

Vida, morte e ritos de iniciação nas crenças afro-brasileiras por meio de Nina Rodrigues

Vanda Fortuna Serafim¹

Resumo: O artigo tem por tema vida e morte nas religiões afro-brasileiras, atentando aos ritos de iniciação e mortuários por meio de Nina Rodrigues. Buscando perceber como tais questões foram abordadas pelo conhecimento científico brasileiro, na Bahia, entre 1890 e 1906. As principais fontes analisadas são *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935) e *Os africanos no Brasil* (1982). O texto é construído em quatro momentos: em primeiro lugar, busca-se pontuar como Nina Rodrigues elabora um conhecimento científico para o estudo das religiões afro-brasileiras. Em segundo lugar, é feita uma discussão sobre ritos associando-os a sua funcionalidade religiosa e social. Em terceiro lugar, a atenção volta-se aos ritos iniciáticos e como estes são representados no discurso de Nina Rodrigues; e por fim, apresenta-se a forma como as práticas e ritos funerários afro-brasileiros são tratados por Nina Rodrigues.

Palavras-chave: Vida; Morte, Ritos, Crenças afro-brasileiras; Nina Rodrigues.

Life, death and initiation rites in African-Brazilian beliefs by Nina Rodrigues

Abstract: The topic of this article is life and death in African-Brazilian religions and attentive to the initiation rites and burial by Nina Rodrigues. Seeking to understand how these issues were addressed by Brazilian scientific knowledge, in Bahia, between 1890 and 1906. The main sources are analyzed *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935) and *Os africanos no Brasil* (1982). The text is built in four stages: First, it seeks to show how Nina Rodrigues prepare a scientific knowledge for the study of african-Brazilian religions. Secondly, there will be a a discussion of rites involving them in their religious and social functionality. Thirdly, the attention turns to the initiation rites and how these are represented in the discourse of Nina Rodrigues; and finally, it will be present how the practices and funeral rites African-Brazilians werw treat by Nina Rodrigues.

Keywords: Life; Death; Rites, African-Brazilian beliefs; Nina Rodrigues.

Recebido em 01/12/2013 - Aprovado em 07/01/2013

A reflexão, que proponho aqui, tem o intuito de dialogar com temática central do evento: “Vida e morte nas religiões e nas religiosidades”. As falas proferidas até o momento no Simpósio atentaram, como não poderia deixar de ser, a belíssimos objetos, trouxeram abordagens e perspectivas teóricas, discutiram mito, ritos e biografias. Enfim, aguçaram nossos ouvidos e trouxeram-nos inquietações. Não poderia deixar de destacar a

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina e Professora Adjunta na Universidade Estadual de Maringá e docente do Programa de Pós-graduação em História (PPH-UEM). Atua como pesquisadora/docente do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ) e no Grupo de Trabalho em História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH). Contato: vandaserafim@gmail.com.

alegria com a qual participo desta Mesa-Redonda, na qual os três palestrantes se propõem a pensar a temática das crenças e religiosidades afro-brasileiras.

Mais do que encontros técnico-científicos, os encontros deste GT significam, a meu ver, um lugar, ou talvez, não-lugar, onde as reflexões, inquietações e dificuldades, também (por que não?) daqueles que se propõem a pensar as religiões e religiosidades enquanto objetos do conhecimento podem ser vivenciadas e compartilhadas de forma intensa.

Quando pensava na temática que iria tratar hoje, recordei que há exatas seis anos atrás, em maio de 2007, acontecia o primeiro Encontro Nacional do GT, aqui em Maringá, organizado pela Prof^a Solange Ramos de Andrade e do qual participei como membro da Comissão Discente. Foi ali, que tive a possibilidade de falar, pela primeira vez, em um simpósio temático proposto pelo Prof. Dr. Artur César Isaia, sobre a forma como a “possessão” surgiria na perspectiva médico-científica, proposta por Nina Rodrigues para o estudo das religiões afro-brasileiras. Se naquele momento a resposta de associada à histeria parecia ser a resposta certa, paulatinamente, aportes, conceitos, vieses e perspectivas de análise se transformariam, até resultar no entendimento que desenvolvi em minha tese de doutorado². E que pretendo apresentar, em partes, a vocês.

É nesse sentido, que a fim de pensar os ritos de vida e mortes, não poderia abrir mão de discuti-los a partir de Nina Rodrigues, atentando aos ritos iniciáticos e buscando perceber como tais questões foram abordadas pelo conhecimento científico brasileiro, na Bahia, entre 1890 e 1906, tomando como fonte as obras “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os africanos no Brasil” (1982).

Minha fala se dará em quatro momentos. Em primeiro lugar, buscarei pontuar como Nina Rodrigues elabora um conhecimento científico para o estudo das religiões afro-brasileiras por meio de um método comparativo que tem como referência o monoteísmo católico. Em segundo lugar farei uma discussão sobre ritos associando-os a sua funcionalidade religiosa e social. Em terceiro lugar, voltarei minha atenção aos ritos iniciáticos e como estes são representados no discurso de Nina Rodrigues; e por fim, buscarei apresentar a forma como as práticas e ritos funerários afro-brasileiros são apresentados por Nina Rodrigues.

Nina Rodrigues e o estudo das religiões

Na Bahia do século XIX, Nina Rodrigues, ao investigar as manifestações religiosas dos povos africanos e seus descendentes as tornou objeto de ciência e buscou formas conceituais para referencia-las, as representando a partir de um referencial cristão: o monoteísmo católico. Em minha tese de doutorado, ao contrário das associações que se costumam fazer, busquei demonstrar que a grande influência ao pensamento de Nina

²Vide: SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: A "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis, Santa Catarina, 2013.

Rodrigues para pensar as religiões africanas, não foi a sociologia de matriz francesa, mas a etnologia ou antropologia inglesa. Dessa forma, demonstrei 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. (SERAFIM, 2013).

Em resposta a ideia formulada por Andrew Lang de que certos povos (em especial aborígenes australianos) em sua configuração social, não possuíam nada que se assemelhasse ao caráter de religião, ou de observância religiosa³; E. B. Tylor (1920) traz uma importante observação metodológica aos estudos das religiões, ao acusá-lo de ter-se deixado levar por suas concepções de mundo, reconhecendo enquanto religião apenas aqueles sistemas que, no plano da sistematização teórica, possuísem uma teologia organizada e estabelecida das ‘raças superiores’, como religião. (SERAFIM, 2013).

E aqui chegamos ao exercício teórico e metodológico que permite a Nina Rodrigues olhar para as práticas religiosas africanas enquanto religião. Refiro-me à afirmação de Tylor de que comumente se atribui o predicativo de irreligião a tribos cujas doutrinas são diferentes das do pesquisador. (TYLOR, 1920). Estas posturas gerariam uma perversão geral de julgamento em questões teológicas, e entre as suas consequências estaria o equívoco popular acerca das religiões das raças inferiores. (SERAFIM, 2013).

No processo de se definir religião no Brasil, Paula 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. E as religiões mediúnicas seriam um dos principais alvos. 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.

³ Vale lembrar que algumas décadas depois, Émile Durkheim, lançaria o estudo *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, concordando com a ideia de Tylor e se afantado de Lang. Durkheim traz a seguinte citação de Lang, "Não encontro na Austrália, diz ele, nenhum exemplo de práticas religiosas tais como as que consistem em rezar, nutrir ou sepultar o totem. Apenas numa época posterior, e quando já estava constituído, é que o totemismo teria si do como que atraído e envolvido por um sistema de concepções propriamente religiosas. Segundo uma observação de Howitt quando os indígenas procuram explicar as instituições totêmicas, eles não as atribuem nem aos próprios totens, nem a um homem, mas a algum ser sobrenatural, como Bunjil ou Baiame. "Se, diz Lang, aceitar mos esse testemunho, uma fonte do caráter religioso do totemismo nos é revelada. O totemismo obedece aos decretos de Bunjil, assim como os cretenses obedeciam aos decretos divinos dados por Zeus a Mínos." Ora, a noção dessas grandes divindades formou-se, segundo Lang, fora do sistema totêmico; este, portanto, não seria por si mesmo uma religião, apenas teria se colorido de religiosidade em contato com uma religião propriamente dita. (LANG, Apud. DURKHEIM, 1996, p.185-186).

Se a liberdade religiosa foi cronologicamente a “primeira”, a que serviu de modelo para todas as outras formas de liberdade civil, a constitucionalidade jurídica da República se viu às voltas com o problema de separar, no confuso quadro das práticas da população, o que era “religião”, portanto com direito a proteção legal, daquilo que era “magia”, prática anti-social e anômica a ser então combatida. Em contrapartida, as diversas forças sociais — médicos, advogados, curandeiros, filhos-de-santo etc.— procuravam influir como podiam nesses processos classificatórios ao mesmo tempo simbólicos e políticos (MONTERO, 2006, p.51).

Nina Rodrigues estaria, portanto, inserido 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? 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 (MONTERO, 2006).

Nina Rodrigues, dessa forma, mesmo contrário 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 (1920, 1903), 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.

Montero (2006) indica que diferente do que ocorria em Rio de Janeiro ou São Paulo, que apenas em meados do século XX, as religiões africanas surgiram como uma alternativa religiosa, na Bahia, desde o século XIX, os candomblés foram apreendidos pelos estudiosos como religiões primitivas e não como simples bizarrices ou desvios, referenciando *O animismo fetichista dos negros bábianos*. Se por um lado concordo com esta afirmação de Montero (2006), por outro lado, discordo da visão de que o “paradigma de Nina Rodrigues” (MONTERO, 2006, p.56) aprisionara o entendimento deste fenômeno no campo da medicina legal e lhe deu um substrato biológico, sendo que apenas em Arthur Ramos, haveria a passagem de um modelo biológico para um modelo psicológico e cultural.

Em minha tese de doutorado demonstrei que as obras *O animismo fetichista dos negros baianos* e *Os africanos no Brasil* se aproximam muito mais de um estudo etnológico ou antropológico do que do campo biológico e da medicina legal. Isto porque para pensar religião, Nina Rodrigues partiu das referências que lhe eram próprias, desenvolvendo um estudo comparado das religiões, por meio da pesquisa de campo e a partir da referência do Cristianismo Católico (SERAFFIM, 2013).

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 diálogo teórico entre catolicismo e candomblé, como ao criar um diálogo entre ciência e religião. 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 alibi 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.

Pensado desta forma, ao apropriar-se do termo liturgia para pensar a dita religião fetichista dos negros baianos, Nina Rodrigues traz toda uma descrição da ritualística desses cultos, buscando perceber o modo como essa dita liturgia fetichista influenciava a vida exterior e interior de seus adeptos, conquistando constantemente novos seguidores e conceituando e categorizando os cultos afros, a partir de referências cristãs.

Pensar as religiões africanas para Nina Rodrigues, apesar da convivência cotidiana, parece ser muito mais um exercício de pensar o “outro”. E não necessariamente o outro africano, mas o outro adepto de uma religião diferente da que conhecia, e talvez, possamos dizer, diferente da que o seu leitor conheceria. O uso feito por Rodrigues do termo liturgia busca pesar as esferas estéticas, jurídicas e teológicas. 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.

Se a liberdade religiosa foi cronologicamente a “primeira”, a que serviu de modelo para todas as outras formas de liberdade civil, a constitucionalidade jurídica da República se viu às voltas com o problema de separar, no confuso quadro das práticas da população, o que era “religião”, portanto com direito a proteção legal, daquilo que era “magia”, prática anti-social e anômica a ser então combatida. Em contrapartida, as diversas forças sociais — médicos, advogados, curandeiros, filhos-de-santo etc.—

procuravam influir como podiam nesses processos classificatórios ao mesmo tempo simbólicos e políticos (MONTERO, 2006, p.51).

É nesse sentido que podemos compreender o trabalho etnográfico de Nina Rodrigues e ter a acesso a descrições sobre práticas mortuárias e iniciáticas, no Brasil do século XIX. Atentemos inicialmente aos ritos.

Ritos

Os ritos, de um ponto de vista geral, constituem um fenômeno aparentado com outros (tais como a festa e o jogo) durante os quais a sociedade, na sua totalidade, torna-se um ator pelo forte envolvimento que nela se produz. Mas, ao contrário das festas e dos jogos, não há nos ritos apenas comportamentos segundos certas regras. Os ritos se produzem e reproduzem, sob forma bastante complexas de comunicação, que ligam signos, símbolos e imagens aos quais são atribuídos um conjunto de significados. (ROMANO, 1994).

Os ritos desempenham um papel importante na vida do homem religioso, e não apenas. Atentando aos ritos de passagem, esse é, quase sempre, representado pelo início da puberdade, a passagem de uma faixa de idade a outra, como da infância ou adolescência à juventude. Há, ainda, os ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que em cada um desses casos se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e de estatuto social.

Quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida pela comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de “vivo” propriamente dito; é somente graças a esses ritos que ele se integra à comunidade dos vivos. Por ocasião do casamento, tem lugar também uma passagem de um grupo sócio-religioso a outro. O recém-casado abandona o grupo dos celibatários para participar, então, do grupo dos chefes de família. Todo casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando portanto uma crise; por isso o casamento se efetua por um rito de passagem. Os gregos chamavam o casamento de *télos*, consagração, e o ritual nupcial assemelhava-se ao dos mistérios. No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino *post mortem*, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. (ELIADE, 2001, p.150)

Nesse sentido, o rito não é uma simples narração ou discurso, mas promotor de uma série de processos que se situam numa zona de fronteira entre ordem/desordem, natureza/cultura, inclusão/integração e no jogo e na manipulação que todas as partes presentes praticam no cerimonial. O rito, com efeito, pode ser desmontado e novamente montado com uma série de registros que envolvem tanto a parte consciente dos que nele participam quanto as origens míticas do grupo social, como o seu conhecimento da natureza, da morte, do nascimento e, para além da esfera que se refere ao corpo, todas as regras e instituições nas quais se funda a própria sociedade. (ROMANO, 1994).

Nos cultos cristãos, por exemplo, a ritualística está intrinsecamente associada à “liturgia”. A respeito disso, Julián López Martín (1996) nos explica que o termo possui variações etimológicas. Entre os gregos, está associado à “obra popular”, seja uma ação ou uma iniciativa popular, porém com o tempo a prestação popular converteu-se em serviço público. Quando esse serviço afetava o âmbito religioso, “liturgia” se referia ao culto oficial dos deuses.

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

A partir do século XVI, “liturgia” aparece nos títulos de alguns livros dedicados à história e à explicação dos ritos da Igreja, mas, junto a esse significado, o termo “liturgia” se fez sinônimo de ritual e cerimônia. As definições oferecidas por Martin (1996) englobam três características: estéticas, jurídicas e teológicas.

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

Do culto à ação dos ministros ordenados. No entanto, algumas definições, também a partir da mesma idéia, trataram de chegar ao núcleo da liturgia cristã, isto é “ao mistério de Cristo e da Igreja em sua expressão de culto”. A liturgia é um mistério ou ação ritual que torna presente e operante a obra redentora de Cristo nos símbolos de devoção da Igreja. (Martín, 1996, p.38).⁴

A citação acima auxilia a percepção de que a eficácia do rito consiste em repropor uma equação entre os símbolos e seus significados evidentes e profundos e na capacidade desses últimos para se reproduzirem em realidades, mediante a forma social que lhe é atribuída. É esclarecedor, também, quanto à perda de força da ritualidade, que todas as vezes que o rito se transforma em algo assimilável a cena, torna-se forma teatral, uma quase produção artística que se deixa apreender por códigos de comunicação bem diferente (ROMANO, 1994).

Outro tipo de eficácia diz respeito ao rito que tem certo efeito e é praticado com certa finalidade, como fazer passar o indivíduo do estatuto de adolescente ao estatuto de adulto; dois indivíduos do estatuto de noivos ao estatuto de casados. Em outros casos, considera-se que o rito tem ainda mais resultados, os quais não são exclusivamente sociais. Passar do estatuto de adolescente para adulto, por exemplo, não compreende mero sentido biológico; pode referir-se a tornar-se um indivíduo próspero ou apto a participar de uma determinada comunidade. Outros ritos destinam-se claramente a modificar ou influenciar processos chamados naturais, tais como provocar uma chuva, fazer cessar uma epidemia, e assim por diante (ROMANO, 1994).

⁴ Segue a citação original: “Las definiciones propuestas desde los comienzos del Movimiento litúrgico eran de três clases, a saber, estéticas, jurídicas y teológicas: a) *Definiciones estéticas*. Según estas definiciones, la liturgia es la «forma exterior y sensible del culto», es decir, el conjunto de ceremonias y de ritos. El objeto formal de la liturgia se buscaba en los aspectos externos y estéticos del sentimiento religioso. La liturgia era la manifestación sensible y decorativa de las verdades de la fé. Sin embargo, esta definición es incompleta e insuficiente desde el punto de vista de la naturaleza de la liturgia. Por eso la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII la rechazó de manera explícita. b) En las *definiciones jurídicas* la liturgia era presentada como el «culto público de la Iglesia en cuanto regulado por su autoridad». Pero en esta definición se identificaba la liturgia con el derecho litúrgico y con las rúbricas que regulan el ejercicio del culto. La *Mediator Dei* la consideró también insuficiente. En realidad, la confusión procedía de una visión igualmente incompleta de la Iglesia, contemplada como sociedad perfecta obligada a dar a Dios culto público. c) Las *definiciones teológicas* coincidían en señalar la liturgia como el «culto de la Iglesia», pero limitaban el carácter eclesial. Del culto a la acción de los ministros ordenados. Sin embargo, algunas definiciones, partiendo también de la misma idea, trataron de llegar al núcleo de la liturgia cristiana, es decir, «al misterio de Cristo y de la Iglesia en su expresión cultural». La liturgia es un misterio o acción ritual que hace presente y operante la obra redentora de Cristo en los símbolos culturales de la Iglesia”. (MARTÍN, 1996, p.38).

Ritos iniciáticos

Ao pensarmos nos rituais iniciáticos propriamente ditos, convém fazer uma distinção entre as iniciações da puberdade, associadas a uma faixa etária, e as cerimônias de admissão numa sociedade secreta ou comunidade específica. A diferença mais importante reside no fato de que todos os adolescentes são obrigados a enfrentar a iniciação da idade, ao passo que as sociedades ou comunidades são reservadas a um determinado número de adultos (ELIADE, 2001).

Embora pareça certo que a instituição da iniciação da puberdade é mais antiga do que a da sociedade secreta, encontra-se mais espalhada e é atestada desde os níveis mais arcaicos de cultura. Apesar da impossibilidade de expor as cerimônias iniciáticas em toda sua complexidade, é importante ressaltar que, já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Nina Rodrigues, um médico brasileiro que viveu na Bahia entre final do século XIX e início do século XX, ao desenvolver pesquisas sobre os costumes dos ex-escravos e seus descendentes, trouxe-nos relatos da iniciação de Olympia, uma mestiça africana que vivia em Salvador e frequentava candomblés.

Olympia, a inicianda, havia encontrado uma pequena pedra de forma estranha, um pouco alongada, e tendo uma das extremidades dois pontos laterais a modo de os olhos. Acreditando que podia ser um fetiche, foi consultar Linvaldina que lhe disse ser Osún e que a mãe de terreiro Thecla seria a sua mãe de santo. (RODRIGUES, 1935, p.76).

O primeiro passo da festa seria despachar Exu, para que não houvesse incômodo:

Este sacrifício propiciatório precede todas as festas de santo, pois sua preterição traria consequência infalível a perturbação da festa. A noite, a inicianda tem de tomar um banho mysthico, a verdadeira purificação lustral, em que troca por vestes novas as que trazia, as quaes são abandonadas, em simbolo, supponho eu, de completa renuncia á vida anterior. (RODRIGUES, 1935, p.77).

Nina Rodrigues observa que às vezes esses banhos continham infusões de plantas que gozam de propriedades estimulantes e são tidas como plantas sagradas. As cerimônias que se passavam no Peji (espécie de altar) não podiam ser vistas por quem não tivesse ‘santo feito’, mas, como a casa em que estavam era pequena, ele conseguiu acompanhar perfeitamente a cerimônia:

Já anteriormente Thecla tinha feito uma lavagem e preparado o fetiche, a elle foram sacrificados os animaes, um carneiro, uma cabra, duas gallinhas e pombos. Destes animaes, alguns são sacrificados no recinto do santuário, caindo sangue sobre os fetiches. Depois são removidos para fora afimde serem preparados. Em seguida, já as 10 horas da noite, teve lugar a cerimônia de epilação. A cabeça de Olympia foi rigosamente raspada á navalha, processo que demandou muito tempo. (RODRIGUES, 1935, p.79).

Nina Rodrigues analisa que a raspagem era feita na cabeça, pois por ali é que o santo penetra no crente:

Raspada assim a cabeça, é ella vigorosa e demoradamente lavada com uma infusão especial de plantas sagradas, processo que se acompanha de gestos e palavras cabalísticas e por cuja virtude as há de dar a possessão, ou manifestação do santo. Com giz ou uma pasta branca, fazem nas faces da inicianda traços em tudo semelhantes pela situação, fórmulas e números aos gilvazes que os africanos trazem no rosto como distinctivos ethnicos, sociaes ou religiosos. (RODRIGUES, 1935, p.79-80).

Nina Rodrigues descreve que os cânticos sagrados são recitados em língua africana por todos os presentes. A música e o cântico revelam o santo, e a inicianda, possessa, deve lançar-se na dança:

Apezar de ter dansado por muitas horas seguidas, não houve ainda assim uma manifestação franca de santo, o que trouxe por todo dia triste e acrabunhada a mãe de terreiro Thecla. E como mesmo entre os feiticeiros há rivalidades profissionais, Linvaldina não se pôde conter que não me dissesse muito á puridade que Deus a livrasse de que o santo fosse feito por elle, já não tivesse brincado a valer. (RODRIGUES, 1935, p.83-84).

Não completada a iniciação, a filha de santo deveria permanecer alguns dias no terreiro:

Estas formalidades ultteriores são mais ou menos rigorosas. Aqui nas cidades, os filhos de santo ficam reclusos, não podem sair á rua a pretexto algum, há abstinência sexual completa, assim como e certos alimentos, em particular da carne de certos e determinados animaes, verdadeiro tabou temporário. (RODRIGUES, 1935, p.84).

A iniciada, dessa forma, passava a pertencer à mãe de santo, e para seu retorno à sociedade seria preciso comprar sua liberdade:

Completo o prazo de iniciação, a filha de santo fica pertencendo à mãe de terreiro que lhe fez o santo e só pode ser restituída aos seus e voltar para casa mediante uma verdadeira compra. O preço porque o marido, o amante, a família enfim compra a filha de santo varia com os recursos pecuniários de que pode dispor. Concertada a compra, a filha de santo é conduzida em grande cerimônia até a porta de sua casa e ali se faz a entrega solenne ao comprador. (RODRIGUES, 1935, p.85).

Segundo Nina Rodrigues, embora a família recupere o iniciado, sua subordinação e dependência espiritual não podem ser resgatadas pela compra:

Director de consciencias supersticiosas, ignorantes e fanaticas, na sua qualidade de confidentes dos deuses, depositários dos segredos da alta magia e interpretes das revelações fatídicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tyrannia espiritual quase descricionaria. Todos lhe prestam homenagem e lhe obedecem cegamente. Aos mais afamados é desnecessário trabalhar, de sobra têm quem o faça. (RODRIGUES, 1935, p.85-86).

A descrição da iniciação de Olympia e sua inserção em uma determinada comunidade religiosa são muito importantes para a compreensão do homem religioso, pois mostra que esse não se considera ‘acabado’, tal como se encontra no nível natural da existência: para se tornar um homem propriamente dito deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural. Em outras palavras, o primitivo coloca seu ideal de humanidade num plano sobre-humano.

Isto quer dizer que: (1) só se torna um homem completo depois de ter ultrapassado, e em certo sentido abolido, a humanidade “natural”, pois a iniciação se reduz, em suma, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento; (2) os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos: esses ritos têm, portanto, uma origem sobre humana, e, ao realizá-los, o neófito imita um comportamento sobre humano, divino. É importante reter este fato, pois nos mostra mais uma vez que o homem religioso se quer diferente do que se encontra ao nível “natural”, esforçando-se por fazer-se segundo a imagem ideal que lhe foi revelada pelos mitos (ELIADE, 2001, p. 152-153).

Percebemos, dessa maneira, que desde o pensamento arcaico havia o esforço em atingir um ideal religioso de humanidade, e nesse esforço encontram-se já os germes de

todas as éticas elaboradas mais tarde nas sociedades evoluídas. Evidentemente, nas sociedades religiosas modernas a iniciação já não existe como ato religioso. Contudo, embora fortemente dessacralizados, os padrões de iniciação ainda sobrevivem no mundo moderno (ELIADE, 2001). Corroborando tal ideia, Romano (1994) explica que os ritos cerimoniais existem também nas sociedades modernas, e utiliza como exemplo o casamento civil. Quando o Juiz de Paz pronuncia uma fórmula como ‘eu vos declaro marido e mulher’, os esposos tornam-se efetivamente marido e mulher. O exemplo desse ato linguístico não é meramente comunicativo ou declarativo, uma vez que, em virtude da declaração, a relação entre os dois indivíduos transforma-se. Dessa forma, a palavra tem um efeito sobre a realidade, e esse efeito se deve a uma convenção coletiva.

Ritos de vida e morte

Da mesma maneira, os ritos de vida e morte estão presentes nas mais variadas culturas. Quanto a isso, é importante ter em mente que a definição de vida é sempre dupla. A vida é tanto a duração compreendida entre o nascimento e a morte quanto às propriedades dos seres vivos, e, ao mesmo tempo, o que lhe falta no momento da morte. Ambas as definições implicam uma necessária e inevitável referência à morte. Ainda que a biologia contemporânea apresente formulações complexas e requintadas, isso não impede que cada um dos dois termos apele constantemente para o outro, de modo a tornar sua definição circular (URBAIN, 1997).

Os ritos de vida e morte, em boa parte das vezes, relacionam-se com os mitos de criação. Em ritos de cura, por exemplo, pode-se recitar o mito cosmológico com fins terapêuticos. Para curar o doente é preciso fazê-lo nascer mais uma vez, e o modelo arquetípico do nascimento é a cosmogonia. O simbolismo e o ritual iniciático, por exemplo, que comportam ser o homem engolido por um monstro, desempenharam um papel considerável tanto nas iniciações como nos mitos heroicos e nas mitologias da Morte. O simbolismo do regresso ao ventre tem sempre uma valência cosmológica. É o mundo inteiro que, simbolicamente, regressa com o neófito à ‘Noite cósmica’ para poder ser criado de novo, regenerado (ELIADE, 2001).

É preciso abolir a obra do Tempo, restabelecer o instante auroral de antes da Criação; no plano humano, isto equivale a dizer que é preciso retornar à “página branca” da existência, ao começo absoluto, quando nada se encontrava ainda maculado, quando nada estava ainda estragado. Penetrar no ventre do monstro – ou ser simbolicamente “enterrado” ou fechado na cabana iniciática – equivale a uma regressão ao indistinto primordial, à Noite cósmica. Sair do ventre, ou da cabana tenebrosa, ou da “tumba” iniciática, equivale a uma cosmogonia. A morte iniciática reitera o retorno exemplar ao Caos para tornar possível a repetição da cosmogonia, ou seja, para preparar o novo nascimento. A regressão ao Caos verifica-se às vezes literalmente: é o caso, por exemplo, das doenças iniciáticas dos futuros xamãs, consideradas inúmeras vezes

como verdadeiras loucuras. Assiste-se, com efeito, a uma crise total, que conduz muitas vezes à desintegração da personalidade. O “caos psíquico” é o sinal de que o homem profano se encontra prestes a “dissolver-se” e que uma nova personalidade está prestes a nascer. (ELIADE, 2001, p. 159).

Compreende-se, dessa maneira, que os ritos iniciáticos e os ritos de vida e morte estão associados entre si e quase sempre encontram referências nos mitos cosmogônicos e/ou de origem. A sequência sofrimento/morte/ressurreição (renascimento) se reencontra em todos os mistérios, tanto nos ritos de puberdade como naqueles que dão acesso a uma sociedade secreta.

O homem das sociedades arcaicas, segundo Eliade (2001), esforçou-se por vencer a morte, transformando-a em rito de passagem. Dessa maneira, a morte ocorre apenas para algo que não seja essencial, sobretudo para a vida profana. Nesse sentido, a morte pode ser considerada como a suprema iniciação, ou seja, como o começo de uma nova existência espiritual. Mais ainda: geração, morte e regeneração (renascimento) foram compreendidas como os três momentos de um mesmo mistério, e todo o esforço espiritual do homem arcaico foi empregado em mostrar que não devem existir cortes entre esses três momentos. Não se pode parar em um dos três momentos. O movimento e a regeneração continuam sempre.

Ao analisar a morte historicamente, Edgar Morin (1997) explica que, situado entre o momento da morte e o da aquisição da imortalidade, os funerais, ao mesmo tempo em que constituem um conjunto de práticas tanto conservatórias como determinantes da mudança de estado do morto, institucionalizam um complexo de emoções e refletem as perturbações profundas que uma morte provoca no círculo dos vivos. As pompas da morte aterrorizam mais que a própria morte, mas essas pompas originam-se do próprio terror. Não são os feiticeiros ou os sacerdotes que tornam terrível a morte. É o terror da morte que os sacerdotes utilizam.

As pompas da morte ultrapassam o fenômeno da morte. Certas manifestações emocionais provocadas por ocasião das pompas fúnebres correspondem aos excessos aos quais conduz a exaltação coletiva em qualquer cerimônia sagrada. A ostentação da dor, própria a certos funerais, destina-se a provar ao morto a aflição dos vivos, a fim de que possam merecer sua benevolência. Em certos casos, a alegria que convém nessa ocasião visa mostrar tanto aos vivos como aos mortos que este morto é bem-aventurado (MORIN, 1997).

O horror da decomposição do cadáver comanda as perturbações funerárias e o luto. Desse horror surgiram práticas desde a pré-história para apressar a decomposição do cadáver (cremação e endocanibalismo), para evitá-la (embalsamamento) ou para afastá-la (corpo transportado para outro lugar ou fuga dos vivos). A horrível decomposição de outrem é sentida como contagiosa. Poderíamos atribuir a essa presença obsessiva da morte a presença obsessiva dos mortos, que é um dos aspectos mais evidentes e conhecidos da mentalidade arcaica. Os espíritos, isto é, os mortos, estão presentes na vida cotidiana, governando os bens, a caça, a guerra, a colheita, a chuva, etc.

Estão presentes até no sono, o que constitui o teste verdadeiro da obsessão. A angústia da morte provoca reações mágicas, tabus: um menino decide nunca se barbear porque os velhos que vão morrer têm barba. E no auge dessa angústia aparecem em nossa sociedade o catecismo e a promessa divina, o que corresponde à promessa feita pelos pais: “tu não morrerás”. O horror causado pela morte tem um duplo caráter, ruidoso, que explode por ocasião dos funerais e do luto; e silencioso, corrosivo, invisível e secreto, como que envergonhado, a consciência no próprio cerne da vida cotidiana (MORIN, 1997).

A morte engloba realidades aparentemente heterogêneas: a dor dos funerais, o terror da decomposição do cadáver e a obsessão da morte. Mas dor, terror e obsessão têm um denominador comum: a perda da individualidade. É nesse sentido que Morin (1997) argumenta que a dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto estiver presente e reconhecida: quanto mais o morto for próximo, íntimo e familiar, amado ou respeitado; mais violenta é a dor, ao passo que nenhuma ou quase nenhuma é a perturbação se morre um ser anônimo, que não era insubstituível.

O complexo da perda da individualidade é um complexo traumático, que comanda todas as perturbações provocadas pela morte, ao qual Morin (1997) chama de ‘traumatismo da morte’. Esse não é menos importante que a consciência do fato da morte e a crença na imortalidade. Traumatismo da morte é toda a distância que separa a consciência da morte da aspiração à imortalidade. O homem poderia sentir essa emoção perturbadora se aderisse plenamente à sua imortalidade? A consciência da morte é uma consciência de perda de imortalidade. A individualidade que se revolta diante da morte é uma individualidade que se afirma contra a morte.

E nesse processo de revolta contra a morte é que se refaz infatigavelmente a cosmogonia para se estar seguro; e é nesse sentido ainda que vida e morte não são apenas complementares, mas necessárias uma à outra. Por isso é que se encontra sempre a valência cosmogônica dos ritos de iniciação. O quadro iniciático, ou seja, a morte para a condição profana, seguida do renascimento para o mundo sagrado, para o mundo dos deuses, também desempenha um papel importante nas religiões evoluídas.

O nascimento iniciático implicava a morte para a existência profana. O esquema se conservou tanto no hinduísmo como no budismo. O iogue “morre para esta vida” a fim de renascer para um outro modo de ser: aquele é representado pela libertação. O Buda ensinava o caminho e os meios de morrer para a condição humana profana – quer dizer, para a escravidão e a ignorância – e renascer para a liberdade, para a beatitude e para o incondicionado do nirvana. A terminologia indiana do renascimento iniciático lembra, às vezes, o simbolismo arcaico do “novo corpo” que o neófito obtém graças à iniciação. O próprio Buda o proclama: “Mostrei aos meus discípulos os meios pelos quais eles podem criar, a partir deste corpo (constituído pelos quatro elementos, corruptíveis), um outro corpo de substância intelectual (*rūpim manomayan*), completo com todos os membros e dotado de

faculdades transcendentais (*abbhinindriyam*).” O simbolismo do segundo nascimento ou da geração como acesso à espiritualidade foi retomado e valorizado pelo judaísmo alexandrino e pelo cristianismo. Filon utiliza abundantemente o tema da geração para falar do nascimento a uma vida superior, a vida do espírito (cf. por ex., Abraham, 20, 99). Por sua vez, S. Paulo fala de “filhos espirituais”, dos filhos que ele procriou pela fé. “Tito, meu verdadeiro filho na fé que nos é comum” (Epístola a Tito, I:4). “Rogo-te por meu filho Onésimo, que gerei na prisão...” (Epístola a Filémon, 10). Inútil insistir nas diferenças entre os “filhos” que S. Paulo “gerou na fé” e os “filhos do Buda”, ou aqueles que Sócrates “partejava”, ou ainda os “recém nascidos” das iniciações primitivas. As diferenças são evidentes. Era a própria força do rito que ‘matava’ e ‘ressuscitava’ o neófito nas sociedades arcaicas, do mesmo modo que a força do rito transformava em “embrião” o sacrificante hindu. O Buda, pelo contrário, “engendrava” por “sua boca”, quer dizer, pela comunicação de sua doutrina (*dbamma*); era graças ao conhecimento supremo revelado pela *dbamma* que o discípulo nascia para uma vida nova, capaz de o conduzir até o limiar do nirvana. Sócrates, por sua vez, não pretendia mais do que exercer o ofício de uma parteira: ajudava a “parir” o homem verdadeiro que cada um trazia no mais profundo de si próprio. Para S. Paulo, a situação é diferente: ele engendrava “filhos espirituais” pela fé, quer dizer, graças a um mistério fundado pelo próprio Cristo. De uma religião a outra, de uma gnose ou sabedoria a outra, o tema imemorial do segundo nascimento enriquece-se com novos valores, que mudam às vezes radicalmente o conteúdo da experiência. Permanece, porém, um elemento comum, um invariante, que se poderia definir da seguinte maneira: o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento (ELIADE, 2001, p. 162-163).

Essas descrições acerca de como os ritos de iniciação, morte e vida se inter-relacionam nas culturas diversas demonstram como as representações sobre a vida surgidas em cada sociedade e os rituais a que dão lugar, são de grande importância, e associam-se aos ritos de passagem. Além disso, como bem observou Urbain (1997), nem sempre é fácil distinguir as representações e as crenças dos rituais, por se apresentarem intimamente ligados.

Morte, vida e iniciação desta maneira são indissociáveis nas crenças religiosas, mesmo os ritos funerários voltados aos cuidados do morto, expressam práticas dos vivos e a forma como as sociedades se organizam culturalmente.

Ao observar os ritos funerários na Bahia do XIX, Nina Rodrigues indicavam que a sua época o enterro tanto do africano quanto do ‘negro feticlista’ se davam de uma forma qualquer, porém nem sempre teria sido desta maneira. Utilizando-se das descrições

do Dr. Mello Morais acerca do enterro entre os moçambiques, demonstra as diferenças das pompas em enterro segundo a disposição econômica do morto.

Assim quando falecia um pobre de sua nação, os parentes e parceiros o conduziam em uma rêde que ficava desde o amanhecer junto ao morro da igreja ou á porta de qualquer venda. Duas negras de face pezarosa e vestida de luto, conservavam-se com duas velas acesas junto á rede funerária, recolhendo dos passantes o óbolo da caridade para o enterro, completando a somma dos compatriícios do defunto que appareciam no momento [...] Não sendo o finado totalmente miserável, possuindo bens ou dinheiro, as pompas fúnebres tornavam-se regulamentares, e tanto mais ruidosa quando se tratava de alguma personagem ilustre entre elles, taes como reis, rainhas e príncipes de raça. (RODRIGUES, 1935, p.149).

Outra indicação sobre as práticas funerárias dos malês tanto indicam toda uma ritualística em torno da morte.

Os negros musulmis revestem os seus mortos de uma tunica branca a que chamam de camisé e deitam-lhes em torno da cabeça uma especie de turbante de que cai uma extensa faixa ao longo do lado direito do corpo. O cadáver é collocado de lado no esquite e sempre que podem enterram-no com a orientação para o poente. A respeito das praticas funebres dos malês e de outras nações africanas correm entre os negros versões mais ou menos estranhas de que não pude ter ainda informações exactas. Dizem que têm elles, de accôrdo com um rito barbaro, de fracturar todos os ossos longos dos membros, e torcer o pescoço do cadaver de modo a dar-lhe a maior mobilidade. (RODRIGUES, 1935, p. 152).

Já quando não havia interessados em prosseguirem com os devidos cuidados aos santos ou fetiches do morto, algumas práticas faziam-se necessárias.

Os outros negros enterram hoje os seus mortos sem outras formalidades especiaes a não ser a de introduzirem no ataúde do morto os seus santos ou fetiches si elle não deixa filhos ou parentes que se queiram encarregar de continuar o culto do santo. E' tal a preocupação e o onus que acarreta ao iniciado o culto do seu santo especial, que os negros têm o maior receio de ficar com santos ou fetiches de outras pessoas e em particular de pessoas fallecidas. Entendem que do momento que conservam o fetiche alheio, cabe-lhes o dever imperioso de occupar delle como se

ocupariam do seu próprio santo. E então todos os pequenos contratempos, as molestias, as infelicidades que experimentam d'ahi por diante são interpretadas como uma consequencia das faltas commettidas para com o fetiche, que ou ficou esquecido, ou não se julga convenientemente tratado. No cemiterio das quintas dos Lazaros, preferido pelas pessoas pobres, encontram-se commummente, por occasião de serem revolvidas sepulturas antigas, de envolta com os esqueletos, innumerables fetiches e idolos africanos. (RODRIGUES, 1982, p.152).

Em contrapartida, havendo interessados em prosseguir com os devidos cuidados aos santos ou fetiches do morto, a configuração funerária seria outra.

Quando, porém, o morto era iniciado, ou pessoa de sua família, todo o terreiro a que elle pertencia toma parte no luto, comparece ao enterro e prepara-se para a missa do sétimo dia. Este acto da religião christan póde, no emtanto, não ter lugar nesse prazo e sim numa época mais ou menos remota, muitos mezes depois, quando a familia tem adquirido às meios de fazer p candomblé funerario. Manda-se então dizer uma missa a que comparecem todos os membros do terreiro, parentes e conhecidos. Não ha nesta cidade quem não se tenha encontrado com um desses grupos enormes de Africanos, seus descendentes e amigos, ao sair de uma igreja onde mandaram rezar a missa pelo seu morto. O grupo é tão especial que prende forçosamente a atenção. D'ahi dirigem-se directamente a um candomblé funerario, cuja importancia depende dos recursos da familia. Este candomblé dura em geral um ou dois dias, dança-se e fazem-se nele sacrificios á alma do morto e aos santos. E' muitas vezes nesta occasião que se dá destino aos santos e paramentos do morto. Um pai de terreiro afamado sabendo-se sem descendentes, havia pedido que por sua morte parte dos ornatos do seu Peji fosse exposta numa arvore sagrada da vizinhança e a outra parte juntamente com os seus santos fosse lançada num rio proximo. Depois de um grande candomblé funerario, alta noite, foram os seus discipulos ou filhos de santo satisfazer-lhe a ultima vontade. Mas a maré estava ainda a prêamar de sorte que as peças foram lançadas na praia e com a vasante ficaram pela manhan a descoberto. Um meu amigo mandou recolhel-as e, tendo lavado algumas, m'as enviou. Offereci-as ao museu de medicina legal da Faculdade, onde se acham actualmente. Constam de uma haste de ferro de uns trinta centímetros de comprimento adorada como fetiche de Ogun, uma tosca espada de ferro, das mesmas dimensões e do mesmo santo; um avental vermelho bordado de buzios da Costa, de Sangô e uma

peça incompleta de Oso-osi, pequeno disco de ferro a que se prende por tres digitações um cabo do mesmo metal com uns vinte e tantos centímetros de comprimento. Sobre o disco devia haver uma especie de pomba, que não existe mais. Não consegui apurar, porém, si a vontade do pai de terreiro tinha sido manifestada em vida, como affirmaram os seus discipulos, ou si por invocação e possessão de algum santo...(RODRIGUES, 1935, p.154-155).

Já em *Os africanos no Brasil*, após 15 anos de convívio mais intenso com os costumes e práticas religiosas dos africanos e seus descendente, Nina Rodrigues, ao contrário do que indicara anteriormente de que as práticas funerárias, tanto de negros africanos quanto mestiços, eram realizadas de uma forma qualquer, ele consegue trazer mais descrições mais detidas.

Como era natural, de acordo com Rodrigues, o sacerdócio iorubano teria perdido no Brasil toda a intervenção nos atos da vida civil que possuía em África. O casamento, os atos de nascimento, o enterro regulados por leis do Brasil, que não toleravam a intervenção dos “pais de terreiro”. Ainda assim, persiste o culto dos mortos e com eles práticas e cerimônias africanas, que em boa parte das vezes constituiria um misto de práticas africanas e católicas, com a missa do sétimo ou do trigésimo para o falecimento de uma filha de santo ou de pai ou mãe-de-terreiro. (RODRIGUES, 1982).

À missa católica, descreve Nina Rodrigues (1982) segue-se o candomblé funerário em que se invoca o morto para conhecer as suas últimas deliberações, por meio da manifestação do espírito, ou do próprio morto, ou a do orixá a que ele era votado, através dos ‘estados de santo’. Se o orixá não encontrasse quem aceitasse as responsabilidades de prosseguir no culto que dirigia o morto; ou se não achasse entre os presentes alguém digno dessa honra, as insígnias e ornamentos, os ídolos e seus altares são levados, às horas mortas, em misteriosa procissão, a uma água corrente, a fim de que o regato, o rio ou a maré vazante os conduzam à África, onde, estão certos os negros, infalivelmente irão ter. (RODRIGUES, 1982).

Em alguns destes candomblés funerários encontra-se ainda o Egungun, grotesca aparição da alma do finado. Não passa de uma farsa combinada entre os chefes e diretores de candomblé e pessoa de confiança que, vestida de longas roupas brancas, vem responder a invocações que em momento oportuno lhe são feitas. Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes. Alguns me garantiram ter visto o morto comparecer à festa, em geral à noite, mas por vezes em pleno dia, comer, dançar e retirar-se como veio. É do mesmo gênero a aparição de Orô que, entre nós, só existe, ao que me consta; nos terreiros mais afastados. É um fantasma que

leva dia e noite a anunciar a sua presença com a emissão de sons plangentes e vibrantes, ouvidos a grandes distâncias. Sabe-se que estes sons são tirados muitas vezes de uma espécie de flauta de bambu. (RODRIGUES, 1982,p.238).

Expostos as descrições de Nina Rodrigues sobre tais práticas, convém destacar que a própria definição de ritos religiosos, operacionalizados por Nina Rodrigues, é apropriada dos estudos de E. B. Tylor e ressignificados para pensar a realizada brasileira. Entendidos como próprios de todas as manifestações religiosas, também recebem a atenção de Tylor e serão tratados por Nina Rodrigues nos candomblés como a liturgia fetichista. Em parte, explica Tylor (1903), os ritos e cerimônias seriam performances expressivas e simbólicas, a expressão dramática do pensamento religioso, o gesto de linguagem da teologia. Em parte, eles seriam meios de relação e influência sobre os seres espirituais, e como tal, a sua intenção é tão diretamente prática como qualquer produto químico ou processo mecânico, para a doutrina e o culto, como correlacionar a teoria e a prática. (SERAFIM, 2013).

Exemplos desses ritos seriam as orações, as liturgias (uso do rosário), sacrifícios, ex-votos, jejuns e alguns outros meios de produção de êxtase e outras exaltações ditas mórbidas para fins religiosos e as purificações cerimoniais. É nítido, por um lado, o estranhamento de Nina Rodrigues com tais práticas funerárias, por outro lado, é nítida, também, a sua familiaridade.

Certamente há estudos posteriores que trouxeram novas interpretações as descrições de Nina Rodrigues, podemos destacar por exemplos, os trabalhos de João José Reis⁵ e Reginaldo Prandi⁶. Ainda assim, está tentativa de pensar o outro e produzir um conhecimento científico sobre ele parece ser a grande contribuição de Nina Rodrigues ao estudo das religiões afro-brasileiras.

E não apenas pela descrição etnográfica, mas pelo esforço em conceituar, categorizar, interpretar e desenvolver método para pensar religião e se repensar a partir disto. O modo tradicional ocidental de estudar a religião dos outros homens, 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”. Se Nina Rodrigues mantinha o discurso do “eles”, timidamente, em *O animismo fetichista dos negros bahianos*; em *Os africanos no Brasil* podemos evidenciar de forma enfática o uso um “nós”.

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. Ainda assim, do estudo de uma religião diferente da própria

⁵ Vide: REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

⁶ Vide: PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte nos ritual da axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: **Faraimará - o caçador traz alegria**. Cléo Martins e Raul Lody (orgs). Rio de Janeiro: Pallas, 2000. pp. 174-184.

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, e Nina Rodrigues, certamente, não saiu ileso do estudo que desenvolveu, sem questionar sua crença, sua sociedade e especialmente a ciência que executava. (SMITH, 1967).

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.

Por fim, conhecer as situações assumidas pelo homem religioso e compreender seu universo espiritual consiste, em suma, em fazer avançar o conhecimento geral do homem. Apesar de a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades arcaicas terem sido há muito tempo ultrapassadas pela História, como indicou Eliade (2001), elas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES IMPRESSAS:

- 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**. Bahia, Prudencio de Carvalho Editor, 1901.
- RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- TYLOR, Edward B. **La Civilisation Primitive**. Tome Première. Trad. M. Ed. Barbier. Paris, C. Reinwald et Cº, Libraires-Éditeurs, 1878.
- TYLOR, Edward B. **La Civilisation Primitive**. Tome Second. Trad. M. Ed. Barbier. Paris, C. Reinwald et Cº, Libraires-Éditeurs, 1878.
- TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom**. Vol. I. 6. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 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, Albemarle Street, W., 1903.

BIBLIOGRAFIA

- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória à Freud** - O cultivo do ódio. Vol. 3 Trad. Sergio Goes de Paula; Viviane de Lamare Noronha. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GAY, Peter. **Freud para historiadores**. Trad. Osmir Faria Gabbi Junior. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MARTIN, Julian Lopes. **La Liturgia de la Iglesia**: Teología, historia, espiritualidad y pastoral. 2. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos Estudos, n. 74. Cebrap, mar. 2006. P. 47 – 65.
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte nos rituais da axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: **Faraimará** - o caçador traz alegria. Cléo Martins e Raul Lody (orgs). Rio de Janeiro: Pallas, 2000. pp. 174-184.
- ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi**: Religião - Rito. v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras**: A "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX). Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis, Santa Catarina, 2013
- SMITH, Wilfred Cantwell. **La religion comparada**: ¿Donde y por que? In: Metologia de la historia de las religiones. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa (org). Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53 – 85.
- URBAIN, Jean-Didier. Vida/morte - tradições-gerações. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi**. v. 36. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. p. 381-417.