

AS CRENÇAS E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS COMO OBJETO DO SABER MÉDICO EM NINA RODRIGUES(BAHIA – SÉCULO XIX)

Vanda Fortuna Serafim¹

A fim de pensar as relações entre saber médico e saber antropológico, na Bahia, do final do século XIX, o presente artigo busca compreender o pensamento médico de Raimundo Nina Rodrigues, tomando como fonte histórica a obra *Os africanos no Brasil* (1982). Atenta-se, especificamente, a forma como Nina Rodrigues se apropria do conceito de sobrevivência de E. B. Tylor para tecer uma análise da realidade social e cultural do Brasil, investigando três formas de sua manifestação: as festas populares, as crenças religiosas e o crime. Elementos estes entendidos como esferas problemáticas à civilização brasileira, e categorizados a partir do conceito de “sobrevivência”.

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 serfadim 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 familiares².

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 Luís 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 Rodrigues³.

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora Adjunta do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Pesquisadora no Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (UEM/CNPq). Coordenadora do Núcleo Paraná do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH. E-mail: <vandaserafim@gmail.com>.

² CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2001.

³ CORRÊA, *As ilusões da liberdade...*

Nina Rodrigues é considerado iniciador dos estudos sobre os negros no Brasil e é após tornar-se professor da Faculdade de Medicina da Bahia que passa a se dedicar intensivamente aos estudos dos costumes de antigos escravos africanos e seus descendentes. Interessado especialmente por suas práticas religiosas, Nina Rodrigues desenvolveu duas obras específicas sobre a temática: *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1900) e *Os africanos no Brasil* (1932)⁴. Pensar as relações entre o saber médico em Nina Rodrigues e o estudo das crenças e cultura afro-brasileiras na Bahia do século XIX, implica, todavia, em reconhecer que este saber historicamente construído, não se organizou à revelia de outras áreas do conhecimento tais como a Psicologia, o Direito, a Linguística e a Etnografia⁵.

Entendido como um agente singular do campo médico que dedicou sua obtenção da especialização da Medicina Legal⁶, Nina Rodrigues teve sua obra ora associada a uma inovação da ciência no Brasil⁷, ora associada a cópia de teorias estrangeiras⁸, buscando encaixar à elas a nossa realidade. Optar por uma destas vertentes soa, todavia, desnecessário, uma vez que todas essas chaves de leitura apontam para características da trajetória intelectual de Nina Rodrigues, e encará-las desta forma auxiliam a produção de um conhecimento mais completo. Mesmo as descrições sobre a personalidade de Nina Rodrigues apontam como seus interesses e curiosidades acadêmicas causavam certo incômodo em seu meio acadêmico. Isto porque seu objeto primeiro de curiosidade eram os povos africanos e seus descendentes. Algumas indicações a respeito disto estão nos escritos de Estácio de Lima, professor emérito da Faculdade de Medicina da Bahia:

O talento produtivo não raro sofre muito. A mediocridade costuma ser desabusada. Um tanto picuinhas foram levadas contra o mestre excelso: – “Nina está maluco! Frequenta candomblés, deita-se com ‘inhaôs’, e come as comidas dos Orixás”... [...] Causas imprescindível em qualquer laboratório é a água corrente... Pois bem, cortaram e destruíram os encanamentos que o levavam o “precioso líquido” ao seu laboratório querido.⁹

⁴ Segue as referências completas: RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935; RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Editora da UnB, 1982.

⁵ SERAFIM, Vanda. *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões Afro-Brasileiras e o conhecimento científico no século XIX*. Maringá: EDUEM, 2013.

⁶ Vide: MAIO, M. C. “A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 2, abr./jun. 1995, p. 226-237.

⁷ Vide: CORRÊA, *As ilusões da liberdade...*; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁸ Vide: DEGLER, Carl N. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976; SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

⁹ LIMA, Estácio. *Velho e Novo Nina*. Bahia: Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues, 1979, p. 52.

Esse caráter complexo de Nina Rodrigues não rendeu apenas questionamentos acerca de sua obra, ora rendia-lhe a apreciação enquanto feiticeiro por parte dos colegas da Faculdade; ora era usado como explicação para sua morte prematura. Reza a lenda que, os curiosos que frequentavam Candomblés sem a crença seriam esmagados pelos Orixás morrendo muito cedo. Mas não apenas suas atitudes no que concerne a vivências religiosas eram questionadas, há indicativos de que suas práticas científicas também o eram:

Nina amava aquilo tudo, e mais o seu pequenino Museu de Antropologia Criminal, em formação. Algumas coisas inestimáveis estavam ali, inclusive, sabidamente, caveiras de delinquentes famigerados, o crânio de Lucas da Feira e a própria cabeça do pobre e malsinado Antônio Conselheiro, trazida de Canudos por um Pondé ilustre, ou major combatente, e oferecida ao núcleo do Museu de Antropologia criminal, criado por Nina Rodrigues. Souberam Afrânio Peixoto, irrequieto e notável professor universitário, creio que, também, Costa Pinto, depois catedrático de Higiene, souberam estes e outros estudantes, que iriam inimigos da cultura arrancar do pobre Museu pequenino de Nina, as cabeças humanas, os crânio delinquentes famosos, e nem sei que mais... para jogarem fora. Reuniram-se cinco ou seis alunos da Faculdade, Afrânio à frente, confessou-me ele próprio, um dia, e, em certa noite, mesmo correndo sério perigo, pularam os muros e arrombaram as portas esses rapazes digníssimos e “roubaram” as preciosas peças de Antropologia Criminal, patrimônio da Cadeira de Medicina Legal e as esconderam numa pequenina fazenda, em Brotas... Os coveiros da Cultura, muito cedinho, quando foram buscar as peças humanas, “acharam” o vazio... Até que a campanha serenou, voltando tudo às mãos de Nina à quem, todavia, o futuro não distante, haveria de ferir, nesse mesmo âmbito, às custas de outra fatalidade: o incêndio...¹⁰

Apesar do carinho escancarado pelas façanhas de Nina Rodrigues, a fala acima, nos ajuda a perceber que algumas das metodologias de trabalho de Nina Rodrigues já não eram bem aceitas em sua época, ou seja, o fato de alguns cientistas do século XIX operarem a craniometria não a torna aceitável totalmente para o contexto histórico de Nina Rodrigues, mas a torna compreensível. Nesse sentido, pensar as crenças e culturas afro-brasileiras como objeto do saber médico em Nina Rodrigues, na Bahia do século XIX, implica em reconhecer dois elementos em construção: a prática médica e a cultura africana enquanto objeto de ciência.

¹⁰ LIMA, *Velho e Novo Nina*, p. 55.

Saber médico e saber antropológico

Para a finalidade deste artigo gostaria me ater a três elementos tratados por Nina Rodrigues em consonância com a cultura afro-brasileira, em sua obra *Os africanos no Brasil* (1982), aqui tomada enquanto fonte histórica. São eles: as festas populares, as crenças religiosas e o crime. Assumidos como três esferas problemáticas à civilização brasileiras, serão categorizadas a partir do conceito de “sobrevivência”.

É fundamental a compreensão da leitura social realizada por Nina Rodrigues a noção de *survival in cultural*, do antropólogo inglês Edward Burnnet Tylor¹¹, de quem Nina Rodrigues toma o termo a empréstimo. A noção de “sobrevivência” seria definida pelos costumes, referindo-se aos hábitos característicos de uma determinada sociedade histórica do passado, que se manteria em uma sociedade posterior, de modo irrelevante, sem ter bases explicativas ou lógicas para isto, como mera sobrevivência. Mas sobrevivência de quê? De um processo evolutivo que deveria tê-la eliminado. Permanecendo de forma residual e incômoda, antiquada e ultrapassada em um mundo ao qual não pertence¹².

Já o termo “cultura”, logo no primeiro volume de *Primitive Culture*¹³ de 1871, E. B. Tylor situa sua primeira definição acerca de cultura enquanto sinônimo de civilização.

*Cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade, condição de cultura entre as diversas sociedades da humanidade, na medida em que ele é capaz de ser investigado sobre os princípios gerais, é um assunto apto para o estudo das leis do pensamento e da ação humana.*¹⁴

Esta definição aponta para forma como estarão organizados os dois volumes que compõem a obra, tanto na versão inglesa, quanto francesa¹⁵, a qual Nina Rodrigues

¹¹ SERAFIM, Vanda Fortuna. “Edward Burnnet Tylor e a contribuição inglesa ao estudo das religiões”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 06, 2013, p. 173-198.

¹² Haveria dessa forma exemplos de ‘sobrevivências selvagens’ na educada Europa Moderna. Estes seriam para Tylor práticas cotidianas e do senso comum, as quais não teriam um significado empírico e racional. A mente evoluída deveria ser capaz de questionar e abandonar estes hábitos. O termo sobrevivência é quase sempre utilizado como sinônimo de superstição.

¹³ TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development on mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* – Vol. I. 6. ed. Londres: John Murray, 1920; TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* – Vol. II. 4. ed. Londres: John Murray, 1903.

¹⁴ Segue o texto original: “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action”. TYLOR, *Primitive culture*, vol. I, p. 01.

¹⁵ TYLOR, Edward B. *La civilisation primitive* – Tome Première. Tradução de M. Ed. Barbier. Paris:

teve acesso. A partir dela serão delineadas as divisões em capítulos ao estudo das crenças, arte, moral, ética, leis, hábitos e costumes dos ditos “povos primitivos”, atentando a aspectos específicos de cada um destes elementos constituintes da cultura ou civilização humana.

A ideia que rege todo o trabalho de Tylor é a de uma humanidade singular que representa um todo homogêneo, formada por diferentes partes, heterogêneas, mas mesmo assim, ligadas entre si, que seriam as diversas sociedades históricas. A busca por leis de pensamento e ação humana pressuporia a existência de um fio condutor, que perpassaria estas sociedades heterogêneas, possibilitando identificar aspectos comuns à humanidade, que seriam encontrados em diferentes tempos e espaços geográficos. Todavia, por aspectos comuns, não se deve entender elementos comuns, que se repetem ou permanecem imutáveis, mas elementos que nos permitam perceber o desenvolvimento e a evolução humana. Estes se dariam de forma desigual nas diversas sociedades históricas, o que acaba sendo positivo à medida que nos permitiria encontrar ainda no século XIX, povos com organizações distintas da sociedade moderna, que possibilitariam compreender o processo de organização desta.

Segundo Celso Castro¹⁶, E. B. Tylor propiciava, ainda no século XIX, pensar “cultura ou civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, como aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”¹⁷. “Apropriado”¹⁸ por Nina Rodrigues, o pensamento evolutivo de E. B. Tylor – de que as diferentes sociedades históricas evoluiriam em velocidades diferentes, sendo, portanto, possível localizar nas sociedades modernas “sobrevivências” primitivas selvagens – era possível compreender como a República brasileira recém-instaurada e suas noções de sociedade e cidadania contemplavam “visões de mundo”¹⁹ consideradas por Nina Rodrigues como atrasadas. Estando em sua formação tanto o europeu civilizado quanto o africano bárbaro e primitivo, o ideal de civilização brasileira levaria muito tempo para se tornar homogêneo. Restando apenas ao saber médico identificar os entraves ao progresso.

C. Reinwald et C, Libraires-Éditeurs, 1878; TYLOR, Edward B. *La civilisation primitive* – Tome Second. Tradução de M. Ed. Barbier. Paris: C. Reinwald et C, Libraires-Éditeurs, 1878.

¹⁶ CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Seleção, apresentação e revisão dos textos de Celso Castro. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

¹⁷ Segue o texto original: “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”. TYLOR, *Primitive culture*, vol. I, p. 01.

¹⁸ Pensar “apropriação” possibilitaria uma história social das interpretações remetida para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

¹⁹ O termo “visão de mundo” permite fazer uma tripla operação: atribuir um significado e uma posição social aos textos literários e filosóficos; compreender os parentescos existentes entre obras de forma e natureza opostas e; discriminar no interior de uma obra individual os textos “essenciais”, constituídos como um todo coerente, com o qual cada obra singular deve ser relacionada. CHARTIER, *A história cultural...*

Estes são “representados”²⁰ na obra de Nina Rodrigues em três momentos, primeiro ao tratar das “sobrevivências totêmicas, festas populares e folclore”, em seguida ao tratar das “sobrevivências religiosas” e por fim nas “sobrevivências criminais”. Atentemos a cada uma delas.

Sobrevivências totêmicas, festas populares e folclore

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 autor refere-se ao modo como a escravidão teria impossibilitado laços familiares segundo o parentesco sanguíneo, obrigando o negro africano a buscar outras formas de reestabelecer estes laços.

*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 pra eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens.*²¹

Uma vez que o parentesco fora impossibilitado pela escravidão, não se deveria concluir que a organização social em totens não teria subsistido e pudesse se manifestar sob outras formas, a própria organização da hierarquia dos candomblés poderia ser pensada como uma tentativa de reconstituição destes laços, por meio da família do santo²². Nina Rodrigues afirmou 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”²³. Nina Rodrigues acreditava que tais aspectos poderiam ser encontrados em elementos sobreviventes em nossas festas populares, até-m-se, portanto, em descrever “Rancho de Reis”, que teria encarnado na Bahia a veia totêmica dos negros.

²⁰ A opção pelo conceito de “representação” é porque este nos permite articular três modalidades de relação com o mundo social: o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas; as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, e as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo. CHARTIER, Roger. *A história cultural...*

²¹ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Editora da UnB, 1982, p. 173.

²² Essa reflexão se aproxima muito da realizada por Manolo Florentino e José Roberto Góes, onde os autores, ao tratar da escravidão na América Portuguesa partindo dos estudos de Marshall Sahlins sobre a vida tribal na África, explicam que um plantel não era a principal tradução de um “nós”. Reunião forçada e penosa de singularidades e dessemelhança, eis como melhor se poderia caracterizá-los. FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

²³ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 174.

*O rancho prima pela variedade de vestimentas vistosas, ouropéis 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.*²⁴

Nina Rodrigues afirmava não importar a distinção que estabelecida por Frazer entre as danças totêmicas, as danças de iniciação da puberdade e as danças de caça, pois em todas elas dominariam a mesma situação mental: a 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”.*²⁵

Ao discutir as festas populares, Nina Rodrigues afirmaria que não é só a intenção totêmica que encontramos como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico tomaria duas feições distintas: ou a festa brasileira seria a

²⁴ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 176.

²⁵ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 178-179.

ocasião de verdadeiras práticas africanas que – os negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelariam 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 na Bahia; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. Haveria, também, casos intermediários ou de transição: a “usança africana” participaria, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva a sua época: seria o caso dos clubes carnavalescos africanos da Bahia. As festas carnavalescas da Bahia se reduziriam ultimamente, explica Rodrigues, 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.²⁶

Fica nítida nesta reflexão de Nina Rodrigues, sua tentativa de perceber a forma pela qual a sobrevivência operava na sociedade baiana, sendo apreendida e vivida de modo diverso pelas diferentes tribos.

Sobrevivências religiosas: religião, mitologia e culto

Nina Rodrigues parte de uma comparação entre as religiões africanas no Brasil e na África a fim de demonstrar que, dentre as sobrevivências africanas, as práticas religiosas foram as que melhor se teriam conservado no Brasil, ainda que não se mantivessem como eram na África.

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.²⁷

²⁶ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 180;

²⁷ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 214-215.

Afirma que não seria fácil dizer o que foram as práticas fetichistas²⁸ e a religião dos africanos enquanto durou o tráfico, e nem depois dele, quando se estancou a chegada de novos africanos. Seria, todavia, lícito dizer que as práticas religiosas podiam se manter relativamente puras e extremadas de influências estranhas. De justaposição e fusão, o termo norteador agora passaria a ser difusão religiosa:

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.²⁹

O termo difusão religiosa operaria não apenas uma predominância numérica, mas uma predominância intelectual. Se em *O animismo fetichista dos negros bahianos* poderia se indicar certo pessimismo em Nina Rodrigues por conta da prevalência numérica das crenças fetichistas, em *Os africanos no Brasil* ele passa a defender que deveriam permanecer no Novo Mundo apenas 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. Traduzida em termos nitidamente evolucionistas e pautados na teoria do desenvolvimento de Tylor, Nina Rodrigues nos fornece o que entende ser a escala de medidas da evolução religiosa no Brasil.

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

²⁸ SERAFIM, Vanda Fortuna. “Nina Rodrigues e a formalidade das práticas católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - Século XIX)”. *Diálogos*, Maringá, vol. 17, 2013, p. 1033-1067.

²⁹ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 215.

*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.*³⁰

Nina Rodrigues explicaria ainda que, meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto ter-se-ia reduzido ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, entre outros, que conservavam as suas divindades africanas, (assim como os negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas) possuíam todos, à moda dos nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebiam, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs. Nina Rodrigues pondera que quando publicou os primeiros estudos sobre o animismo dos negros baianos, possuía conhecimento insuficiente da mitologia iorubana na África. Agora, porém poderia discutir a mitologia yorubana e apresentar seus estágios evolutivos. Dessa forma é atribuída aos negros nagôs ou iorubanos “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”³¹.

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

³⁰ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 215.

³¹ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 217.

*divindade singular que não tem culto organizado, que não possui sacerdócio, que não tem adoradores.*³²

Impressionado com a confusão que os missionários já têm feito de Nyankupan, Nyantô, Mawú e Olorum, com o Jeová dos cristãos, não só traduzindo esses nomes por Deus como vendo neles uma sobrevivência da revelação divina do Paraíso, o Coronel Ellis empenhou-se em mostrar que Olorum não passava de uma personificação do firmamento, com funções puramente meteóricas, um verdadeiro *nature-god* a quem ele nega todo e qualquer sentido, noção ou ideia de um ser onipotente. Essa mesma premissa pode ser encontrada nos escritos de E. B. Tylor. Nina Rodrigues, todavia, ainda guiado pela pretensão patológica em explicar as religiões africanas, simplesmente a associou a ausência de culto à Olorum, em *O animismo fetichista dos negros bahianos*, à ignorância por parte dos africanos.

Em *Os africanos no Brasil* busca justificar que a divinização mítica do Firmamento, divindade abstrata, sem interferência nas nações humanas, não exigindo culto nem possuindo adoradores, habilita sem dúvida os nagôs a encontrar nas suas crenças uma concepção similar a que referir a do Senhor Onipresente e Onipotente da catequese cristã dos missionários. Não seria impossível, por isso, que os próprios negros induzissem os missionários a um erro a que já os predisponha a natural tendência do seu espírito e educação.

*Mas isto não justifica que, reduzido o fenômeno mental às condições do seu determinismo bio-sociológico, se pretenda diminuir-lhe o valor, desconhecendo o seu alcance como sinal de incontestável progresso na evolução do pensamento e do sentimento religioso dos nagôs. Precisamente é necessário ser um crente como os missionários para desconhecer a escala em que se prendem e concatenam desde os mais baixos e humildes elos da concepção religiosa até os mais elevados e grandiosos.*³³

Buscando justificar sua imposição autoritária, Nina Rodrigues acusa os missionários que desconheceriam a escala em que se prendem e concatenam os elos da concepção religiosa dos povos inferiores aos superiores, deixando claro sua apropriação da ideia de Tylor da filosofia animista enquanto elo da evolução humana, que permitiria encontrar similitudes em povos distintos. Nina Rodrigues explicaria ainda que para os nagôs, Olorum teria descansado e dividido as tarefas com os outros orixás:

Nos nagôs, não só as funções do raio e do trovão cabem a um orixá poderoso e antropomorfo, Xangô, como outras funções de Olorum estão sendo distribuídas por divindades múltiplas, reservando-se apenas para ele a

³² RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 217.

³³ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 217.

*idéia vaga de uma entidade superior e quase inacessível ao tratamento comum dos mortais. É em todo o caso a essa divindade que se atribui, nos nagôs, a origem das coisas, dos homens e dos orixás, que imediatamente os atendem. E se presente assim a discriminação entre um princípio organizador e supremo e divindades subalternas, imiscuídas com a gestão dos negócios humanos e a eles propostas.*³⁴

Essa sistematização é importante para demonstrar que, embora operem os mesmos princípios, o Deus católico não poderia ser posto no mesmo patamar de Olorum, corroborando a ideia de Tylor acerca de uma divindade suprema caracterizada como se fosse uma alma do mundo, um formador, animador, chefe do universo; adentrando assim, nas regiões da teologia transcendental, na qual as almas humanas, os subordinados espíritos da natureza, e os grandes deuses politeístas da natureza, carregariam funções especiais definidas que realizariam para algum personagem definido com uma mistura de função dentro do infinito e universal pensamento da divindade suprema. Rodrigues justifica que “o negro tende ao teísmo”, como em seu entendimento teria dito com razão E. B. Tylor, e completa que tenderia também ao monoteísmo. Isto seria observável na tendência da mitologia nagô à elevação e ao aperfeiçoamento. No entanto ainda não era monoteísta, estaria a caminho de ser, como demonstraria o que chamou de, a valiosa corroboração prestada a este conceito a concepção de Obatalá e Odudua.

Obatalá é por excelência o rei dos orixás, pelo menos é o mais influente deles. É ainda o Céu-Deus, mas o Céu-Deus a que estão confiadas as interferências imediatas nas ações humanas. Se nos desdobramentos, se nas simplificações da concepção de Olorum, tocou a Xangô manejar o raio e o trovão, a Obatalá coube promover a fecundidade. Obatalá é rigorosamente uma divindade ctoniana. A crença de que o Obatalá e Odudua constituem uma divindade andrógina não pode ser tão restrita como o supõe Ellis. Podemos afirmar que é a concepção corrente entre os nagôs brasileiros que indiferentemente se servem dos dois nomes para designar o mesmo orixá. A representação desta divindade, já por um ser humano provido de braço e perna e terminando em cauda por uma esfera; já por duas meias cabaças cortadas em forma de prato ou de cuia rasa, e superpostas uma à outra para simbolizar o Céu, Obatalá, e a Terra, Odudua, tocando-se no horizonte; já pela justaposição dos dois órgãos da geração em funcionamento, são outras tantas provas desta interpretação. E todas estas representações que Ellis

³⁴ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 218.

*mencionava na Costa dos Escravos, eu as encontro aqui na Bahia, onde de ordinário as cuias ou pratos de cabaça pintadas de branco são substituídas por uma tigela de louça branca, de tampa, contendo, como descrevi, limo da Costa, vindo da África, cawries e um arco de metal.*³⁵

Os deuses aqui já estariam se antropomorfizando para, a partir disto, se tornarem concepções abstratas. Nina Rodrigues chega a argumentar que achava estranho que Ellis que teria tão bem estudado o desenvolvimento da mitologia iorubana, não tivesse percebido a brilhante confirmação que ela dá, neste ponto, à teoria geral da evolução ctoniana. Para Rodrigues seria evidente que houve uma época na mitologia iorubana correspondente àquela em que se achariam agora os *tshis* em que a fecundidade foi o predicado de um orixá de funções complexas e pouco discriminadas, como Olorum, que era ao mesmo tempo o céu, a terra, o trovão, o raio, etc. Rodrigues explicaria que com o desenvolvimento progressivo desta concepção mitológica, destacaram-se de Olorum: Xangô, a quem coube a direção do raio e do trovão, e Odudua, a Terra, a quem coube dirigir as funções da fecundação e reprodução. Na evolução do ctonismo iorubano este seria o primeiro passo, o período da virgem-mãe, em que a reprodução se daria sem a intervenção de sexos diferentes. Odudua é, pois, um nome a mais que se inscreveria na lista, já tão numerosa, das virgens-mães de todos os grandes credos religiosos. É interessante como, na medida em que Nina Rodrigues consegue traçar paralelos da crença iorubana com o monoteísmo cristão, estes se tornam para ele elementos empíricos que atestariam a ascensão iorubana na escala evolutiva da religião na Bahia, por ele mesmo traçada.

Melhor instruídos das condições orgânicas da função reprodutora, os nagôs sentiriam mais tarde a necessidade da intervenção do elemento fecundador ou masculino e naturalmente, explicava Nina Rodrigues, se voltaram para o Céu, que, em dignidade de elemento natural, seria o equivalente e oposto a Terra. Mas Olorum era uma divindade que cada vez se afastava mais da intervenção nas coisas terrenas, aparecendo então Obatalá, um Céu-Deus ainda, mas Céu-Deus mais antropomórfico, a quem Olorum, recolhendo-se à inação e ao repouso – suprema aspiração dos negros – confiava à missão de dirigir o mundo. Percebe-se que ao discutir o céu-deus, Nina Rodrigues está recorrendo às discussões de Tylor acerca das divindades superiores do animismo, estágio no qual as características humanas são aplicadas aos deuses, criando-se uma hierarquia espiritual. O politeísmo estaria no curso de desenvolvimento da cultura inferior para a superior, e, em virtude disto, se tornaria necessário evidenciar os princípios da sua investigação, classificação das deidades de acordo com concepções centrais do seu significado e função. E é exatamente isto que Rodrigues buscou fazer.

Obatalá, explica Nina Rodrigues, veio partilhar com Odudua a função da reprodução e não se limitou a fazer de barro amassado o primeiro casal humano, mas preside à formação da criança no útero materno. O casamento do Céu, Obatalá, com a Terra, Odudua, devia forçosamente trazer a concepção andrógina em que se

³⁵ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 219.

acham os nagôs, pelos menos os que vieram para o Brasil. É o segundo estágio do ctonismo iorubano, é o período do hermafroditismo, Odudua-Obatalá pode figurar na lista não menos longa dos deuses andróginos, dos Baal-Berite Astarté, Afrodite, etc. Mas já se poderia afirmar que o ctonismo iorubano marchava francamente para o terceiro período, o heterismo. Obatalá iria se tornando apenas o esposo de Odudua e estas divindades se cindem, se apartam, se individualizam. A Obatalá continua a pertencer à capacidade fecundante, mas somente na qualidade de elemento masculino ou fálico; à Odudua toca o papel feminino e ela preside ao amor. Daqui por diante, conclui Rodrigues, Odudua seria Vênus. E assim se deveriam entender algumas lendas em que se celebram as suas aventuras amorosas.

Para Nina Rodrigues, o exposto revelaria a incontestável superioridade em que a concepção religiosa dos negros iorubanos se encontrava em relação às demais tribos africanas e aos grupos indígenas presentes no Brasil. A concepção religiosa dos nagôs seria abordada por Rodrigues como mais elevada.

Não é, todavia, somente nas concepções de Olorum e Obatalá-Odudua, que se revela, da parte dos nagôs, esta tendência a uma concepção religiosa mais elevada. São manifestos os seus esforços no sentido de substituir seus antigos fetiches, as suas divindades isoladas e independentes por um sistema teogônico coordenado, em que tudo se encadeie e subordine, numa elaboração inconsciente de concepção religiosa unitária e mais generalizada. No mais complexo dos seus mitos, a lenda enfeixa numa explicação unitária, que não é inferior à dos estádios mentais correspondentes de raças mais cultas, a origem de quase todas as divindades secundárias.³⁶

Interessante que o critério desta superioridade é a capacidade de formulação de um deus abstrato e longínquo, tal como entendia o deus católico. Todavia, apesar de inseridos em território brasileiro, as narrativas mitológicas servem para ilustrar como os africanos mantiveram suas “sobrevivências culturais”, não conseguindo se adaptar facilmente as noções dos europeus que colonizaram o país. Rodrigues assume que, apesar da violência dos senhores, as práticas religiosas dos negros persistiriam no Brasil. E elas se mostrariam cada vez mais se alastradas e se difundindo entre população de cor, do Estado da Bahia pelo menos, sobrevivendo apesar da violência dos senhores e das tentativas de conversão católicas, que eram antes de tudo, atos violentos, arbitrários e ilegais. Rodrigues indicava que o intuito de seu estudo era demonstrar que, corroborado pelos estudos realizados na África, o culto jeje-nagô tratar-se-ia de uma “verdadeira religião”³⁷ na qual o período puramente fetichista estava quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Dessa forma “Os nossos candomblés as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e

³⁶ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 222.

³⁷ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 238.

como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas”³⁸.

A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil

Ao se questionar acerca do valor social dos negros africanos e seus descendentes, Nina Rodrigues indagava em que os africanos e seus descendentes influem na formação social do povo brasileiro. Por entender a inferioridade da raça negra como algo evidente, o ponto fraco da civilização negra residiria na morosidade e a única forma mais viável de integração negra com a civilização brasileira estaria na mestiçagem, porém, por meio desta os brancos receberiam e incorporariam em sua formação étnica doses colossais de sangue negro.

Rodrigues apontava que não era a realidade da inferioridade social dos negros que estava em discussão, pois ninguém haveria lembrado ainda de contestá-la. A questão seria 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. Sobre os que a veem como inerente afirma

Para os primeiros, 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 mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, e Keane esposa esta explicação, seria a ossificação precoce das suturas cranianas que, obstando o desenvolvimento d 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.³⁹

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

³⁸ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 246.

³⁹ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 262.

*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 craniectomia, 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.*⁴⁰

Rodrigues enfatizaria a necessidade de se considerar que seria demasiadamente escasso e curto o espaço de período histórico para nele se fundar a afirmação categórica de uma impossibilidade futura de civilização do negro. A explicação evolutiva ensinaria que se devem contar as aquisições lentas e progressivas do aperfeiçoamento humano, assim, não seria 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. No entanto, Rodrigues argumentaria que seriam também exageradas as pretensões otimistas. A alegação de que por largo prazo teria vivido 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 europeias, não justificariam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização europeia e, menos ainda, possam atingir a maioria social no convívio dos povos cultos.

Sendo assim, Rodrigues explicaria que não é a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que mereceria preocupar povos, como o brasileiro, que, com a escravidão africana, receberam e incorporaram em sua formação étnica doses colossais de sangue negro. O que deveria importar ao Brasil seria determinar o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se, de todo, fica essa inferioridade compensada pela mestiçagem, tida com o processo natural pelo qual os negros estariam integrando o povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor. Seria necessário, portanto, identificar: a capacidade cultural dos negros brasileiros; os meios de promovê-la ou compensá-la; o valor sociológico e social do mestiço ário-africano; a necessidade do seu concurso para a aclimação dos brancos na zona intertropical; a conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assumiria a direção do país.

⁴⁰ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 263.

Rodrigues argumenta que, por mais instrutivo que seja o conhecimento desta desigualdade na capacidade evolutiva e civilizadora de negros e brancos, ela não esgota hoje a questão dos negros no Brasil.

Dada a sua absorção na população compósita do país, e por outro lado dadas as diferenças de capacidade e graus de cultura entre os povos negros importados, está claro que a influência por eles exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo tráfico. Ora, os nossos estudos demonstram que, ao contrário do que se supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais ou selvagens. Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados.⁴¹

A expectativa positiva de Nina Rodrigues seria então baseada em sua percepção de que dentre os povos africanos trazidos ao Brasil para serem escravizados, eles pertenceriam em sua maioria aos povos num estágio superior, biológica e intelectualmente, o que torna compreensível sua preocupação em demonstrar porque os sudaneses, tidos como negros superiores; teriam sido mais influentes que os bantos, tidos como inferiores.

A partir dessas discussões sobre o valor social do negro, Rodrigues encerraria sua reflexão analisando o que chamou de expressões de criminalidade na mentalidade do negro. Ele traria o olhar etnológico para esclarecer questões tidas distintamente como jurídicas ao explicitar que a criminalidade do negro poderia ser expressa por duas vias: o atavismo ou a sobrevivência.

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.⁴²

⁴¹ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 268.

⁴² RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 272.

Rodrigues considerava que a reversão atávica seria uma modalidade da degeneração psíquica, da anormalidade orgânica que, quando corporizada na inadaptação do indivíduo à ordem social adotada pela geração a que ele pertenceria, ou, servindo-se de uma expressão de Tobias Barreto⁴³, quando se corporizou na inadaptação às condições existenciais de uma sociedade, que é a sua, constitui a criminalidade normal ou ordinária. A sobrevivência criminal seria, 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.

A contribuição dos negros a esta espécie de criminalidade seria das mais elevadas. Na sua forma, esses atos procederiam, uns do estágio da sua evolução jurídica, e outros do das suas crenças religiosas. A persistência das ideias do talião (sofrer pela parte que pecou) explicaria um grande número de crimes da população negra e mestiça. Rodrigues apresentaria quatro exemplos de casos: o primeiro, o de 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 marmita colocada no fogão; o segundo, da menina a quem a amante de seu pai meteu igualmente as mãos em água fervendo, para puni-la de ter roubado, sendo que a queimadura causou a morte da criança; o terceiro refere-se à mão de um negro arrancada pelo mesmo motivo. E o quarto, seria o de 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. Todas estas práticas que deveriam, para Nina Rodrigues, ter sido historicamente abandonadas, persistiam na cultura baiana e consistiam em formas de sobrevivências.

Considerações finais

Nina Rodrigues buscou defender a existência de códigos penais separados para negros e brancos em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*⁴⁴ e buscou respaldo na alienação mental para tal segregação em *As coletividades anormais*⁴⁵ e *O alienado no direito civil brasileiro*⁴⁶; em *Animismo fetichista dos negros bahianos*, transitou entre a psiquiatria e sociologia para demonstrar, por meio do exemplo específico da religião, como a raça negra estaria inserida em um estágio diferente do desenvolvimento humano, para por fim, em *Os africanos no Brasil*, esforçar-se em demonstrar como os negros estariam abrigados e protegidos dentro da legislação brasileiras desde que respeitadas à peculiaridade suas práticas. Essas ideias certamente abrem um leque de possibilidades às quais não se assumirá a pretensão de elucidar, mas de destacar as mudanças históricas que a obra de

⁴³ Jurista brasileiro e integrante da Escola de Recife a quem Nina Rodrigues já havia lançado críticas sobre a concepção de livre-arbítrio em *As raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*.

⁴⁴ RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 4. ed. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

⁴⁵ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

⁴⁶ RODRIGUES, Nina. *O alienado no Direito Civil brasileiro*. Bahia: Prudencio de Carvalho Editor, 1901.

Nina Rodrigues contempla acerca do modo como o negro foi pensado. Da primeira à última obra, acima indicadas em ordem cronológica de produção, evidencia-se a modificação em sua postura intelectual para com a presença dos africanos no Brasil.

Utilizando-se do texto da Constituição de 1891 e afirmando ser este claro e determinante, Nina Rodrigues argumentaria, em *Os africanos no Brasil*, que a todos os habitantes deste país, ela garantiria plena liberdade de consciência e de culto. O Código Penal da República qualificaria os crimes de violência contra a liberdade de cultos lhes atribuiria penalidades. Rodrigues indaga, portanto, em que direito se baseavam a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais-de-terreiro e diretores de candomblés?

Rodrigues responderia que se basearia na estratificação das sobrevivências morais africanas. Nestas se descobriria de um modo positivo e em estado de admirável pureza esses atos, que não poderiam deixar de revoltar os espíritos educados no sentimento da justiça, da liberdade de consciência e do respeito à dignidade humana. E que mesmo nas suas formas mais rudimentares e humildes, revelariam apenas um estado rudimentar do senso jurídico, tomado diretamente às raças inferiores que colonizaram o Brasil, cujo sangue correria ainda quente e abundante nas veias de muitos dos executores de tais violências.

*Delas, o móvel imediato é o estúpido terror do feitiço e das práticas cabalísticas; mas a forma do atentado, essa nasce da incapacidade em que está a nossa polícia judiciária de sentir o respeito aos direitos individuais e do seu menosprezo inconsciente pelas formas reguladoras do processo que, nos povos civilizados, despoja a intervenção da lei, dos caracteres de uma violência pessoal dos seus executores, como ela ainda se conserva nas gentes incultas. Em tais casos, pelos móveis a que obedece como pela forma por que procede, a ação da nossa polícia não faz mais do que reproduzir com todo o rigor a prepotência cega, apaixonada e violenta dos pequenos potentados e régulos africanos.*⁴⁷

É notável aqui toda a reelaboração discursiva de Nina Rodrigues em relação às posturas defendidas anteriormente. Por meio de Tylor, ele escancara o que o século XIX buscava esconder: o Brasil é um país mestiço de corpo e de mente. Por meio dos estágios apresentados por Tylor, ele define, que nos níveis superiores estariam aqueles capazes de compreender seu raciocínio, legitimado enquanto um discurso médico-científico, e que nos níveis inferiores estariam os africanos, aos quais por conta das limitações biológicas e mentais eram quase inacessíveis tais compreensões; e no estágio intermediário estariam aqueles que apesar de terem tido acesso às possibilidades do meio da raça e da educação, ainda não teriam se

⁴⁷ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 247.

livrado das superstições primitivas, do medo do feitiço, ou seja, tanto legisladores quanto policiais e jornalista baianos, que para combater as práticas áfrico-baianas, desceriam ao nível intelectuais destas.

A falta de compostura de autoridades, incapazes de sentir que estão rebaixando o decoro e a majestade da lei, em cujo nome devem agir, expondo a respeitabilidade do cargo, de envolta com as pessoas sagradas dos prisioneiros, ao escárnio público de uma procissão carnavalesca, mais deprimente dos nossos foros de povo civilizado do que as práticas religiosas dos pobres negros, apenas demonstra para Nina Rodrigues, que elas não fazem mais do que copiar o modo de proceder dos régulos e chefes africanos. Isso deveria, segundo o autor, a uma impulsão atávica.⁴⁸

No círculo das suas relações pessoais, Rodrigues afirmaria ter buscado uma justificativa da legalidade de tais violências. O autor alegaria também ter apurado o mero desprezo para com a raça negra, a qual ironicamente não se poderia qualificar, em boa intenção, de inferior, sem provocar protestos inflamados; e mais do que isso a falta de senso jurídico das classes dirigentes. É evidente a tentativa de distinção feita por Nina Rodrigues entre racismo científico e preconceito racial.

São os candomblés focos e ocasiões de devassidões, alegam. Alegação idêntica se tem feito contra os conventos, seminários, colégios e outras instituições análogas de caráter religioso. Mas, se, mesmo entre nós, quando verdadeiras, essas alegações deram lugar a um procedimento criminal em regra, jamais constituíram motivo para agressões brutais, destruidores e sem forma de processo. Concedamos que haja devassidões nos candomblés. Esses atos nem constituem todo o culto, nem mesmo a essência do culto jeje-nagô. A missão da polícia não podia ser, pois, outra senão a de vigiar para preveni-los ou para promover-lhes a punição quando chegassem a realizar-se. Mas como é que a polícia, estando todos os dias a suprimir templos, destruir ídolos e altares, a prender os diretores de candomblé, não chegou até hoje a promover a punição legal de um só desses crimes, categorizando-os e aplicando-lhes as penas do Código?⁴⁹

Para as alegações de que os feiticeiros dos candomblés seriam verdadeiros charlatães explorando a credulidade pública e exercendo ilegalmente a medicina, Rodrigues argumentaria que deste item apenas seria verdadeiro o exercício ilegal

⁴⁸ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 249.

⁴⁹ RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, p. 251.

da medicina, que de fato, seria um crime segundo a legislação brasileira. Porém, a clientela, que frequentava os terreiros e buscava auxílio com os feiticeiros não seria constituída de menores e mentecaptos⁵⁰, nem os feiticeiros vão arrancá-la às suas casas. Seria assim uma inépcia da lei pretender proteger quem ciente se deixa explorar; mais do que isso, a feitiçaria assim organizada pressupõe a mesma participação, na responsabilidade social, dos feiticeiros e da sua clientela. A alegação poderia ser mesmo mais completa, pois o art. 157 do Código Penal indicava: “Praticar o espiritismo, a magia e sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000”. Rodrigues entendia essa lei como um retrocesso, pois não existia no Código de 1830. Ela não seria mais do que a tradução na lei do estado de espírito que, partindo das classes inferiores da nossa população, vem conquistando para as suas preocupações supersticiosas mesmo as classes dirigentes e mais cultas. Ou seja, seria sobrevivência de um estágio primitivo que crê no feitiço.

Mesmo esse anacronismo do Código, protesta Nina Rodrigues, em nada justificaria a postura da polícia baiana. A pena prescrita pelo Código é de prisão celular e multa naturalmente aplicada com as formas de um processo regular, e não a violação do domicílio, a destruição dos ídolos e altares, a prisão arbitrária do cidadão sob a alegação de que os candomblés seriam práticas bárbaras e religiosas que deprimiriam os costumes e envergonhariam a civilização. E nisto estaria uma das mais fortes razões para ser sancionada e concedida pelos espíritos melhor educados a essas violências e arbitrariedades policiais. Rodrigues ironiza que nisto se revelaria claramente apregoada igualdade de direitos e das qualidades dos negros existente no Brasil.

Finalizando, compreender o uso do termo “sobrevivência” feito por Nina Rodrigues, nos auxilia a compreender os diálogos culturais e antropológicos travados pelos saberes médicos no final do século XIX e como estes não se constituíam a revelia dos diversos interesses políticos, legais, raciais, sociais e das discussões de cidadania e secularidade operantes no início do contexto republicano. Implica, ainda, reconhecer que o saber científico, médico e intelectual é uma construção histórica carregada das tensões e embates sociais de sua época, seja pelas problemáticas abordadas ou pelos indicativos criados. O saber médico constitui-se, portanto, ao mesmo tempo como produto/produtor da realidade social à qual pertence e representa.



⁵⁰ Embora tenha anteriormente defendido que o fosse.

RESUMO

A fim de pensar as relações entre saber médico e saber antropológico, na Bahia, do final do século XIX, o presente artigo busca compreender o pensamento médico de Raimundo Nina Rodrigues, tomando como fonte histórica a obra *Os africanos no Brasil* (1982). Atenta-se, especificamente, a forma como Nina Rodrigues se apropria do conceito de sobrevivência de E. B. Tylor para tecer uma análise da realidade social e cultural do Brasil, investigando três formas de sua manifestação: as festas populares, as crenças religiosas e o crime. Elementos estes entendidos como esferas problemáticas à civilização brasileira, e categorizados a partir do conceito de “sobrevivência”.

Palavras Chave: Nina Rodrigues; Medicina; Antropologia.

ABSTRACT

In order to think about the relationships between medical knowledge and anthropological knowledge, in Bahia, in the late Nineteenth Century, this article seeks to understand the doctor thought of Raimundo Nina Rodrigues, using as historical source, *Os africanos no Brasil* (1982). It is careful, especially, how Nina Rodrigues has appropriated the concept of survival from E. B. Tylor, to study social and cultural reality of Brazil, investigating three forms of their manifestation: folk festivals, religious beliefs and crime. These elements perceived as problematic spheres of Brazilian civilization, and categorized based on the concept of “survival”.

Keywords: Nina Rodrigues; Medicine; Anthropology.

Artigo recebido em 14 set. 2014.

Aprovado em 22 nov. 2014.