

## **Nina Rodrigues e a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - Século XIX): uma discussão teórica\***

*Vanda Fortuna Serafim\*\**

---

**Resumo.** Objetiva-se demonstrar que Nina Rodrigues, na Bahia do século XIX, ao tornar as religiões africanas objeto de ciência e buscar formas conceituais para referenciá-las, as representou a partir de um referencial cristão: o monoteísmo católico. Partindo da História Cultural, argumenta-se que as observações, interpretações e conclusões de Nina Rodrigues para pensar religião não poderiam sustentar como insignificante a diferença entre os quadros de referência em função dos quais uma sociedade organiza as ações e os pensamentos. Embora parta da ciência e do Estado laico, não consegue apagar de sua “visão de mundo” todo um aparato católico de formação.

**Palavras-chave:** Nina Rodrigues; Religiões afro-brasileiras; Práticas católicas; Século XIX.

### **Nina Rodrigues and the “formality of Catholic practice” in a comparative study of religions (Bahia – 19th century): a theoretical discussion**

**Abstract.** Current research demonstrates that Nina Rodrigues investigated African religions in 19th century Bahia through a Christian reference, or rather, by the parameters of Catholic monotheism, even though he transformed them into scientific objects and tried to find concepts to reference them. It may be argued that, from the point of view of Cultural History, the ideas, interpretations and conclusions that Nina Rodrigues used to reflect on religion would not withstand as insignificant the difference between frameworks by which society organizes its activities and thoughts. Although Rodrigues’s ideas are foregrounded on science and the secular state, he is not capable of erasing the formative Catholic apparatus from his world view.

**Keywords:** Nina Rodrigues; Afro-Brazilian religions; Catholic practices; 19th century.

---

\* Artigo recebido em 19/08/2013. Aprovado em 01/12/2013.

\*\* Doutora em História pela UFSC, Florianópolis/SC, Brasil. Professora do Departamento de História da UEM, Maringá/PR, Brasil. E-mail: [vandaserafim@gmail.com](mailto:vandaserafim@gmail.com)

## Nina Rodrigues y la “formalidad de las prácticas” católicas en el estudio comparado de las religiones (Bahía, siglo XIX): una discusión teórica

**Resumen.** Aquí se busca demostrar que Nina Rodrigues, en el Estado de Bahía durante el siglo XIX, al considerar las religiones africanas como objeto de ciencia y al buscar formas conceptuales para referenciarlas, las representó a partir de un referente cristiano: el monoteísmo católico. Partiendo de la Historia Cultural, se argumenta que las observaciones, interpretaciones y conclusiones de Nina Rodrigues para pensar la religión no podrían sustentar como insignificante la diferencia entre los marcos de referencia en función de los cuales una sociedad organiza las acciones y los pensamientos. A pesar de que partía de la ciencia y del Estado laico, no pudo eliminar la concepción católica de su formación de su “visión del mundo”.

**Palabras Clave:** Nina Rodrigues; Religiones afro-brasileñas; Prácticas católicas; Siglo XIX.

---

A reflexão aqui apresentada é resultado de uma pesquisa de doutorado em História Cultural que objetivou compreender a investigação realizada por Nina Rodrigues (1862-1906) acerca das manifestações religiosas dos povos africanos e seus descendentes na Bahia do século XIX. A tese que se buscou demonstrar é a de que, ao torná-las objeto de ciência e buscar formas conceituais para referenciá-las, Nina Rodrigues as representou a partir de um referencial cristão: o monoteísmo católico.<sup>1</sup> O que se pretende destacar neste artigo consiste na articulação teórica que possibilitou o desenvolvimento da tese.

---

<sup>1</sup> Aos que desejarem conhecer o trabalho mais a fundo, visualizando de modo mais nítido, por meio de um trabalho empírico com as fontes, as influências da obra *Primitive Culture*, de Edward B. Tylor, na obra específica de Nina Rodrigues; e como demonstro a influência a partir da citação dos próprios textos e da aproximação das biografias intelectuais dos autores; além de explicitar a historiografia que trabalha com a religião na obra de Nina e inserir meu ponto de vista dentro dela, indicando como ao apropriar-se da proposta de Tylor, Nina Rodrigues a ressignifica a partir de sua visão de mundo para representar as religiões africanas na Brasil do século XIX a partir de um referencial católico, resultado de uma proposta de um método de estudo comparado das religiões, sugiro a leitura de minha tese de doutorado, pois, todas essas questões são trabalhadas no decorrer do trabalho, sendo inviável refazer o percurso aqui (SERAFIM, 2013).

O entendimento acerca de Nina Rodrigues que se demonstrou e a forma como ele pensou as manifestações religiosas africanas estão associadas à percepção de que, ao contrário das associações que se costumam fazer, a grande influência ao pensamento de Nina Rodrigues não foi a sociologia de matriz francesa, mas a etnologia ou antropologia inglesa. Dessa forma, a argumentação se deu no sentido de evidenciar que os estudos de E. B. Tylor, mais especificamente, a obra *Primitive Culture*, teria dado as bases teórico-metodológicas para que Nina Rodrigues pensasse e elaborasse uma reflexão acerca das religiões no Brasil. Ao se apropriar das premissas de E. B. Tylor sobre a evolução religiosa, Nina Rodrigues a representaria a partir de novos referenciais: o monoteísmo católico enquanto referencial para o estudo comparativo das religiões.

A forma como se chegou a Tylor foi resultado da leitura e fichamento sistemático da obra de Nina Rodrigues. Uma das etapas do fichamento consistia em sistematizar todos os autores e obras citadas por Nina Rodrigues nos estudos *O animismo fetichista dos negros babilônios* (1935), *Os africanos no Brasil* (1982), *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1957), *As coletividades anormais* (1939) e *O alienado no Direito Civil* (1939). De posse dessa relação de obras e autores, em busca de conexões para o desenvolvimento da tese, deparei-me com uma obra, *Evolucionismo Cultural*, organizado por Celso Castro (2005), no qual ele busca, por meio de breves traduções, apresentar ao público das Ciências Humanas, obras menos conhecidas dos antropólogos Morgan, Tylor e Frazer.

Foi por meio da tradução, do primeiro capítulo, do primeiro volume de *Primitive Culture*, realizada por Celso Castro, que pude notar as proximidades, influências e conexões entre o pensamento de Nina Rodrigues sobre as religiões afrodescendentes e a Antropologia e Evolucionismo Cultural de Tylor. Adquiri, em seguida, os volumes da obra no original e na versão francesa.

Ao tomar como fontes centrais à pesquisa as obras *O animismo fetichista dos negros babilônios* e *Os africanos no Brasil*, com publicação original, respectivamente, em 1900 e 1932, defendeu-se que duas obras constituem-se diferenciais do pensamento de Nina Rodrigues. Esta diferença não ocorre por conta, meramente, da temática abordada, e sim, contrariamente, por conta da abordagem dada à temática. Se nos primeiros escritos de Nina Rodrigues a Antropologia Criminal e a Psiquiatria surgem como norteadores teóricos, no caso de *O animismo fetichista dos negros babilônios* e *Os africanos no Brasil* será a Etnologia, e pode-se arriscar a dizer, a Antropologia, que as guiarão. Se em princípio, não há grande novidade nesta constatação, o mesmo não se pode dizer da indicação de que sua pesquisa se dará por um estudo comparado das religiões, como base na nascente Antropologia inglesa.

Foi possível ainda demonstrar o amadurecimento intelectual de Nina Rodrigues enquanto um estudioso das religiões africanas no Brasil por meio de suas obras, evidenciando como, à medida que vivencia de forma cada vez mais efetiva o universo afro-brasileiro, tende a se afastar das premissas medicocientíficas associadas a Lombroso e Charcot, dentro das quais fora constantemente enquadrado, para se aproximar dos estudos tidos como próprios das Ciências Humanas. Embora não se negue aqui que o intuito de Nina Rodrigues, fosse o de se aproximar da nascente Sociologia francesa representada pelos círculos de Marcel Mauss e posteriormente Emile Durkheim, a forma pela qual se dará esta aproximação terá como base a antropologia inglesa de E. B. Tylor.

Sobre as fontes históricas, convém ressaltar que *O animismo fetichista dos negros babilônios* fora resultado de cinco anos de pesquisa, enquanto *Os africanos no Brasil* foi resultado de 15 anos de pesquisa. A comparação do estudo do fenômeno religioso realizado nestas duas obras, separadas por uma década de contato com as religiões africanas, permitiu perceber como a convivência com

o “outro” modificaria seu olhar. Indicou ainda, como o estudo científico fundador das religiões africanas no Brasil é influenciado por um olhar, ou seria melhor dizer, um referencial católico.

Dentre os aportes teóricos utilizados pode-se destacar: Michel de Certeau e a obra *A escrita da história* (1982) para pensar a antropologia da crença e as “formalidades das práticas” a fim de compreender a opção, em Nina Rodrigues, pelo referencial católico enquanto norteador no estudo das religiões africanas. Os conceitos de “apropriação”, “visão de mundo” e “representação” de Roger Chartier (1990; 2002) auxiliaram a reflexão sobre a forma como Nina Rodrigues se apropria da metodologia de estudo das religiões em Tylor, para por meio de sua visão de mundo a representá-la de uma nova forma. Por fim, Wilfred Cantwell Smith (1967) possibilitou refletir sobre o método de estudo em Nina Rodrigues: o estudo comparado das religiões.

É relevante destacar, inicialmente, que, o final do século XIX no Brasil é marcado, além do fim da escravidão, pela instauração da República. O que modifica a percepção de cidadania e as leis que giram em torno desta. Mais do que isto, há uma tentativa em discernir espaço público e privado. Ao tratar destas questões, Paula Montero (2006) auxilia a compreensão do momento histórico do qual o discurso de Nina Rodrigues é produto/produtor. Segundo a autora, a chave de leitura comum para se pensar a separação Estado/Igreja teria sido o paradigma weberiano da secularização. Este ao interpretar a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social, como sendo fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e estimulado pelo ascetismo protestante, responsabiliza as religiões éticas - caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação - pela racionalização da imagem de um mundo sem deus e pela projeção da experiência mística para o além.

As consequências desse processo de desmistificação da experiência religiosa seriam a força secularizadora da ética protestante que teria promovido

uma forma subjetivada de experiência religiosa e a reforma protestante, conjugada à emergência dos Estados Modernos e da Ciência, que teria aprofundado o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, retirando definitivamente a religião do espaço público. Embora considere a emancipação da esfera secular das instituições religiosas como resultado iniludível do processo de modernização que culminou na separação jurídica entre Estado e Igreja, Paula Montero (2006) discorda da dimensão normativa do paradigma weberiano para pensar a secularização no Brasil.

Partindo de uma discussão bibliográfica, a autora aponta a dificuldade em se medir o quanto de secularização existe numa sociedade e aponta para o fato de no Brasil a separação Estado/Igreja ter sido muito mais uma tentativa em limitar os poderes de atuação da Igreja Católica do que suprimir um credo religioso, pode-se apontar desta forma, para a separação Estado/Igreja como um posicionamento mais anticlerical do que antirreligioso.

A percepção de Montero (2006) é importante, pois auxilia a pontuar as diferenças interpretativas e metodológicas entre Edward Burnett Tylor e Raimundo Nina Rodrigues em função de seus respectivos “lugares sociais”, uma vez que o primeiro partiria de uma premissa protestante como organizadora do modelo evolutivo, enquanto o segundo partiria de um modelo católico para realizar um estudo das religiões.

No caso de Tylor, é preciso lembrar que Londres do século XIX é marcada por uma força moralizadora evangélica (HALL, 2009), diferente de Paris (HUNT, 2009), por exemplo, que teria maior abertura em relação à percepção de família, sexualidade e divisão de direitos entre homens e mulheres. Em Londres, a família e o casamento estavam na moda, os acontecimentos na França eram uma advertência do que iria ocorrer, caso não se procedesse a uma revolução nos hábitos e na moral da nação.

O meio familiar no qual E. B. Tylor (1832-1917) estaria inserido se refere a uma denominação dissidente do protestantismo, os quacres, que se afastando tanto do Catolicismo, como a religião dos padres, dos sacramentos e da Igreja, quanto dos Protestantes, como a religião do livro, os quacres promoviam uma religiosidade inspirada na busca da manifestação de deus, como ocorria no cristianismo primitivo.<sup>2</sup> É nítido desta forma como o cristianismo primitivo era visto como uma época de pureza religiosa no discurso de Tylor, entrando em degeneração por meio do fetichismo cujo representante final seria a Igreja Católica durante a Idade Média, representada pela venda de indulgências, exploração das imagens de santos e demônios e pelo poder exercido pela hierarquia católica na mente dos fiéis. A partir do Iluminismo e, talvez se possa dizer do processo inicial da denominada Reforma Protestante, ter-se-ia iniciado um processo desenvolvimentista da religião caminhando justamente para a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social, como sendo fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e estimulado pelo ascetismo protestante, responsabilizando as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, pela racionalização da imagem de um mundo sem deus e pela projeção da experiência mística para o além.

---

<sup>2</sup> Ainda sobre os quacres, Jean Baubérot (1995) explica que é o nome dado a vários grupos religiosos, com origem comum num movimento protestante britânico do século XVII. À margem dos acontecimentos ocorridos na Inglaterra durante o século XVII, George Fox (1624 - 1691) informou que o mesmo Espírito que havia inspirado os relatores da Bíblia poderia projetar sobre cada um uma luz divina, a qual se descobriria por meio de uma meditação silenciosa e uma vida conforme o evangelho. Denominaram-se seus discípulos como *cuáqueros* (os que tremem). O termo se manteve ainda que oficialmente se fale na Sociedade dos Amigos. Os quacres levaram ao extremo a austeridade do culto protestante e rejeitaram o juramento e o uso de armas. Perseguidos na Inglaterra por Carlos II, os quacres emigraram em massa para os Estados Unidos, onde, em 1681, criaram, sob a égide de William Penn, a colônia da Pensilvânia, onde se estabeleceu uma tolerância quase absoluta e se acolheu numerosos dissidentes. Em 1947, os comitês ingleses e americanos do Auxílio Quacre Internacional receberam o Prêmio Nobel da Paz. Hoje os quacres são conhecidos, sobretudo por suas obras filantrópicas e suas ações em favor das vítimas de guerra e do estabelecimento da paz.

É evidente em *Primitive Culture* como não se propõe uma sociedade sem deus, ao contrário, afirma-se que não se tem conhecimento de uma sociedade histórica sem a presença da religião. Esta é vista, portanto como um aspecto fundamental da vida humana, e, todavia, como os demais fatores sociais, é também organizada segundo o estágio evolutivo de cada sociedade. A religião civilizada seria para Tylor, individual, privada, sem a necessidade do intermédio de um padre ou outro líder religioso para se entrar em contato com deus, pois este contato se daria por meio da oração que muitas vezes seria um diálogo consigo mesmo, uma forma de autorreflexão. Em momento algum Tylor questiona a importância das religiões éticas para o desenvolvimento social, questiona apenas que a ética tenha surgido com as religiões, em especial as ocidentais. A ação da Ciência da Cultura, proposta por Tylor, seria um meio eficaz de promover o progresso e remover os obstáculos no curso da civilização. A revolução no tempo histórico operada no século XIX para além 5 mil anos para história da humanidade indicada pelo tempo bíblico fez com que Tylor (1903) buscasse estabelecer uma conexão entre o que antigos homens ditos ‘sem cultura’ pensaram e fizeram, e o que os ‘homens modernos de cultura’ pensam e fazem, não seria uma questão de conhecimento teórico inaplicável, pois levantaria a questão de até onde a opinião e conduta moderna baseada na solidez dos conhecimentos modernos estaria disponível nas fases anteriores e mais rudes da cultura, onde os seus tipos eram formados. Pensando a ciência como uma evolução da religião, Tylor indica que os sistemas científicos poderiam ter sido as revelações oraculares. Seria ainda verdade que as condições rudimentares das artes e ciências muitas vezes seriam mais curiosas que praticamente instrutivas, especialmente porque o médico moderno tem mantido, como meros processos elementares, os resultados dos esforços mais vigorosos do homem antigo ou selvagem.

Tomados como museus vivos, os povos ditos primitivos viveriam no mesmo tempo histórico que os civilizados e seriam como máquinas do tempo, uma vez que no século XIX a história e pré-história do homem tomariam seus devidos lugares no regime geral do conhecimento, especialmente no pensamento evolucionista. Se por um lado o ferramenteiro civilizado não poderia ganhar mais do que algumas dicas sugestivas de um museu de implementos selvagem; por outro lado, os médicos poderiam estar apenas interessados em receitas selvagens à medida que envolve o uso de drogas no local; os matemáticos poderiam deixar para a escola infantil os mais elevados voos da aritmética selvagem; e os astrônomos poderiam encontrar nas estrelas de artesanato das raças inferiores uma combinação de instrutivo mito e lugar-comum.

Ao concluir um trabalho majoritariamente ocupado por rolamentos evidentes sobre a filosofia da religião, Tylor (1903) se questiona acerca dos estudos da Teologia. Para ele parecia evidente que o mundo precisava desesperadamente de novas evidências e métodos para a teologia, pelo estado da religião que sua própria época era testemunha. A 'ciência da cultura', como concluiu Tylor (1903) seria, assim, essencialmente uma ciência reformadora. É evidente na fala de Tylor que este estágio final, por vir, da civilização, segue modelos de uma religião protestante secularizada, no qual alguns de seus elementos se mantêm, ainda que sob o disfarce de Ciência Positiva. Interessante, todavia, perceber como esta ideia será apropriada e representada em Nina Rodrigues, que não vê um protestantismo, mas uma Monoteísmo Católico como auge da evolução humana.

Diante da ideia presente em Tylor (1878), de que o estudo dos povos em estágios anteriores ao da sociedade moderna pode auxiliar em seu conhecimento, não apenas passado, mas também futuro, Nina Rodrigues assume o mesmo entendimento na Introdução de *Os africanos no Brasil* (1982)

ao tratar do que denominou “o problema o negro”, explicando que no Brasil ele teria feições múltiplas: passado (africanos que colonizaram o país); presente (negros, crioulos, brancos e mestiços) e futuro (mestiços e brancos crioulos).

É difícil não imaginar o espanto metodológico de Nina Rodrigues e a consciência da singularidade de seu objeto de estudo, a forma consciente como trata o Brasil enquanto um caso único que precisa de atenção singular. As indicações de Tylor sobre que os povos primitivos estariam em via de extinção trariam, ainda, aos estudos de Nina Rodrigues, a necessidade de estudar as ditas ‘nações pretas que se extinguem’ (RODRIGUES, 1982). Elas precisavam ser estudadas e catalogadas enquanto estavam à disposição, a fim de estabelecer os pontos positivos e negativos que poderiam render a formação do povo brasileiro.

A preocupação em Nina Rodrigues acrescenta novas problemáticas em relação ao trabalho de Tylor, à medida que conta com um elemento não preocupante a este: a miscigenação. Embora o conceito de raça seja utilizado na obra de Tylor, parece remeter muito mais à etnia. Já em Nina Rodrigues existe a alusão ao sangue, ao afirmar, por exemplo, que os negros ou indivíduos de sangue de negro têm mais facilidade de ‘cair de santo’<sup>3</sup> do que os brancos (RODRIGUES, 1935). Em *Os africanos no Brasil* o termo surge várias outras vezes, para argumentar, por exemplo, que no sangue negro havemos de buscar algumas das nossas virtudes e muitos dos nossos defeitos; ou que toda a população baiana, inclusive a mais culta, possui o sangue das raças inferiores correndo quente e abundante em suas veias. Tais critérios diferenciados em Nina Rodrigues, em relação a Tylor, darão especificidade e singularidade não só à sua proposta metodológica de estudo das religiões, mas aos interesses por trás desta.

---

<sup>3</sup> Um dos termos utilizados por Nina Rodrigues para se referir ao transe mediúcnico.

Atentando ao fenômeno religioso em si, Tylor aponta como obstáculos a investigação das leis da natureza humana, as considerações da metafísica e da teologia. Como em uma resposta ao apontamento de Tylor, Rodrigues (1935) afirma que estudou por cinco anos a forma e a natureza do sentimento religioso dos negros baianos e revela que nada tiveram em comum com as controvérsias em que se debatem os metafísicos da matéria e os do espírito: “Nos domínios do cognoscível, o sentimento religioso é um dado psicologico positivo que em nada pressupõe as animosidades que se dispensam os deístas e ateístas” (RODRIGUES, 1935, p.15). Aqui, Nina Rodrigues já apresenta seus interlocutores: ciência positiva, situada no campo do que se pode conhecer de forma metódica, empírica e objetiva.

Penso que nesse sentido, Rodrigues aproxima-se metodologicamente da proposta de Tylor, ao concordar que não é necessário listar trabalhos de intervenção sobrenatural e causação natural, sobre liberdade, predestinação e responsabilidade. Ambos se apressam para escapar das regiões da filosofia transcendental e da teologia, para iniciar uma jornada mais esperançosa sobre um terreno mais praticável, ou nos domínios do cognoscível, indicado por Rodrigues.

Talvez o ponto crucial para ambos seja o fato apresentado por Tylor de que cada homem conhece pelas evidências de sua própria consciência, causas definidas e naturais que, em grande medida, determinam a ação humana. Esta leitura é importante para a compreensão da existência de povos de uma mesma cultura em diferentes estágios evolutivos. As pessoas não conhecem ou pensam o mundo da mesma forma, mas de acordo com suas próprias percepções de mundo, e estas são variadas. Se para pensar a Europa do século XIX, um cientista partisse da vida do camponês europeu moderno [modern European peasant] - que usa o seu machado e sua enxada no trabalho, assiste a sua comida fervendo ou assando sobre o fogão à lenha, associa a cerveja à sua

felicidade e ouve o conto do fantasma da casa assombrada e da sobrinha do fazendeiro, que foi enfeitiçada com nós em seu interior até que ela caiu em convulsões e morreu - Tylor explica que se concluiria que poucas coisas mudaram em um curso longo de séculos.

Haveria, dessa forma, uma diferença muito pequena entre um lavrador inglês e um negro da África Central. Sendo assim, dentro de uma mesma região ou país existiriam grupos em diferentes estágios evolutivos. Pela descrição do ‘camponês moderno europeu’ em Tylor, que de forma alguma deveria ser utilizado como parâmetro para o desenvolvimento europeu, é possível perceber quais características sociais são entendidas como inferiores e/ou bárbaras e que estariam fadadas a desaparecer: o trabalho braçal e a agricultura familiar, a percepção da comida e da bebida como sinônimos de felicidade e as histórias de assombração. Paulatinamente percebe-se uma separação entre espaço rural e urbano, sendo aquele atrasado e este civilizado.

Essa mesma visão, ou inquietação, é o que renderá por muitas vezes o tom pessimista ao discurso de Nina Rodrigues. Se o camponês moderno europeu é um exemplo pouco evoluído da civilização europeia, existe ainda o que Tylor denomina de “europeu educado” que se distancia deste estágio e assume os altos degraus da civilização. Já em Nina Rodrigues, todavia, a constatação não é a desejada, o equivalente ao “europeu educado”, ou seja, a “boa sociedade baiana”, também educada, compartilha as premissas que o camponês moderno europeu de Tylor possui, constituindo-a tão supersticiosa quanto os negros. Ao relatar uma prática tida como fetichista e de povos inferiores, o culto à Ibeji, no Brasil associado a Cosme e Damião, Nina Rodrigues declara saber de “famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibeji”, oferecendo às duas pequenas imagens de São Cosme e São Damião sacrifícios alimentares.

Numa capela católica muito rica, de um dos primeiros palacetes desta cidade, encontrei eu, uma noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charrão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos. Em muitas outras casas, em que existem gêmeos, é de praxe no dia de São Cosme e São Damião darem-se grandes banquetes de iguarias da Costa. Nas proximidades dessa data, mês de setembro, cruzam-se nas ruas inúmeras pessoas que esmolam para São Cosme e São Damião, conduzindo as imagens dos santos, em salvas de prata, bandejas, caixinhas enfeitadas, ou mesmo em cestos, tabuleiros, apenas cobertos dos panos da Costa ou dos xales (RODRIGUES, 1982, p.229).

Dessa maneira, Nina Rodrigues constata que aqueles que a princípio deveriam estar à parte das práticas tidas como inferiores, partilham as premissas destas, sugerindo certo atraso evolutivo ao Brasil. Na perspectiva de compreender as motivações deste atraso e a forma como incidiria no futuro evolutivo do povo brasileiro, Nina Rodrigues entende que é preciso catalogar, listar, registrar os elementos africanos presentes no Brasil antes que se extingam, todavia, permanecendo no povo brasileiro por meio da miscigenação, tanto de sangue, quanto dos costumes. Rodrigues acreditava que a Bahia fosse talvez, naquele contexto, o único lugar onde se poderiam estudar os negros africanos, mesmo assim, todos os africanos se encontravam em idade muito avançada, havia ainda a alta taxa de mortalidade, o que consequentemente levaria ao seu desaparecimento.

Atentando à situação específica do Brasil, Paula Montero (2006) afirmaria que o paradigma weberiano não daria conta do processo que se instaura. Isto porque foi justamente no processo de constituição do Estado Moderno brasileiro, como esfera separada da Igreja Católica, que as manifestações variadas de “feitiçaria”, “curandeirismo” e “bатуques” encontraram a justificativa para serem descriminalizadas. Em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.

Montero (2006) ajuda a compreender como adversamente ao contexto social vivido por Tylor, o Brasil de Rodrigues, no processo de diferenciação das esferas sociais não implicou a erradicação da magia, mas numa forma particular

de enquadramento daquilo que era percebido como “magia”, naquilo que se convencionava nominar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo. Este processo não teria redundado na retirada das religiões do espaço público, mas, ao contrário, na produção de novas formas religiosas, como expressão pública variável conforme o contexto e as suas formas específicas de organização institucional. Desta forma, o compromisso normativo resultante do movimento de produções de novas institucionalidades religiosas nunca teria levado a uma desmistificação da experiência religiosa, capaz de promover, de maneira generalizada, formas religiosas subjetivas.

Nesse processo de se definir religião, Montero (2006) explica que desde os primeiros momentos de constituição da República o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. A jovem República teria diante de si, a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios e imigrantes em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria, sobretudo, na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião cristã. Respondendo a esta tentativa de submissão, seja às leis ou à religião cristã, Nina Rodrigues se engajaria na proposta de demonstrar por meio do conhecimento etnológico disponível como as práticas de origem africana também poderiam ser entendidas enquanto religião, devendo ser respeitadas como tais, conforme asseguraria a legislação brasileira.

Nina Rodrigues estaria, portanto, inserida neste processo pelo qual a noção genérica de religião passaria a garantir legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teria matriz no intenso debate jurídico sobre a melhor forma de regular os bens, as obras e as formas da Igreja Católica. Todavia, se religião consistia apenas nos cultos praticados pela Igreja Católica, como regulamentar as outras práticas que se expressavam no espaço público? Segundo Montero (2006), a constituição de 1891, ao dissolver o vínculo entre

Estado e Igreja, suprimiu as subvenções oficiais, mas autorizou todas as confissões religiosas a associar-se para este fim e adquirir bens. Impediu, no entanto, a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades civis da sociedade. Assim, ao longo de seu processo de institucionalização coube a essas organizações demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques e elas o fizeram argumentando que essas práticas deveriam ser consideradas religiosas.

Nina Rodrigues, dessa forma, ainda que contrariado quanto aos exercícios de cura exercidos nos candomblés, defende estes cultos como práticas religiosas, como religião, ainda que inferiores. Pois, de fato, se o médium fosse um crente, não haveria em seu ato nenhum estelionato, visto que se trata de um rito religioso, instrumento da ação divina. O conhecimento da ciência da cultura, proposta por Tylor, seria útil no sentido de explicar os candomblés. Estes não seriam um ataque à população, mas parte de um estágio diferente da cultura ou civilização, e sua forma religiosa não deveria ser pensada a partir dos padrões da civilização. O modo como estes padrões, no entanto, são pensados geram uma ruptura: se em Tylor, o protestantismo por meio de uma segunda reforma, seria o auge do desenvolvimento intelectual, no Brasil, para Nina Rodrigues, o último estágio da evolução humana seria representado, conforme indicado, pelo monoteísmo católico, ainda que livre de seus santos. E o processo de evolução culminaria nele.

E. B. Tylor e Nina Rodrigues possuem, em teoria, o mesmo objeto de estudo: os ditos povos primitivos. Na prática, porém, enquanto a preocupação de Tylor está dividida em diferentes tempos e espaços, a de Nina Rodrigues está localizada nos africanos e seus mestiços da Bahia do século XIX. Convém destacar, ainda, que Tylor foi um típico “antropólogo de gabinete”, ou seja, no trabalho de reconstituição do processo geral da evolução cultural do homem

não demonstrou grande preocupação com aspectos mais específicos de povos particulares, seu estudo se deu pela análise de relatos etnográficos (escritos, por exemplo, por missionários, comerciantes, viajantes ou observadores profissionais) que foram usados como evidência científica. Metodologicamente, ele assinalou que se deveria tentar obter vários relatos de um mesmo objeto, submetendo-os, assim, a um teste de recorrência. Diferente de Tylor, Nina Rodrigues se antecipa e vai a campo. Seus relatos são cheios de testemunhos, descrições, conversas que seriam posteriormente sistematizadas por meio da escrita. Para Nina Rodrigues, o conhecer pressupõe o contato, a vivência, pois de outra forma não poderia ter compreensão de pessoas tão diferentes de si. São constantes as críticas de Nina Rodrigues às autoridades (médicas, legislativas, políticas e clericais) que lançam acusações impertinentes aos negros sem compreender o seu universo simbólico, ou nos termos de Nina Rodrigues, “mental”.

A forma como é dividido de Tylor em problemáticas e propostas conceituais é verificada na forma de preocupações constantes e relevantes também a Nina Rodrigues. São elas: pesquisa e entraves metodológicos; definição dos estágios evolutivos; sobrevivências; mitologia; linguagem; animismo; ritos e cerimônias. As categorias de “animismo”, “fetichismo” e “sobrevivência”, tão fundamentais à obra de Nina Rodrigues são apropriados de Tylor, juntamente as noções de alma, concepções de pós-morte, fetichismo e possessão, seres espirituais e as divindades do politeísmo, mitologias, ritos e cerimônias e sacrifícios.

Apenas para evidenciar alguns aspectos desta apropriação, cabe ressaltar que é frequente na literatura científica sobre Nina Rodrigues a afirmação de que sua obra não trata e não poderia tratar de cultura. De fato seria anacrônico desejar que Nina Rodrigues pensasse cultura no sentido plural, descontínuo e variado que tratamos hoje. Todavia, o uso atual do termo cultura

e as diferentes acepções, assumido pelo meio acadêmico não estão livres de serem pensadas como processos históricos.<sup>4</sup>

O fato de Nina Rodrigues não denominar não significa que não estivesse operando o conceito. Rodrigues opera partindo de Tylor o conceito de civilização, entendendo como sinônimo de cultura.

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. (TYLOR, 1903, p.1).

A análise das fontes é capaz de evidenciar que o intuito de Nina Rodrigues era sim o de estudar, a partir das premissas de Tylor, a cultura brasileira, a qual será denominada aqui civilização por ser o termo presente na obra do autor em virtude da indicada tradução francesa pela qual toma ciência da obra de Tylor. Ao atentar ao caso específico do Brasil e das crenças africanas e seus descendentes, Nina Rodrigues (1935) compreende que as religiões africanas em alianças contraídas com o culto católico e de consórcio firmado com as práticas espíritas – sendo que estas últimas não recebem sua atenção – persistiriam em sua forma multiforme no cotidiano baiano. À medida que Nina Rodrigues se apropria do conceito de civilização/cultura de Tylor, a representação que faz deste é mais elástica, contemplando, em virtude de estar inserida num contexto histórico diferente, a possibilidade de pensar civilização/cultura enquanto híbrida. Se para Tylor, há uma cultura/ civilização universal, destino de todos os povos, para Nina Rodrigues, essa linha ascendente seria trilhada por povos culturalmente diversos, ou seja, em

---

<sup>4</sup> Ver, especialmente, Dosse (1992). François Dosse falando especialmente dos *Annales* em contraposição ao positivismo, indica que a forma como as escolas históricas se organizam tendem a assumir postura de contraposição às anteriores, a fim de afirmar e legitimar uma nova forma de saber que se pretende instituir.

diferentes graus de civilização, até aqui, nada de novo em relação a Tylor. O diferencial consiste em que não se trata de grupos étnicos híbridos apenas pelos costumes, mas também híbridos de sangue. Se a sobrevivência cultural deveria ser eliminada historicamente por meio da evolução, o mesmo aconteceria com a mestiçagem biológica? Nina Rodrigues acreditava que, se houvesse de fato esta possibilidade, ela se daria em longo prazo. Ou seja, enquanto para Tylor as sobrevivências bárbaras estariam em via de extinção no mundo moderno europeu educado, para Nina Rodrigues as práticas bárbaras faziam parte do cotidiano baiano, não apenas de negros, mas de brancos também.

Constatada e apresentada suas dificuldades de investigação, Rodrigues (1935) cita Tylor para ilustrar e legitimar 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 do selvagens a occultar as suas crenças (RODRIGUES, 1935, p.17).

Outro ponto fundamental é a ideia de que Nina Rodrigues teria divulgado a noção de práticas puras africanas na Bahia em finais do XIX. Nesse sentido, retoma-se novamente a ideia de que a crença religiosa baiana para Nina Rodrigues seria híbrida, não apenas com as práticas católicas, mas entre si e em alguns casos já chegariam híbridas do próprio continente africano, como é o caso dos negros muçulmanos, tratados de forma mais detida em *Os africanos no Brasil*. Estas observações podem ser constadas mediante a argumentação do próprio autor:

forçosa e infallivelmente a pureza das práticas e rituaes africanos terá desaparecido, substituído por práticas e crenças mestiçadas. Inteiro e puro só devemos encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichista quando dellas são objecto as pedras, as arvores, os búzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catholicismo (Rodrigues, p.1982, p.20).

Percebe-se assim que a proposta de Rodrigues para o estudo das religiões africanas considera, com mais ênfase que Tylor, o adepto religioso, ou seja, mais que a coletividade da religião, Nina Rodrigues busca entender como ela poderia ser apreendida e revelada pelo sujeito/indivíduo que crê. Ele explica que examina e analisa o sentimento religioso como ele se revela e sobrevive nos negros incorporados a população brasileira e sua atuação na vida particular e pública, buscando deduzir dele as leis e os princípios sociológicos geralmente despercebidos ou ignorados e que para isto conta com o auxílio “com igual eficácia a língua portuguesa que hoje todos falam e a profissão médica que exerço” (RODRIGUES, 1982, p.21). Nesse sentido, recorrendo a classificações atuais, pode-se dizer que enquanto Tylor realizava estudos sobre “religião”, para Nina Rodrigues eram as “religiosidades” que interessavam.

Pautado ainda no método etnográfico de Tylor, Rodrigues (1935) justifica que seu trabalho seria bastante descritivo para demonstrar que o fetichismo africano que domina na Bahia é a expressão genuína do sentimento religioso do negro e da grande maioria dos seus mestiços. Nesse espírito, Rodrigues se propõe a pensar o que denominou a teologia<sup>5</sup> fetichista dos africo-bahianos. É significativa a mudança de termos. Se para edição em português Rodrigues utilizara o termo Zoologia, ao substituí-lo pelo termo teologia, algumas hipóteses são possíveis. A primeira delas é que só no momento da tradução para o francês tivesse entrado em contato com os estudos de Tylor, o que parece pouco provável, porque o termo fetichista já fora usado como complemento à Zoologia. Uma segunda hipótese é que o uso inicial feito do termo fetichismo se devesse à leitura de escritos de viajantes e missionários à África, a novidade estaria, para a além da substituição de termos,

---

<sup>5</sup> “Theologia fetichista dos africo-bahianos”, em nota, Arthur Ramos explica que na edição da Revista Brasileira, Nina Rodrigues escreveu “Zoologia fetichista dos africo-bahianos” como título deste capítulo, que emendou para “Théologie fétichiste des nègres de Bahia” na edição francesa de 1900.

na mudança de percepção sobre o termo, agora guiada pelo conhecimento da filosofia animista. A terceira hipótese a qual sou mais simpática, embora não excludente das anteriores, é a aquisição de novos conhecimentos por Nina Rodrigues acerca dos estudos de religião realizados na Europa e a consciência de que termos como Zoologia não seriam bem vistos dentro dos meios que pretendia inserir-se, como a Etnologia (CORREA, 2001).

Dessa forma, sua grande referência e modelo para pensar religião teria sido E. B. Tylor e sua obra *Primitive Culture*, da qual Nina Rodrigues se apropriaria de conceitos para pensar a realidade brasileira. Além do termo ‘teologia’ pode-se destacar o uso do termo ‘liturgia’ por Nina Rodrigues, pensado à luz e em concordância com a obra de Tylor, é seguro afirmar que o uso feito por ambos refere-se à acepção que surge a partir do século XVI, nos títulos de alguns livros dedicados à história e à explicação dos ritos da Igreja, mas, mantendo-se ainda sinônimo de ritual e cerimônia.

Concluindo as exemplificações para finalidade deste artigo, uma indagação presente em Tylor e retomada por Rodrigues refere-se a se seriam o feitiço, o vaticínio, as possessões e os oráculos fetichistas, meras simulações dentro de representações psicológicas entre os povos fetichistas. Tylor (1920) ao entender que permeada de superstições excessivas, a imaginação do selvagem se tornaria tão animada, que mal poderia distinguir entre seus sonhos e seus pensamentos de vigília, entre o real e o ideal; eles sem falsidade absoluta, conseqüentemente, sem a intenção, professariam ver coisas que nunca existiram. Percepção compartilhada por Nina Rodrigues, ele argumentaria que a sinceridade dos negros fetichistas seria garantida pela manifestação anormal, a incontestável alienação passageira, que por ignorância atribuiriam à intervenção sobrenatural do fetiche. Para Nina Rodrigues, os oráculos fetichistas e as possessões de santo seriam estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Como o iniciado, conhecia as características do

santo, poderia aderir à sua personalidade. A natureza de tais fenômenos se ligaria, deste modo, ao estado mental da raça negra, que chegaria a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário. Levando Nina Rodrigues a compreendê-los com predisposição à histeria, entendendo que os sonhos teriam importantes funções na psicologia do histérico. Para tal intento, busca-se respaldo na afirmação de Tylor de que os negros na África consideram todos os seus sonhos como visitas de espíritos e recebem sério e atenciosamente suas recomendações e advertências, mal conseguem distinguir o real do imaginário. Rodrigues expõe exemplos que comprovariam a fala de Tylor:

Contou-me uma velha africana que seu santo lhe fora revelado em sonha. 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 íntimo amigo de seu pai. Esta visita tinha por fim comunicar-lhe que a alam 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).

Considerando que Tylor e Nina Rodrigues partem do método comparativo para o estudo das religiões, foi de grande importância para o desenvolvimento da reflexão aqui apresentada em “La religion comparada: ¿donde y por que?” de autoria do estudioso canadense de religião comparada e ex-diretor do Centro de Harvard para o Estudo das Religiões do Mundo, Wilfred Cantwell Smith (1917 - 2000).

Smith (1967) destaca que o estudo comparado tem certamente uma significação política, social e cultural. Mais ainda, possuiria uma importância acadêmica à medida que pode modificar os resultados alcançados por meio desta metodologia. Ou seja, o método comparativo jamais alcançaria as mesmas conclusões independentemente do sujeito pesquisador que o utiliza, seus

resultados vão variar de acordo as inserções sociais, econômicas, culturais e religiosas do sujeito que o executa.

O modo tradicional ocidental de estudar a religião dos outros homens, por exemplo, explica Smith (1967) consistia na apresentação impessoal de um “eles”, por meio do qual, o pesquisador não se comprometeria ao evidenciar um “nós” falando sobre “eles”. Esta postura ambicionada no *Primitive Culture* de Tylor tem o “nós” exposto na conclusão da obra e nas acusações constantes remetidas ao Catolicismo Medieval, o gosto que este teria pela figura dos santos, dos padres e dos sacramentos. Já em Nina Rodrigues, o discurso do “eles” se mantém timidamente em *O animismo fetichista dos negros bahianos*, para em *Os africanos no Brasil* se evidenciar de forma enfática um “nós”.

Um primeiro aspecto da investigação por meio do estudo comparado seria a constatação de que o estudo da religião seria um estudo de pessoas, ou seja, de algo que se revelaria na observação direta. Esta observação é importante, pois, segundo Smith (1967) um erro fundamental das Ciências Humanas teria sido o equívoco em considerar as manifestações observáveis de algumas empresas humanas como se fosse a mesma empresa. A afirmação de Smith nos ajuda a compreender os afastamentos entre Tylor e Rodrigues: enquanto o primeiro detém-se ao “gabinete”, o segundo vai a campo, observa, vivencia e torna-se parte do universo da pesquisa. O que não significa endossar a crença do outro, mas perceber que o outro também possui uma crença com uma lógica racional de se operar.

As manifestações externas de religião - símbolos, instituições, doutrinas, práticas - podem ser examinadas separadamente, e isso é em grande medida que se tem realmente feito até recentemente, talvez particularmente na erudição europeia. Mas estas coisas são não em si mesmas a religião, a que melhor se encontra no âmbito das significações que ela tem para os seus participantes. O estudioso faz um progresso eficaz quando reconhece que não se ocupa basicamente de sistemas religiosos, mas de pessoas religiosas, ou pelo menos de algo dentro das pessoas (SMITH, 1967, p. 58).

É essa alteridade seguida de uma ação filantrópica que auxiliam a compreensão do estudo realizado por Nina Rodrigues acerca das manifestações religiosas africanas, que o faz olhar para o negro não mais como uma máquina de trabalho, mas como um ser humano, ainda que selvagem, mas com capacidade de sentir, pensar. Se, foi dentro do racismo científico que Nina Rodrigues enquadrou a raça negra, foi também a partir deste que buscou reconhecer sua humanidade e garantir-lhe direitos e liberdades. Como indicou Peter Gay (1995), o pressuposto da filantropia é a constatação da diferença e da inferioridade do outro, e contraditoriamente a defesa elaborada por Nina Rodrigues da raça negra parte da suposta constatação de sua inferioridade.

Sobre as religiões, Smith (1967) destaca que o que se estudou geralmente são as manifestações externas da religião e não sua significação interior, ou seja, como o crente vivencia dada situação, e como isto pode variar de indivíduo para indivíduo. No caso de pesquisas sobre as religiões existentes e em atividade, elas não apenas afetam a concepção da crença estudada, mas também o método que se emprega. Isto que constitui um importante aspecto metodológico. Do estudo de uma religião diferente da própria crença se pode extrair um conhecimento de suas próprias instituições, formulações e história manifesta. Dessa forma, não se pode estudar o outro sem se questionar sobre si mesmo, nem Tylor, nem Rodrigues saem ilesos do estudo que desenvolvem, sem questionar suas crenças, suas sociedades e especialmente a ciência que executam. Uma das formas diversas de se descobrir o significado que algo possui para a pessoa comprometida, consiste em perguntar a ela mesma (SMITH, 1967).

Outro aspecto importante nos estudos comparados seria o questionamento acerca de para quem o livro foi escrito consciente ou inconscientemente. Além de que o que se escreve, em parte, está determinado pela experiência do autor e, em parte, a experiência das pessoas as quais se

dirige. Smith sublinha que o leitor ocidental de um livro ocidental que trate de alguma religião tida como exótica, tenderá cada vez mais a amigos asiáticos ou a experiência africana ou a responsabilidades internacionais. A pressão dos consumidores em favor da produção de estudos sobre as crenças de outros povos, já não apenas representa um interesse acadêmico ou uma curiosidade ociosa, mas a demanda de outra interpretação das pessoas com as quais se deve tratar. Nina Rodrigues, embora ambicionasse, não tinha grandes expectativas sobre a leitura de sua obra pelos brasileiros, sabia a dificuldade em ser reconhecido pela temática que trabalhava, ainda assim não desistia, convocava os brasileiros, principalmente os cientistas, a repensarem sua condição de povo mestiço.

A afirmação de Smith (1967), de que qualquer pessoa que pensa os estudos de religião comparada, pode ou deve servir para promover a compreensão mútua e as boas relações entre as comunidades religiosas, não pode deixar de preocupar-se com o efeito contrário, serviria às frustrações apresentadas por Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil*, onde justifica seu racismo como científico e não pautado num preconceito racial que teria por base a superstição. É estranho que a bibliografia especializada não tenha atentado a estes aspectos, da consciência que o próprio Nina Rodrigues tinha do rechaço que sua obra sofreria no Brasil, não podendo, portanto alçar a ciência brasileira do século XIX a uma condição de homogeneidade.

Outro ponto da metodologia comparada sustentado por Smith é que nenhuma afirmação acerca de uma religião é válida senão for reconhecida pelos próprios crentes. Religião se referiria à fé existente no coração dos homens. Consequentemente, com relação aos dados externos, um estrangeiro pode descobrir mediante uma erudição diligente coisas que um crente não conhece e não está disposto a aceitar. Em relação ao significado que a fé tem para os crentes ou fiéis, um estrangeiro não pode, dada a natureza da questão, ir além dos

crentes, já que a piedade destes é a fé, e se não podem reconhecer o retrato feito pelo estudioso, então este não reflete sua fé. Esta percepção surge em parte nas preocupações de Nina Rodrigues quando se propõe a estudar o sentimento religioso do negro, pois ele tem noção de que exterioridade e sentimento são aspectos diferentes de um mesmo fenômeno e de que um não pode ser taxativamente reduzido ao outro. Ainda assim, segundo Mircea Eliade (1998), o fenômeno religioso se revelará somente como tal, se apreendido dentro da sua própria modalidade, tentar estudá-lo pela fisiologia, psicologia, linguística, é traí-lo, pois deixa escapar o seu caráter sagrado. É o que acontece quando Nina Rodrigues deixa falar mais alto ora o olhar médico, ora o olhar católico.

É importante destacar, porém, que tanto na teoria quanto na prática é possível que um estudioso alheio à religião abra novos campos ao estabelecer de modo mais eficaz que um crente, por exemplo, o significado de uma fé em termos modernos, o que indica ser o caso tanto de Tylor quanto de Rodrigues. A pesquisa assumiria também uma qualidade personalizada: a do investigador. No século XIX, explica Smith (1967) dentro da tradição ocidental, o estudioso era visto idealmente como um intelectual acadêmico desapaixonado que estudava o seu material de forma impessoal, quase majestosa e informava sobre ele com objetividade. Esta situação torna-se complexa em três sentidos. Em primeiro lugar, este desapaixonamento tendeu a significar que o estudioso que se ocupava do estudo de determinada religião não poderia participar dela como membro. Assim, até o início do século XX, a maior parte das pesquisas foram feitas por racionalistas. Após a primeira guerra mundial se tornaria mais comum que dentre os estudiosos do cristianismo estivessem cristãos confessos. Aqui, temos a primeira diferenciação, enquanto Tylor era um “antropólogo de gabinete”, Nina Rodrigues era um médico que ia à observação empírica, e quiçá participante, embora não se possa afirmar que compartilhe da crença, há de

considerar que assume a convivência com a crença a ponto de executar um papel dentro dela de alta importância.

Em segundo lugar, ao especialista ocidental se uniriam outros provenientes de outras civilizações nas quais a dicotomia religioso/secular ocidental não prevalece. Se na história acadêmica caracterizaria um estudo desapaixonado e secular da religião, há por outro lado, tanto na cristandade como em outras partes um estudo religiosamente comprometido com a diversidade religiosa (SMITH, 1967). Novamente tem-se o caso de Tylor que, conforme demonstrado, a partir da análise das fontes e do diálogo com Paula Montero (2006) se aproximaria do paradigma weberiano da secularização, vivenciado em Londres; afastando-se da diversidade religiosa no Brasil e da inserção de novos grupos religiosos no espaço público com a separação Estado/Igreja no caso de Rodrigues.

Por fim, Smith (1967) indica que o investigador racionalista secular passa a ser visto como um ser igual aos demais, não mais como um deus, ou poder-se-ia dizer no caso de Rodrigues, nem como um monstro, não como um intelectual superior e impessoal, monarca de todos os seus estudos, mas como um homem com um ponto de vista particular. Ponto de vista este, no caso de Tylor, de um intelectual inglês de uma denominação religiosa de origem protestante que busca analisar as religiões historicamente e; no caso de Nina Rodrigues, um médico que parte do aporte teórico e metodológico da etnologia ou antropologia inglesa para desenvolver um estudo comparado das religiões na Bahia e no Brasil, país tradicionalmente católico, tanto nos ritos religiosos quanto civis, devendo-se, portanto, considerar a formação católica de Nina Rodrigues tanto nos ritos civis quanto religiosos por meio do batizado, casamento e inserção educacional no Seminário das Mercês no Maranhão, colégio jesuíta no qual recebeu os primeiros ensinamentos educacionais.

Segundo Smith (1967), quando pessoas ou comunidades humanas se encontram, surge a necessidade de comunicação. Dessa forma, o que foi uma descrição, está em processo de se converter em diálogo. Esta afirmação dialoga com a forma que Peter Gay (1995) pensa a relação inevitável entre alteridade e filantropia. Ambas ajudam a compreender o exercício e obrigação que Nina Rodrigues assume para si de conhecer o outro, pouco importa se de modo construtivo ou destrutivo: o que importa é a prática do conhecimento, da criação de categorias explicativas, de métodos e modelos a serem executados, das organizações mentais e como isto nos auxilia a conhecer um pouco mais o século XIX, a ciência e como esta pensou religião.

A tarefa da religião comparada, afirma Smith (1967), é realizar ou elaborar explicações acerca da religião que resultem simultaneamente inteligíveis ao menos para duas tradições. E foi isto que Rodrigues buscou fazer, tanto ao criar um dialogo entre catolicismo e candomblé, como a criar um diálogo entre ciência e religião. Acaba-se assim por reconhecer que na religião comparada o homem estuda a si mesmo e é em virtude disto que se entende por demais reducionista, tentar homogeneizar o pensamento de Nina Rodrigues, reduzir seu olhar e método de estudo das religiões ao campo médico, à histeria. A diversidade religiosa é um problema humano, comum a todos nós, conclui Smith (1967) e Nina Rodrigues não estava fora do sistema que resolveu investigar. Ainda que sob o signo do "eles", era no "nós" que pensava ao buscar compreender a complexidade das manifestações religiosas no Brasil. Ainda que com o álibi da ciência, Rodrigues não era diferente das senhoras brancas que acusava de irem em busca de auxílio espiritual nos terreiros, ou dos médicos e advogados que dizia saber que incorporavam algumas curas mágicas ao tratamento dos filhos. Mesmo que sem escrever na primeira pessoa do singular, é visível o quão inserido neste Brasil mestiço, de corpo e espírito, Nina Rodrigues se sentia.

Os estudiosos da religião comparada, ao começarem com o pressuposto de que é possível conhecer uma religião diferente da sua própria, tendem ainda a usá-la como critério de diferenciação. Assim, no caso de Tylor, seria o Protestantismo e no caso de Rodrigues, o Catolicismo. Sobre este aspecto, Certeau (1982), por meio da categoria de “lugar social”, entende que a História articula-se com um lugar de produção socioeconômico, 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 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. Dessa forma, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente às suas técnicas e produção, uma vez que, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios (CERTEAU, 1982).

Enquanto para Tylor, dentro da escala evolutiva humana, as religiões estariam ascendendo ao Protestantismo, ou melhor, para sua visão romantizada de Protestantismo, a qual retomaria o Catolicismo Primitivo; para Nina Rodrigues, a hierarquia religiosa no Brasil era claramente diferente.

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 jejeiorubana, 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).

Vê-se, portanto, que o pensar o “outro” sempre parte de um “eu”, no caso de Nina Rodrigues e do estudo das religiões africanas, de um “eu católico” a partir do qual classificaria as demais organizações religiosas e seu grau de civilização. Isto ocorre tanto por conta da formação católica de Nina Rodrigues, quanto pela tradição religiosa católica no Brasil, uma vez que para alçar os candomblés à condição de religião, era preciso identificá-lo como um culto organizado nos moldes próximos do Catolicismo, ou seja, por meio de uma teologia, liturgia, concepção de pós-morte, crença numa divindade superior e assim por diante.

A “formalidade das práticas” de Certeau (1982) auxilia a compreensão deste processo, elas se referem ao reemprego de determinadas estruturas em função de uma ordem que elas não mais determinam. Ainda que intactas nelas mesmas, as condutas – por exemplo - se inscrevem em outras trajetórias sociais, obedecem a critérios, classificam-se segundo categorias, visam objetivos que mudam. Esta formalidade está mais ou menos de acordo com os discursos oficiais ou teóricos; ela os questiona já que organiza também uma prática da leitura ou da audição, isto é, uma prática destes discursos, sem falar das práticas que eles esquecem ou exilam.

Considerando a necessidade em medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, com as tensões que trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza e as formas de sua mobilidade. É exatamente o que se opera no Brasil mediante separação Estado/Igreja, embora esta já não determine mais aquele, ainda exerce enorme influência sobre ele.

Conforme indicou Paula Montero (2006), no Brasil, o universo jurídico-legal definiu o religioso em referência ao Católico. A autora ainda corrobora a indicativa de Nina Rodrigues ao tratar da “ilusão da catequese”, devoção e conversão, que teriam orientado grande parte das análises sobre os fenômenos religiosos, descrevendo com precisão o que ocorreria no Brasil no campo das práticas. Ainda assim, embora tenha perdido legitimidade para organizar o mundo público, a Igreja Católica foi uma importante matriz no processo de constituição da esfera pública no Brasil. Ela não deixa de ser Igreja depois da República: ainda hoje é legitimada como responsável pelos ritos civis socialmente válidos. Assim, embora a oposição entre crença e superstição não possa servir de fundamento para o controle das práticas rituais não católicas, a distinção entre sacramento e rito ainda é reconhecida como perfeitamente legítima. Na medida em que estão na base da formação de nossa esfera pública, alguns códigos católicos ainda são percebidos como aqueles aceitáveis para expressar ou demandar algo no espaço público. Ainda reverberam em nossa ideia de bem comum, associações entre religião e verdade, de um lado, e entre feitiçaria e falsidade, de outro (MONTERO, 2006).

Nina Rodrigues, desta forma, não é diferente dos demais pesquisadores que conforme apontou Chartier (2002) se deram conta de que as categorias que estruturavam seu campo de análise também eram exatamente aquelas cuja história faziam parte, o produto de divisões móveis e temporárias, tanto que se propõe a distinguir, ainda que de forma muito inicial, o que seria religião na África e no Brasil.

Assim, a radical divisão entre produção e consumo leva a postular que as ideias ou formas têm um sentido intrínseco, totalmente independente de sua apropriação por um sujeito ou por um grupo de sujeitos. Fazer como se os textos tivessem significações dadas por si mesmo, independente das leituras que os constroem, leva a relacioná-los ao campo intelectual do historiador que os

analisa, portanto, a decifrá-los através de categorias de pensamento cuja historicidade não é percebida e que se dão implicitamente por pensamentos. Destituir essa historicidade exige que o "consumo" cultural ou intelectual seja tomado como uma produção, que certamente não fabrica objeto nenhum, mas constitui representações que nunca são idênticas àquelas que o produtor, o autor ou o artista investiram em sua obra.

Essa explicação de Chartier (2002) embasa a reflexão de que ao produzir um paradigma para o estudo das religiões africanas, Nina Rodrigues o fez a partir de um olhar católico. Apesar de médico, a estruturação do discurso assume um caráter predominantemente etnológico/antropológico de cunho católico. Certeau (1982) explica que o pesquisador crente não pode fazer mais do que introduzir sub-repticiamente convicções subjetivas no seu estudo científico. Estas motivações intervêm na escolha do objeto (relativo a um interesse religioso) ou na finalidade do estudo (em função de preocupações presentes, por exemplo: a descristianização e suas origens, a realidade de um cristianismo popular etc.).

Sendo assim, como articular uma sociologia dos comportamentos e uma história das doutrinas? Segundo Certeau (1982), os deslizamentos socioculturais que se operam nos séculos XVII e XVIII se referem aos quadros de referência que levam de uma organização religiosa a uma ética política ou econômica. É um terreno privilegiado para a análise das mutações que afetam ao mesmo tempo as estruturas e o "crível" em uma sociedade. Essas mudanças parecem se manifestar, em nível das práticas, por uma série de funcionamentos novos que ainda não são acompanhados de expressões teóricas adequadas nem de esboroamentos espetaculares. Entretanto, já as peças do conjunto começam a "girar" de outra maneira. O conteúdo das práticas não muda, mas muda o que Certeau (1982) denomina de sua formalidade. Pode-se assim se apreender os processos de transição e tipos de mobilidade "ocultos" no interior de um

sistema (neste caso religioso) que, entretanto, se mantém objetivamente; uma articulação possível entre os princípios investidos na prática e as teorias que se elaboram na produção "filosófica"; e por fim, as relações entre sistemas coexistentes, não redutíveis um ao outro, nem localizáveis em um dos níveis de uma estratificação social, nem susceptíveis desta hierarquização maniqueísta que classifica uns ao lado do "progresso" e outros entre as "resistências". A análise da realidade francesa entre os séculos XVII e XVIII era uma preocupação teórico-metodológica de Certeau (1982) em diferenciar o trabalho do teólogo e o do historiador, apontando que o historiador não deve ser teólogo e, quais momentos o teólogo não consegue ser historiador. Essa mesma preocupação auxilia a reflexão do método de estudo comparado, proposto no XIX por Tylor e Rodrigues.

Embora não se possa dizer categoricamente que Tylor ou Rodrigues partam do objetivo de defesa da fé cristã, católica ou protestante, suas observações, interpretações e conclusões para pensar religião não poderiam sustentar como insignificante a diferença entre os quadros de referência em função dos quais uma sociedade organiza as ações e os pensamentos. Embora partam da ciência e de um Estado laico, não conseguem, como pretendiam, simplesmente apagar de sua "visão de mundo" todo um aparato cristão (católico ou protestante) de formação, de percepção de valores, próprio do lugar social no qual ele se insere.

As "marcas" encontradas em ambos os discursos permitem articular a apropriação de uma metodologia de referencial protestante para representar religiões africanas por meio de uma ressignificação católica. Por "marcas", entende-se uma combinação objetiva entre uma prática e um signo, um ponto de interseção entre a linguagem da sociedade e a enunciação de uma fé. A "marca" focaliza a expressão religiosa em gestos particulares. É inexato pensar ainda estas formalidades como "religiosas" já que, precisamente, elas deixam de

sê-lo e que, num certo sentido, se poderia considerar o tempo de seu "preenchimento" religioso como um momento da história destas formas culturais. Geralmente, toda sociedade nascida e surgida de um universo religioso deve enfrentar a relação que mantém com sua arqueologia. Este problema está inscrito na cultura presente pelo fato das estruturas religiosas serem deslocadas dos conteúdos religiosos que organizam as condutas racionais (CERTEAU, 1982).

Certeau indicava que “uma sociedade inteira diz o que está construindo, com as representações do que está perdendo. O sagrado se torna a alegoria de uma cultura nova, no momento em que, inversamente, as aventuras do corpo fornecem à experiência espiritual sua nova linguagem” (1982, p.140). Ocorre, assim, uma retomada das estruturas religiosas, mas em outro regime. As organizações cristãs são reempregadas em função de uma ordem que elas não mais determinam: para as religiões africanas e a ciência. Mesmo intactas nelas mesmas, as condutas se inscrevem em outras trajetórias sociais. Obedecem a critérios, classificam-se segundo categorias, visam objetivos que mudam. Estas questões revelam uma formalidade das práticas.

## Referências

- BAUBÉROT, Jean. El protestantismo. In: DELUMEAU, Jean (dir.). *El hecho religioso: Enciclopedia de las grandes religiones*. Trad. Alicia Villar Ezcurra. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p.175-198.
- CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural*. Textos de Morgan, Tylor e Frazer (Seleção, apresentação e revisão de Celso Castro). Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2.ed. Bragança Paulista: Edusf, 2001.
- DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales a Nova História*. Campinas: Edunicamp, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- HALL, Catherine. Sweet Home. In: PERROT, Michelle (org.). *História da vida privada* vol. 4: Da revolução Francesa a Primeira Guerra Mundial. Trad. Denise Bottmann e Bernardo Jofilly. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 47-76.
- HUNT, Lynn. Revolução Francesa e Vida Privada. In: PERROT, Michelle (org.). *História da vida privada* vol. 4: Da revolução Francesa a Primeira Guerra Mundial. Trad. Denise Bottmann e Bernardo Jofilly. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 18-46.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.
- RODRIGUES, Nina. *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 4.ed. Salvador: Livraria Progresso, 1957.
- RODRIGUES, Nina. *O alienado no Direito Civil brasileiro*. Salvador: Prudencio de Carvalho Editor, 1901.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6ª. ed. São Paulo/Brasília: Ed.Nacional/EdUnb, 1982.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: A “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. Florianópolis, 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.
- SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿Donde y por que? In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (org.). *Metodología de la historia de las religiones*. Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53-85.

TYLOR, Edward B. *La Civilisation Primitive*. Tome Première. Trad. M. Ed. Barbier. Paris: C. Reinwaldet C°, Libraires-Éditeurs, 1878.

TYLOR, Edward B. *La Civilisation Primitive*. Tome Second. Trad. M. Ed. Barbier. Paris: C. Reinwaldet C°, Libraires-Éditeurs, 1878.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. I. 6. ed. London: John Murray, 1920.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. II. 4. ed. London: John Murray, 1903.

