo sus raíces en la misma generación apostólica. De ahí que pueda hablarse, y se hable con frecuencia, de «teología bíblica», de «teología neotestamentaria», de «teología paulina», etc., indicando así que en los libros que componen la Sagrada Escritura, sea en el conjunto de todos ellos, sea en algunos tomados singularmente, se contiene una doctrina que puede ser sintetizada y expuesta de modo estructurado y armónico. (ILLANES, José Luis; SARANYANA, Joseph Ignasi, 1995, p.XVI).

Ao tratar de uma forma mais detida, sobre como age a “teologia”, o Dicionário Akal de Filosofia, nos oferece as seguintes possibilidades:

Uma coisa é, naturalmente, desenvolver um conceito coerente de Deus, e outra distinta é saber, além da revelação, que realmente existe esse ser. Uma demonstração da existência de Deus iria fornecer esse conhecimento e é tarefa da *teologia natural* avaliar os argumentos que visam proporcionar esta demonstração. Em oposição à teologia revelada, a teologia natural restringe hipóteses que podem servir como premissas de seus argumentos para que os seres humanos podem conhecer naturalmente, isto é, conhecer sem nenhuma revelação especial de fontes sobrenaturais. (AUDI, Robert, 2004, p. 397).<sup>65</sup>

É partindo de uma concepção de estudo teológico muito próxima a esta acima esboçada, que Nina Rodrigues desenvolve o capítulo sobre a teologia afro-brasileira, buscando as formas pelas quais os deuses se manifestariam aos adeptos desta manifestação religiosa. No entanto, Rodrigues entende que a forma de se perceber aos deuses é transitória e evolutiva: os africanos politeístas no mais baixo grau do desenvolvimento humano e os brancos monoteístas no topo do processo evolutivo.

Esse processo evolutivo seria longo e contaria com vários graus de desenvolvimento, inclusive dentro do próprio fetichismo. Nina Rodrigues exemplifica tal idéia ao procurar entender o processo de predominância de certos grupos religiosos africanos em detrimento de outros. “No entendimento a esta mythologia predominante

---

<sup>65</sup> Segue a citação original: “Una cosa es, por supuesto, elaborar un concepto coherente de Dios, y otra distinta saber, al margen de la revelación, que realmente existe ese ser. Una demostración de la existencia de Dios proporcionaría ese conocimiento y es tarea de la *teología natural* evaluar los argumentos que pretenden aportar esa demostración. En tanto que opuesta a la *teología revelada*, la teología natural restringe las asunciones que pueden servir como premisas de sus argumentos a aquello que los humanos pueden conocer naturalmente, es decir, conocer sin ninguna revelación especial de fuentes sobrenaturales”. (AUDI, Robert, 2004, p. 397).

adherem por venturas praticas e crenças de outras nações africanas menos importantes, como no pantheon romano ou no dos incas se abrigavam sobre o mesmo tecto os deuses nacionaes e os das nações vencidas”. (RODRIGUES, 1935, p.24).

Nina Rodrigues defende que o “Jorubá” é o grupo predominante na Bahia e as causas que contribuíram para isso foram a predominância numérica, a precedência na aquisição de riqueza ou liberdade, as estreitas relações comerciais da antiga província com a cidade africana de Lagos. Os africanos de outras nações teriam aderido ao “Jorubá” por serem intelectualmente incapazes de compreenderem o catolicismo: “...houvesse os negros de outras nações e procedências adoptado como essa a sua religião africana, que estava mais ao alcance da sua intelligensia rudimentar, e mais de accôrdo com seu modo de sentir”.(RODRIGUES, 1935, p.26).

Rodrigues afirma que a concepção teológica - no sentido de a forma como deus se revela - que predomina na Bahia é a dos Yorubanos:

Curtas como são as citações desse trabalho na obra de Tylor, de onde conheço, apenas puderam me confirmar a informação de negros viajados em África, de que a concepção theologica que predomina na Bahia é a dos Jorubanos. Affirmar dessa concepção que é fetichista é dizer pouco, porque o termo fetichismo, como qualificativo geral das crenças africanas, tem hoje uma accepção por demais comprehensiva que mal se presta a qualificar as nuanças existentes nas modalidades pouco descriminadas do animismo primitivo. (RODRIGUES, 1935, p. 26-27).

Ainda dentro da perspectiva teológica, outras categorias explicativas das religiões africanas se destacam no discurso de Nina Rodrigues: fitolatria, litolatria, hidrolatria.

### **Sobre a “fitolatria”, a “litolatria” e a “hidrolatria”.**

Nina Rodrigues utiliza esses termos para referir-se respectivamente à adoração de plantas ou árvores, adoração de pedras e adoração da água, características das religiões africanas. O autor traz descrições e relatos acerca dessas religiosidades.

Iniciando pela litolatria, segundo Nina Rodrigues, a divinização do trovão é freqüente em todas as mitologias; Xangô seria o deus do trovão, “o meteorito ou pedra de raio, segundo parece, é tido na África por objeto sagrado e como tal venerado. Entre nós porém, o meteorito não é somente um objeto sagrado, mas o ídolo-fetichê do próprio Sangô e como tal adorado”. (RODRIGUES, 1935, p.44).

Para Nina Rodrigues “Sangô” seria a manifestação mais clara da litolatria baiana e estaria presente em todos os terreiros da Bahia, como constatou no Gantois, com a mãe Lindinalva e no Garcia, com a mãe Isabel. O autor explica que há muitas pedras de tal natureza, como a pedra de Ogum:

Esta pedra conhecida sobre o nome de Pedra de Ogum, e adorada como um fetichê, fica a meio caminho entre os Engenhos D'Água e de Baixo, no Município de São Francisco. De forma de paralelepípedo irregular e colocada na encosta de um vale, à margem da estrada, a pedra tem face voltada para o sul, enterrada no solo até quase o meio, mas a face do norte, com mais de dois metros de altura, está toda descoberta. A pedra tem mais de três metros de comprimento e apresenta na face norte uma excavação ou entalhe natural que se estende até a face superior. Sobre esta pedra encontram-se de contínuos vestígios ou restos de sacrifícios, sangue, penas de aves, conchas marinhas, etc. (RODRIGUES, 1935, p.47-48).

Rodrigues cita que “diversos negros e outras pessoas me garantiram com acento de profunda convicção que a Pedra de Ogum tem sido vista por varias vezes

sob a forma de um homem vestido de vermelho e empunhando uma grande espada” (RODRIGUES, 1982, p.49). No entanto, Rodrigues alega ter conversado também com um Pai-de-Santo, o qual lhe disse que a denominação “Pedra de Ogun” é incorreta, pois, “Ogun, deus da guerra, tem como atribuo o ferro e não podia ter uma pedra. Qualquer objeto de ferro pode ser adorado como Ogún, comtanto que tenha sido consagrado pelo feiticeiro”. (RODRIGUES, 1935, p.50).

Passando a hidrolatria – a menos abordada por Rodrigues - está seria visualizada por lemanjá, representada por uma pedra marinha ou fluvial, mas em geral, explica Rodrigues, a concepção de lemanjá confunde-se com o mito da sereia, sendo às vezes é representada sob a forma de uma mulher com cauda de peixes. Na explicação de Nina Rodrigues “Yê-man-já, ou mãi-d`água é uma criação mythologica que symboliza a hydrolatria primitiva. De uma pedra marinha ou fluvial preparam o fetiche, mas em geral a concepção de Yê-man-já confunde-se com o mytho da sereia de que se torna uma simples variante”. (1935, p.52).

Outra divinização de fenômenos aquáticos ou meteóricos é a do arco-íris em “*Osumanrê*”, orixá ou santo muito popular também. Por fim, Rodrigues explica que a fitolatria baiana tem uma dupla acepção - a árvore pode ser um fetiche animado ou a morada ou altar de um santo - e cita o exemplo da gameleira sob o nome de *Irocó*, que seria um tipo de planta-deus:

Mas a mãe de terreiro me tem conjurado a não deixar nunca que seja abatida uma gamelleira em terreno que me pertença, pois este sacrificio tem sido accasião de grandes infortúnios para muita gente. (RODRIGUES, 1935, p.53).

Em torno do tronco do soberbo vegetal, encontrei vestígios de sacrifícios, conchas marinhas, quartinhas de barro com água, etc., ramos e galhos seccos, que ninguém se atreve a retirar para lenha, juncam em profusão a área que sombrêa majetosa coma. E a lenha não é ali de fácil obtenção. (RODRIGUES, 1935, p.54).

Rodrigues mostra-se confuso sobre se a árvore seria um deus ou um altar e conclui que é “bem possível, todavia que a árvore seja a um tempo uma e outra coisa” (RODRIGUES, 1935, p.57). O autor expõe que em regra geral, não se pode dizer que os “áfrico-bahianos” confundam seus santos, quase ídolos e algumas vezes verdadeiros ídolos, com o feitiço, gri-gri ou jujú, pois na transição do animismo difuso para o animismo condensado, os negros tendem a se aproximar mais dos orixás do que dos gris-gris. (RODRIGUES, 1935).

Para pensar tais questões, nós nos pautaremos na noção de “hierofania” de Mircea Eliade (2001), segundo o qual, o sagrado é real, eterno e eficaz. O homem conhece o sagrado porque ele se manifesta, mostra-se diferente do profano. A hierofania é o ato de manifestação do sagrado. Desde o princípio a história das religiões é constituída consideravelmente por hierofanias. Estas possuem tipos variados, das mais simples (manifestada numa pedra) a suprema (Deus encarnado em Jesus). Trata-se da manifestação de algo de ordem diferente em objetos do mundo.

Destacando a heterogeneidade dos documentos religiosos, em que medida estamos autorizados a falar das modalidades do sagrado? O que nos assegura a existência real de tais modalidades, é o fato de uma hierofania ser diferentemente vivida e interpretada por elites religiosas, em relação ao resto da comunidade. Não são apenas heterogêneos na origem, mas também na estrutura. As hierofanias vegetais,



por exemplo, encontram-se tanto nos símbolos (a árvore cósmica), como nos mitos metafísicos (a árvore da vida). (ELIADE, 2001).

Ao lado dos objetos ou seres profanos, sempre existiram, no quadro de qualquer religião, seres sagrados. Mesmo que haja certas classes de objetos que possa receber o valor de uma hierofania, há sempre objetos, que não são investidos deste privilégio. No caso do culto das pedras, nem todas são sagradas. Na verdade, não se trata de um culto de pedras, mas hierofanias, isto é, algo que ultrapassa a condição normal de objeto. O objeto hierofônico separa-se do mundo que o rodeia, pois deixa de ser um simples objeto profano – adquiriu a sacralidade. (ELIADE, 2001).

Já na estrutura do simbolismo aquático, há a valorização religiosa das águas, pois estas existiriam antes da terra. As águas simbolizam a soma universal das virtualidades. A imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, repete o gesto cosmogônico da manifestação formal. Assim a água implica morte e renascimento. Seu contato pressupõe regeneração, pois a dissolução é seguida de um novo nascimento e a emersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. A cosmogonia aquática corresponde as hilogenias (crença de que o ser humano nasceu das águas). Em todas as religiões a água ocupa a função de lavar os pecados, purificar e regenerar. (ELIADE, 2001).

No que diz respeito ao simbolismo da árvore cósmica e dos cultos a vegetação, a aparição da vida é para o homem religioso, o mistério central do mundo. A vida vem de qualquer parte que não é este mundo e retira-se para o além. A vida humana possui pré-existência e pós-existência. Para o homem religioso a morte é outra modalidade de existência humana. Além de simbolizar o cosmos, a árvore foi escolhida para exprimir a vida, juventude, imortalidade, sapiência. A árvore ou planta sagrada revela uma estrutura não evidente nas espécies de vegetais concretos.

A árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses. É por isso que os mitos da busca da imortalidade ou da juventude ostentam uma árvore de frutos de ouro ou de folhagem miraculosa, que se encontra num país longínquo (na realidade, no outro mundo) e que é guardada por monstros (grifos, dragões, serpentes). Aquele que deseja colher os frutos deve lutar com o monstro guardião e matá-lo, ou seja, submeter-se a uma prova iniciática de tipo heróico: o vencedor obtém pela violência a condição sobre-humana, quase divina, da eterna juventude, da invencibilidade e da onipotência. (ELIADE, 2001, p.124).

O homem ocidental moderno tem dificuldades para aceitar certas hierofanias, mas não se trata de venerar uma pedra ou uma árvore, até porque revelam algo que é sagrado. Mesmo assim, é difícil ao homem ocidental, habituado a relacionar espontaneamente noções de sagrado, de religião e até magia, com certas formas históricas da vida religiosa judaico-cristã, as hierofanias estranhas, surgem em grande parte como aberrantes. Mesmo que esteja predisposto a considerar com simpatia certos aspectos religiosos, dificilmente compreenderá a sacralidade das pedras. Mesmo que algumas hierofanias excêntricas encontrem justificações (considerando-as como fetichismos) é quase certo que o homem moderno permanecerá refratário em relação a outras. (ELIADE, 2001).

Eliade (2001) fala do homem moderno, nós nos remeteremos a falar de Nina Rodrigues, o qual muitas vezes tem atitudes próximas as do homem “a - religioso”. Ao estudar as religiões afro-brasileiras e se deparar com o que nos, atualmente, entendemos como hierofanias, as relata da seguinte forma:

Abaixo de Olorun para os Jorubanos independente de Olorun para muitos dos Africanos convertidos e em geral para os creoulos, existe uma grande série de deuses, os Orisás, pela maior parte talvez da constituição evhemérica, formando uma *mythologia* complexa em que se sentem ainda bem discriminados a litholatria, a phytolatria, o animismo fetichista em todas as suas manifestações enfim. (RODRIGUES, 1935, p.37).

Como podemos perceber Rodrigues chama os objetos onde o sagrado se manifesta de fetiches, enquanto homem de seu tempo que sofre a influência e um dado *imprinting* cultural, sofre a ação normalizadora que o impossibilita de apreender o que revelam todas as hierofanias, até as mais elementares: a paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir. O sagrado manifesta-se sobre qualquer forma, até sob a mais aberrante. O que é paradoxal, o que é ininteligível, não é o fato das manifestações do sagrado nas pedras ou nas árvores, mas o próprio fato dele se manifestar, e por coincidência, se limitar e tornar-se relativo. (ELIADE, 2001).

### **Sobre a “liturgia”.**

Outra noção, bastante significativa, utilizada por Nina Rodrigues é o termo “liturgia”, para intitular o segundo capítulo de sua obra “Liturgia fetichista dos afro-bahianos”, no qual discute o modo como essa liturgia fetichista influencia a vida exterior e interior de seus adeptos, conquistando constantemente novos seguidores.

Sobre o termo “liturgia”, encontramos auxílio em “La liturgia de la Iglesia”, de Julián López Martín, onde o autor nos explica que o termo possui variações etimológicas. Entre os gregos, está associado à “obra popular”, seja uma ação ou uma

iniciativa popular, porém com o tempo, a prestação popular converteu-se em serviço público. Quando este serviço afetava ao âmbito religioso, “liturgia” se referia ao culto oficial dos deuses.

Já o uso bíblico, segundo Martín (1996), no Antigo Testamento, recebe uma acepção mais próxima da designação do serviço dos sacerdotes e levitas no templo, associada praticamente sempre ao serviço de culto ao deus verdadeiro. Enquanto, no novo testamento, a palavra “liturgia” usa sentidos referentes ao sentido civil do serviço público oneroso, ao sentido técnico do culto sacerdotal e Levítico do Antigo Testamento, ao sentido de culto espiritual, utilizado por São Paulo, e por fim, ao sentido de culto comunitário cristão.

A partir do século XVI, “liturgia” aparece nos títulos de alguns livros dedicados à história e a explicação dos ritos da Igreja, mas, junto a este significado, o termo “liturgia” se fez sinônimo de ritual e cerimônia. As definições oferecidas por Martin (1996) nos ajudam a compreender o uso feito por Nina Rodrigues do termo “liturgia”, principalmente as definições anteriores ao Vaticano II, referenciadas a partir de três características: estéticas, jurídicas e teológicas.

As definições propostas desde o início do movimento litúrgico eram de três classes, a saber, estética, jurídica e teológica: (a) Definições estéticas. De acordo com estas definições, a liturgia é "a forma exterior e sensível do culto", ou seja, o conjunto de cerimônias e ritos. O objeto formal da liturgia procurado em aspectos externos e estéticos do sentimento. A liturgia era a manifestação sensível e decorativa das verdades da fé. No entanto, essa definição é incompleta e insuficiente do ponto de vista da natureza da liturgia. Por isso, a encíclica *Mediator Dei* do Papa Pio XII a rejeitou explicitamente. b) Nas definições jurídicas a liturgia era apresentada como “o culto público da Igreja, enquanto regulado pela sua autoridade”. Mas nesta definição se identificava a liturgia com o direito litúrgico e rubricas que regulam o exercício do culto. A *Mediator Dei* também a considerou insuficiente. Na verdade, a confusão veio de uma visão igualmente incompleta da Igreja, vista

como uma sociedade perfeita forçada a Deus um culto público. c) As definições teológicas coincidiam em apontar a liturgia como o "culto da Igreja", mas limitavam o caráter eclesial. Do culto à ação dos ministros ordenados. No entanto, algumas definições, também a partir da mesma idéia, trataram de chegar o núcleo da liturgia cristã, isto é "ao mistério de Cristo e da Igreja em sua expressão de culto". A liturgia é um mistério ou ação ritual que torna presente e operante a obra redentora de Cristo nos símbolos de devoção da Igreja. (Martín, 1996, p.38).<sup>66</sup>

Essas três definições vão ao encontro do modo como Nina Rodrigues estruturou o capítulo referente à liturgia dos cultos africanos na Bahia: a forma exterior do culto, a forma pública do culto, e o culto, não da Igreja, mas do terreiro, sob o comando de seus líderes religiosos.

Assim percebemos mais uma vez a utilização feita por Rodrigues, de termos propriamente católicos para pensar as religiões africanas. Nos parece cada vez mais claro, que olhar de Nina Rodrigues em sua multiplicidade científica, contemplava uma postura direcionadora católica. Mais uma vez a idéia de *imprinting* nos ajuda a entender esse processo, no qual a cultura, que caracteriza as sociedades humanas, é organizada/organizadora via o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital

---

<sup>66</sup> Segue a citação original: "Las definiciones propuestas desde los comienzos del Movimiento litúrgico eran de três clases, a saber, estéticas, jurídicas y teológicas: a) *Definiciones estéticas*. Según estas definiciones, la liturgia es la «forma exterior y sensible del culto», es decir, el conjunto de ceremonias y de ritos. El objeto formal de la liturgia se buscaba em los aspectos externos y estéticos del sentimiento religioso La liturgia era la manifestación sensible y decorativa de las verdades de la fé. Sin embargo, esta definición es incompleta e insuficiente desde el punto de vista de la naturaleza de la liturgia. Por eso la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII la rechazó de manera explícita. b) En las *definiciones jurídicas* la liturgia era presentada como el «culto público de la Iglesia en cuanto regulado por su autoridad». Pero en esta definición se identificaba la liturgia con el derecho litúrgico y con las rúbricas que regulan el ejercicio del culto La *Mediator Dei* la consideró también insuficiente. En realidad, la confusión procedía de una visión igualmente incompleta de la Iglesia, contemplada como sociedad perfecta obligada a dar a Dios culto público. c) Las *definiciones teológicas* coincidían en señalar la liturgia como el «culto de la Iglesia», pero limitaban el carácter eclesial. Del culto a la acción de los ministros ordenados. Sin embargo, algunas definiciones, partiendo también de la misma idea, trataron de llegar al núcleo de la liturgia cristiana, es decir, «al misterio de Cristo y de la Iglesia en su expresión cultural». La liturgia es un misterio o acción ritual que hace presente y operante la obra redentora de Cristo en los símbolos culturales de la Iglesia". (MARTÍN, 1996, p.38).

cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade. Assim se manifestam “representações coletivas”, “consciência coletiva”, “imaginário coletivo”. (MORIN, 2005 c). Assim, Nina Rodrigues, enquanto produto/produtor do conhecimento científico, não poderia sair ileso à impositiva ação católica atuante como elemento constitutivo do *imprinting* cultural. Mesmo possuindo outras referências, inclusive voltadas ao anticlericalismo, quando pensa em religião, são suas percepções religiosas que vem à tona.

Dessa forma, podemos encontrar no discurso de Nina Rodrigues, os seguintes aspectos referentes à forma exterior dos cultos africanos:

O culto fetichista jorubano dos negros e mestiços tem na Bahia uma forma exterior complexa, brilhante e ruidosa, Possuem nas cidades, situados nos arredores, templos especiaes (terreiros) para as grandes festa annuaes, e pequenos oratórios e capellas, para as festas ordinárias e as orações durante o anno. Na capital existe um número crescido de terreiros que, num mínimo exagerado, cálculo de quinze a vinte entre grandes e pequenos. (RODRIGUES, 1935, p.61).

Segundo Nina Rodrigues, os terreiros mais famosos são: o Gantois, o Engenho do Velho e o Garcia. Outra forma de exterioridade dos cultos seria o crescimento de oratórios particulares e terreiros

É quase impossível calcular o numero de oratórios particulares. Na opinião que não creio exagerada, dos chefes a quem consultei, esse número deve elevar-se a milhares. No interior do Estado, quer nas cidades e villas, quer nos engenhos e outros estabelecimentos ruraes, o numero de terreiros e oratórios é avultadíssimo. (RODRIGUES, 1935, p.62)

Paralelo à descrição das formas exteriores do culto, aparecem os relatos de Rodrigues sobre o que seria o culto sob o comando de seus líderes religiosos. Ele inicia com o esclarecimento do que entende por terreiro e descreve o Gantois, em seguida apresenta alguns integrantes que compõem a estrutura hierárquica do terreiro.

Dessa forma, Nina Rodrigues esclarece que nem sempre o terreiro é a residência do “padre fetichista”, ele pode residir na cidade. O terreiro é “um sítio, chácara ou roça, alugada ou arrendada para a grande festa que se faz uma vez no ano”. (RODRIGUES, 1935, p.62). Nina Rodrigues diz que o Gantois<sup>67</sup> servia como modelo para explicar como são os templos fetichistas na Bahia, os quais geralmente se localizavam em áreas de difícil acesso. (RODRIGUES, 1935).

Nina Rodrigues acredita que o ambiente do terreiro, a música e as danças exercem poder sobre a “raça” negra:

O sítio ermo e recôndito, as horas mortas da noite, a monotonia grave e triste da musica rude e da melopéa africana, o caráter estravagante e estranho das dansas religiosas, tudo concorria ali para dar ao conjunto um cunho de poesia selvagem e mystetiosa que devia falar profundamente ao espírito acanhado e inculto de uma raça supersticiosa ao extremo. (RODRIGUES, 1935, p.64).

Assim, Nina Rodrigues prossegue em uma descrição detalhada do “Gantois”, explicando que o terreiro funciona num barracão, coberto de telha, e de paredes taipa<sup>68</sup>,

---

<sup>67</sup> Rodrigues explica que o terreiro tem esse nome em função do antigo proprietário.

<sup>68</sup> A taipa é uma técnica construtiva vernacular à base de argila (barro) e cascalho empregue com o objectivo de erguer uma parede. Existem duas formas de taipa: a taipa de mão, também conhecida como “à galega” em Portugal, onde o barro é aglutinado horizontalmente num trançado de madeira para formar a parede, com as mãos; a taipa de pilão, também dita apiloada, onde o barro é compactado

localizado no centro de uma clareira ou roçado, com sombra de algumas arvores frondosas. A entrada da casa constitui uma grande sala de dança com solo nu e batido, a parte posterior é dividida ao meio por um corredor que dá acesso a pequenos aposentos ou quatinhos. (RODRIGUES, 1935). “A palavra terreiro tem evidentemente duas significações distintas: nemêa o sitio, lugar ou casa onde reside o chefe e celebram as festas religiosas, e qualifica a jurisdição de um pontífice fetichista que della toma o título de pai ou mãe de terreiro”. (RODRIGUES, 1935, p.69).

Dentre os membros que compõe a hierarquia do terreiro estão os “origans”, segundo Nina Rodrigues cada confraria de um santo pode ter o seu “ougan”, são responsáveis e protetores do candomblé. Estes eram de extrema importância devido às perseguição de que sofriam os candomblés e à má fama atribuída aos feiticeiros, tornando uma necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia. (RODRIGUES, 1935).

Rodrigues explica que esses protetores podem ser iniciados ou não, nem sempre acreditam nas “feitiçarias”, em alguns casos, têm interesses qualquer nos candomblés, pois lhes rendem em recompensa o título e as honras de “ougans”, passando a exercer para além das obrigações limitadas, direitos muito amplos. Dentre as obrigações, cabem a eles proteger o terreiro e presentear seu orixá com animais para as festas e sacrifícios. Já no que se refere aos direitos, lhes são garantidos cumprimentos especiais dos filhos de santo, serem ouvidos nas deliberações do terreiro, e a saída de todos os santos e o terreiro em seu favor, no caso ameaças, ofensas ou alguma desgraça. (RODRIGUES, 1935).

---

horizontalmente, com o auxílio de formas e pilões. Vide : LENGEN, Johan Van. Manual do Arquiteto Descalço, 2004.



Sendo assim, Rodrigues (1935) conclui que seria um erro acreditar que o cargo de “ougan” seja espinhoso e pouco ambicionado, pois o poder dos pais de santo sobre os crentes é quase ilimitado, seja em domésticos ou de qualquer ordem, como desejos licenciosos. Os “ougans” se recompensam de sobra da proteção que dispensam aos feiticeiros, em todo o caso, esta proteção é real e efetiva. As proibições policiais mais terminantes e rigorosas desfazem-se por encanto diante dos recursos e empenhos que os “ougans” põem em ação. “

A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste paiz faz de tudo catavento e nas grandes influencias politicas vão elles buscar os seus melhores protectores. Sei de um senador e chefe politico local que se tem constituido protector-chefe dos ougans e pais de terreiro. E accrescente-se aos interesses materiaes e directos, a crença supersticiosa nas praticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéa do grau de protecção indirecta de que hoje podem dispôr os feiticeiros. (RODRIGUES, 1935, p.71).

Os “pais ou mãe de terreiro” , como se refere Nina Rodrigues aos pais e mães de santo, são descritos como “um tempo pontífice e feiticeiro, funções pouco distintas e correlatas. Como sacerdote, preside e dirige as festas do culto exterior, e organiza uma espécie de confraria ou collegio particular de iniciados. Nas suas funções sacerdotaes, tem auxiliares e subalternos” (RODRIGUES, 1935, p.71-72). Rodrigues explica que a escolha para tais cargos é feita à sorte por meio de búzios, ou declaração oral por meio de um santo manifestado. A função do feiticeiro é muitas vezes usurpada e a transmissão não é necessariamente hereditária. Porém, Nina Rodrigues observa que, os pais e mães de terreiro são geralmente filhos de africanos que já foram feiticeiros.

Outro importante membro do terreiro é o filho ou filha de santo. Consistem em “pessoas que, preparadas por iniciação especial, são voltadas ao culto de um ou mais santos fetichistas” (RODRIGUES, 1935, p.73). As confrarias se distinguem por preceitos especiais relativos à alimentação, vestimentas e aos desejos religiosos peculiares ao culto de seu respectivo orixá, como a proibição de alimentar-se de carne de certos animais sempre ou em dias marcados da semana, as vestes também podem variar de acordo com o orixá.

Quanto à questão da forma pública do culto, esta foi abordada de forma mais detida no quarto capítulo “Cerimônias do culto fetichista: candomblés, sacrifícios, ritos funerários”. Rodrigues argumenta que tais festas têm grande participação do público, a qual é perceptível pelo aumento do movimento nos ônibus na Bahia. Essas cerimônias, explica o autor, consistem principalmente na prática de sacrifícios, “dar de comer ao santo”. Quanto aos ritos funerários, Nina Rodrigues explica que, perderam suas características próprias, adotando as católicas, não possuem outra concepção de pós-morte, senão, a pregada pelo catolicismo.

Rodrigues analisa diferentes aspectos, inicia com os candomblés, explicando que o candomblé é a denominação dada as grandes festas públicas do culto yorubano. Todo iniciado deve comemorar a feitura de seu santo anualmente, essas festas são chamadas de dar de comer ao santo:

Quando a festa é de algum pai ou mãe de terreiro, o candomblé toma grandes proporções, já porque o pai de terreiro em geral tem ou festeja muitos santos, já porque, sendo estas épocas as datas preferidas para estas iniciações, acontece que diversos aniversários acabam por coincidir com aqueles dias e num mesmo candomblé se fundem muitas

festas distintas, para concorrerem outros tantos iniciados ou crentes. (RODRIGUES, 1935, p.141-142).

Essas festas consistem na prática de sacrifícios. O sangue como elemento essencial da vida tem um grande estima para os orixás:

Entre os negros bahianos, como entre os ascendentes de Guiné, o sacrifício chegou a essa phase do seu aperfeiçoamento ou evolução em que, instigado pelo desejo de fazer economias, o crente substitui o todo pela parte. Isto é, destina-se ao santo o sangue ou uma parte das vísceras dos animaes, sendo o corpo servido aos donos da festa e seus convidados. Nos candomblés bahianos, o sacrifício varia segundo os recursos do crente e as exigências do ritual, desde um boi, uma cabra, um carneiro até uma galinha ou pombo. Como em todos os sacrifícios, o sangue, na sua qualidade de vehiculo ou elemento essencial da vida, tem para os santos negros particular estima e preferência. (RODRIGUES, 1935, p.142-143).

Nina Rodrigues cita a observação de Tylor quanto aos sacrifícios:

Tylor nota com razão que quer os mortos, quer os deuses são vistos muitas vezes pelos fetichistas, em sonhos ou êxtases religiosos, trazendo os objectos que lhe foram oferecidos em sacrifício, sob uma forma immaterial em que esses objectos seriam inacessíveis aos mortaes. No emtanto, em certos casos os alimentos que serviram ao sacrifício podem ser consumidos pelos crentes. Assim, a água de santo é tida como dotada de virtudes medicamentosas. Mas só o dono do fetiche ou o feiticeiro póde servir-se do alimento divino. (RODRIGUES, 1935, p.144-145).

Os sacrifícios são subordinados a regras e ritos particulares de acordo com o santo. Os sacrifícios de Exu, por exemplo, devem ser feitos numa encruzilhada, e “consiste em matar um gallo, cujo sangue é recebido sob o fetiche a que consagram ainda os pés, as pennas e a cabeça da ave. O gallo é assado e comido fora de casa, no

lugar onde se fez o sacrifício. As mulheres, porém não podem comer a ave, nem são admittidas nesta cerimônia”. (RODRIGUES, 1935, p.146).

Quanto aos ritos funerários que também são cerimônias públicas, Rodrigues explica que, em seu tempo, tanto o enterro do africano quanto o do negro fetichista se dão de um modo qualquer, porém nem sempre foi assim, pautado na descrição de Dr. Mello Morais, Rodrigues divide as formas de enterro africano de Moçambique entre os defuntos miseráveis e os defuntos com posses. No primeiro caso os parentes e parceiros o conduziam em uma rede que ficava desde o amanhecer junto ao morro da igreja ou à porta de qualquer venda. “Duas negras de face pezarosa e vestida de luto, conservavam-se com duas velas accesas junto á rede funerária, recolhendo dos passantes o óbolo da caridade para o enterro, completando a somma dos compatriícios do defunto que appareciam no momento”. (RODRIGUES, 1935, p.149). No segundo caso “as pompas fúnebres tornavam-se regulamentares, e tanto mais ruidosa quando se tratava de alguma personagem illustre entre elles, taes como reis, rainhas e principes de raça”. (RODRIGUES, 1935, p.149).

Ao remeter-se as práticas funerárias dos Malês, de orientação islâmica, Rodrigues descreve que os negros “musulmis” revestem os seus mortos de uma túnica branca chamada de camisú e deitam-lhes em torno da cabeça uma espécie de turbante da qual cai uma extensa faixa ao longo do lado direito do corpo. O cadáver é colocado de lado no esquife e sempre que podem enterram-no com a orientação para o poente e “a respeito das práticas fúnebres dos malês e de outras nações africanas correm entre os negros versões mais ou menos estranhas de que não pude ter ainda informações exactas. Dizem que têm elles, de accôrdo com um rito barbaro, de fracturar todos os

ossos longos dos membros, e torcer o pescoço do cadaver de modo a dar-lhe a maior mobilidade”. (RODRIGUES, 1935, p. 152).

Nas religiões africanas, quando alguém morre, cabe ao grupo decidir o que será feito acerca do orixá que era de responsabilidade do falecido. Quando não há interessados em cuidar dos orixás ou dos fetiches do morto ou se ele não deixa filhos e parentes que queiram assumir suas obrigações, os “fetiches” são enterrados com o defunto. Rodrigues explica que os negros têm o maior receio de ficar com santos ou fetiches de outras pessoas e em particular de pessoas falecidas. Entendem que ao conservar o fetiche alheio, cabe-lhes o dever imperioso de se ocupar dele como se ocupariam do seu próprio santo. Então todos os pequenos contratemplos, as moléstias, as infelicidades que experimentam são interpretadas como uma consequência das faltas cometidas para com o fetiche, que ou ficou esquecido, ou não se julga convenientemente tratado. (RODRIGUES, 1982).

Já quando há interessados em prosseguir com os devidos cuidados aos santos ou fetiches do morto, o processo é diferente. Quando o morto era iniciado, ou pessoas de sua família, todo o terreiro a ao qual ele pertencia toma parte no luto comparece ao enterro e prepara-se para a missa do sétimo dia, “este acto da religião christan póde, no emtanto, não ter lugar nesse prazo e sim numa época mais ou menos remota, muitos mezes depois, quando a familia tem adquirido às meios de fazer p candomblé funerário” (RODRIGUES, 1935, p.154).

Na missa comparecem todos os membros do terreiro, parentes e conhecidos do defunto. Da Igreja, dirigem-se ao que Rodrigues chama de “um candomblé funerário”, cuja importância depende dos recursos da família. Este candomblé tem duração em

geral, de um ou dois dias, dança-se e fazem nele sacrifícios à alma do morto e aos santos. Muitas vezes, é nesta ocasião que se dá destino aos santos e paramentos do morto. “Um pai de terreiro afamado sabendo-se sem descendentes, havia pedido que por sua morte parte dos ornatos do seu Peji fosse exposta numa arvore sagrada da vizinhança e a outra parte juntamente com os seus santos fosse lançada num rio próximo”. (RODRIGUES, 1935, p.154-155).

Rodrigues entende que a concepção de pós-morte dos africanos e seus descendentes que viviam na Bahia eram, evidentemente, inspiradas pelo ensino e a convivência dos católicos. O autor justifica que sempre que os interrogava a este respeito, encontrava neles a idéia ou pelo menos o conhecimento de uma vida de recompensa para os bons e castigo para os maus. A maior parte dos africanos não sabiam lhe explicar para onde vão as almas do outro mundo, e quando ele insistia por uma resposta, eles declaravam que elas vão para o céu ou para o inferno. (RODRIGUES, 1935).

Enfim, Rodrigues estrutura seu pensamento sobre as religiões africanas, a partir de termos católicos, como foi o caso do uso da noção de “liturgia”, é tempo de vermos de que forma ele concilia isto aos termos médico-científicos.

### **Sobre “sonambulismo”, “histeria” e “hipnotismo”.**

Antes de tudo é preciso esclarecer que o tratamento dado por Nina Rodrigues às religiões africanas como espaço de pessoas como predisposição à histeria,

sonambulismo, tendenciosas à hipnose e transe por sugestão, precisa ser entendido dentro de uma perspectiva médico-científica.

Por perspectiva médico-científica, não devemos entender um Nina Rodrigues que privilegia um único olhar sobre seu objeto, todos os sujeitos por nós apresentados estão presentes. No entanto, faz-se necessário pensar Nina Rodrigues enquanto um especialista, inserido dentro de um campo científico.

Segundo Bourdieu (2004), a noção de “campo” serve para designar um espaço relativamente autônomo – um microcosmo dotado de leis próprias. Um microcosmo que apesar de ser submetido a leis sociais, não escapa das imposições do macrocosmo e dispõe de uma autonomia parcial mais ou menos acentuada, comporta relações de força e dominação. Os agentes (por agente entende-se especialistas) criam o espaço, o qual só existe pelos agentes e suas relações objetivas. Nessas condições, o que comanda os pontos de vista, as intervenções científicas, os lugares de publicação e o tema que escolhido é a estrutura das relações objetivas entre diferentes agentes que são os princípios de campo.

O que define a estrutura do “campo” num dado momento é a estrutura da distribuição do capital científico entre os diferentes agentes engajados nesse campo. Cada campo constitui uma força diferente e específica deste capital. O capital científico é uma espécie particular de capital simbólico, o qual é sempre fundado sobre os atos de conhecimento e reconhecimento, ou seja, o reconhecimento atribuído pelo conjunto de pares concorrentes no interior do próprio campo científico, até mesmo as próprias citações que em comum, estão presentes nas obras. (BOURDIEU, 2004).

Bourdieu (2004), explica que os campos são lugares de duas formas de poder que correspondem a duas espécies de capital científico. Um poder temporal ou político, poder institucional e institucionalizado que está ligado à ocupação de posições importantes nas instituições científicas, direção de laboratórios ou departamentos e ao poder sobre os meios de produção e de reprodução que ela assegura. A outra forma de poder é o poder específico, caracterizado por um prestígio pessoal mais ou menos independente do precedente, segundo os campos e instituições, e que repousa no reconhecimento pelos pares.

As duas espécies de capital científico têm leis de acumulação diferentes. O capital científico puro se adquire pelas contribuições reconhecidas ao progresso da ciência e o capital científico da instituição se adquire por estratégias políticas (específicas) que tem em comum o fato de todas exigirem tempo – participação em banca, comissões, etc. – de modo que é difícil dizer se sua acumulação é princípio ou resultado de um menor êxito na acumulação da forma mais específica e mais legítima do capital científico.

Gostaríamos de atentar ao capital científico da instituição, pois este é adquirido por Nina Rodrigues pela posição que ocupa dentro do campo científico da medicina. “Todo o discurso teórico de Nina Rodrigues justificava a sua participação na vida social a partir de uma suposição de objetividade; trata-se de um discurso científico, isto é, verdadeiro” (CORRÊA, 2001: 91). Dessa maneira, podemos pensar Nina Rodrigues dentro de determinado campo científico enquanto um especialista, buscando legitimação entre seus pares ao mesmo tempo em que é detentor de um discurso aceito pelos leigos. Direciona a si mesmo o poder de dizer o que é ciência em virtude de sua



autoridade médica, legitimado pelo espaço ocupado pela medicina no Brasil neste período. É desta forma que constitui sua perspectiva médico-científica.

É no capítulo três de “O animismo fetichista dos negros bahianos” que essa discussão se faz sentir de forma mais direta: “Feitiço, vaticínio; estado de possessão, oráculos fetichistas”.

Nina Rodrigues problematiza se seriam o feitiço, o vaticínio, as possessões e os oráculos fetichistas, meras simulações dentro de representações psicológicas. No entanto, ele defende que a sinceridade dos negros fetichistas é garantida pela manifestação anormal, a incontestável alienação passageira, que por ignorância atribuem à intervenção sobrenatural do fetiche. (RODRIGUES, 1935).

Para Nina Rodrigues, os oráculos fetichistas e as possessões de santo são estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Como o iniciado conhece as características do santo, adere à sua personalidade. Ele crê que a natureza de tais fenômenos liga-se ao estado mental da raça negra, a qual teria predisposição à histeria, a ponto de chegarem a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário. (RODRIGUES, 1935).

Nina Rodrigues pode ser enquadrado dentro de uma das acepções para o culto moderno dos deuses fe(i)tiches (LATOURET, 2002, p.101), mais especificamente, o pensamento crítico. Latour utiliza o sentido pejorativo das palavras fetiche e culto, no intuito de mostrar que os modernos não se mostram desprovidos de fetiche e de culto como eles imaginavam; muito menos num grau acima da evolução intelectual humana como pensava o Nina Rodrigues. Eles têm o culto mais estranho de todos: “eles negam

às coisas que fabricam a autonomia que conferem às mesmas, ou negam àqueles que as fabricam, a autonomia que estas conferem aos mesmos”. (LATOUR, 2002, p.101).

Ao tentar encontrar respostas na psiquiatria ou na sua visão biologizante para os estados de santo, as possessões, os transes, Nina Rodrigues, desvia a atenção do ato em si. Latour (2002) explica que o moderno não suporta a idéia de ser superado pelo acontecimento, quer manter o domínio e encontrar a fonte no sujeito humano, origem da ação. Nina Rodrigues estuda a histeria na “raça” negra, para ele, ai estaria a origem da ação e também no atraso do desenvolvimento intelectual do negro.

Como na possessão demoníaca, como na manifestação espírita, o santo fetichista pòde apoderar-se, sob invocação especial, do pai de terreiro, ou ainda de qualquer filho de santo, e por intermédio deles falar e predizer. A pessoa em quem o santo se manifesta, que está ou cai de santo na gíria do candomblé, não tem mais consciência dos seus atos, não sabe o que diz, nem o que faz, porque quem falla e obra é o santo que delle se apoderou. Por este motivo, desde que o santo se manifesta, o indivíduo, que delle é portador, perde sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras que tem direito, a do deus que nelle se revela. (RODRIGUES, 1935, p. 99-100).

Lewis (1977), ao tratar da tomada do homem pela divindade, explica que são poucos os trabalhos que param para considerar como a produção do êxtase religioso pode se relacionar com as circunstâncias sociais que as produzem; mas ao contrário como é o caso da psiquiatria, suas abordagens são geralmente distorcidas por suposições etnocêntricas sobre a superioridade da sua própria religião.

Para Nina Rodrigues (1982), o momento da atual, transição do século XIX para o século XX, da evolução religiosa no Brasil é evidente; na Bahia, a análise psicológica facilmente a decompõe em áreas superpostas: A mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendidos, menos ainda praticados. Em segundo lugar, viria a idolatria e a mitologia católica dos santos profissionais que abrange a massa da população – brancos, mestiços e negros mais inteligentes. Em seguida refere-se a mitologia jeje-iorubana, que por meio da equivalência dos orixás africanos com santos católicos tem possibilitado a conversão cristã dos negros crioulos. E finalmente, o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, negros crioulos e mestiços do mesmo nível intelectual. (RODRIGUES, 1982). Mesmo dentro da perspectiva médico-científica, a predileção de Nina Rodrigues pelo monoteísmo católico, não desaparece.

Segundo Lewis (1977), alguns antropólogos consideram o papel social do sacerdote possuído e a maneira que o êxtase religioso pode servir como base para a autoridade de um líder carismático. Outros enfatizam a significação da evasão de responsabilidade mortal implicada quando suas decisões não são feitas pelos homens, mas por deuses que falam através de suas bocas. Alguns frisaram o emprego de revelações extáticas para conservar e fortalecer a ordem social existente; e outros também mostraram como eles podem ser igualmente bem aplicados para autorizar a inovação e mudanças.

Do mesmo modo Nina Rodrigues explica que o “pai de terreiro” é o intérprete das ordens e dos desejos do santo; é ele quem se comunica com o santo interpretando suas ordens e desejos. Se os pedidos são públicos ocorrem durante a dança; se são

particulares ocorrem no Peji, sendo que neste caso, há espaço para todos os abusos, pois muitos “pais de terreiro” sabem dar uma interpretação conveniente aos interesses.

Segundo Lewis (1977) os estados de transe – estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, freqüentemente por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos – podem ser imediatamente induzidos na maioria das pessoas normais por uma série de estímulos, aplicados separadamente ou combinados. Técnicas consagradas pelo uso incluem a ingestão de bebidas alcoólicas, sugestão hipnótica, rápido aumento de ritmo respiratório, inalação de fumaças e vapores, música e dança; e a ingestão de drogas. Sem tais recursos os mesmos efeitos podem ser produzidos, mas bem lentamente, devido à natureza dos meios empregados, através de mortificações e privações, tais como jejum e a contemplação ascética.

Nina Rodrigues mostra a utilização dos seguintes métodos nos processos de iniciação. “Banhos, fumigações, ingestão substâncias dotadas de virtudes especiais, jejuns prolongados, abstinências sexuais, mortificações diversas, etc., são meios de que soccorem sempre os feiticeiros de todos os tempos” (RODRIGUES, 1935, p.110). Destaca também a importância das danças nesse processo e aponta a música como um dos fatores responsáveis pelo estado de santo:

É preciso ter sido testemunha dos trejeitos, das contorsões, dos movimentos desordenados e violentos a que os negros se entregam nas suas dansas sagradas, pór horas e horas seguidas, por dias e noites inteiras; é preciso tel-as visto cobertas de suor copiosissimo que as companheiras ou prepostas especiais enxugam de tempos a tempos em grandes toalhas ou panos... (RODRIGUES, 1935, p.110).

Lewis (1977) explica que há uma predileção por parte dos espíritos que aparecem nos cultos religiosos, pelas pessoas em estados menos privilegiados e oprimidos. As mulheres, por exemplo, empregariam (consciente ou inconscientemente) a possessão como um meio de insinuar seus interesses e demandas diante da repressão masculina. Os cultos como o *hausa bori*, que são associados com a prostituição, mulheres divorciadas ou com casamento mal-sucedido, servem de refúgio a elas. A motivação mais comum é a infertilidade feminina, são mulheres cujos casamentos já não têm nada a lhe oferecer. É comum e satisfatório à vaidade masculina interpretar a marcada predominância das mulheres nos cultos de possessão, como reflexo inerente da predisposição à histeria.

Ao estudar os estados de santo nos candomblés da Bahia, Nina Rodrigues os classifica enquanto histeria; polemizando com a visão de João Baptista Lacerda, diretor do Museu Nacional, para o qual, a histeria se manifestaria apenas nas mulheres brancas. Nina Rodrigues defendeu a possibilidade da histeria se manifestar na mulher negra, instigando que se Lacerda quisesse provas da histeria na “raça” negra, que viesse até a Bahia. Criando uma igualdade entre ambas, Nina Rodrigues trazia também a mulher negra para o âmbito do saber médico. Ao analisar a possessão Nina Rodrigues privilegia as entrevistas com mulheres negras.

Nina Rodrigues também enfatiza a hipnose e o sonambulismo, além da histeria no estado de santo, para ele, o ambiente em que o sonâmbulo se encontra é essencial para manter esse estado. Cita Pierre Janet que afirma o seguinte:

O somnambulismo é antes de tudo um estado anormal, durante o qual se desenvolve uma nova forma de existência psicológica com sensações, imagens, lembranças que lhe são próprias... O desdobramento da personalidade, tão manifesto em certas grandes observações de dupla existência, existe na realidade no mais simples somnambulismo. (RODRIGUES, 1935, p.114).

De acordo com Nina Rodrigues, o iniciado já conhece as características do santo. Ao cair em “estado sonambúlico” às vestes usadas no culto lhe impõe a personalidade do santo ou do deus e esse estado é caracterizado pela amnésia completa ao despertar. Há uma forte discussão sobre a existência ou não-existência da histeria entre os africanos, presente no discurso de Nina Rodrigues, para o médico a histeria no negro é evidente entre os brasileiros. Afirma já ter visto vários casos de histerias com pessoas negras e associa a histeria ao baixo desenvolvimento intelectual da “raça” negra. (RODRIGUES, 1935).

Exposto o modo como as possessões são analisadas por Nina Rodrigues, é preciso ter em mente que nas sociedades nas religiões caracterizadas pela crença nos espíritos, a possessão por espíritos pode ser por eles normalmente aceita. A realidade da possessão por espíritos constitui parte integrante do sistema total de idéias e suposições religiosas. No entanto, Nina Rodrigues é um homem de seu tempo e pensa a possessão com os instrumentos teórico-metodológicos próprios de sua época. É a partir de sua perspectiva médico - científica que cria um ideário a respeito do que denomina possessões nas religiões afro-brasileiras.

Diferente dos momentos em que discute a “liturgia” e a “teologia” dos cultos africanos, ao discutir a presença do sonambulismo, do hipnotismo e da histeria, Rodrigues dialoga com seus pares médicos, trata-se de uma discussão institucional, é essa discussão que se assegura a normalização dessa obra enquanto um trabalho médico. A normalização surge para prevenir o desvio e elimina-o. Mantém, impõe a norma do que é importante, válida, inadmissível, verdadeira, errônea, imbecil, perversa. Indica os limites à não ultrapassar, as palavras a não proferir, os conceitos a desdenhar, as teorias a desprezar.

É nesse sentido que Rodrigues discute a presença da histeria nas mulheres negras com João Lacerda, evidenciando diferentes pontos de vista. É nesse sentido que recorre a Pierre Janet, discípulo de Charcot e em alguns momentos ao próprio Charcot. Para defender uma idéia. Uma idéia médico-científica. Só assim a legitimidade de seu trabalho é garantida. Como já dissemos anteriormente, se movida pelo *imprinting*, a formação católica se impõe no discurso de Nina Rodrigues sobre as diferentes religiões, a normalização garante que seu estudo não perca o propósito inicial da análise médica.

### **Sobre “raça”, “religião” e “sincretismo”.**

Não poderíamos deixar de tocar os termos “raças” e sincretismo ao falarmos do pensamento de Nina Rodrigues, no entanto, foi nossa opção não adentrarmos a esses assuntos bastante polêmicos que envolvem o nosso autor. Trabalhar esses termos

seria desviar nossa proposta inicial. Assim, os utilizaremos apenas à medida que forem necessários para desenvolver nosso raciocínio. Não trabalharemos as variações etimológicas dos termos, nem as conseqüências históricas dos usos deles feito. Nosso intuito é mostrar como Rodrigues transita entre a biologia e uma certa mentalidade religiosa, para produzir um pensamento científico sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX.

Falaremos agora do último capítulo desta obra “A conversão dos áfrico-bahianos ao catholicismo”. Em nota, Arthur Ramos explica que, este capítulo fora publicado anteriormente na “Revista Brasileira” sob o título “Illusões da catechese no Brasil”. Ambos os títulos podem ser justificados pela tese de Rodrigues de que é ilusório afirmar que os negros baianos são católicos ou que a tentativa de conversão teve êxito. (RODRIGUES, 1935).

Rodrigues aponta as religiões africanas como os possibilitadores da multiplicidade de denominações religiosas no Brasil e afirma que todas as crenças e práticas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria do negro:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborigene americano, constitui o sub-solo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças catholicas, as praticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e reflectem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro. (RODRIGUES, 1935, p.167).

Quanto à conversão das raças inferiores às crenças religiosas das raças superiores, os negros também fazem parte. (RODRIGUES, 1935). Nina Rodrigues



explica que ao invés do negro converter-se ao catolicismo, este é influenciado pelo fetichismo e acaba adaptando-se ao animismo rudimentar de modo a torná-lo assimilável. Negros africanos existentes no Brasil e em seus descendentes a conversão foi exterior:

Concebem os seus santos ou orisás e os santos catholicos como categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abridados na ignorância geral da língua que elles falam e na facilidade com que. Para condescender com os senhores, os africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catholicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre elles até hoje quase tão extreme de mescla como na África. (RODRIGUES, 1935, p.168-169).

Assim, a forma como Rodrigues desenvolve seu discurso, sugere que a evolução das raças humanas não perpassa apenas as questões biológicas, mas também as psicológicas. Embora Rodrigues não tenha definições precisas do termo psicologia, atribui à ele a produção do sentimento religioso. Na verdade, Rodrigues não traz distinções entre características físicas e mentais, estas estariam em coexistência mútua.

De acordo com Nina Rodrigues há uma tendência degenerativa quanto ao *negro creoulo* e o mestiço que não foram diretamente educados pelo africano, pois "... as práticas fetichistas e a mytologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objetos os orisás". (RODRIGUES, 1935, p.170).

Isso preocupava Rodrigues, pois ele acreditava que quando desaparecessem todos os africanos seria mais difícil demonstrar a pureza nesses cultos:

Essa phase de transição é curiosa e instructiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os últimos africanos as praticas regulares dos seus cultos será muito mais difficil demonstrar que ainda é pura e simplesmente fetichista o culto que os negros possam dispensar aos santos catholicos. Farei observar toda via que não será muito cedo a extinção total dos cultos africanos nesse estado, pois, não só são elles bem aceitos pelos creoulos e mestiços, como já vai bem adiantada a obra de transmissão aos negros creoulos e mulatos. (RODRIGUES, 1935, p.170).

A partir disso, surge a possibilidade de pensarmos o sincretismo em Nina Rodrigues, enquanto justaposição de idéias religiosas.

Mas, si no negro africano havia e há ainda juxtaposição das idéas religiosas bebidas no ensino catholico, as idéas e as crenças fetichistas, trazidas da África; no creoulo e no mulato há uma tendência manifesta e incorcível a fundir essas crenças, a identificar esses ensinamentos. Como que para demonstrar que as leis de evolução psicologica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças, esta fusão que tende a adaptar a compreensão das concepções monotheistas catholicas à fraca capacidade mental do negro se está fazendo na Bahia exactamente segundo o mesmo processo porque, nos começos do christianismo, se fez a conversão da Europa polytheista ao monotheismo cristão então nascente. (RODRIGUES, 1935, p.171-172).

Rodrigues pauta-se Taylor para embasar suas idéias, argumentando que a legião de santos católicos que cria no seio da religião cristã um verdadeiro politeísmo para uso das classes menos cultas, pode ser compreendida a partir da afirmação de Taylor de que

“O culto christão aos mortos, que decorre naturalmente do antigo culto dos manes foi adoptado no momento da transição que se operou na Europa para corresponder a um outro fim. Os deuses locais, os deuses patronos de certas profissões, de certos officios, os deuses de que os homens imploravam uma assistencia especial por occasião de necessidades especiaes, eram ainda muito caros ao coração da Europa neo-christã para que se pudesse destruil-os sem nada repor nos seus lugares. Deram-lhes por isso, como substitutos, santos que se encarregaram de suas funcções especiaes e até os succederam nos templos que lhes haviam sido construidos. Depois, com o tempo, o systema da divisão espiritual do trabalho foi applicado com uma admiravel minudencia ao vasto exercito dos santos profissionaes. (TAYLOR, Apud. RODRIGUES, 1935,p.172-173).

Baseado nessa visão de Taylor, Rodrigues sente que o mesmo processo se dá entre as religiões africanas e a católica, pela identificação de santos e orixás, “ainda uma vez, esta equivalência ou identificação tem aqui por base uma correspondência profissional. Para alguns santos a equivalência esta feita e é fácil seguir o processo mental e as analogias em que ella se funda; para outros é menos clara e para alguns ainda não são uniforme”. (RODRIGUES, 1935, p. 173).

Para mostrar a assimilação existente entre negros e brancos, Nina Rodrigues cita cenas cotidianas a ambos, como as festas de Nosso Senhor do Bonfim, na qual há um grande fluxo de negros nas cidades:

Ora, já vimos que a sexta-feira é o dia da semana consagrado á Obatalá, aquelle em que os iniciados deste orisá são obrigados a andar de branco, trazer contas brancas, lavar as quartinhas e mudar a água de santo. E para provar que não é o sentimento da adoração christã que ali leva a grande massa da população todas as sextas-feiras, basta saber que quer na ida quer na volta, mesmo dentro dos bondes, as negras entoam samba, esboçam dansas que destoam completamente das práticas chistãs. As coisas chegam ao ponto de a imprensa diária reclamar providencias da policia em termos duros e por demais severos. (RODRIGUES, 1935, p.179).

Há a idéia de uma pseudoconversão, porque, segundo Nina Rodrigues, os negros encaram os santos cristãos como se estes fossem orixás:

A mãe de terreiro, Linvaldina, é devotada ao mesmo tempo a Nossa Senhora da Conceição e a Ogun. O proprietário do engenho onde ella reside, admirado de eu lhe dizer que ella era ali a mãe de terreiro, me affirmava que esta negra faz grandes despesas com a festa catholica da Virgem Maria. No dia de Natal, assisti-a interromper pela madrugada o candomblé que dirigia e em que se festejava Obatalá para ir ouvir a missa do gallo. Interpellei-a sobre o modo por que conseguia harmonizar as suas crenças catholica e fetichista fazendo-lhe ver que não podia haver conciliação possivel entre os dois cultos, pois os padres christãos não admittem a existencia das suas divindades e chamam de infieis aos que adoram pedras, idolos,. etc. Ella respondeu-me que os padres não conhecem os deuses da Costa, mas que ella tem provas materiaes de que elles existem e são tão verdadeiros como os santos dos brancos. Nada tem e que ver, porém, com a irreconciliação dos santos das duas crenças, pois não somos obrigados a esposar as dissensões dos nossos amigos, e me perguntava si pelo facto de dois amigos meus se desavirem eu havia de tomar o partido de um delles contra o outro. (RODRIGUES, 1935, p.182-183).

Nina Rodrigues freqüentemente relata encontrar misturados símbolos cristãos e fetichistas, como é caso de “gris-gris” ou talismãs “fetichistas” encontrados por toda parte na Bahia juntamente com pequenas cruces de madeira, que ao lado das figas, búzios, figuram nas cestas das compradeiras, nos taboleiros das vendedeiras ambulantes e nas vendas. (RODRIGUES, 1935).

Para uma publicação na “Revista Brasileira”, Nina Rodrigues havia anteriormente denominado este capítulo “Ilusões da catequese no Brazil”, o que o autor justifica argumentando que “continuar a affirmar em face de todos os documentos, que os negros bahianos são catholicos e que tem êxito no Brazil a tentativa de conversão é portanto, alimentar uma illusão que póde ser cara aos bons intuitos de quem tinha

interesse de que as coisas tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme a realidade dos factos”. (RODRIGUES, 1935, p.199).

Nina Rodrigues entende raça, religião e sincretismo enquanto elementos que envolveriam formas de dominação. Não apenas a “raça” negra estaria fadada a ser subjugada pelas demais, mas a religião do negro também e o ponto máximo que comprovaria isto é o sincretismo. Por meio do sincretismo, Rodrigues mostra como as demais religiões foram historicamente fundidas ao catolicismo e o mesmo deveria ocorrer com as religiões africanas, uma vez que todas fazem parte da mesma ordem evolutiva. (RODRIGUES, 1935).

Sendo assim, o que manteria a noção de “ilusão da catequese”, é o entendimento de Nina Rodrigues de os africanos não estariam aptos a compreender as elevadas concepções monoteístas católicas. O processo evolutivo é longo e gradual, Rodrigues demonstra ao longo de seu discurso que os negros ainda estariam vivenciando processos de assimilações entre seus próprios grupos. As religiões africanas um pouco mais complexas tenderiam a prevalecer sobre as demais. (RODRIGUES, 1935).

Rodrigues não nega a possibilidade de os africanos se tornarem católicos num futuro bem distante, mas corrobora as tentativas de se dizer que toda a população baiana do século XIX era católica, pois tal afirmação implicaria no desprezo sistemático dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a grande maioria da população ou a ingenuidade da nesciência vulgar que se submete cegamente às exterioridades de uma aparência que o exame mais superficial mostra ilusória e enganadora, pois as religiões africanas em alianças contraídas com o culto católico e

de consórcio firmado com as práticas espíritas, persistem em sua forma multiforme no cotidiano baiano. (RODRIGUES, 1935).

Passaremos agora a análise da obra *Os africanos no Brasil* (1982).

## **Capítulo IV**

### **Os africanos no Brasil.**

#### **A estrutura da obra.**

A obra “Os africanos no Brasil” é dividida em nove capítulos, além da introdução, prefácio de Homero Pires e notas biobibliográficas por Fernando Sales. Nesta obra, Rodrigues problematiza a presença africana no Brasil no que denomina de presente, passado e futuro. A idéia defendida ao longo da obra é de que em principio ninguém imaginava que viria à se preocupar com a questão “o negro”, no entanto, a abolição deu-lhe um caráter humanitário, emprestando-lhes a organização psíquica dos brancos mais cultos, tornando-os vítimas de injustiça social. O autor está preocupado com a questão da miscigenação, não apenas em seus aspectos biológicos, mas também no que se refere às práticas culturais e a vida social. Sendo assim, a proposta de Nina Rodrigues é conhecer ao máximo as influências históricas da “raça negra” no Brasil, para entender de que forma ela atua na constituição do povo brasileiro. (RODRIGUES, 1982)

A fim de comprovar suas idéias, Rodrigues (1982) desenvolve seu raciocínio abordando os seguintes temas: as origens africanas dos negros no Brasil; a presença dos negros maometanos no Brasil; o Palmares e as sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX; os últimos africanos na Bahia e a extinção de “raça negra” pura no Brasil ; as línguas e as belas-artes africanas; sobrevivências totêmicas, festas populares e folclore; sobrevivências religiosas: religião, mitologia e culto; o valor social

dos negros africanos e seus descendentes e; a sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil.

No primeiro capítulo de “Os africanos no Brasil”, intitulado “Procedência africanas dos negros brasileiros”, Rodrigues aborda as origens africanas dos negros africanos no Brasil, afirmando que ao permitirmos idéias errôneas sobre os nossos negros, impossibilitamos uma justa idéia da influência exercida por eles sobre o nosso povo. Sendo assim, Rodrigues (1982) propõe que o estudo sobre as origens africanas dos negros deve partir de suas nacionalidades, respeitando suas línguas e crenças. Embora haja muitas controvérsias, para Nina Rodrigues foram os sudaneses que predominaram numericamente no Brasil, inclusive intelectualmente.

O desenvolvimento deste capítulo ocorre no sentido de mostrar a importância de se estudar o negro, já que o Brasil é um país mestiço, e criticar a tendência a se generalizar as populações africanas. O autor também questiona a idéia de os “bantos”<sup>69</sup> dominarem numericamente, para Rodrigues teria havido predominância “sudanesa”<sup>70</sup>. Rodrigues nos informa que as fontes utilizadas para chegar a esta conclusão foram estatísticas aduaneiras e alguns manifestos da imprensa do início do século XIX. Por fim Rodrigues aborda o tráfico português e o brasileiro, e nos traz algumas descrições sobre a Monarquia Congoleza<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Povos africanos capturados no Congo, Angola e Moçambique. Estes foram desembarcados, em sua maioria, em Pernambuco, Minas Gerais e no Rio de Janeiro.

<sup>70</sup> Os sudaneses, originários da Nigéria, Daomé e Costa do Marfim ficaram na principalmente na Bahia.

<sup>71</sup> Dr. Pereira Costa explica que a monarquia congoleza explora no ânimo dos negros a ilusória concessão de um simulacro de liberdade política, “[...] inspirava-se, é todavia manifesto, num interesse nada fictício de garantia pública em proveito dos brancos dominadores, tal qual era a de terem eles, nos seios das próprias agremiações de escravos, neste fingimento de protetorado, um aliado responsável e fiscal dos possíveis desvios da avultada colônia africana. Nessa criação representava o seu papel a influência dos sentimentos religiosos, tão poderosos nas instituições sociais das raças e povos incultos e inferiores. O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde os tempos coloniais, confiado no Brasil aos negros, escravos ou mais tarde livres, e em particular aos negros bantos. Era desta confraria religiosa, deixada como partilha exclusiva aos negros, que os reis de Congo tiveram a sanção



No segundo capítulo “Os negros maometanos no Brasil”, Rodrigues problematiza as repetidas sublevações de escravos que se sucederam na Bahia na primeira metade do século XIX. Sua tese é de que tais sublevações são simultâneas à introdução dos haussás, no entendimento do autor, povo mais adiantado da América Central, no Brasil e, os quais, adeptos ao islamismo, não poderiam tornar-se máquinas agrícolas alienadas. O fervor religioso os mantinha unidos e prontos para a batalha, mesmo assim, Rodrigues não descartou a presença “fetichista” no islamismo negro. (RODRIGUES, 1982). De forma detida, Rodrigues aborda o islamismo entre os negros; discute as insurreições dos haussás<sup>72</sup> e as insurreições dos nagôs<sup>73</sup>; desenvolve a premissa das causas religiosas da insurreição dos Malês e analisa o “islamismo” praticado pelos africanos. (RODRIGUES, 1982).

O terceiro capítulo “As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX – Palmares” busca responder a indagação de Nina Rodrigues sobre o por quê da existência do Palmares e as sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX anteriores à dos haussás não alcançaram tamanha repercussão. Rodrigues defende que as insurreições anteriores à Revolta dos Malês<sup>74</sup> não tinham a mesma organização e busca por liberdade e patriotismo, o que colaborou para maior desprezo dos senhores. No entanto, mesmo com intuito desconhecido, algumas como o Palmares, renderam grandes epopéias à “raça negra”. (RODRIGUES, 1982). Neste capítulo Rodrigues discute as possíveis causas das sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX; aborda a questão do Palmares e a organização dos quilombos ; expõe a

---

divina da sua investidura, como, na licença dada pelas autoridades brancas à sua eleição, iam buscar a sanção temporal do cargo”. (Apud, RODRIGUES, 1982, p.32).

<sup>72</sup> Povos da África Central.

<sup>73</sup> Nome que se dá ao iorubano ou a todo negro da Costa dos Escravos que falava ou entendia o loruba.

<sup>74</sup> Sobre a Revolta dos Malês ver João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, 2003.

expedição holandesa de Rodolfo Bareo e a expedição de Domingos Jorge Velho; analisa a “raça” (RODRIGUES, 1982) e a religião dos negros que constituíram o quilombo dos Palmares e comenta as Insurreições africanas em Minas Gerais, São Tomé, São José do Maranhão, Mato Grosso e Rio de Janeiro.

No quarto capítulo, “Os últimos africanos: nações pretas que se extinguem”, se problematiza a quantidade de africanos, ainda restantes, no Brasil. Rodrigues afirma que na última década do século XIX, os negros africanos no Brasil, reduziram-se numericamente a 25% do seu total, o que para o autor sugere, uma verdadeira extinção da colônia africana, uma vez que, após a libertação muitos voltaram para a África ou faleceram. O raciocínio de Nina Rodrigues neste capítulo estrutura-se a partir das seguintes questões: a situação dos negros africanos após a abolição; a presença dos últimos africanos (Nina Rodrigues acreditava não passar de 500 o número de africanos na Bahia em fins do século XIX, isto com base nos 2 mil que haviam quando ele começou a estudar os negros 10 anos atrás); os equivalentes brasileiros dos nomes de alguns povos africanos; nos traz uma breve apresentação de alguns povos africanos (os nagôs, os jejes, os Minas, os haussás, os Tapas, nifês ou nupês, os bornus, os adamauás, os gurunxis, gurúncis ou grúncis, os fulás ou filanins, os mandingas ou mandes e os bantos)<sup>75</sup> e; por fim, aborda os usos e costumes africanos como as vestes africanas femininas e masculinas e a culinária.

O quinto capítulo “Sobrevivências africanas – As línguas e as belas artes nos colonos pretos” é dedicado à apresentar a importância desta temática na formação do povo brasileiro e o que ela nos permite conhecer sobre o negro. Rodrigues entende que

---

<sup>75</sup> Mantivemos aqui a grafia utilizada por Nina Rodrigues, maiores detalhes ver Nina Rodrigues, O Africanos no Brasil, 1982, capítulo IV).

a psicologia social dos negros tem grande influência sobre a população brasileira. Diante da necessidade de aprender o português para comunicar-se com os demais, por exemplo, o negro o deturpava e o adaptava, além disto, sua arte invadia o cotidiano brasileiro.

Detalhista, Rodrigues nos mostra importantes aspectos e características da cultura negra ao discutir a importância do estudo da psicologia social dos africanos, a perda da pureza dos dialetos africanos, a influência da língua africana sobre o português, as línguas africanas que foram faladas no Brasil. O autor nos apresenta as línguas sudanesas ou do grupo central como o nagô ou ioruba (Bahia); a língua jeje, êuê ou ewe (Pernambuco), a língua háussa; a língua tapa, nifê ou nupê, as línguas austrais, cafreais ou do grupo banto; e ao construir um pequeno vocabulário de cinco línguas africanas: grunche, jeje, haussá, kanúri e tapa. Além disso, Rodrigues analisa as belas-artes dos “colonos pretos” discutindo o papel da dança, da música, da pintura, da escultura e das artes industriais. Sendo assim, Rodrigues defende que as tais expressões artísticas servem para avaliar o intelecto do negro, permitindo verificar que suas idéias não são nítidas e seus sentimentos e concepções, pouco definidas. (RODRIGUES, 1982).

O sexto capítulo “Sobrevivências totêmicas: festas populares e folclore” problematiza como a introdução do negro no Brasil teria suprimido sua disposição mental ao totemismo, restando-nos saber, quais formas ou equivalentes psíquicos que manifestam a situação mental dos negros da qual procede o totemismo.

A tese de Nina Rodrigues (1982) é que o totemismo está presente nas festas populares e no folclore, principalmente no Rancho de Reis, carnaval e contos folclóricos. Não se pode encontrar nestas sobrevivências a verdadeira instituição

totêmica, mas apenas manifestações equivalentes do mesmo estado mental. (RODRIGUES, 1982). Para comprovar sua idéia, Nina Rodrigues (1982) discute o totemismo a partir de Andrew Lang, para em seguida discorrer sobre o “Rancho de Reis” e as festas populares. Rodrigues (1982) faz uma discussão inicial sobre folclore, voltada para as lendas e contos populares africanos e compara contos populares africanos e portugueses, buscando entender as probabilidades que justificariam as semelhanças entre contos populares de povos afastados.

“Sobrevivências religiosas” como foi intitulado o sétimo capítulo, busca entender o que foram as “práticas fetichistas” e a religião dos africanos durante e após o tráfico (RODRIGUES, 1982). Rodrigues propõe que a influência recíproca entre os diversos povos negros no Brasil, levou à absorção das divindades de cultos mais generalizados, gerando uma difusão religiosa. Assim com o fim do tráfico, o “fetichismo africano” (RODRIGUES, 1982) teria se reduzido à mitologia jeje-jorubana.

Esse capítulo, o qual se refere de forma mais direta à nossa problemática de pesquisa, é construído a partir de uma comparação inicial das religiões africanas no Brasil e na África. Rodrigues discute a mitologia yorubana e apresenta seus estágios evolutivos; aborda a concepção religiosa dos nagôs como mais elevada; demonstra como as ditas divindades secundárias surgem na mitologia; aborda a fitolatria; comenta as “divindades iorubanas inferiores” e a mitologia dos Jejes ou ewes; discute as causas para a não organização do culto a serpente no Brasil; questiona o sacerdócio e liturgia africana na Bahia; apresenta algumas das práticas funerárias africanas que são realizadas na Bahia e; por fim; discute as medidas repressivas sofridas pelo culto jeje-nagó na Bahia, a grande vitalidade e a resistência. (RODRIGUES, 1982).

O oitavo capítulo “O valor social das raças e dos povos negros que colonizaram o Brasil, e dos seus descendentes” questiona em que os africanos e seus descendentes influem na formação social do povo brasileiro. Para Nina Rodrigues (1982) a inferioridade da “raça negra” é algo evidente, e ela nunca alcançará as mesmas qualidades do europeu. O ponto fraco da civilização negra, segundo Rodrigues (1982) reside na morosidade, e a única forma de integração negra com a civilização brasileira está na mestiçagem, porém através desta os brancos recebem e incorporam em sua formação étnica doses colossais de sangue negro. (RODRIGUES, 1982). Neste capítulo Rodrigues apresenta o quadro dos povos africanos cuja introdução no Brasil lhe parece certa; discute se o estado de inferioridade social dos negros é inerente ou transitória; aponta as preocupações que a presença do mestiço e do negro geram na população brasileira e; apresenta uma discussão bibliográfica acerca da situação da raça negra na África e na América.

O último capítulo “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros brasileiros” refere-se às expressões de criminalidade na mentalidade do negro (RODRIGUES, 1982). O intuito de Rodrigues é demonstrar que a criminalidade do negro pode ser expressa por duas vias: atavismo ou sobrevivência. Para tanto, diferencia os conceitos de atavismo e sobrevivência e discute como a criminalidade no negro pode ora proceder do estágio da sua evolução jurídica, ora procede das suas crenças religiosas.

### **A diversidade de olhares no discurso de Nina Rodrigues.**

Diferente de “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), esta obra “Os africanos no Brasil” (1982) não é um trabalho exclusivo sobre a religiosidade africana, embora a temática perpassasse toda a obra. Rodrigues movido pela profecia de que a “raça” e as práticas culturais africanas se extinguiriam no Brasil, inicia um trabalho de catalogação do máximo de informações possíveis sobre os africanos. A preocupação de Nina Rodrigues é clara, uma vez que o africano esteve presente em todos os aspectos da formação do Brasil, é preciso identificar quais as influencias exercidas nesse processo.

Em decorrência desse raciocínio, Rodrigues estabelece a idéia de “o problema o negro” (RODRIGUES, 1982), explicando que no Brasil ele assume feições múltiplas: passado (africanos que colonizaram o país); presente (negros, crioulos, braços e mestiços) e futuro (mestiços e brancos crioulos). Como no Brasil, os negros africanos adentraram a nossa cultura por meio da miscigenação, a preocupação de Rodrigues é identificar as vantagens e principalmente os prejuízos, que esta “mistura” pode trazer a população brasileira. É com esta preocupação que Rodrigues se debruçará sobre a questão das religiões africanas na Bahia.

Como fizemos em “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), buscaremos também aqui evidenciar os diferentes sujeitos encontrados em “Os africanos no Brasil”, partindo da idéia de sujeitos híbridos (LATOUR, 1994) e da noção

de *unitas multiplex* para sublinhar que há a coexistência de um “senso comum”<sup>76</sup> na organização das idéias de Nina Rodrigues, com o discurso científico.

Apresentaremos alguns dos sujeitos produto/produtores do conhecimento científico sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX presentes em “Os africanos no Brasil”: o pesquisador nacionalista, social darwinista e evolucionista social, positivista, historiador, o sociólogo, o filólogo, o lingüista, o antropólogo, o folclorista, o psicólogo, o ogã, o indivíduo e o católico.

Gostaríamos de destacar nesta obra o olhar nacionalista de Nina Rodrigues que parece se fazer mais evidente que na fonte anterior. A própria justificativa da pesquisa parece partir de um ideal ufanista. Rodrigues já inicia seu discurso justificando sua pesquisa pelo fato da maioria da população brasileira ser mestiça. Em seguida discorre sobre o que entende enquanto as três principais e mais gerais “raças” que constituem a população brasileira: portugueses, negros e índios. Rodrigues observa que tendemos a depreciar os portugueses, culpá-los por nossa decadência, a qual provém da nossa incapacidade cultural lusitana da baixa estirpe, das prostitutas e dos degredados que mandaram para colonizar o Brasil; esquecendo que o sangue português corre em nossas veias, e que tal ofensa é pessoal. (RODRIGUES, 1982). No entanto, a situação do negro e do indígena é diversa, a eles tendencialmente exagera-se a benevolência dos juízos, “nem basta calar a verdade, urge fantasiar dotes, exaltar qualidades mesmo comuns ou medíocres”.(RODRIGUES, 1982, p.2).

Para Nina Rodrigues (1982) isto é estranho e injusto, mas não deixa de ter uma explicação natural: a animosidade contra os portugueses deve-se aos sentimentos de

---

<sup>76</sup> Ver Boaventura de Sousa Santos, Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V.1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício das experiências, 2000.

oposição e antagonismo que elaboraram e fizeram a emancipação política da antiga colônia. Já os índios eram os primeiros habitantes ao contrário dos negros, vistos como simples máquinas de trabalho. Eram tanto para a colônia quanto para a metrópole, um elemento a se combater e se dominar. Nem era formada a consciência da futura intervenção do mestiço. A abolição não foi uma mera solução para uma simples questão econômica. Porém com o fim da escravidão, uma questão de honra e pudor nacional foi revestida de nobres sentimentos humanitários: emprestou-se a organização psíquica dos brancos aos negros, tornando-o agora vítima de injustiça social. (RODRIGUES, 1982).

A partir da discussão sobre “raças” e sua importância para o Brasil, surge no discurso de Nina Rodrigues um olhar ao mesmo tempo darwinista social (o qual adota a suposta diferença entre raças e a sua natureza hierárquica, mas sem problematizar a miscigenação) e o evolucionista social (o qual sublinha a noção de que as raças humanas não permaneciam estagnadas, mas em constante evolução e aperfeiçoamento, obliterando-se a idéia de que a humanidade era uma).

Embora considere diferenças entre as “raças” e sua natureza hierárquica, Nina Rodrigues (1982) entende a escravidão como um estágio fatal da evolução humana. Para Rodrigues a História mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos. Exemplo disto é a África, onde a intervenção dos povos europeus não conseguiu sequer diminuir a escravidão, pois, os negros e mestiços livres ou escravizados continuaram a adquirir e a possuir escravos. O sentimento de simpatia e piedade atribuiu ao negro, qualidades que ele não tinha e não poderia ter. A exaltação sentimental não dava tempo para raciocinar: neste meio tempo operava-se no Brasil, a extinção da escravidão. (RODRIGUES, 1982).



Diante da dificuldade em definir-se a diferença evolutiva entre as “raças”, surge no discurso de Nina Rodrigues o olhar positivista, que propõe a ciência enquanto método possibilitador do entendimento da inserção do negro na sociedade brasileira do século XIX. Para Rodrigues o critério pelo qual a ciência mostra a inferioridade do negro nada tem de comum com a revoltante exploração escravista norte-americana. Para a ciência, a inferioridade é um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões. Os negros não são melhores nem piores que os brancos, estão apenas em outra fase de desenvolvimento intelectual e moral. (RODRIGUES, 1982).

Outro importante olhar ou sujeito presente no discurso de Nina Rodrigues é o historiador, em sua visível preocupação com fontes e documentos e com a ausência destes, chegando a questionar a Circular do Ministério da Fazenda, nº 23, de 13 de maio de 1891, que mandou queimar os arquivos sobre a escravidão (RODRIGUES, 1982). E também em sua preocupação em refazer o processo histórico da vinda dos africanos ao Brasil, abordando tanto o tráfico português quanto o brasileiro e destacando a importância histórica de alguns personagens, como os líderes religiosos na Revolta dos Malês de 1835.

O sociólogo também está presente no discurso à medida que surge uma preocupação em compreender a situação dos africanos na sociedade ele próprio está inserido. Nina Rodrigues problematiza as questões sociais do africano observando que a condição do escravo no Brasil, habituou a pensá-lo como coisa, ignorando seus sentimentos, aspirações e vontades. A adoção do Brasil como nova pátria, só é verdadeira ao negro crioulo, não acontece com o africano. Este se segrega da população em geral em cujo seio vivem e trabalham, para se fechar em pequenos

círculos ou colônias das diversas “nações pretas”, conservam zelosamente a sua língua, as suas tradições, as suas crenças e, sobretudo alimentam até a morte a suprema aspiração de ver mais uma vez todos os seus maiores, ou seja, retornar à África. (RODRIGUES, 1982).

Há também a preocupação do filólogo em “Os africanos no Brasil”, em separar a palavra dialetal da expressão equivalente da língua culta. E também a do lingüista, que se propõe a estudar a língua e lidar com o fato de que as línguas mudam, não são estáticas, suas configurações se alteram continuamente, em tempo e em espaço. É nesse sentido que aborda os equivalentes brasileiros dos nomes dos povos africanos que vieram para o Brasil. Rodrigues (1982) explica que como os franceses, na Bahia, chama-se “nagôs” a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana, eles procedem de diferentes locais: Oió (capital de Iorubá), Ijesá, Ibadan, Ifé, Iebú, Egbá, Lagos.

Já os negros da Costa dos Escravos, que os franceses chamavam Evés ou Eués e os ingleses Ewes, são entre nós chamados “jejes”. “A denominação *jeje* vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos, que vai de Bageida a Akraku, e que os ingleses escrevem *Geng*, mas que os negros pronunciam antes *egége*”. (RODRIGUES, 1982, 103). Menos justificável, segundo Rodrigues é o erro que os escritores brasileiros cometem em relação aos haussás. Em inglês e alemão hausa; haoussa em francês; haussá em italiano, espanhol e português. Toda a população brasileira pronuncia haussá corretamente, porém nossos historiadores os chamam de ucas ou ussas. (RODRIGUES, 1982).

Outro olhar sempre presente no discurso de Nina Rodrigues é o do antropólogo, visível em sua tentativa de entender as peculiaridades de cada povo africano, trabalhando exaustivamente as idiossincrasias dos nagôs, dos jejes, dos Minas, dos haussás, dos Tapas, nifês ou nupês, dos bornus, dos adamauás, dos gurunxis, gurúncis ou grúncis, dos fulás ou filanins, dos mandingas ou mandes e dos bantos. O folclorista surge ao reunir descrições sobre festas populares, lendas e contos africanos, chagando a comparar contos populares africanos e portugueses.

A preocupação com a psicologia ganha maior ênfase nesta obra do que em “O animismo fetichista dos negros bahiano” (1935), a desconfiança anterior aparece mais neutralizada, partindo dos estudos de Andrew Lang para pensar o estado do selvagem sob dois pontos de vista, o psicológico e o social, Nina Rodrigues buscará demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias africanas, pelo mesmo raciocínio que o levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, “deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos negros, da qual procede o totemismo” (RODRIGUES, 1982, 173).

Outro olhar importante em se destacar é o de Nina Rodrigues como alguém que fala “de dentro”, enquanto participante dos cultos religiosos africanos, embora o próprio autor não faça questão de destacar isto. Como dissemos anteriormente, Nina Rodrigues foi ogã de um terreiro baiano, o Gantois. Segundo Rafael (2009) essa prática, inaugurada por Nina Rodrigues, feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria, também do terreiro de Gantois, viria a se tornar corrente entre os antropólogos, sobretudo após os anos 40, quando aí, então, a iniciação não se justificava apenas em termos de

"necessidades técnicas". Roger Bastide, por exemplo, mais um que se deixou seduzir pelo mundo dos terreiros, tornou-se um ferrenho defensor de "uma metodologia de trabalho de campo na qual o pesquisador deveria não se colocar do lado de fora da experiência social de seus pesquisados, mas vivê-la como se fosse sua". (RAFAEL, 2009).

O ogã, segundo Arthur Ramos (1951, p. 283) "é uma espécie de protetor do terreiro, pessoa influente, que se submete a uma rápida iniciação e se compromete a contribuir para as despesas do candomblé e a cumprir outras obrigações". (RAMOS, Apud. RAFAEL, 2009). É comum encontrarmos passagens, especialmente em "O animismo fetichista dos negros bahainos" (1935) nas quais Rodrigues afirma ter contribuído com dinheiro para algumas iniciações.

Em "Os africanos no Brasil" (1982), Rodrigues expõe como os cultos afros sobreviveram apesar da violência dos senhores e das tentativas de conversão católicas.

O culto jeje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz moosa o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas

práticas, no sentimento religioso que as inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual. (RODRIGUES, 1982, p.246).

Não são poucas as críticas de Nina Rodrigues às medidas empregadas na Bahia contra os cultos africanos, o autor entende que não têm a forma de uma intervenção moderada, lícita e, sobretudo convincente. São todos atos violentos, arbitrários e ilegais. O autor chega a afirmar que com seu estudo, espera ter demonstrado que, corroborado pelos estudos realizados na África, o caso do culto “jeje-nagô” trata-se de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. (RODRIGUES, 1982). Além disto, Rodrigues afirma que “os nossos candomblés”, as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. No entanto, elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas. (RODRIGUES, 1982).

Com a função de protetor de terreiro, Rodrigues está preocupado com a integridade física dos adeptos das religiões africanas, mesmo as vendo como uma teologia inferior, entende que seu exercício é garantido pela Constituição, que garante a todos os habitantes deste país, plena liberdade de consciência e de culto. No círculo das suas relações pessoais, Rodrigues afirma ter buscado uma justificativa da legalidade de tais violências. O autor alega ter apurado senão o desprezo para com a raça negra, que não se pode qualificar, em boa intenção, de inferior, sem provocar

protestos inflamados; e mais do que isso a falta de senso jurídico das classes dirigentes. (RODRIGUES, 1982).

Para as alegações de que são os feiticeiros dos candomblés verdadeiros charlatães explorando a credulidade pública e exercendo ilegalmente a medicina, Rodrigues argumenta que deste item só é verdade que o exercício ilegal da medicina é um crime nas nossas leis. A clientela, que frequenta os feiticeiros, não é constituída de menores e mentecaptos, nem os feiticeiros vão arrancá-la às suas casas: é uma inépcia da lei pretender proteger quem cientemente se deixa explorar; mais do que isso, a feitiçaria assim organizada pressupõe a mesma participação, na responsabilidade social, dos feiticeiros e da sua clientela.

Paralelo a isto surge o olhar voltado a abordagem criminalista e do Direito. Nesta obra apenas algumas idéias são esboçadas, o estudo mais detido refere-se ao livro “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil” publicada em 1894. Aqui, Rodrigues aborda o tema da sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros brasileiros, visando demonstrar que a criminalidade do negro pode ser expressa por duas vias: atavismo ou sobrevivência. Para isto, Rodrigues (1982) diferencia os conceitos de atavismo e sobrevivência e discute como a criminalidade no negro pode ora proceder do estágio da sua evolução jurídica, ora procede das suas crenças religiosas.

O indivíduo Nina Rodrigues, também se faz presente em alguns momentos de seu discurso, quando dá a entender, por exemplo, que foi criado por ama de leite, e utiliza-se das histórias que ouvia quando menino para explicar a etimologia do termo “zumbi”.

E, segundo a impressão que dele recebi na infância, os contos das amas de menino, assim se designaria um ser misterioso, algo de feiticeiro, escuso e retraído, só trabalhando e andando às desoras. Daí a sentença popular: 'você está feito zumbi', para crismar aquele que é de natural macambúzio, ou tem o vezo de passar as noites em claro, ou ainda prefere o trabalho às horas mortas. (RODRIGUES, 1982, p.92).

Embora Mariza Corrêa (2001) aconselhe à não se deixar enganar pela narrativa emotiva de Nina Rodrigues sobre o regresso de africanos velhinhos à África, o relato nos parece contribuir muito mais no sentido de não nos deixar enganar pela idéia de um Nina Rodrigues cem por cento racional e objetivo guiado por uma ciência neutra e imparcial, ao observar as decepções que reservam o retorno destes velhos a uma África mais fantasiosa. Rodrigues narra a partida em princípios de abril de 1899, da cidade de Lagos, o patacho da Aliança, levando 60 passageiros, quase todos velhos africanos, nagôs e haussás, que se repatriavam.

Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos nagôs e haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e cobertos de alvas cãs tão serôdias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativo e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuído de efêmera curiosidade, àquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destroçada pela escravidão. E, perante aquela cena comovente, a quantos espíritos teriam assaltado as graves cogitações dos benefícios e males que a este país trouxera e nele deixava aquela gente negra que, nas formas de uma satisfação, avisada e inconfessável, de puros interesses mercantis, o destino inconsciente dos povos atirara um dia na América Latina? Também, velhos e gastos, partiam agora sem saudades nem maldições, que já

longe vão extintas as pulsações da gana de lucros com que eram recebidos os negreiros do tráfico. (RODRIGUES, 1982, p.98-99).

O navio, que partira de carta suja, foi assaltado em viagem de moléstia epidêmica que se diz ter sido a difteria. Doze velhos sucumbiram e foram lançados ao mar, os sobreviventes tiveram de passar em Lagos a um navio de guerra inglês, sofrer quarentena e observação. Assim, como outrora na caça dos cruzeiros, ou nas refregas das tempestades, o barco pirata aligeirava o peso, lançando ao mar a carga humana; assim na trajetória do regresso, para símile ser completo, muitos tiveram o túmulo no oceano. (RODRIGUES, 1982, p.100-101).

O intuito de Nina Rodrigues com essas citações é argumentar que a afirmação do governo monárquico brasileiro ao governo inglês de que repatriaria os negros de contrabando encontrados nos navios apreendidos, foi burlado com a afirmação de que eles preferiam ficar no Brasil a ser reexportados a África, isto porque o número era avultado e as despesas eram maiores do que o tesouro nacional dispunha.

Longe de isentar Nina Rodrigues de classificar os negros africanos como uma “raça inferior”, nós queremos destacar que o fato de ser guiado pela sua percepção de ciência não o isentou de sentimentos humanos, de crenças.

Mas basta conhecer a tendência incoercível do negro a falar, a contar história, no que são capazes de gastar dias e noites; basta acrescentar a isto que à convivência íntima dos escravos com senhores cresceu sempre, durante a escravidão, o encargo de amas de menino confiado às negras, para prever-se que a contribuição africana ao nosso folclore devia ter sido de inesgotável opulência. (RODRIGUES, 1982, p.184).



Por fim, não poderíamos deixar de evidenciar novamente o sujeito católico, já apresentado no capítulo anterior. Em “Os africanos no Brasil”, ele se sobressai na tentativa de encontrar níveis de “abstrações” nas lendas, mitos e deuses africanos. Fica sugerida também na classificação autoritária que Rodrigues a hierarquia da evolução intelectual religiosa no Brasil. Nina Rodrigues (1982) entendia que só deveria permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas dos povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos seriam forçadas a impregnar-se da contribuição de todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos.

É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discrimina das que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram. (RODRIGUES, 1982, p.215-216).

Conscientemente ou não o monoteísmo católico é posto como religião verdadeira de abstrações monoteístas (RODRIGUES, 1982) em contraposição às demais.

### **Nina Rodrigues e as categorias explicativas das religiões africanas.**

“Os africanos no Brasil” contempla diversidades das práticas culturais africanas, se propondo a refletir sobre origem e nacionalidades, diversidades religiosa, revoltas e insurreições, a situação dos africanos no contexto histórico pós-abolição, línguas e manifestações artísticas, festividades e folclore, religiosidade, comportamento social e a criminalidade. Diante desta variedade temática, buscaremos centrar nosso olhar em alguns aspectos principais que dão sustentação ao discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX, atentando principalmente as idéias utilizadas pelo autor na produção desta obra. Iniciaremos com o termo “sobrevivências”.

### **Sobre as “sobrevivências”.**

Embora os termos “animismo” e “fetichismo” estejam presentes em “Os africanos no Brasil”, ao se remeter às religiões africanas, um novo termo surge como norteador do discurso de Nina Rodrigues, a categoria “sobrevivências”.

Embora o termo seja utilizado no decorrer de toda obra e inclusive para referir-se às religiões africanas, é apenas ao falar das expressões de criminalidade na mentalidade do negro que Rodrigues (1982) deixa claro a que se refere ao falar em

sobrevivência. Rodrigues ao explicar que a criminalidade do negro pode ser expressa por duas vias - atavismo ou sobrevivência - diferencia o significado de ambos.

O atavismo é um fenômeno mais orgânico, do domínio da acumulação hereditária, que pressupõe uma descontinuidade na transmissão, pela herança, de certas qualidades dos antepassados, saltando uma ou algumas gerações. A sobrevivência é um fenômeno antes do domínio social, e se distingue do primeiro pela continuidade que ele pressupõe: representa os resquícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais. (RODRIGUES, 1982, p.272-273).

Rodrigues considera a reversão atávica uma modalidade da degeneração psíquica, da anormalidade orgânica que, quando corporizada na inadaptação do indivíduo à ordem social adotada pela geração a que ele pertence, ou, quando se corporizou na inadaptação às condições existenciais de uma sociedade, que é a sua, constitui a criminalidade normal ou ordinária.

A sobrevivência criminal é, ao contrário, um caso especial de criminalidade, aquele que se poderia chamar de criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral nem antijurídico para uns, réus já deve sê-lo para outros. Desde 1894 que Rodrigues insiste no contingente que prestam à criminalidade brasileira muitos atos antijurídicos dos representantes das “raças inferiores”, negra e - os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, todavia, perfeitamente lícitos, morais e jurídicos, considerados do ponto de vista a que pertencem os que os praticam. Na sua forma, esses atos procedem, uns

do estágio da sua evolução jurídica, procedem outros do das suas crenças religiosas. (RODRIGUES, 1982).

Rodrigues entende que a persistência das idéias do talião (sofrer pela parte que pecou) explica um grande número de crimes da população negra e mestiça. Rodrigues cita quatro casos, o primeiro referente à um menino a quem a sua avó meteu ambas as mãos em uma panela d'água fervendo, para puni-lo de haver furtado comida de uma marmitta colocada no fogão. O segundo sobre uma menina a quem a amante de seu pai meteu igualmente as mãos em água fervendo, para puni-la de ter roubado. A queimadura causou a morte desta criança. O terceiro caso é sobre a mão de um negro, cortada pelo mesmo motivo. E por último, uma criancinha de dois anos, cuja avó, africana, lhe aplicou sobre os lábios uma colher de metal muito quente, a fim de puni-la, pela queimadura da boca, da indiscrição infantil de ter dito a um cobrador, de quem se ocultava a velha, que esta se achava em casa. (RODRIGUES, 1982).

Ao referir-se à religião africana como “sobrevivência”, Rodrigues escapa ao determinismo biológico, embora não o exclua, ao defini-la como um fenômeno do domínio social representado pelos resquícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais. É em decorrência disso que a obra já se inicia com o conhecido apelo de Silvio Romero para que se estudem as práticas africanas, antes que estas desapareçam.

Em 1879, Silvio Romero apelava aos pesquisadores brasileiros para que estudassem as práticas do negro. Nina Rodrigues observa que são decorridos mais de

vinte anos, não apareceu o especialista que devia satisfazer o apelo justo e patriótico do distinto escritor (RODRIGUES, 1982). Rodrigues acredita que a Bahia seja talvez, em sua época, o único lugar onde se possa estudar os negros africanos, mesmo assim, são todos os africanos de idade muito avançada e com alta mortalidade e dentro de breve desaparecerão.

Dentre as sobrevivências africanas, as práticas religiosas foram, para Nina Rodrigues (1982) as que melhor se conservaram no Brasil, embora não se mantiveram como eram na África. Não é fácil dizer o que foram as práticas fetichistas e a religião dos africanos enquanto durou o tráfico, nem depois dele, quando se estancou a chegada de novos africanos. Sendo assim, é lícito dizer que as práticas religiosas podiam se manter relativamente puras e extremadas de influências estranhas.

Mas, mesmo então, é de prever, na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa. (RODRIGUES, 1982, p.214-215).

Paralelo à noção de “sobrevivência”, Rodrigues (1982) discute se o estado de inferioridade social, e também religiosa, dos negros é inerente ou transitória. Rodrigues afirma que não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão, pois ninguém se lembrou ainda de contestá-la. A questão é, sobre os que reputam essa inferioridade como inerente à constituição orgânica da raça e, por isso, definitiva e irreparável, com aqueles que a consideram transitória e remediável.

Os que a vêem como inerente, segundo Rodrigues (1982), entendem que a constituição orgânica do negro modelada pelo habitat físico e moral em que se desenvolveu, não comporta uma adaptação à civilização das raças superiores, produtos de meio físico e cultural diferente. Tratar-se-ia, explica Rodrigues mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, seria a ossificação precoce das suturas cranianas que, obstando o desenvolvimento do cérebro, se tornaria responsável por aquela conseqüência. “E a permanência irreparável deste vício aí se está a atestar na incapacidade revelada pelos negros, em todo o decurso do período histórico, não só para assimilar a civilização dos diversos povos com que estiveram em contato, como ainda para criar cultura própria”.(RODRIGUES, 1982, p.262).

Para Rodrigues, essas razões são pouco valiosas e procedentes. O autor explica que a ossificação precoce das suturas cranianas, excluído o caso patológico aqui inadmissível, há de ser um produto da evolução morfológica, proporcional e paralela à evolução funcional, de que é um caso apenas o desenvolvimento físico ou mental. Impossível, pois, tornar uma responsável pela outra. A ossificação será precoce, mas não prematura, pois ocorre em tempo e de harmonia com o reduzido desenvolvimento mental de que os povos negros são dotados.

Recentemente a experiência clínica desfez uma ilusão fundada em erro análogo, por um momento triunfante em neuropatologia. A suspeita ou a crença de que a ossificação precoce das suturas cranianas fosse a causa do atraso no desenvolvimento mental dos idiotas e imbecis, em virtude da insuficiência do espaço oferecido ao desenvolvimento cerebral, acham o seu corolário prático no preconício da craniotomia, intervenção cirúrgica destinada a remediar aquele defeito. Mas a experiência frustrou as generosas esperanças depositadas nesta intervenção, demonstrando, como era de esperar, que atraso cerebral e

precocidade craniana se subordinavam ao mesmo vício degenerativo, tinham a sua causa comum na mesma anomalia evolutiva, e não se ligavam entre si por laços diretos de interdependência genética. (RODRIGUES, 1982, p.263).

Rodrigues enfatiza a necessidade de se considerar que é demasiado escasso o curto espaço do período histórico para nele se fundar a afirmação categórica de uma impossibilidade futura de civilização do negro. A explicação evolutiva ensina que devemos contar as aquisições lentas e progressivas do aperfeiçoamento humano, assim, não é argumentando com o que nos ensina o curto período do conhecimento histórico dos povos, que se pode lavar a condenação do negro a uma estagnação eterna na selvageria. (RODRIGUES, 1982).

No entanto, são também exageradas as pretensões otimistas, afirma Rodrigues (1982). A alegação de que por largo prazo viveu a raça branca, a mais culta das seções do gênero humano, em condições não menos precárias de atraso e barbaria; o fato de que muitos povos negros já andam bem próximos do que foram os brancos no limiar do período histórico; mais ainda, a crença de que os povos negros mais cultos repetem na África a fase da organização política medieval das modernas nações européias, não justificam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização européia e, menos ainda, possam atingir a maioria social no convívio dos povos cultos. (RODRIGUES, 1982).

O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento.

Melhoram e progredem; são, pois, aptos a uma civilização futura. Mas se é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização européia. E diante da necessidade de, ou civilizar-se de pronto, ou capitular na luta e concorrência que lhes movem os povos brancos, a incapacidade ou a morosidade de progredir, por parte dos negros, se tornam equivalentes na prática. Os extraordinários progressos da civilização européia entregaram aos brancos o domínio do mundo, as suas maravilhosas aplicações industriais suprimiram a distância e o tempo. Impossível conceder, pois, aos negros como em geral aos povos fracos e retardatários, lazes e delongas para uma aquisição muito lenta e remota da sua emancipação social. Em todos os tempos não passou de utopias de filantropos, ou de planos ambiciosos de poderio sectário, a idéia de transformar-se uma parte de nações às quais a necessidade de progredir mais do que as imitações monomaníacas do liberalismo impõe a necessidade social da igualdade civil e política, em tutora da outra parte, destinada à interminável aprendizagem em vastos seminários ou oficinas profissionais. A geral desapareição do índio em toda a América, a lenta e gradual sujeição dos povos negros à administração inteligente e exploradora dos povos brancos, tem sido a resposta prática a essas divagações sentimentais. (RODRIGUES, 1982, p.263-264).

Embora Rodrigues entenda que as “raças” estão num processo evolutivo, não consegue definir com clareza as características de cada estágio, e nem mesmo as “raças” que fariam parte dos mais elevados, embora sugira que pela análise histórica seria a “raça branca”. No entanto, quando o assunto são as religiões correspondentes à cada estágio evolutivo, Rodrigues não hesita em afirmar que o “monoteísmo católico” está no topo da hierarquia com suas “elevadas abstrações”. (RODRIGUES, 1982).

Sendo assim, a preocupação conseqüente de Nina Rodrigues é definir, dentre as religiões africanas, a de qual povo africano estaria mais próxima ao catolicismo na escala evolutiva. No entanto, Rodrigues entende que tal como as “raças” as religiões africanas também sofreram “cruzamento” entre si (RODRIGUES, 1982), tornando quase



que impraticável distingui-las. É a partir desta preocupação que surge no discurso de Nina Rodrigues a idéia de uma “mestiçagem espiritual”.

### **Sobre a “mestiçagem espiritual”.**

Rodrigues possui preocupações quanto à presença do mestiço e do negro na população brasileira. Ele explica que não é a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que merece preocupar povos, como o brasileiro, que, com a escravidão africana, receberam e incorporaram em sua formação étnica doses colossais de sangue negro (RODRIGUES, 1982). O que importa ao Brasil determinar, segundo Rodrigues, é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e como essa inferioridade se constitui pelo “mestiçamento”, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor. (RODRIGUES, 1982).

Para Rodrigues é preciso identificar a capacidade cultural dos negros brasileiros, os meios de promovê-la ou compensá-la, o valor sociológico e social do mestiço africano, a necessidade do seu concurso para o aclimamento dos brancos na zona intertropical e, a conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país. (RODRIGUES, 1982).

Assim, Rodrigues utiliza-se de um método comparativo entre a cultura africana (entre si mesma, com a brasileira e com a portuguesa), a fim de comprovar que a

psicologia social dos negros tem grande influência sobre nós. Diante da necessidade de aprender o português para comunicar-se com os demais, por exemplo, o negro o deturpava e o adaptava, além disto, sua arte invadia o cotidiano brasileiro. As expressões artísticas e religiosas, dessa maneira, servem para avaliar o intelecto do negro, permitindo-nos verificar que suas idéias não são nítidas e seus sentimentos e concepções, pouco definidas.(RODRIGUES, 1982).

Para Rodrigues dentre as construções espirituais coletivas ou populares está a língua, trama com a qual se tecem as duas revelações primordiais, o mito e os costumes, é o instrumento de sua expressão e, depois da língua, as religiões. As múltiplas e variadas formas de manifestações dos sentimentos religiosos dão a mais segura medida da situação mental de cada povo. Também serve para pensar os usos e costumes. (RODRIGUES, 1982).

Nina Rodrigues argumenta que faz parte do bom senso perceber que a mestiçagem não foi apenas física, mas espiritual, inclusive na linguagem. É preciso saber quais foram às línguas africanas faladas e as religiões praticadas no Brasil e tomar conhecimento dos modernos conhecimentos sobre elas realizados na África, para apreciar a influência que exerceram sobre o português falado no Brasil. (RODRIGUES, 1982).

Rodrigues entende que as danças, as músicas e as esculturas revelam a capacidade artística dos negros:

Os sentimentos, as crenças religiosas fazem para os negros, como para as outras raças, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística. Os deuses, o culto são ainda os temas, os motivos mais valiosos, as fontes de inspiração por excelência dos rudos artistas negros: aos de ordem religiosa se seguem ou se agregam motivo

retirados das habituais ocupações nobres da guerra e da caça. (Rodrigues, 1982, p.162).

Ao falar da dificuldade em dar uma idéia exata da significação cultural das esculturas africanas, Rodrigues (1982) retoma a dubiedade do caráter imanente ou transcendente do “fetiche” presente em “O animismo fetichista dos negros bahianos”, explicando que não são ídolos como se poderia acreditar à primeira vista, como o supõe o vulgo, como o têm afirmado cientistas e missionários que se deixam guiar pelas aparências e exterioridades.

Os negros da Costa dos Escravos, sejam os de língua iorubana ou nagô, sejam os de língua jeje, tshi ou gá, não são idólatras, afirma Rodrigues (1982). Entraram em uma fase muito curiosa do animismo em que as suas divindades já partilham as qualidades antropomórficas das divindades politeístas, mas ainda conservam as formas exteriores do fetichismo primitivo. Xangô, por exemplo, o deus do trovão, é certamente um homem-deus encantado, mas que, para se revelar aos mortais, freqüentemente reveste ainda a forma fetichista do meteorito, ou da pedra do raio. Esta pedra é convenientemente preparada para nela residir o orixá, a quem que se dirige o culto, é ela que recebe os sacrifícios e os alimentos. (RODRIGUES, 1982).

Interessante notar que Nina Rodrigues (1982) alerta que “não passaria pelo espírito de homem mediocrementemente instruído a idéia de aplicar à determinação do seu valor as exigências e regras artísticas por que se aferem produtos da Arte nos povos civilizados” (p.169), pois os frutos da arte negra não poderiam pretender mais do que

documentar, em peças de real valor etnográfico, uma fase do desenvolvimento da cultura artística.

“E, medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. É já a escultura em toda a sua evolução, mesmo na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estatuária. As vestes são ainda grosseiras porque as idéias não têm a precisa nitidez, os sentimentos e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação”.(RODRIGUES, 1982, p.169-171).

Embora o discurso de Nina Rodrigues seja sobre não impor os valores ocidentais sobre a arte africana, a todo o momento ele impõe os valores religiosos ocidentais sobre a religiosidade africana. Em um outro momento, Rodrigues ao falar da temática da criminalidade, explica que entre os africanos, o julgamento de atos criminosos transita entre valores jurídicos e religiosos, o autor faz isso, sem perceber que sua percepção ética<sup>77</sup> também parte de uma moral religiosa, a cristã.

Ao pensar essa “mestiçagem” referindo-se diretamente às religiões africanas, Nina Rodrigues (1982) analisa o que teriam sido as “práticas fetichistas” e a religião dos africanos durante e após o tráfico. Rodrigues (1982) entende que a influência recíproca entre os diversos povos negros no Brasil, levou à absorção das divindades de cultos

---

<sup>77</sup> “A ética manifesta-se para nós, de maneira imperativa, como exigência moral. O seu imperativo origina-se numa fonte interior ao indivíduo, que o sente no espírito como a injunção de um dever. Mas ele provém também de uma fonte externa: a cultura, as crenças, as normas de uma comunidade” (MORIN, 2007, p.19).

mais generalizados, gerando uma difusão religiosa. Com o fim do tráfico, o “fetichismo” africano teria se reduzido à mitologia “jeje-jorubana”.

Nina Rodrigues começa a nos oferecer um esboço do que sugere para ele a noção de sincretismo, embora não se remeta ao tema nesse momento:

Esta lei assim exemplificada e posta em evidência por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jejes e iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos negros fetichistas. Este fato me havia impressionado e, consignando-o, em 1896 eu o atribuí ao grande predomínio numérico dos nagôs sobre todos os outros africanos. Reconheço hoje que não era de todo justa a explicação, pois tão numerosos como os nagôs foram os colonos de outras procedências, sobretudo os angolas. A sugestão coletiva exemplificada na lei de Elis, servida pela melhor organização do sacerdócio e pela difusão da língua nagô entre os negros africanos e crioulos, sem excluir a importância do fator numérico, explica de modo completo o fenômeno observado, atestando em todo o caso a ascendência espiritual ou cultural deste povo. (RODRIGUES, 1982, p.215).

Nina Rodrigues entendia que só deveria permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas dos povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos seriam forçadas a impregnar-se da contribuição de todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos. (RODRIGUES, 1982).

Nina Rodrigues explica que meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, entre outros, que conservam as suas divindades africanas, (assim como os negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas) possuem todos, à moda dos nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs. (RODRIGUES, 1982).

De acordo com Rodrigues os negros nagôs ou iorubanos possuem uma “verdadeira mitologia”, já bem complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos. “Nesta ordem de idéias, a concepção mais elevada, aquela em que mais alta se revela a sua capacidade de abstração religiosa, é a divinização do firmamento ou abóbada celeste”. (RODRIGUES, 1982, P.217).

Olorum, o Céu-Deus, satisfazendo dificilmente a condição de objeto concreto de culto, que reclama a atividade do sentimento religioso inferior do negro, é apenas a representação da mais alta aptidão da raça para generalizar. Concepção da minoria inteligente, a divindade não penetrou a massa popular, não lhe desperta, não lhe fala ao sentimento religioso, e Olorum representa assim uma divindade singular que não tem culto organizado, que não possui sacerdócio, que não tem adoradores. (RODRIGUES, 1982, p.217).

A idéia de “mestiçagem” espiritual percorre o olhar de Nina Rodrigues (1982) não apenas no que se refere às religiões africanas entre si, mas à toda manifestação religiosa que se propõe à pensar, como veremos à seguir, em sua análise da

religiosidade islâmica entre os negros, na qual o autor insiste em afirmar ter detectado presença “fetichista”.

### **Sobre os “negros maometanos”.**

Ao estudar as repetidas sublevações de escravos que se sucederam na Bahia na primeira metade do século XIX, Nina Rodrigues afirma que as sublevações escravas são simultâneas a introdução dos haussás – segundo o autor, povo mais adiantado da África Central<sup>78</sup> - no Brasil. Adeptos do Islamismo, Nina Rodrigues (1982) entende que não poderiam “tornar-se máquinas agrícolas alienadas”. Embora o “fervor religioso” os mantivesse unidos e prontos para a batalha, Nina Rodrigues afirma detectar a presença “fetichista” no “islamismo negro”.

Segundo Nina Rodrigues, até sua época<sup>79</sup> ficaram incompreendidas as repetidas sublevações de escravos que em curtos intervalos se sucederam na Bahia, durante a primeira metade do século XIX. Para apreender sua verdadeira significação histórica seria necessário remontar às transformações étnicas e político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da África. Na explicação do autor, esses levantes tentavam reproduzir no Brasil os sentimentos trazidos da África pelas nações negras e se mantinham fechadas no círculo inviolável da língua desconhecida. (RODRIGUES, 1982).

---

<sup>78</sup> Vide Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, 1982.

<sup>79</sup> Nina Rodrigues nasceu em 1962 e faleceu em 1906.

Nina Rodrigues explica que os haussás não eram “negros boçais” que o tráfico lançava no Brasil, ao contrário, as nações *do Haussá* eram florescentes e dos mais adiantados da África Central. A língua haussá estendia-se como a língua do comércio, das cortes e da literatura, principalmente nas obras religiosas. (RODRIGUES, 1982).

Era natural e de prever que um nação assim aguerrida e policiada, possuída, além disso, de um sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o islamismo, não poderia fazer passivas máquinas de plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se davam por tranquilizados com a conversão cristã do batismo em massa e deixavam, de fato, aos negros, na língua que os brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e pensamento. (RODRIGUES, 1982, p.40).

Percebemos na fala acima a crítica lançada por Nina Rodrigues a conversão forçada dos negros<sup>80</sup>, o que seria incoerente no tempo de Nina Rodrigues, uma vez que a Constituição pressupõe liberdade de cultos; esse posicionamento não se dá apenas em relação ao Islamismo, mas, também, aos “candomblés”. Outra crítica recorrente é a respeito do descaso existente no Brasil em relação aos costumes e tradições dos escravos africanos, no trecho acima, especificamente a língua. (RODRIGUES, 1982).

Outra proposta significativa na fala de Nina Rodrigues (1982) é o fervor religioso enquanto elemento de desenvolvimento das insurreições. O autor afirma que a polícia não havia atentado a esta questão e os historiadores tendiam a relacionar as insurreições aos maus tratos dos senhores. Outro ponto à serem sublinhado é a simpatia de Nina Rodrigues em relação aos escravos adeptos do Islamismo, colocados

---

<sup>80</sup> Vide Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, 1935. O autor desenvolve um capítulo no qual aborda o tema da “ilusão da catequese”.



em um grau superior da escala do desenvolvimento humanos em relação aos negros “fetichistas”, embora aqueles também os fossem. No entanto, aliado a aproximação religiosa do monoteísmo<sup>81</sup>, há a possibilidade explicativa de que o Islamismo tenha sido disseminado na África por “raças brancas”, o autor retira dos negros a possibilidade de adquirir por si próprios a acesso ao monoteísmo. (RODRIGUES, 1982).

É notória a importância etnográfica dos fulos, fulas, fulbi, pulos ou peuls, vasta família africana que, em larga faixa transversal se estende na África setentrional, por baixo dos tibus e tuaregs. [...] Recusada in limine a idéia de uma origem malaia ou asiática, os fulas são tidos hoje como de raça branca, pelos mais autorizados antropologistas e etnólogos. (RODRIGUES, 1982, p.39).

Não devemos, no entanto, deduzir que Nina Rodrigues sugere uma possibilidade de conversão pelo Islamismo em contraposição a “ilusão da catequese” católica, pois o autor empenha-se em demonstrar permanências fetichistas na prática islâmica dos escravos africanos na Bahia. Nina Rodrigues (1982) explica que sob a ignorância e brutalidade dos senhores brancos reataram-se os laços dos imigrados, sob o duro regime do cativeiro reconstruíram como puderam as práticas, os usos e as crenças das práticas longínquas. O Islamismo organizou-se em “*seita poderosa*” e vieram os mestres que pregavam a conversão e ensinavam a ler no árabe os livros do Alcorão, que também da África vinham importados. O islamismo apareceu como um ponto comum para os negros das mais diversas procedências. (RODRIGUES, 1982).

Nosso intuito aqui não é discutir os motivos das sublevações negras no século XIX, nem tomar partido por um dado modelo de explicativo. Buscaremos a partir das

---

<sup>81</sup> Para Nina Rodrigues (1935,1982) os estágios superiores da escala evolutiva estariam ligadas as religiões monoteísta, enquanto as inferiores seriam politeístas.

especificidades descritas por Nina Rodrigues, compreender de que maneira se constitui a representação da morte no *homo religiosus* - em nosso caso, o africano - a partir de suas relações com o sagrado no discurso de Rodrigues. Para isto buscaremos interlocução na análise moriniana, partindo de sua obra “O homem e a morte”.

É necessário primeiro ressaltar que por “representação” entendemos as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição. (CHARTIER, 2002). Quanto ao *homo religiosus* (ELIADE, 2001), trata-se do homem das sociedades tradicionais, que tende a viver próximo do sagrado ou dos objetos consagrados. Para ele, o sagrado trata-se de poder, e em última instância, de realidade.

Dentre as insurreições haussás descritas por Nina Rodrigues: Insurreição de 28 de maio de 1807, a Insurreição dos haussás e nagôs de 6 de janeiro de 1809 e a Insurreição de 28 de fevereiro de 1813; o autor observa que a última parece ter sido um dos levantes mais sérios pelas proporções que tomou: mais de 600 negros haussás romperam em fortes hostilidades contra a Bahia, assaltaram e incendiaram, às 4 da madrugada, as casas e senzalas daquelas armações, depois de matarem o feitor e a família deste e os demais brancos do local; marcharam a atacar a povoação de Itapuã, reunidos assassinaram os brancos que tentaram despersuadi-los ou resistir. O Dr. Caldas Brito (Apud. Rodrigues, 1982) relata que os “pretos” só cediam na luta quando morriam.

Para Nina Rodrigues, a insurreição nagô de 1835, foi a de maior repercussão - nas palavras do Visconde de Lourenço, “os africanos intimidaram a guarda do palácio, contiveram o batalhão da artilharia, obrigaram o corpo de polícia a fechar o quartel e apenas na cavalaria encontraram resistência e ataque” – e nela podemos destacar a

influência do Islamismo nos negros brasileiros. É nesta última insurreição, que a propaganda religiosa e guerreira dos negros maometanos, segundo Nina Rodrigues, atinge o ápice de seu desenvolvimento. Existiam várias escolas e igrejas “maometanas”<sup>82</sup>:

A casa dos nagôs libertos Belchior e Gaspar da Silva Cunha, na rua da Oração, onde pregava o mestre alufá ou marabu Luís, Sanim na sua nação Tapa, escravo de Pedro Ricardo da Silva; a casa dos negros libertos Manuel Calafate e Aprígio, na loja do segundo sobrado à ladeira da Praça; a casa do liberto haussá Elesbão do Carmo, na sua terra Dandará, no Beco de Mata-Porcos; a casa do nagô Pacifico, Licutan entre os seus, nas lojas da casa do senhor, no Cruzeiro de São Francisco. E afora estas, outras muitas de importância menor. (RODRIGUES, 1982, p.54).

Nina Rodrigues (1982) explica que na casa de Belchior e Gaspar, que sublocavam quartos a outros negros, só se falava em língua iorubana ou nagô, sendo para muitos inteiramente desconhecidos os nomes cristãos dos parceiros: Sanim (Luís), Sule (Vitório), Dada (Mateus), Aliará (Jorge), etc. Na casa foram apreendidas grandes cópias de livros e papéis escritos em árabe, assim como fardamento ou roupa de guerra. Os depoimentos concordam que os escritos eram de rezas malês ou mulçumis e ali a propaganda religiosa era viva e intensa.

Segundo Nina Rodrigues, os danos da insurreição só não foram maiores, porque fora anteriormente denunciado. Dos 281 presos, 16 foram condenados à morte, mas apenas cinco, foram executados. Sobre os demais:

---

<sup>82</sup> A utilização de termo “maometana” é provavelmente decorrência do Profeta Maomé, em analogia ao Cristão em relação à Jesus Cristo, o que já denota desconhecimento em relação ao Islã, uma vez que Maomé não está para o Islão como Cristo está para o Cristianismo.

Os outros tiveram a pena comutada em galés perpétuas uns, muitos em açoites, alguns em prisão com trabalho. A todos os libertos que tocou esta ultima pena, o regente Diogo Antonio Feijó comutou-a, por proposta do presidente da província, em banimento para a Costa D'África; pois alegava o Visconde de São Lourenço, então chefe de policia, que 'os africanos forros trazem quase todos, no gozo da liberdade, o ferrete da escravidão e não utilizam nada ao país com sua estada'. Banimento para os libertos, açoite para os escravos, tal a formula repressiva cômoda e econômica que permitia sufocar os germes de futuros levantes sem prejuízo na propriedade humana. (RODRIGUES, 1982, p.57).

Para Nina Rodrigues, era evidente que a justiça, o governo e o clero não compreendiam o espírito da insurreição: os mestres, missionários, alufás e marabus, ocuparam um lugar secundário na repressão. A insurreição de 1835 não tinha sido um levante brutal de senzalas, uma simples insubordinação de escravos, mas um empreendimento de homens de certo valor. Admirável a coragem e a nobre lealdade com que se portaram os mais influentes. Observa ainda Nina Rodrigues que, quis o destino que os heróis da insurreição tivessem execução condigna. Não se tendo encontrado carrasco, os negros condenados à morte não puderam ser enforcados como criminosos; então foram fuzilados como soldados.

Nina Rodrigues não tem dúvidas de que o islamismo professado pelos negros baianos seja proveniente da África, a conversão teria se alastrado para o Brasil por meio dos africanos trazidos da África, no entanto:

O maometismo não fez prosélitos entre os negros crioulos e os mestiços. Se ainda não desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos africanos, o islamismo na Bahia se extinguirá com eles. É que o islamismo com o cristianismo são credos impostos aos negros, hoje ainda muito superiores à capacidade religiosa deles, e que, apesar

das transações feitas com os fetichismos, só se põem manter com o recurso de circunstâncias todas exteriores, especialmente mediante uma propaganda continua. (RODRIGUES, 1982, p.60).

Nina Rodrigues acredita que abandonados a si mesmos os negros optam pelo fetichismo, adaptando a ele o culto católico. Muitas causas concorriam para que o negro preferisse o catolicismo ao “maometismo”: em primeiro lugar, o islamismo era dificultado pelo desaparecimento gradual da proteção isoladora das línguas africanas, em geral sempre desconhecidas da população crioula. Em segundo lugar, o catolicismo seria mais passível de ser aproximado das mitologias negras pouco desenvolvidas, devido aos seus santos e a pompa dos seus cultos externos e por último, como viviam em um ambiente católico, os negros crioulos tendiam a se dizerem católicos.

Nina Rodrigues afirma que pelo menos um terço dos velhos africanos sobreviventes na Bahia eram mulçumis ou malês e mantinham o culto perfeitamente organizado. Havia uma autoridade central, o Imã ou Almámy, e numerosos sacerdotes que dele dependiam. O Imã é chamado entre nós de Limano, que é uma corrupção ou simples modificação de pronuncia de Almamy ou El Imámy. Os sacerdotes ou verdadeiros marabus são chamados na Bahia de alufás. Os fiéis, segundo Nina Rodrigues, seguiam regularmente os preceitos mulçumis, mas todos os ofícios e atos religiosos eram praticados sob a maior reserva. Como protesto às violências sofridas pelos malês em 1835, nunca mais a igreja mulçumi baiana deu forma pública às suas festas.

No entanto, Nina Rodrigues afirma sobre os negros islâmicos, serem tão fetichistas quanto os negros católicos ou do culto iorubano: os malês da Bahia acham

meios de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem, das tábuas de escrita, de palavras e de rezas cabalísticas, etc., outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas(RODRIGUES, 1982). Nina Rodrigues possuía grande coleção de gris-gris, mandingas ou amuletos dos negros muçulmis, os quais enviou à Paris para serem traduzidos. Tratava-se de versetos do alcorão ou algumas palavras místicas, escritos de modo simbólico ou mágico.

É possível detectar nos escritos invocações a Maomé e Jesus, em alguns havia a presença de sangue, o que sugere que o dono do talismã teve seu pedido atendido, outros gris-gris ou talismãs eram destinados a proteger o indivíduo que o trazia. Havia muitos versos retirados do Corão, às vezes com ortografia incorreta ou faltando sílabas nas mesmas palavras. Nina Rodrigues concluiu que o todo deve ser considerado como místico, escrito por algum marabu que há de ter vendido o seu talismã a algum pobre diabo ignorante e fanático<sup>83</sup>, e escrito de modo que ele não compreenda patavina. Alguns dos versetes que Nina Rodrigues teve acesso são: “Obedeço à ordem do senhor misericordioso”, “Ali, Gabriel, Maomé, José, Ismael, Salomão, Moises, Davi, Jesus”, “À boa inteligência dos Coraixitas”, “Em nome de Deus clemente e misericordioso”, e “Deus me basta. Não há outro Deus senão ele.”.

Para Nina Rodrigues, o curioso processo de reforçar-se o efeito moral ou espiritual das orações pelo efeito moral da sua ingestão é um atestado da impossibilidade em que se acham os negros de dispensar as práticas fetichistas. Este processo consiste em se escrever orações em tábuas de madeira apropriadas, e depois de tê-las escritos vinte vezes, na última lavar a tabua para que o crente beba esta água

---

<sup>83</sup> É recorrente no discurso de Nina Rodrigues, caracterizar os feiticeiros como manipuladores que se aproveitam da ingenuidade das pessoas.

tida por miraculosa. Dessa forma, o corpo se fechava a todos os malefícios - essa preocupação eterna do temor da feitiçaria, que domina e subjuga o negro.

Exposta a visão e descrição de Nina Rodrigues, podemos atentar à fala de La Rochefoucauld sobre que nem o sol nem a morte podem ser olhados de frente, de lá pra cá, observa Morin (1997), a ciência lançou inúmeros estudos ao sol, mas permaneceu intimidada com a morte.

O homem não viu que ao fixar o olhar a morte, estava fixando o olhar em si mesmo; e não viu que sua atitude primordial não era a morte, mas a sua atitude em face da morte. É preciso inverter a ótica, bater nas portas do homem antes de bater nas portas da morte. (MORIN, 1997). É em virtude disto, que buscaremos nas práticas vividas pelo homo religiosus africano, evidenciar suas representações de morte.

Partindo da relação espécie-indivíduo-sociedade, podemos dizer que a espécie se auto-protege ao fazer morrer naturalmente seus indivíduos, ela salvaguarda seu próprio rejuvenescimento e também se protege da morte perigo ou agressão, graças a todo um sistema de instinto de proteção. No interior da espécie reina um tabu de proteção “os lobos não se devoram”. Na medida em que a morte significa uma perda de individualidade, uma cegueira animal à morte, é uma cegueira à individualidade. (MORIN, 1997).

É a individualidade humana que se mostra lúcida diante de sua morte; tentando negá-la elabora o mito da imortalidade. A consciência da morte não é algo inato e sim o produto de uma consciência que capta o real. A morte humana é um conhecimento do indivíduo. (MORIN, 1997).

Justamente por seu conhecimento da morte ser exterior e não inato que o homem é sempre surpreendido pela morte. Freud explica que sempre insistimos no

caráter ocidental da morte. Mais importante que isto é o assombro sempre novo provocado pela consciência da inelutabilidade da morte. A afirmação do indivíduo em relação à morte comanda a consciência e a recusa da morte. “O homem é o único ser a sentir horror na hora da morte; seja ao mesmo tempo o único ser a matar seus semelhantes, o único ser a buscar a morte” (MORIN, 1997, p.76).

A presença traumática da morte só pode ser anulada quando o grupo social se afirma sobre o indivíduo. É exatamente isto que justifica a exposição do africano ao perigo da morte e a possibilidade de causar a morte. Morin (1997) explica que o herói da guerra é o morto ou o assassino. A representação de morte enquanto não natural, característica do indivíduo, é dissolvida pelo estado de guerra que homogeneiza os indivíduos em torno de interesses comuns e superiores, interesses coletivos. No caso abordado, pode ser a tirania do senhor de escravos, ou a relutância deste em ceder a liberdade mesmo aos que se propõem a pagar por ela, ou mesmo a intolerância religiosa e as dificuldades para manifestações de culto. A guerra provoca uma mutação geral da consciência de morte. É pensando as sublevações descritas por Nina Rodrigues, dentro dos parâmetros morinianos sobre a guerra que podemos entender certos posicionamentos e atitudes dos africanos.

O que leva os homens a buscarem perigo, heroísmo, exaltação e guerra, é a necessidade de esquecer a morte com a morte. Mas apesar dos espíritos embrutecidos, o medo da morte não desaparece (MORIN, 1997). Exemplo disso é a tentativa africana de burlar a morte, através de mágicas e encantamentos.

Ao lidar com documentos da Inquisição de Lisboa do século XVIII, Selma Pantoja (2006), se deparou com uma denúncia contra Vicente de Moraes, um negro forro, soldado e natural da fortaleza de Muxima. Durante uma rebelião, testemunhas



afirmaram que Vicente de Moraes carregava um santinho que havia retirado do altar da Igreja de Muxima. Acusado de praticar mandinga, ser mandingueiro, o réu produzia bolsas de orações, chamadas bolsas de mandingas, nomeada às vezes de paulista, salamanca ou Cabo Verde.

A declaração de Vicente informa que ele recebeu uma bolsa de chita cozida quando estava na fortaleza de Massangano para se proteger dos perigos e nunca a tirava do corpo; nas brigas com os militares brancos, ele recebeu vários golpes, mas não se feriu – o que ele atribuiu aos poderes da bolsa. Dentro da bolsa havia orações e uma pequena pedra de altar (PANTOJA, 2006). Isso denota que a prática de carregar mandingas era recorrente na África, como alertava Nina Rodrigues. Pantoja (2006), explica que, a prática de carregar objetos com poderes de proteção, de “fechar o corpo” era difundida em todas as regiões de Angola. Essas bolsas eram constituídas de elementos roubados da religião católica, sejam santos, orações, pedras de altar, etc.

Mary Del Priori (2006) expressa que o africano minimiza a existência a morte, faz dela um imaginário que interrompe provisoriamente a existência da singularidade do ser; ele a transforma em acidente que só atinge provisoriamente a existência individual, poupando a espécie social. Tanto nos casos descritos por Nina Rodrigues, como na fala de Pantoja, o detentor da mandinga está associado a um guerreiro, a alguém que se expõe às lutas corporais constantemente, que corre perigos.

Um africano conseguia galgar nas tropas lusas como pertencente ao batalhão dos ‘guerras pretas’ – cuja maioria eram forças africanas ‘aliadas’ obrigadas a guerrear ao lado das tropas lusas. Assim, Vicente era um mbundu, um forro, um soldado do batalhão dos ‘guerras pretas’, aí seu confronto constante com militares brancos, dos quais seu ‘corpo fechado’ o protegia – ele descreve sempre como ‘as estocadas com

brancos'. Os 'guerras pretas' eram tratados como escravos – seus soberanos eram considerados vassallos do rei português – e não recebiam soldos nem roupas como uniformes. (PANTOJA, 2006, p.26).

Mais vale arriscar a própria vida do que viver mal (MORIN, 1997); essa percepção pode sem danos, perpassar a atitude africana diante da vida e do risco de morte. Morin (1997) explica que o assassinato que parece contradizer o horror da morte é tão universal quanto este horror. É um dado humano porque o homem é o único animal a matar seu semelhante sem necessidade vital. É um dado humano universal porque se manifesta desde a pré-história e se penetra durante a história como lei (castigo), encorajado pela lei (guerra) ou inimigo da lei (crime).

A face negativa do assassinato nos revela um encarniçamento, ou um ódio, ou um sadismo, ou desprezo, ou volúpia de matar que nada foi capaz de reter. A face positiva é a volúpia, o desprezo, o sadismo, o encarniçamento, o ódio que traduzem uma liberação anárquica das pulsões da individualidade, em detrimento dos interesses da espécie. Um processo fundamental da afirmação da individualidade se manifesta através do “desejo de matar” as individualidades que entram em conflito com a sua. (MORIN, 1997).

Mas para matar é preciso correr o risco de morte. O risco de morte não é apenas social, diz respeito também aos nossos valores, os quais valem mais do que nós mesmos e compensam o risco de morte. A inadaptação a escravidão ou a forma em que a relação senhor/escravo se estrutura torna-se norteador das atitudes impensadas em face do risco de morte. Porém, não se ia à batalha convencido de que iria morrer, havia todo um aparato mágico - identificado por Nina Rodrigues como características fetichistas – que afastava a morte. (MORIN, 1997).

Nesse sentido, a religião ganharia uma força explicativa quase cega na interpretação que o padre Etienne Brazil fez da revolta de 1835. No entanto, Brazil abandonaria qualquer esforço por um julgamento equilibrado dos fatos. Ele considerava o Islã, a religião mais infame brotada do cérebro humano, e a revolta é descrita como um “diabólico plano de carnificina” derivado da religião. Brazil via a revolta como uma guerra santa para exterminar os impuros. Era uma revolta anticristã. (Apud. REIS, 1988). Reis (1988) explica que o extremado ressentimento que permeia a obra de Brazil deve-se em fato à sua trajetória. Como armênio e ideólogo do cristianismo ele execrava duplamente os mulçumanos, devido aos massacres por eles perpetrados contra os cristãos de seu país.

Ao contrário de Etienne Brazil, Nina Rodrigues, que escreve anteriormente, considerava o Islã uma forma superior de religiosidade e por isso apenas parcialmente acessível à inferior inteligência dos africanos. Apenas o islã sincrético e desfigurado pelo fetichismo, estaria ao alcance deles, embora não de todos. Os africanos sudaneses tidos como superiores se adaptavam mais facilmente ao Islã. (REIS, 1988).

Embora Nina Rodrigues considere os africanos despreparados para o Islamismo, ele utilizou, embora timidamente um elemento islâmico para explicar as revoltas baianas: a *jihad*, descrita em sua obra como guerra santa contra os infiéis e pagãos. Mas Nina não propõe que as revoltas fossem uma simples repetição das guerras santas africanas, no máximo um “pálido esboço”. (REIS, 1988). O termo maometanos utilizado por Nina Rodrigues também acaba por assumir um tom pejorativo, uma vez que busca instaurar estrutura fechada de percepção: se o cristão é o que crê em cristo; aquele que crê em Maomé, é simplesmente o maometano.

Segundo Reis (1988), o desenraizamento africano cativo e sujeito à escravidão aparecem como dados secundários na tese de Nina Rodrigues. Ele não aprofunda sua idéia de que a religião islâmica teria representado para o africano escravizado um mecanismo de solidariedade coletiva e de resistência aos maus tratos. Nina Rodrigues também despreza o papel da identidade étnica nas rebeliões baianas. Não percebe que, de acordo com Reis (1988), dentre as dezenas de revoltas do período, muitas podem ter resultado diretamente de condições de vida e trabalhos inaceitáveis para os escravos.

Nesse ponto, discordamos de Reis que exige de um autor do século uma postura contrária à sua forma de análise. Nina Rodrigues não crê que o negro africano lute pelo fim da escravidão, ao contrário, ele a vê como uma prática instituída pelo próprio africano. Na introdução de “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues afirma que com o fim da escravidão, uma questão de honra e pudor nacional foi revestida de nobres sentimentos humanitários: emprestou-se a organização psíquica dos brancos aos negros, tornando-o agora vítima de injustiça social.

No entanto o autor defende que à esse exagero, a História mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos. Exemplo disto é a África, onde a intervenção dos povos europeus não conseguiu sequer diminuir a escravidão, pois os negros e mestiços livres ou escravizados continuaram a adquirir e a possuir escravos. O sentimento de simpatia e piedade atribuiu ao negro qualidades que ele não tinha e não poderia ter. A exaltação sentimental não dava tempo para raciocinar: neste meio tempo operava-se no Brasil, a extinção da escravidão.(RODRIGUES, 1982).

Retornando a nossa idéia principal, nossa constatação é de que, por deter o perfil de *homo religiosus*, a religiosidade estrutura-se enquanto um horizonte possível e

direcionador na representação coletiva que os negros possuíam. Porém, não seria correto dizer que os negros se entregam à possibilidade de morte durante as tentativas de rebelião, mas ao contrário, entregam-se a um heroísmo desmedido em função dos aparatos mágicos que carregam consigo. Essa visão que para nós se constitui enquanto um universo representativo das crenças africanas, para Nina Rodrigues, constitui-se enquanto um universo conotativo do fetichismo negro.

Entendemos que a preocupação de Nina Rodrigues (1982) ao tratar do que ele chama de “maometismo” entre os africanos é estabelecer até que ponto os negros seriam capazes de seguir uma religião monoteísta, o autor entende o “islamismo negro” como uma religião sincrética<sup>84</sup>, que conta a presença “fetichista”. Para Nina Rodrigues isto demonstraria, mais uma dificuldade por parte dos negros em ascenderem na hierarquia social, no quesito intelecto religioso. Embora, Rodrigues (1982) manifeste certa admiração em relação ao que considera como um “maometismo puro” o autor não define que posição ele ocuparia na escala da evolução religiosa.

### **Sobre o “totemismo”.**

É somente no final do século XVIII que a palavra “totem” aparece na literatura etnográfica, inicialmente, no livro de um intérprete dos índios, J. Long, publicado em Londres em 1791. Durante cerca de meio século, o totemismo foi conhecido como uma instituição exclusivamente americana. Somente em 1841 Grey, num texto que ficou célebre assinalou a existência de práticas inteiramente similares na Austrália. (DURKHEIM, 1996).

---

<sup>84</sup> Sobre a definição de sincretismo em Nina Rodrigues, ver o capítulo anterior.

Desde então, suspeitou-se tratar de um sistema de uma certa generalidade. Mas não se via muito mais do que uma instituição essencialmente arcaica, uma curiosidade etnográfica sem grande interesse para o historiador. Mac Lennan foi o primeiro a tentar vincular o totemismo à história geral da humanidade, procurando mostrar não apenas que o totemismo era uma religião, mas que dessa religião derivou uma grande quantidade de crenças e de práticas que se encontram em sistemas religiosos bem mais avançados. Chegou a fazer dele, inclusive, a origem de todos os cultos zoolátricos e fitolátricos que podem ser observados nos povos antigos. (DURKHEIM, 1996).

Por outro lado, os americanistas tinham notado há muito tempo que o totemismo era solidário de uma organização social determinada: a que tem por base a divisão da sociedade em clãs. Em 1877, Lewis H. Morgan decidiu estudar essa organização, determinar suas características distintivas e, ao mesmo tempo, mostrar sua generalidade nas tribos indígenas da América setentrional e central. Quase no mesmo momento e, aliás, por sugestão direta de Morgan, Fison e Howitt constatavam a existência do mesmo sistema social na Austrália, bem como suas relações com o totemismo. (DURKHEIM, 1996).

Em 1887, os documentos eram numerosos e significativos para que Frazer julgasse oportuno reuni-los e apresentá-los num quadro sistemático. Este é o objeto de seu livro "Totemism", onde este é estudado ao mesmo tempo como religião e como instituição jurídica. (DURKHEIM, 1996).

Robertson Smith foi o primeiro a empreender um trabalho de elaboração. Para além da manifestação das crenças totêmicas, buscou atingir os princípios profundos dos quais elas dependem. Em seu livro sobre "O parentesco e o casamento na Arábia

primitiva” ele havia mostrado que o totemismo supõe uma consubstancialidade, natural ou adquirida, do homem e do animal (ou da planta). Nessas mesmas concepções que se inspira o *Golden Bough* [O Ramo de Ouro] de Frazer, em que o totemismo que Mac Lennan vinculava às religiões da Antiguidade clássica, e Smith às das sociedades semíticas, é associado ao folclore europeu. A escola de Mac Lennan e a de Morgan vinham juntar-se, assim, à de Mannhardt. (DURKHEIM, 1996).

Posteriormente a essas análises seguiriam as de Baldwin Spencer e F.-J. Gillen descobriram, em parte, no interior do continente australiano, um número considerável de tribos nas quais viram ser praticado um sistema religioso cuja base e unidade são formadas pelas crenças totêmicas. Os resultados dessa investigação foram consignados em duas obras que renovaram o estudo do totemismo “*Native Tribes of Central Austrália*” e “*Northern Tribes of CentralAustralia*”. (DURKHEIM, 1996).

Contemporâneo a alguns destes autores e leitor de outros, a proposta de Nina Rodrigues (1982) é encontrar sobrevivências totêmicas nas festas populares e no folclore. Isto porque o autor entende que a introdução do negro no Brasil suprimiu sua disposição mental ao totemismo, restando-nos saber, quais formas ou equivalentes psíquicos que manifestam a situação mental dos negros da qual procede ao totemismo. No entanto, Rodrigues (1982) alerta que não se pode encontrar nestas sobrevivências a verdadeira instituição totêmica, mas apenas manifestações equivalentes do mesmo estado mental.

Nina Rodrigues (1982) discute o totemismo a partir de Andrew Lang. O autor explica que se pensados a partir do padrão oferecido por Lang, não seria lícito considerar todos os povos negros como selvagens. No entanto a forma como Lang

caracteriza o estado selvagem se revela, sobretudo nas manifestações religiosas de toda a “raça”, e nos usos, práticas e costumes das suas sociedades(RODRIGUES, 1982), ou seja, embora Lang considere que nem todos os povos sejam selvagens, Rodrigues (1982) entende que isto não vale para os negros.

Para Rodrigues (1982) no fundo das mitologias negras mais complexas e elevadas, na essência de sua conversão ao islamismo como ao cristianismo, tanto quanto na constituição da ordem social dos seus Estados subsiste mais ou menos alterada a tendência instintiva da raça a satisfazer dois requisitos do estado selvagem, admitidos por Lang:

1. Em psicologia, o selvagem é um homem que, estendendo inconscientemente a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre eles e todas as coisas que existem nesse mundo, facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, ou animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas das paixões, e qualidades humanas e, sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que eles próprios e, em certo sentido, divinas e criadoras.
2. No ponto de vista social, é um homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apóia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as



vinganças obrigatórias (blood-feuds), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada.

Nina Rodrigues buscará demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, pelo mesmo raciocínio que o levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, “deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos negros, da qual procede o totemismo” (RODRIGUES, 1982, 173).

Nina Rodrigues alerta que seria revelar ignorância das condições sociais em que se constitui o regime totêmico, se pretendêssemos encontrá-lo organizado entre os nossos negros.

O totemismo é, antes de tudo, nos povos selvagens, uma relação de parentesco sobre que descansa a organização da sua vida civil. Supõe necessariamente plena liberdade de direção e governo. Subordinados a governos constituídos como se acharam sempre os negros no Brasil, regidos por leis e costumes que lhe foram impostos, era material para eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens. (RODRIGUES, 1982, p.173).

Mas por isso, não se deve concluir que a organização social em totens não subsista e possa se manifestar sob outras formas. O que confirma isto, são os descendentes dos bonis, pretos fugidos que se tornaram independentes na Guiana, e uma vez livres, adotaram a constituição em classes totêmicas.

Nina Rodrigues afirma que os negros importados para o Brasil eram todos povos totêmicos, e a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a

crença dos negros, não teria suprimido neles a disposição mental ao totemismo. “Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida ordinária”.(RODRIGUES, 1982, p.174). Nina Rodrigues acredita que tais aspectos podem ser encontrados em elementos sobreviventes em nossas festas populares.

Atentando especificamente a Andrew Lang, embora este autor tenha combatido vivamente a teoria de Frazer de um totemismo local, ele faz o totemismo consistir inteiramente na crença numa espécie de consubstancialidade do homem e do animal. Mas explica-a de outro modo. Deriva-a inteiramente do fato de o totem ser um nome. (DURKHEIM, 1996).

Tão logo houve grupos humanos constituídos cada um deles teria sentido a necessidade de distinguir uns dos outros os grupos vizinhos com os quais se relacionava e, com essa finalidade, lhes teria dado nomes diferentes. Esses nomes foram tomados preferencialmente da fauna e da flora circundantes, porque animais e plantas podem ser facilmente designados por meio de gestos ou representados por desenhos. As semelhanças mais ou menos precisas que os homens podiam ter com este ou aquele animal ou planta determinaram a forma como essas denominações coletivas foram distribuídas entre os grupos. (DURKHEIM, 1996, p. 184).

Segundo Durkheim (1996), Lang entendia que, “para espíritos primitivos, os nomes e as coisas designadas por esses nomes estão unidos por uma relação mística e transcendental”. Assim, quando se tratava de um nome de animal, o homem que o tinha de via necessariamente crer que ele próprio possuía os atributos mais característicos desse animal. Essa crença teria se propagado mais facilmente a medida que se tornavam remotas e se apagavam das memórias as origens históricas de tais denominações. Mitos se formaram para representar melhor aos espíritos essa estranha

ambigüidade da natureza humana. Para explicá-la, imaginou-se que o animal era o antepassado do homem ou que ambos descendiam de um ancestral comum. Assim teriam sido concebidos os laços de parentesco que uniriam cada clã à espécie de coisa cujo nome é o seu. (DURKHEIM, 1996).

Quanto à indagação “de onde vem, então, o caráter religioso das crenças e das práticas totêmicas?”, Lang dá a mesma resposta que Frazer: ele nega que o totemismo seja uma religião.

Não encontro na Austrália, diz ele, nenhum exemplo de práticas religiosas tais como as que consistem em rezar, nutrir ou sepultar o totem. Apenas numa época posterior, e quando já estava constituído, é que o totemismo teria si do como que atraído e envolvido por um sistema de concepções propriamente religiosas. Segundo uma observação de Howitt quando os indígenas procuram explicar as instituições totêmicas, eles não as atribuem nem aos próprios totens, nem a um homem, mas a algum ser sobrenatural, como Bunjil ou Baiame. “Se, diz Lang, aceitar mos esse testemunho, uma fonte do caráter religioso do totemismo nos é revelada. O totemismo obedece aos decretos de Bunjil, assim como os cretenses obedeciam aos decretos divinos dados por Zeus a Minos.” Ora, a noção dessas grandes divindades formou-se, segundo Lang, fora do sistema totêmico; este, portanto, não seria por si mesmo uma religião, apenas teria se colorido de religiosidade em contato com uma religião propriamente dita. (LANG, Apud. DURKHEIM, 1996, p.185-186).

Lang, porém, reconhece que as coisas totêmicas são tratadas com um respeito religioso que, sobretudo o sangue do animal, como também o do homem, é objeto de múltiplas interdições, ou, como ele diz, de tabus que es sa mitologia mais ou menos tardia é incapaz de explicar. Mas de onde elas provêm então? Para Lang “Assim que os grupos com nomes de animais desenvolveram as crenças universalmente difundidas

sobre o wakan ou o mana, ou sobre a qualidade mística e sagrada do sangue, os diferentes tabus totêmicos devem igualmente ter aparecido.” (DURKHEIM, 1996).

Transitando entre as percepções de totemismo em Lang, Frazer e Spencer, Nina Rodrigues (1982) discorre sobre o “Rancho de Reis”. Para Nina Rodrigues (1982) no Rancho de Reis se encarnou na Bahia a veia totêmica dos negros, no qual cresce o Rancho dos Cucumbis, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes.

O *rancho* prima pela variedade de vestimentas vistosas, européis e lentejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o canzá, o prato e às vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores conforme o *bicho*, *planta* ou mesmo objeto *inanimado* que os pastores levam à Lapinha.(RODRIGUES, 1982, 176).

Para Rodrigues (1982) as danças dos ranchos de reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima<sup>85</sup> de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. As danças venatórias e de iniciação dos selvagens mostram os seguintes casos :

certas cerimônias de iniciação, na Nova Gales do Sul, apresenta-se aos noviços um canguru feito de ervas, e se declara que a eles está conferido o poder de matar este animal. “Os homens atam à cinta caudas de ervas e dão pequenos pulos à direita e à esquerda para imitar o canguru, ao mesmo tempo que dois outros indivíduos os perseguem com lanças, fingindo feri-los.” “Na dança venatória dos

---

<sup>85</sup> Pantomima é um teatro gestual que faz o menor uso possível de palavras e o maior uso de gestos. É a arte de narrar com o corpo. É uma modalidade cênica que se diferencia da expressão corporal e da dança, basicamente é a arte objetiva da mímica, é um excelente artifício para comediantes, cômicos, clowns, atores, bailarinos, enfim, os intérpretes.

cafres kusás, um homem toma na boca um punhado de ervas e anda de quatro patas para imitar a caça, ao passo que os caçadores soltam o grito de caça e o atacam à lança até que ele finja cair morto.” Certos negros da África equatorial ocidental fazem a mímica de uma caça de gorila antes DA caça real e o homem, que faz de gorila, finge deixar-se matar. (FRAZER, Apud.RODRIGUES, 1982, p.178).

Nina Rodrigues afirma não importar aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça, pois em todas domina a mesma situação mental: pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal.

É natural que, nas suas revelações entre nós, todos estes estados mentais se associem para a transmissão atávica aos descendentes dos selvagens e bárbaros. Seria, de fato, erro manifesto acreditar que, nestas sobrevivências, se possa encontrar a verdadeira instituição totêmica e não, simplesmente, em festas populares brasileiras, manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral. É ainda por esse motivo que não nos preocupa a discriminação das diversas variedades de totens, posto que já tenhamos mostrado algures que o *tabu* ou proibição religiosa de comer a carne de certos animais, imposta às confrarias de determinados *orixás* iorubanos, tem manifesta procedência de um remoto totemismo religioso. Há, na nossa população inculta, práticas correntes que, originando-se evidentemente destas idéias, já de muito perderam, todavia, a lembrança da sua conexão e só se conservam pela tradição local e o exemplo. Está neste caso o costume de usar dentes pontiagudos como de certos animais, os chamados dentes limados, mas que são, de fato, cortados a navalha ou a faca. Modernos estudos etnográficos mostraram que este costume é extremamente generalizado por todo o mundo, e se inspira claramente em uma idéia totêmica. A intenção deliberada de imitar assim certos animais é ainda hoje conservada em alguns povos negros. “Os manganijas”, escreve Frazer, “limam os dentes de modo a se parecerem com o gato ou o crocodilo.” (RODRIGUES, 1982, p. 178-179).

Segundo Rodrigues não é só a intenção totêmica que encontramos como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que - os negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança.

Rodrigues explica que na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença, de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. Há, também, casos intermediários ou de transição: a “usança africana” participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós: é o caso dos clubes carnavalescos africanos da Bahia. As festas carnavalescas da Bahia se reduzem quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços.

Nuns, como a Embaixada Africana, a idéia dominante dos negros mais inteligentes ou melhor adaptados, é a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição. Os personagens e o motivo são tomados aos povos cultos da África, egípcios, abissínios, etc. Nos outros, se, da parte dos diretores, há por vezes a intenção de reviver tradições, o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas populares africanas. O tema é a África inculta que veio escravizada para o Brasil. (RODRIGUES, 1982, p.180).

### **Considerações Finais**

No decorrer desta pesquisa nos propusemos a investigar o discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. Em virtude disto, rompemos a homogeneidade de um “discurso médico”, proposto por autores que versaram acerca da mesma temática, a fim de destacar a multiplicidade de olhares lançados sobre a religiosidade africana. Ao complexizar a figura do médico e ao visualizar os diferentes “lugares sociais” de seu discurso nos foi possível, inclusive, desenvolver hipóteses acerca de uma postura católica.

Nesse sentido, percebemos a presença de diferentes sujeitos no discurso de Nina Rodrigues - o pesquisador positivista, o psiquiatra, o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo, o nacionalista, o social darwinista e o evolucionista social, o historiador, o filólogo, o lingüista, o folclorista, o ogã, o católico e o Nina Rodrigues, indivíduo que se relaciona com as pessoas de seu tempo – tornavam difícil classificar o trabalho de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas por uma única categoria – “o médico”.

Essa percepção nos levou à necessidade de compreender a forma como as religiões africanas apareciam no discurso de Nina Rodrigues, ou seja, quais os conceitos ou termos, utilizados pelo autor para referenciá-las. Foi a partir desta preocupação que analisamos o uso feito por Nina Rodrigues dos termos “fetichismo”, “animismo”, “*double*”, “teologia”, “fitolatria”, “litolatria”, “hidrolatria”, “liturgia”, “sonambulismo”, “histeria”, “hipnotismo”, “raça”, “sincretismo”, “sobrevivências”, “mestiçagem espiritual”, “negros maometanos” e “totemismo”.

Para desenvolver nossa proposta tivemos que definir o caminho a ser percorrido que melhor atendesse ao recorte e a discussão de nosso objeto e objetivos, por isso,

optamos por teóricos que fundamentassem nossa pesquisa a partir da História das Idéias. Edgar Morin (2005 c), Bruno Latour (1994) e Michel de Certeau (1982) nos deram os aportes teóricos necessários para viabilizarmos nossa proposta de pesquisa.

Foi a partir de conceitos utilizados por esses autores que pudemos desenvolver a nossa análise. Dessa forma, em relação a Morin (2005 c), trabalhamos principalmente com os conceitos de pensamento complexo, *imprinting*, normalização e *unitas multiplex*. No que se refere a Latour (1994) e Certeau (1982), recorreremos respectivamente às noções de “seres híbridos” e de “lugar social”.

A opção por essas categorias foi decorrente da problemática da pesquisa. Por meio delas procuramos discutir o discurso científico de Nina Rodrigues como uma forma de “pensamento complexo”, ou seja, reconhecendo que o sujeito humano estudado está incluído no seu objeto de estudo e; concebendo, inseparavelmente, a unidade e a diversidade humanas. Assim, quando desmembramos Nina Rodrigues em diferentes sujeitos, não foi com o intuito de contestar a unidade do homem, mas entendê-la como uma *unitas multiplex*.

Do mesmo modo recorreremos aos conceitos “seres híbridos” e “lugar social” para conciliar a diversidade do pensamento em Nina Rodrigues ao contexto histórico do qual é produto/produtor e sublinhar que sua obra sofre ação de diferentes correntes de pensamento, não apenas científicos e que o olhar que Nina Rodrigues lança sobre as religiões africanas é, de certa forma, síntese do pensamento social do século, mas aliada à sua forma pessoal de vivenciar e compreender o mundo.

Foram estes conceitos que nos proporcionaram concluir a nossa investigação e desenvolver ao máximo os objetivos propostos. Sem eles dificilmente teríamos desmontando a montagem discursiva em Nina Rodrigues. Foi o uso conjunto destes



conceitos que nos permitiram trabalhar na tentativa de extinguir as “falsas transparências” e partir da “crítica da certeza” (MORIN, 2005 a, p.29).

Foi na articulação Morin, Latour e Certeau que encontramos um método que detectasse, ao invés de ocultar ligações, articulações, solidariedades, implicações, imbricações, interdependências, complexidades. Foi ao abandonar as obviedades, as coerências e certezas da obra de Nina Rodrigues e começar a questionar o duvidoso, o não dito, o contraditório, as oposições e contradições que pudemos apreender a complexidade de seu pensamento.

Desse modo, ao investigar o que a bibliografia especializada afirmava sobre o olhar de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas, percebemos que os autores escolhidos também desenvolveram idéias sobre Nina Rodrigues a partir de sua visão de mundo. Thomas E. Skidmore (1976), ao analisar “raça” e nacionalidade no pensamento brasileiro, Mariza Corrêa (2001), ao discutir a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil, e Lilia Moritz Schwarcs (1979), ao abordar os cientistas, as instituições e a questão racial no Brasil, se propuseram a discutir a ciência brasileira em fins do século XIX, estereotipando o discurso de Nina Rodrigues sobre as religiões africanas, como um discurso exclusivamente médico, embora considerassem que o autor dialogasse com outras áreas da ciência.

Uma vez que, “todo conceito remete não apenas ao objeto concebido, mas ao sujeito conceituador” (MORIN, 2005 a, p.23), constatamos que a bibliografia sobre Nina Rodrigues considerou as questões políticas, sociais, econômicas, culturais, as medidas civilizadoras, as teorias científicas reinantes e, o processo de organização do saber que constituíam a atmosfera do século XIX, mas não considerou outras formas

determinantes intrínsecos ao conhecimento científico, como o senso comum e as crenças religiosas e valores morais do cientista.

Quando partimos à análise das fontes propriamente ditas, dois documentos escritos, encontramos respaldo metodológico em Le Goff (1994) e sua concepção de documento/monumento, que pressupõe a não existência de um documento objetivo, inócuo ou primário. De acordo com essa posição vimos como indispensável à problematização, o questionamento, o diálogo com nossas fontes, que são expressão de uma época, de um determinado modo de pensar e de interagir com o mundo.

Considerando as implicações históricas do contexto em que nossas fontes foram produzidas, fizemos uma análise individual de cada obra, atentando aos aspectos estruturais de organização do discurso e disposição das idéias de Nina Rodrigues e enfatizando a diversidade de sujeitos em cada fonte. Nosso intuito ao destacar esta multiplicidade de sujeitos foi demonstrar que o discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX contempla diversas áreas do conhecimento, inclusive as relacionadas ao universo da crença e do senso comum.

Isso porque “um homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais”. (ELIADE, 2001, p.170).

As categorias utilizadas por Nina Rodrigues a fim de propor uma análise sobre as religiões africanas não seguiram um viés exclusivo da medicina, diferente do que imaginavam os autores que nos serviram de referência bibliográfica. Embora em momento algum Nina Rodrigues deixe de lado à profissão e o sujeito médico, é fora da medicina que o autor encontra subsídios para explicar e construir um discurso ou um pensamento científico sobre as religiões africanas, seja no positivismo, na psiquiatria, na

psicologia, na sociologia, na antropologia, em seus impulsos nacionalistas, no social darwinismo ou no evolucionismo social, na história, na filologia, na lingüística, no folclore, dentre as idiosincrasias da própria crença africana, ou seja, até mesmo, em suas referências religiosas e no âmbito de suas relações humanas.

### **Referências:**

#### **Fontes Impressas:**

##### **Primárias:**

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

##### **Secundárias:**

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. 4.ed. Salvador, Livraria Progresso, 1957.

#### **Bibliografia:**

AUDI, Robert. **Diccionario Akal de Filosofía**. Trad. Huberto Marraud; Enrique Alonso. Madrid, Akal Ediciones, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, Edunesp, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. Sérgio Miceli. 6.ed. São Paulo, Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. In: Pierre Bourdieu. ORTIZ, Renato (org.). S/I, Ática, S/d.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. Trad. Denice Catani. São Paulo, Unesp, 2004.

CARVALHO, A. M. A.. Etologia e Comportamento Social. In: L. Souza, M. F. Q. Freitas; M. M. P. Rodrigues (Org.), **Psicologia - reflexões (im)pertinentes** . São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998. p. 195 – 224.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Antologia do Folclore brasileiro**. V.2.3.ed. São Paulo, Martins, s/d.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia: história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre – RS, ed. Universidade do Rio Grande do Sul, 2002.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leitura. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2.ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.

CORRÊA, Mariza. Os livros esquecidos de Nina Rodrigues. In: **Gazeta Médica da Bahia**, 2006; 76 (Suplemento 2): 60-62.

DEGLER, Carl N. **Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA**. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Artur César Isaia (org.). Uberlândia, EDUFU, 2006.p. 33-56.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; GIANNI, Vattimo (org.). **A religião : o seminário de Capri**. São Paulo, Estação liberdade, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues e a religião dos orixás. In: **Gazeta Médica da Bahia**, 2006; 76 (Suplemento 2): 54-59.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.

ILLANES, Jose Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. **Historia de la teologia**. Madri, Biblioteca de Autores Cistianos, 1995.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Trad. Sandra Moreira. Bauru; São Paulo, EDUSC, 2002.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

LENGEN, Johan Van. **Manual do Arquiteto Descalço.** Rio de Janeiro, TIBÁLivros, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 3.ed.Campinas: Ed. Da Unicamp, 1994.

LEWIS, Ioan M., **Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo.** São Paulo, Perspectiva, 1977.

LINS e SILVA, Augusto. **A atualidade de Nina Rodrigues.** Rio de Janeiro, Leitura, 1945.

MAIO, M. C. **A medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma trajetória científica.** Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 11 (2): 226-237, abr/jun, 1995.

MARTIN, Julian Lopes. **La Liturgia de la Iglesia: Teología, historia, espiritualidad y pastoral.** 2. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

MORIN, Edgar. **Meus demônios.** Trad. Leneide Duarte; Clarisse Meireles. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997 a.



MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro, Imago, 1997, 359p.

MORIN, Edgar. **O método I: a natureza da natureza**. 2.ed. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre, Sulina, 2005 a.

MORIN, Edgar. **O método II: a vida da vida**. Trad: Marina Lobo. 3. ed. Porto Alegre, Sulina, 2005 b.

MORIN, Edgar. **O método III: o conhecimento do conhecimento**. 4.ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 2008.

MORIN, Edgar. **O método IV: As idéias – habitat, vida, costume, organização**. 4.ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 2005 c.

MORIN, Edgar. **O método V: a humanidade da humanidade – a identidade humana**. 4.ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 2007.

PANTOJA, Selma. Angolas com ngangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Artur César Isaia (org.). Uberlândia, EDUFU, 2006. p. 17-32.

RAFAEL, Ulisses Neves. **O não dito na obra de Arthur Ramos**. Sociedade e Estado, Brasília. v. 24, n. 2, p.491-507. Mai/Ago. 2009.

RAMOS, Artur. **As culturas negras: introdução à antropologia brasileira.** Guanabara, RJ: Ed. da Casa do estudante do Brasil, [s/d]. Vol. 3.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo.** 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835.** (Ed. Revista e Ampliada). São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas na Bahia. In: **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil.** João José Reis (org.). São Paulo, Brasiliense, 1988. p. 87-140.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico.** São Paulo, Kairós Livraria e Editora, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.** V.1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício das experiências. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e a formação religiosa no Brasil**. Maringá, 2005/2006. 41 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Deuses e hierofanias numa perspectiva “médico-científica”**. Maringá, 2006/2007. 38 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

Publicações Eletrônicas:

**Ata da Sessão da Congregação em 18 de julho de 1906. O falecimento do Professor Doutor Raymundo Nina Rodrigues, em Paris, 17 de julho de 1906.**

Faculdade de Medicina da Bahia, Bahia, 18 de julho de 1906. Disponível em: <[http://www.medicina.ufba.br/historia\\_med/hist\\_med\\_art61anxi.htm](http://www.medicina.ufba.br/historia_med/hist_med_art61anxi.htm)>. Acesso em 15/01/2007.

### **Anexos**

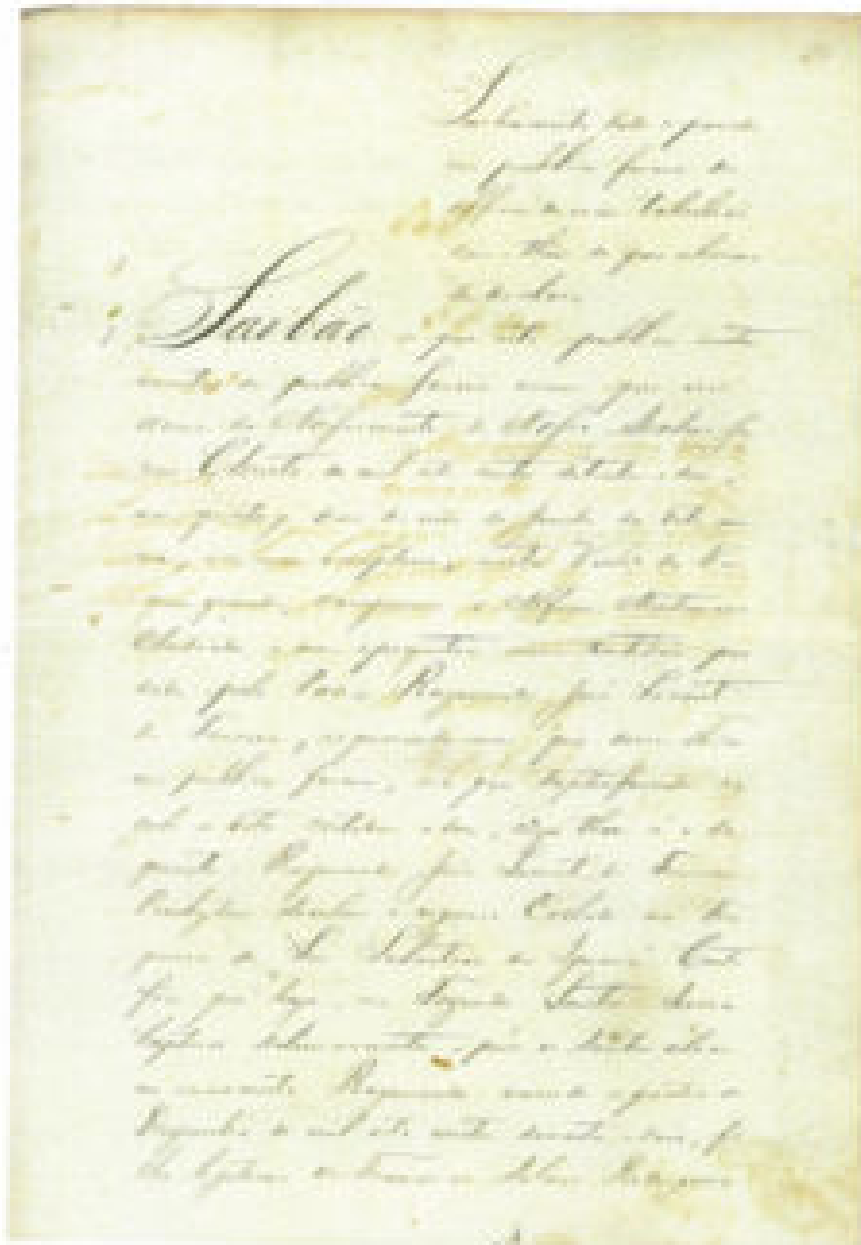
Certidão de Batismo de Nina Rodrigues.

Disponível em [http://www.fameb.ufba.br/historia\\_med/hist\\_med\\_art61g.htm](http://www.fameb.ufba.br/historia_med/hist_med_art61g.htm). Acesso em 06/07/2009.

Certidão de Batismo de Alice Nina Rodrigues.

Disponível em [http://www.fameb.ufba.br/historia\\_med/hist\\_med\\_art61g.htm](http://www.fameb.ufba.br/historia_med/hist_med_art61g.htm). Acesso em 06/07/2009.

Folhas



Publica forma  
datada de 12 de  
dezembro de 1873,  
certificando e  
batizado de Nina  
Rodrigues, nascido a  
4 de dezembro de  
1863.

<< anterior  
próxima >>



Universidade Católica do Salvador  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de História/ Centro de Documentação  
**Laboratório de Conservação e Restauração**  
Reitor Euzênio de Andrade Veiga



## ANEXO II

### DADOS DO MANUSCRITO

Livro de batizados 1890-1896  
Paróquia da Vitória  
Fólio 150 retro  
Estante 02  
Caixa 27

A numeração em negrito corresponde ao número original das linhas no texto.

---

**Transcrição Paleográfica e Diplomática – página: 150 retro**

Aos vinte e tres de Março de mil oitocentos e noventa e cinco, na Matriz da Victoria da Victoria, o Rev(erendissimo)mo Conego Antonio Elziario Machado, com licença minha, baptisou solemnem(en)te a Alice, branca, com edade tres mezes, filha legitima do D(ou)tr Raymundo Nina Rodrigues, e D(ona) Maria Couto Nina Rodrigues; forão padrinhos o Ex(celestissimo)mo Cons(elheiro) José Luiz d'Almeida Couto, e D(ona) Luiza Nina Rodrigues, que passou procuração a D(ona) Dulce de Azevedo Costa. Do que p(ar)a constar, m(an)dei fazer este assento que assigno. Mons(enhor) Solon Pereira