

**“OS AFRICANOS NO BRASIL”: O DISCURSO DE NINA RODRIGUES  
ACERCA DAS RELIGIÕES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX.**

**Vanda Fortuna Serafim\***

**RESUMO:** Nossa proposta consiste em expor aspectos da discussão desenvolvida em nossa dissertação “O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX”, destacando principalmente a problemática levantada a partir da fonte “Os Africanos no Brasil”. Para isto apresentaremos a obra e em seqüência abordaremos a diversidade de olhares no discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas, atentando aos diferentes sujeitos presentes nesta obra: o pesquisador nacionalista, o social darwinista e o evolucionista social, o positivista, o historiador, o sociólogo, o filólogo, o linguista, o antropólogo, o folclorista, o psicólogo, o ogã, o indivíduo e o católico. Analisaremos também, as categorias explicativas utilizadas por Nina Rodrigues para o estudo das religiões africanas: “sobrevivências”, “mestiçagem espiritual”, “negros maometanos” e “totemismo”.

**Palavras - chave:** Nina Rodrigues. “Os Africanos no Brasil”. Religiões africanas. Século XIX.

**“OS AFRICANOS NO BRASIL”: NINA RODRIGUES' DISCOURSE ABOUT  
AFRICAN RELIGIONS IN BAHIA IN THE NINETEENTH CENTURY.**

**ABSTRACT:** Our purpose is to expose aspects of the discussion developed in our dissertation “Raimundo Nina Rodrigues' discourse about African religions in Bahia in the nineteenth century”, highlighting especially the problem lifted from the source “Os africanos no Brasil.” For this, we will present this book and after that we are going to discuss the diversity of perspectives in the discourse of Nina Rodrigues about African religions, paying attention to the different individuals present in this book: researcher nationalist, social Darwinist and evolutionist social, positivistic, the historian, the sociologist, the philologist, linguist, anthropologist, the folklorist, psychologists, ogã, individuals and Catholic. We will also analyze the explanatory categories used by Nina Rodrigues for the study of African religions: “sobrevivências”, “mestiçagem espiritual”, “negros maometanos” e “totemismo”.

**Keywords:** Nina Rodrigues. “Os Africanos no Brasil”. African religions. Nineteenth century.

Em nossa dissertação de mestrado<sup>1</sup> analisamos os estudos iniciados por Raimundo Nina Rodrigues em finais do século XIX acerca das religiões africanas na Bahia, pois as obras produzidas pelo autor se tornaram marco inicial das pesquisas científicas referentes ao estudo do negro no Brasil e produziram um discurso pioneiro sobre as religiões africanas. Os nossos objetivos consistiram em pensar Nina Rodrigues enquanto produto/produtor de um discurso científico acerca das religiões africanas na

---

\*Doutoranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista Capes. Integrante do Grupo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ) e membro do GT História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH). E-mail: vandaserafim@gmail.com

<sup>1</sup> SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX.** Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2010.

Bahia do século XIX, entender a partir de quais olhares Rodrigues produz esse conhecimento e quais foram as categorias explicativas utilizadas para referenciar tais práticas religiosas.

O referencial teórico adotado para a investigação partiu da História das Idéias, articulando Egdar Morin (2005), Bruno Latour (1994) e Michel de Certeau (1982) e os respectivos conceitos de “pensamento complexo”, “seres híbridos” e de “lugar social”. A análise das fontes - “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935) e “Os Africanos no Brasil” (1982) - por meio de uma abordagem temática, nos permitiu constatar a diversidade do pensamento em Nina Rodrigues, conciliada ao contexto histórico do qual é produto/produtor e sublinhar que sua obra sofre ação de diferentes correntes de pensamento, não apenas científicas, além de que o olhar lançado por Nina Rodrigues sobre as religiões africanas é, de certa forma, síntese do pensamento social do século XIX, mas aliado à sua forma pessoal de vivenciar e compreender o mundo, até mesmo, em suas referências religiosas e no âmbito de suas relações humanas.

Aqui buscaremos expor parte da discussão desenvolvida no mestrado, atentando principalmente à problemática levantada a partir da obra “Os Africanos no Brasil”, cuja história é um misto de realidade e ficção, pois como nos informa Homero Pires, no prefácio, divulgou-se no meio acadêmico a crença de que este livro trazia a desgraça a quem o retivesse. Isso se deve ao acontecido com Oscar Freire. A impressão da obra já estava bem adiantada na Bahia, quando Nina Rodrigues faleceu em Paris em 1906, e Oscar Freire, chamou a si a tarefa de entregar ao público a obra interrompida, tendo acesso aos capítulos impressos, originais, notas e vasta documentação fotográfica. Freire mudou-se para São Paulo carregando consigo todo o material, mas a morte lhe sobreveio inesperadamente, voltando o material às mãos da viúva de Nina Rodrigues.

Esse livro, na versão de Nina Rodrigues, chamava-se “O problema da raça negra na América portuguesa” e era resultado de um estudo de quinze anos de trabalho. Os escritos estiveram durante dezessete anos nas mãos de Oscar Freire e seria publicado apenas em 1932, após a organização de Homero Pires, sucessor de Nina Rodrigues na Faculdade da Bahia. Homero Pires explica que “Os africanos no Brasil” era o título do primeiro capítulo da obra, mas não explica porque se tornou o título da obra. Havia vinte e seis anos que a obra começara a ser impressa, como ninguém queria tocá-la, permaneceu trancada e interrompida pela superstição e pela morte: ninguém queria tocá-la por medo dos nefastos sortilégios!

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

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

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

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

“Os africanos no Brasil” (1982) não é um trabalho exclusivo sobre a religiosidade africana, embora a temática perpassasse toda a obra. Rodrigues movido pela idéia de que a “raça” e as práticas culturais africanas se extinguiriam no Brasil, inicia um trabalho de catalogação do máximo de informações possíveis sobre os africanos. A preocupação de Nina Rodrigues é clara, uma vez que o africano esteve presente em

todos os aspectos da formação do Brasil, é preciso identificar quais as influências exercidas nesse processo.

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

Um primeiro passo a fim de *desconstruir* o discurso de Nina Rodrigues e a aparente homogeneidade que a estruturação de sua fala pode causar, é evidenciar os diferentes sujeitos<sup>2</sup> encontrados em sua obra. Nesse sentido partindo da idéia de sujeitos híbridos (LATOURETTE, 1994) contrária às classificações simplistas da atuação do pesquisador, pois reconhecemos que para além da área de formação de Nina Rodrigues, há a possibilidade e necessidade de diálogo com outras áreas do conhecimento para se desenvolver um estudo que seja cientificamente considerado como pioneiro no estudo das religiões africanas, uma vez que a pesquisa sobre tal fenômeno nos parece impossível por um só viés.

Recorremos também a noção de *unitas multiplex* para sublinhar que há a coexistência de um “senso comum”<sup>3</sup> na organização das idéias de Nina Rodrigues, com o discurso científico. Para comprovar nossa argumentação, apresentaremos alguns dos sujeitos produtos/produtores do conhecimento científico sobre as religiões africanas na Bahia do século XIX presentes em “Os africanos no Brasil”: o pesquisador nacionalista, social darwinista e evolucionista social, positivista, historiador, o sociólogo, o filólogo, o lingüista, o antropólogo, o folclorista, o psicólogo, o ogã, o indivíduo e o católico.

---

<sup>2</sup> Sob a noção de “sujeito” ver Edgar Morin, **O método 6: a ética**, 2007. “Aqui, eu me refiro à concepção de sujeito, elaborada por mim, que vale para todo ser vivo. Ser sujeito é auto-afirmar situando-se no centro do seu mundo, o que é literalmente expresso pela noção de egocentrismo. Essa auto-afirmação comporta um princípio de exclusão e um princípio de inclusão. [...] O princípio de exclusão é fonte do egoísmo, capaz de exigir o sacrifício de tudo, da honra da pátria e da família. [...] O princípio de inclusão manifesta-se desde o nascimento pela pulsão de apego à pessoa próxima. Ele pode conduzir ao sacrifício de si pelos seus, pela sua comunidade, pelo ser amado”. (MORIN, 2007, p.19-20).

<sup>3</sup> Ver Boaventura de Sousa Santos, Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V.1. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**, 2000.

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

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

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

Embora considere diferenças entre as “raças” e sua natureza hierárquica, Nina Rodrigues (1982) entende a escravidão como um estágio fatal da evolução humana. Para Rodrigues a História mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos. Exemplo disto é a África, onde a intervenção dos povos europeus não conseguiu sequer diminuir a escravidão, pois, os negros e mestiços livres ou escravizados continuaram a adquirir e a possuir escravos. O sentimento de simpatia e piedade atribuiu

ao negro, qualidades que ele não tinha e não poderia ter. A exaltação sentimental não dava tempo para raciocinar: neste meio tempo operava-se no Brasil, a extinção da escravidão. (RODRIGUES, 1982).

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

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

O sociólogo também está presente no discurso à medida que surge uma preocupação em compreender a situação dos africanos na sociedade ele próprio está inserido. Nina Rodrigues problematiza as questões sociais do africano observando que a condição do escravo no Brasil, habituou a pensá-lo como coisa, ignorando seus sentimentos, aspirações e vontades. A adoção do Brasil como nova pátria, só é verdadeira ao negro crioulo, não acontece com o africano. Este se segrega da população em geral em cujo seio vivem e trabalham, para se fechar em pequenos círculos ou colônias das diversas “nações pretas”, conservam zelosamente a sua língua, as suas tradições, as suas crenças e, sobretudo alimentam até a morte a suprema aspiração de ver mais uma vez todos os seus maiores, ou seja, retornar à África. (RODRIGUES, 1982).

Há também a preocupação do filólogo em “Os africanos no Brasil”, em separar a palavra dialetal da expressão equivalente da língua culta. E também a do lingüista, que se propõe a estudar a língua e lidar com o fato de que as línguas mudam, não são

estáticas, suas configurações se alteram continuamente, em tempo e em espaço. É nesse sentido que aborda os equivalentes brasileiros dos nomes dos povos africanos que vieram para o Brasil. Rodrigues (1982) explica que como os franceses, na Bahia, chama-se “nagôs” a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana, eles procedem de diferentes locais: Oió (capital de Ioruba), Ijesa, Ibadan, Ifé, Iebú, Egbá, Lagos.

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

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

A preocupação com a psicologia ganha maior ênfase nesta obra do que em “O animismo fetichista dos negros bahiano”<sup>4</sup> (1935), a desconfiança anterior aparece mais neutralizada, partindo dos estudos de Andrew Lang para pensar o estado do selvagem sob dois pontos de vista, o psicológico e o social, Nina Rodrigues buscará demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias africanas, pelo mesmo raciocínio que o levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, “deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta

---

<sup>4</sup>Sobre tal afirmação vide SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX**. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2010. p.88-95.

aqui a situação mental dos negros, da qual procede o totemismo” (RODRIGUES, 1982, 173).

Outro olhar importante em se destacar é o de Nina Rodrigues como alguém que fala “de dentro”, enquanto participante dos cultos religiosos africanos, embora o próprio autor não faça questão de destacar isto. Como dissemos anteriormente, Nina Rodrigues foi ogã de um terreiro baiano, o Gantois. Segundo Rafael (2009) essa prática, inaugurada por Nina Rodrigues, feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria, também do terreiro de Gantois, viria a se tornar corrente entre os antropólogos, sobretudo após os anos 40, quando aí, então, a iniciação não se justificava apenas em termos de "necessidades técnicas". Roger Bastide, por exemplo, mais um que se deixou seduzir pelo mundo dos terreiros, tornou-se um ferrenho defensor de "uma metodologia de trabalho de campo na qual o pesquisador deveria não se colocar do lado de fora da experiência social de seus pesquisados, mas vivê-la como se fosse sua". (RAFAEL, 2009).

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

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

O culto jeje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz mossa o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentimento religioso que as inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual. (RODRIGUES, 1982, p.246).

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

Com a função de protetor de terreiro, Rodrigues está preocupado com a integridade física dos adeptos das religiões africanas, mesmo as vendo como uma teologia inferior, entende que seu exercício é garantido pela Constituição, que garante a todos os habitantes deste país, plena liberdade de consciência e de culto. No círculo das suas relações pessoais, Rodrigues afirma ter buscado uma justificativa da legalidade de tais violências. O autor alega ter apurado senão o desprezo para com a raça negra, que não se pode qualificar, em boa intenção, de inferior, sem provocar protestos inflamados; e mais do que isso a falta de senso jurídico das classes dirigentes. (RODRIGUES, 1982).

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

Paralelo a isto surge o olhar voltado a abordagem criminalista e do Direito. Nesta obra apenas algumas idéias são esboçadas, o estudo mais detido refere-se ao livro “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil” publicado em 1894. Aqui, Rodrigues aborda o tema da sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros brasileiros, visando demonstrar que a criminalidade do negro pode ser expressa por duas

vias: atavismo ou sobrevivência. Para isto, Rodrigues (1982) diferencia os conceitos de atavismo e sobrevivência e discute como a criminalidade no negro pode ora proceder do estágio da sua evolução jurídica, ora procede das suas crenças religiosas.

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

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

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

Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos nagôs e haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e cobertos de alvas cãs tão serôdias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativo e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuído de efêmera curiosidade, àquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destruída pela escravidão. E, perante aquela cena comovente, a quantos espíritos teriam assaltado as graves cogitações dos benefícios e males que a este país trouxera e nele deixava aquela gente negra que, nas formas de uma satisfação, avisada e inconfessável, de puros interesses mercantis, o destino inconsciente dos povos atirara um dia na América Latina? Também, velhos e gastos, partiam agora sem saudades nem maldições, que já longe vão extintas as pulsações da gana de lucros com que eram recebidos os negreiros do tráfico. (RODRIGUES, 1982, p.98-99).

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

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

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

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

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

É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discrimina das que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos

ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros niais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram. (RODRIGUES, 1982, p.215-216).

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

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

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

Embora os termos “animismo” e “fetichismo”<sup>5</sup> estejam presentes em “Os africanos no Brasil”, ao se remeter às religiões africanas, um novo termo surge como norteador do discurso de Nina Rodrigues, a categoria “sobrevivências”. Utilizado no decorrer de toda a obra e inclusive para referir-se às religiões africanas, é apenas ao falar das expressões de criminalidade na mentalidade do negro que Rodrigues (1982) deixa claro a que se refere ao falar em sobrevivência. Rodrigues ao explicar que a criminalidade do negro pode ser expressa por duas vias - atavismo ou sobrevivência - diferencia o significado de ambos.

O atavismo é um fenômeno mais orgânico, do domínio da acumulação hereditária, que pressupõe uma descontinuidade na

---

<sup>5</sup> SERAFIM .ibid..p. 96-106.

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

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

A sobrevivência criminal é, ao contrário, um caso especial de criminalidade, aquele que se poderia chamar de criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral nem antijurídico para uns, réus já deve sê-lo para outros. Desde 1894 que Rodrigues insiste no contingente que prestam à criminalidade brasileira muitos atos antijurídicos dos representantes das “raças inferiores”, negra e - os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, todavia, perfeitamente lícitos, morais e jurídicos, considerados do ponto de vista a que pertencem os que os praticam. Na sua forma, esses atos procedem, uns do estágio da sua evolução jurídica, procedem outros do das suas crenças religiosas. (RODRIGUES, 1982).

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

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

Em 1879, Silvio Romero apelava aos pesquisadores brasileiros para que estudassem as práticas do negro. Nina Rodrigues observa que são decorridos mais de vinte anos, não apareceu o especialista que devia satisfazer o apelo justo e patriótico do distinto escritor (RODRIGUES, 1982). Rodrigues acredita que a Bahia seja talvez, em sua época, o único lugar onde se possa estudar os negros africanos, mesmo assim, são todos os africanos de idade muito avançada e com alta mortalidade e dentro de breve desaparecerão.

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

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

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

Os que a vêem como inerente, segundo Rodrigues (1982), entendem que a constituição orgânica do negro modelada pelo habitat físico e moral em que se

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

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

Recentemente a experiência clínica desfez uma ilusão fundada em erro análogo, por um momento triunfante em neuropatologia. A suspeita ou a crença de que a ossificação precoce das suturas cranianas fosse a causa do atraso no desenvolvimento mental dos idiotas e imbecis, em virtude da insuficiência do espaço oferecido ao desenvolvimento cerebral, acham o seu corolário prático no preconício da craniotomia, intervenção cirúrgica destinada a remediar aquele defeito. Mas a experiência frustrou as generosas esperanças depositadas nesta intervenção, demonstrando, como era de esperar, que atraso cerebral e precocidade craniana se subordinavam ao mesmo vício degenerativo, tinham a sua causa comum na mesma anomalia evolutiva, e não se ligavam entre si por laços diretos de interdependência genética. (RODRIGUES, 1982, p.263).

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

No entanto, são também exageradas as pretensões otimistas, afirma Rodrigues (1982). A alegação de que por largo prazo viveu a raça branca, a mais culta das seções

do gênero humano, em condições não menos precárias de atraso e barbaria; o fato de que muitos povos negros já andam bem próximos do que foram os brancos no limiar do período histórico; mais ainda, a crença de que os povos negros mais cultos repetem na África a fase da organização política medieval das modernas nações européias, não justificam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização européia e, menos ainda, possam atingir a maioria social no convívio dos povos cultos. (RODRIGUES, 1982).

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

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

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

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

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

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

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

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

Nina Rodrigues argumenta que faz parte do bom senso perceber que a mestiçagem não foi apenas física, mas espiritual, inclusive na linguagem. É preciso

saber quais foram às línguas africanas faladas e as religiões praticadas no Brasil e tomar conhecimento dos modernos conhecimentos sobre elas realizados na África, para apreciar a influência que exerceram sobre o português falado no Brasil. (RODRIGUES, 1982).

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

Os sentimentos, as crenças religiosas fazem para os negros, como para as outras raças, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística. Os deuses, o culto são ainda os temas, os motivos mais valiosos, as fontes de inspiração por excelência dos rudos artistas negros: aos de ordem religiosa se seguem ou se agregam motivo retirados das habituais ocupações nobres da guerra e da caça. (RODRIGUES, 1982, p.162).

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

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

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

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

Embora o discurso de Nina Rodrigues seja sobre não impor os valores ocidentais sobre a arte africana, a todo o momento ele impõe os valores religiosos ocidentais sobre a religiosidade africana. Em um outro momento, Rodrigues ao falar da temática da criminalidade, explica que entre os africanos, o julgamento de atos criminosos transita entre valores jurídicos e religiosos, o autor faz isso, sem perceber que sua percepção ética<sup>6</sup> também parte de uma moral religiosa, a cristã.

Ao pensar essa “mestiçagem” referindo-se diretamente às religiões africanas, Nina Rodrigues (1982) analisa o que teriam sido as “práticas fetichistas” e a religião dos africanos durante e após o tráfico. Rodrigues (1982) entende que a influência recíproca entre os diversos povos negros no Brasil, levou à absorção das divindades de cultos mais generalizados, gerando uma difusão religiosa. Com o fim do tráfico, o “fetichismo” africano teria se reduzido à mitologia “jeje-jorubana”.

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

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

---

<sup>6</sup> “A ética manifesta-se para nós, de maneira imperativa, como exigência moral. O seu imperativo origina-se numa fonte interior ao indivíduo, que o sente no espírito como a injunção de um dever. Mas ele provém também de uma fonte externa: a cultura, as crenças, as normas de uma comunidade” (MORIN, 2007, p.19).

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

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

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

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

A idéia de “mestiçagem” espiritual percorre o olhar de Nina Rodrigues (1982) não apenas no que se refere às religiões africanas entre si, mas à toda manifestação religiosa que se propõe à pensar, como veremos à seguir, em sua análise da religiosidade islâmica entre os negros, na qual o autor insiste em afirmar ter detectado presença “fetichista”.

Embora não seja necessariamente uma categoria explicativa é interessante a proposta de Nina Rodrigues para compreender os ditos “negros maometanos”. Ao estudar as repetidas sublevações de escravos que se sucederam na Bahia na primeira metade do século XIX, Nina Rodrigues afirma que as sublevações escravas são simultâneas a introdução dos haussás – segundo o autor, povo mais adiantado da África

Central<sup>7</sup> - no Brasil. Adeptos do Islamismo, Nina Rodrigues (1982) entende que não poderiam “tornar-se máquinas agrícolas alienadas”. Embora o “fervor religioso” os mantivesse unidos e prontos para a batalha, Nina Rodrigues afirma detectar a presença “fetichista” no “islamismo negro”.

Segundo Nina Rodrigues, até sua época<sup>8</sup> ficaram incompreendidas as repetidas sublevações de escravos que em curtos intervalos se sucederam na Bahia, durante a primeira metade do século XIX. Para apreender sua verdadeira significação histórica seria necessário remontar às transformações étnicas e político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da África. Na explicação do autor, esses levantes tentavam reproduzir no Brasil os sentimentos trazidos da África pelas nações negras e se mantinham fechadas no círculo inviolável da língua desconhecida. (RODRIGUES, 1982).

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

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

Percebemos na fala acima a crítica lançada por Nina Rodrigues a conversão forçada dos negros<sup>9</sup>, o que seria incoerente no tempo de Nina Rodrigues, uma vez que a Constituição pressupõe liberdade de cultos; esse posicionamento não se dá apenas em relação ao Islamismo, mas, também, aos “candomblés”. Outra crítica recorrente é a respeito do descaso existente no Brasil em relação aos costumes e tradições dos escravos africanos, no trecho acima, especificamente a língua. (RODRIGUES, 1982).

Outra proposta significativa na fala de Nina Rodrigues (1982) é o fervor religioso enquanto elemento de desenvolvimento das insurreições. O autor afirma que a policia não havia atentado a esta questão e os historiadores tendiam a relacionar as

<sup>7</sup> Vide Nina Rodrigues, **Os africanos no Brasil**, 1982.

<sup>8</sup> Nina Rodrigues nasceu em 1962 e faleceu em 1906.

<sup>9</sup> Vide Nina Rodrigues, **O animismo fetichista dos negros bahianos**, 1935. O autor desenvolve um capítulo no qual aborda o tema da “ilusão da catequese”.

insurreições aos maus tratos dos senhores. Outro ponto à serem sublinhado é a simpatia de Nina Rodrigues em relação aos escravos adeptos do Islamismo, colocados em um grau superior da escala do desenvolvimento humanos em relação aos negros “fetichistas”, embora aqueles também os fossem. No entanto, aliado a aproximação religiosa do monoteísmo<sup>10</sup>, há a possibilidade explicativa de que o Islamismo tenha sido disseminado na África por “raças brancas”, o autor retira dos negros a possibilidade de adquirir por si próprios a acesso ao monoteísmo. (RODRIGUES, 1982).

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

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

Nosso intuito aqui não é discutir os motivos das sublevações negras no século XIX, nem tomar partido por um dado modelo de explicativo. Buscaremos a partir das especificidades descritas por Nina Rodrigues, compreender de que maneira se constitui a representação da morte no *homo religiosus* - em nosso caso, o africano - a partir de suas relações com o sagrado no discurso de Rodrigues. Para isto buscaremos interlocução na análise moriniana, partindo de sua obra “O homem e a morte”.

É necessário primeiro ressaltar que por “representação” entendemos as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição. (CHARTIER, 2002). Quanto ao *homo religiosus* (ELIADE, 2001), trata-se do homem das sociedades

<sup>10</sup> Para Nina Rodrigues (1935,1982) os estágios superiores da escala evolutiva estariam ligadas as religiões monoteísta, enquanto as inferiores seriam politeístas.

tradicionais, que tende a viver próximo do sagrado ou dos objetos consagrados. Para ele, o sagrado trata-se de poder, e em última instância, de realidade.

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

Para Nina Rodrigues, a insurreição nagô de 1835, foi a de maior repercussão - nas palavras do Visconde de Lourenço, “os africanos intimidaram a guarda do palácio, contiveram o batalhão da artilharia, obrigaram o corpo de polícia a fechar o quartel e apenas na cavalaria encontraram resistência e ataque” – e nela podemos destacar a influência do Islamismo nos negros brasileiros. É nesta última insurreição, que a propaganda religiosa e guerreira dos negros maometanos, segundo Nina Rodrigues, atinge o ápice de seu desenvolvimento. Existiam várias escolas e igrejas “maometanas”<sup>11</sup>:

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

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

---

<sup>11</sup> A utilização de termo “maometana” é provavelmente decorrência do Profeta Maomé, em analogia ao Cristo em relação à Jesus Cristo, o que já denota desconhecimento em relação ao Islã, uma vez que Maomé não está para o Islão como Cristo está para o Cristianismo.

Os depoimentos concordam que os escritos eram de rezas malês ou mulçumis e ali a propaganda religiosa era viva e intensa.

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

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

Para Nina Rodrigues, era evidente que a justiça, o governo e o clero não compreendiam o espírito da insurreição: os mestres, missionários, alufás e marabus, ocuparam um lugar secundário na repressão. A insurreição de 1835 não tinha sido um levante brutal de senzalas, uma simples insubordinação de escravos, mas um empreendimento de homens de certo valor. Admirável a coragem e a nobre lealdade com que se portaram os mais influentes.

Observa ainda Nina Rodrigues que, quis o destino que os heróis da insurreição tivessem execução condigna. Não se tendo encontrado carrasco, os negros condenados à morte não puderam ser enforcados como criminosos; então foram fuzilados como soldados.

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

O maometismo não fez prosélitos entre os negros crioulos e os mestiços. Se ainda não desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos africanos, o islamismo na Bahia se extinguirá com eles. É que o islamismo com o cristianismo são credos impostos aos negros, hoje ainda muito superiores à capacidade religiosa deles, e que, apesar das transações feitas com os fetichismos, só se põem manter com o recurso de circunstâncias todas exteriores, especialmente mediante uma propaganda continua. (RODRIGUES, 1982, p.60).

Nina Rodrigues acredita que abandonados a si mesmos os negros optam pelo fetichismo, adaptando a ele o culto católico. Muitas causas concorriam para que o negro

preferisse o catolicismo ao “maometismo”: em primeiro lugar, o islamismo era dificultado pelo desaparecimento gradual da proteção isoladora das línguas africanas, em geral sempre desconhecidas da população crioula. Em segundo lugar, o catolicismo seria mais passível de ser aproximado das mitologias negras pouco desenvolvidas, devido aos seus santos e a pompa dos seus cultos externos e por último, como viviam em um ambiente católico, os negros crioulos tendiam a se dizerem católicos.

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

No entanto, Nina Rodrigues afirma sobre os negros islâmicos, serem tão fetichistas quanto os negros católicos ou do culto iorubano: os malês da Bahia acham meios de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem, das tábuas de escrita, de palavras e de rezas cabalísticas, etc., outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas(RODRIGUES, 1982). Nina Rodrigues possuía grande coleção de gris-gris, mandingas ou amuletos dos negros muçulmis, os quais enviou à Paris para serem traduzidos. Tratava-se de versetos do alcorão ou algumas palavras místicas, escritos de modo simbólico ou mágico.

É possível detectar nos escritos invocações a Maomé e Jesus, em alguns havia a presença de sangue, o que sugere que o dono do talismã teve seu pedido atendido, outros gris-gris ou talismãs eram destinados a proteger o indivíduo que o trazia. Havia muitos versos retirados do Corão, às vezes com ortografia incorreta ou faltando sílabas nas mesmas palavras. Nina Rodrigues concluiu que o todo deve ser considerado como místico, escrito por algum marabu que há de ter vendido o seu talismã a algum pobre diabo ignorante e fanático<sup>12</sup>, e escrito de modo que ele não compreenda patavina. Alguns dos versetes que Nina Rodrigues teve acesso são: “Obedeço à ordem do senhor

<sup>12</sup> É recorrente no discurso de Nina Rodrigues, caracterizar os feiticeiros como manipuladores que se aproveitam da ingenuidade das pessoas.

misericordioso”, “Ali, Gabriel, Maomé, José, Ismael, Salomão, Moises, Davi, Jesus”, “À boa inteligência dos Coraixitas”, “Em nome de Deus clemente e misericordioso”, e “Deus me basta. Não há outro Deus senão ele.”.

Para Nina Rodrigues, o curioso processo de reforçar-se o efeito moral ou espiritual das orações pelo efeito moral da sua ingestão é um atestado da impossibilidade em que se acham os negros de dispensar as práticas fetichistas. Este processo consiste em se escrever orações em tábuas de madeira apropriadas, e depois de tê-las escritos vinte vezes, na ultima lavar a tabua para que o crente beba esta água tida por miraculosa. Dessa forma, o corpo se fechava a todos os malefícios - essa preocupação eterna do temor da feitiçaria, que domina e subjuga o negro.

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

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

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

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

Justamente por seu conhecimento da morte ser exterior e não inato que o homem é sempre surpreendido pela morte. Freud explica que sempre insistimos no caráter ocidental da morte. Mais importante que isto é o assombro sempre novo provocado pela consciência da inelutabilidade da morte. A afirmação do indivíduo em relação à morte

comanda a consciência e a recusa da morte. “O homem é o único ser a sentir horror na hora da morte; seja ao mesmo tempo o único ser a matar seus semelhantes, o único ser a buscar a morte” (MORIN, 1997, p.76).

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

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

Ao lidar com documentos da Inquisição de Lisboa do século XVIII, Selma Pantoja (2006), se deparou com uma denúncia contra Vicente de Moraes, um negro forro, soldado e natural da fortaleza de Muxima. Durante uma rebelião, testemunhas afirmaram que Vicente de Moraes carregava um santinho que havia retirado do altar da Igreja de Muxima. Acusado de praticar mandinga, ser mandingueiro, o réu produzia bolsas de orações, chamadas bolsas de mandingas, nomeada às vezes de paulista, salamanca ou Cabo Verde.

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

era difundida em todas as regiões de Angola. Essas bolsas eram constituídas de elementos roubados da religião católica, sejam santos, orações, pedras de altar, etc.

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

Um africano conseguia galgar nas tropas lusas como pertencente ao batalhão dos ‘guerras pretas’ – cuja maioria eram forças africanas ‘aliadas’ obrigadas a guerrear ao lado das tropas lusas. Assim, Vicente era um mbundu, um forro, um soldado do batalhão dos ‘guerras pretas’, ai seu confronto constante com militares brancos, dos quais seu ‘corpo fechado’ o protegia – ele descreve sempre como ‘as estocadas com brancos’. Os ‘guerras pretas’ eram tratados como escravos – seus soberanos eram considerados vassalos do rei português – e não recebiam soldos nem roupas como uniformes. (PANTOJA, 2006, p.26).

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

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

Mas para matar é preciso correr o risco de morte. O risco de morte não é apenas social, diz respeito também aos nossos valores, os quais valem mais do que nós mesmos e compensam o risco de morte. A inadaptação a escravidão ou a forma em que a relação senhor/escravo se estrutura torna-se norteador das atitudes impensadas em face do risco

de morte. Porém, não se ia à batalha convencido de que iria morrer, havia todo um aparato mágico - identificado por Nina Rodrigues como características fetichistas – que afastava a morte. (MORIN, 1997).

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

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

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

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

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

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

Retornando a nossa idéia principal, nossa constatação é de que, por deter o perfil de *homo religiosus*, a religiosidade estrutura-se enquanto um horizonte possível e direcionador na representação coletiva que os negros possuíam. Porém, não seria correto dizer que os negros se entregam à possibilidade de morte durante as tentativas de rebelião, mas ao contrário, entregam-se a um heroísmo desmedido em função dos aparatos mágicos que carregam consigo. Essa visão que para nos se constitui enquanto um universo representativo das crenças africana, para Nina Rodrigues, constitui-se enquanto um universo conotativo do fetichismo negro.

Entendemos que a preocupação de Nina Rodrigues (1982) ao tratar do que ele chama de “maometismo” entre os africanos é estabelecer até que ponto os negros seriam capazes de seguir uma religião monoteísta, o autor entende o “islamismo negro” como uma religião sincrética<sup>13</sup>, que conta a presença “fetichista”. Para Nina Rodrigues isto demonstraria, mais uma dificuldade por parte dos negros em ascenderem na hierarquia social, no quesito intelecto religioso. Embora, Rodrigues (1982) manifeste certa admiração em relação ao que considera como um “maometismo puro” o autor não define que posição ele ocuparia na escala da evolução religiosa.

---

<sup>13</sup> Sobre a noção de sincretismo em Nina Rodrigues, ver SERAFIM, *ibid*, p. 135-142.

Outra categoria importante para Nina Rodrigues pensar as religiões africanas em “Os Africanos no Brasil” é o termo “totemismo”. É somente no final do século XVIII que a palavra “totem” aparece na literatura etnográfica, inicialmente, no livro de um intérprete dos índios, J. Long, publicado em Londres em 1791. Durante cerca de meio século, o totemismo foi conhecido como uma instituição exclusivamente americana. Somente em 1841 Grey, num texto que ficou célebre assinalou a existência de práticas inteiramente similares na Austrália. (DURKHEIM, 1996).

Desde então, suspeitou-se tratar de um sistema de uma certa generalidade. Mas não se via muito mais do que uma instituição essencialmente arcaica, uma curiosidade etnográfica sem grande interesse para o historiador. Mac Lennan foi o primeiro a tentar vincular o totemismo à história geral da humanidade, procurando mostrar não apenas que o totemismo era uma religião, mas que dessa religião derivou uma grande quantidade de crenças e de práticas que se encontram em sistemas religiosos bem mais avançados. Chegou a fazer dele, inclusive, a origem de todos os cultos zoolátricos e fitolátricos que podem ser observados nos povos antigos. (DURKHEIM, 1996).

Por outro lado, os americanistas tinham notado há muito tempo que o totemismo era solidário de uma organização social determinada: a que tem por base a divisão da sociedade em clãs. Em 1877, Lewis H. Morgan decidiu estudar essa organização, determinar suas características distintivas e, ao mesmo tempo, mostrar sua generalidade nas tribos indígenas da América setentrional e central. Quase no mesmo momento e, aliás, por sugestão direta de Morgan, Fison e Howitt constatavam a existência do mesmo sistema social na Austrália, bem como suas relações com o totemismo. (DURKHEIM, 1996).

Em 1887, os documentos eram numerosos e significativos para que Frazer julgasse oportuno reuni-los e apresentá-los num quadro sistemático. Este é o objeto de seu livro “Totemism”, onde este é estudado ao mesmo tempo como religião e como instituição jurídica. (DURKHEIM, 1996).

Robertson Smith foi o primeiro a empreender um trabalho de elaboração. Para além da manifestação das crenças totêmicas, buscou atingir os princípios profundos dos quais elas dependem. Em seu livro sobre “O parentesco e o casamento na Arábia primitiva” ele havia mostrado que o totemismo supõe uma consubstancialidade, natural ou adquirida, do homem e do animal (ou da planta). Nessas mesmas concepções que se inspira o Golden Bough [O Ramo de Ouro] de Frazer, em que o totemismo que Mac Lennan vinculava às religiões da Antiguidade clássica, e Smith às das sociedades

semíticas, é associado ao folclore europeu. A escola de Mac Lennan e a de Morgan vinham juntar-se, assim, à de Mannhardt. (DURKHEIM, 1996).

Posteriormente a essas análises seguiriam as de Baldwin Spencer e F.-J. Gillen descobriram, em parte, no interior do continente australiano, um número considerável de tribos nas quais viram ser praticado um sistema religioso cuja base e unidade são formadas pelas crenças totêmicas. Os resultados dessa investigação foram consignados em duas obras que renovaram o estudo do totemismo “Native Tribes of Central Austrália” e “Northern Tribes of CentralAustralia”. (DURKHEIM, 1996).

Contemporâneo a alguns destes autores e leitor de outros, a proposta de Nina Rodrigues (1982) é encontrar sobrevivências totêmicas nas festas populares e no folclore. Isto porque o autor entende que a introdução do negro no Brasil suprimiu sua disposição mental ao totemismo, restando-nos saber, quais formas ou equivalentes psíquicos que manifestam a situação mental dos negros da qual procede ao totemismo. No entanto, Rodrigues (1982) alerta que não se pode encontrar nestas sobrevivências a verdadeira instituição totêmica, mas apenas manifestações equivalentes do mesmo estado mental.

Nina Rodrigues (1982) discute o totemismo a partir de Andrew Lang. O autor explica que se pensados a partir do padrão oferecido por Lang, não seria lícito considerar todos os povos negros como selvagens. No entanto a forma como Lang caracteriza o estado selvagem se revela, sobretudo nas manifestações religiosas de toda a “raça”, e nos usos, práticas e costumes das suas sociedades (RODRIGUES, 1982), ou seja, embora Lang considere que nem todos os povos sejam selvagens, Rodrigues (1982) entende que isto não vale para os negros.

Para Rodrigues (1982) no fundo das mitologias negras mais complexas e elevadas, na essência de sua conversão ao islamismo como ao cristianismo, tanto quanto na constituição da ordem social dos seus Estados subsiste mais ou menos alterada a tendência instintiva da raça a satisfazer dois requisitos do estado selvagem, admitidos por Lang:

1. Em psicologia, o selvagem é um homem que, estendendo inconscientemente a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre eles e todas as coisas que existem nesse mundo, facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, ou

animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas das paixões, e qualidades humanas e, sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que eles próprios e, em certo sentido, divinas e criadoras.

2. No ponto de vista social, é um homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apóia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as vinganças obrigatórias (blood-feuds), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada.

Nina Rodrigues buscará demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, pelo mesmo raciocínio que o levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, “deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos negros, da qual procede o totemismo” (RODRIGUES, 1982, 173).

Nina Rodrigues alerta que seria revelar ignorância das condições sociais em que se constitui o regime totêmico, se pretendêssemos encontrá-lo organizado entre os nossos negros.

O totemismo é, antes de tudo, nos povos selvagens, uma relação de parentesco sobre que descansa a organização da sua vida civil. Supõe necessariamente plena liberdade de direção e governo. Subordinados a governos constituídos como se acharam sempre os negros no Brasil, regidos por leis e costumes que lhe foram impostos, era material para eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens. (RODRIGUES, 1982, p.173).

Mas por isso, não se deve concluir que a organização social em totens não subsista e possa se manifestar sob outras formas. O que confirma isto, são os descendentes dos bonis, pretos fugidos que se tornaram independentes na Guiana, e uma vez livres, adotaram a constituição em classes totêmicas.

Nina Rodrigues afirma que os negros importados para o Brasil eram todos povos totêmicos, e a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a crença dos negros, não teria suprimido neles a disposição mental ao totemismo. “Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida

ordinária”.(RODRIGUES, 1982, p.174). Nina Rodrigues acredita que tais aspectos podem ser encontrados em elementos sobreviventes em nossas festas populares.

Atentando especificamente a Andrew Lang, embora este autor tenha combatido vivamente a teoria de Frazer de um totemismo local, ele faz o totemismo consistir inteiramente na crença numa espécie de consubstancialidade do homem e do animal. Mas explica-a de outro modo. Deriva-a inteiramente do fato de o totem ser um nome. (DURKHEIM, 1996).

Tão logo houve grupos humanos constituídos cada um deles teria sentido a necessidade de distinguir uns dos outros os grupos vizinhos com os quais se relacionava e, com essa finalidade, lhes teria dado nomes diferentes. Esses nomes foram tomados preferencialmente da fauna e da flora circundantes, porque animais e plantas podem ser facilmente designados por meio de gestos ou representados por desenhos. As semelhanças mais ou menos precisas que os homens podiam ter com este ou aquele animal ou planta determinaram a forma como essas denominações coletivas foram distribuídas entre os grupos. (DURKHEIM, 1996, p. 184).

Segundo Durkheim (1996), Lang entendia que, “para espíritos primitivos, os nomes e as coisas designadas por esses nomes estão unidos por uma relação mística e transcendental”. Assim, quando se tratava de um nome de animal, o homem que o tinha de via necessariamente crer que ele próprio possuía os atributos mais característicos desse animal. Essa crença teria se propagado mais facilmente a medida que se tornavam remotas e se apagavam das memórias as origens históricas de tais denominações. Mitos se formaram para representar melhor aos espíritos essa estranha ambigüidade da natureza humana. Para explicá-la, imaginou-se que o animal era o antepassado do homem ou que ambos descendiam de um ancestral comum. Assim teriam sido concebidos os laços de parentesco que uniriam cada clã à espécie de coisa cujo nome é o seu. (DURKHEIM, 1996).

Quanto à indagação “de onde vem, então, o caráter religioso das crenças e das práticas totêmicas?”, Lang dá a mesma resposta que Frazer: ele nega que o totemismo seja uma religião.

Não encontro na Austrália, diz ele, nenhum exemplo de práticas religiosas tais como as que consistem em rezar, nutrir ou sepultar o totem. Apenas numa época posterior, e quando já estava constituído, é que o totemismo teria si do como que atraído e envolvido por um sistema de concepções propriamente religiosas. Segundo uma observação de Howitt quando os indígenas procuram explicar as instituições totêmicas, eles não as atribuem nem aos próprios totens, nem a um homem, mas a algum ser sobrenatural, como Bunjil ou

Baiame. “Se, diz Lang, aceitar mos esse testemunho, uma fonte do caráter religioso do totemismo nos é revelada. O totemismo obedece aos decretos de Bunjil, assim como os cretenses obedeciam aos decretos divinos dados por Zeus a Minos.” Ora, a noção dessas grandes divindades formou-se, segundo Lang, fora do sistema totêmico; este, portanto, não seria por si mesmo uma religião, apenas teria se colorido de religiosidade em contato com uma religião propriamente dita. (LANG, Apud. DURKHEIM, 1996, p.185-186).

Lang, porém, reconhece que as coisas totêmicas são tratadas com um respeito religioso que, sobretudo o sangue do animal, como também o do homem, é objeto de múltiplas interdições, ou, como ele diz, de tabus que es sa mitologia mais ou menos tardia é incapaz de explicar. Mas de onde elas provêm então? Para Lang “Assim que os grupos com nomes de animais desenvolveram as crenças universalmente difundidas sobre o wakan ou o mana, ou sobre a qualidade mística e sagrada do sangue, os diferentes tabus totêmicos devem igualmente ter aparecido.” (DURKHEIM, 1996).

Transitando entre as percepções de totemismo em Lang, Frazer e Spencer, Nina Rodrigues (1982) discorre sobre o “Rancho de Reis”. Para Nina Rodrigues (1982) no Rancho de Reis se encarnou na Bahia a veia totêmica dos negros, no qual cresce o Rancho dos Cucumbis, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes.

O *rancho* prima pela variedade de vestimentas vistosas, européis e lentejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o canzá, o prato e às vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores conforme o *bicho*, *planta* ou mesmo objeto *inanimado* que os pastores levam à Lapinha.(RODRIGUES, 1982, 176).

Para Rodrigues (1982) as danças dos ranchos de reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima<sup>14</sup> de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. As danças venatórias e de iniciação dos selvagens mostram os seguintes casos :

certas cerimônias de iniciação, na Nova Gales do Sul, apresenta-se aos noviços um canguru feito de ervas, e se declara que a eles está conferido o poder de matar este animal. “Os homens atam à cinta caudas de ervas e dão pequenos pulos à direita e à esquerda para imitar o canguru, ao mesmo tempo que dois outros indivíduos os

---

<sup>14</sup> Pantomima é um teatro gestual que faz o menor uso possível de palavras e o maior uso de gestos. É a arte de narrar com o corpo. É uma modalidade cênica que se diferencia da expressão corporal e da dança, basicamente é a arte objetiva da mímica, é um excelente artifício para comediantes, cômicos, clowns, atores, bailarinos, enfim, os intérpretes.

perseguem com lanças, fingindo feri-los.” “Na dança venatória dos cafres kusás, um homem toma na boca um punhado de ervas e anda de quatro patas para imitar a caça, ao passo que os caçadores soltam o grito de caça e o atacam à lança até que ele finja cair morto.” Certos negros da África equatorial ocidental fazem a mímica de uma caça de gorila antes DA caça real e o homem, que faz de gorila, finge deixar-se matar. (FRAZER, Apud.RODRIGUES, 1982, p.178).

Nina Rodrigues afirma não importar aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça, pois em todas domina a mesma situação mental: pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal.

É natural que, nas suas revelações entre nós, todos estes estados mentais se associem para a transmissão atávica aos descendentes dos selvagens e bárbaros. Seria, de fato, erro manifesto acreditar que, nestas sobrevivências, se possa encontrar a verdadeira instituição totêmica e não, simplesmente, em festas populares brasileiras, manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral. É ainda por esse motivo que não nos preocupa a discriminação das diversas variedades de totens, posto que já tenhamos mostrado algures que o *tabu* ou proibição religiosa de comer a carne de certos animais, imposta às confrarias de determinados *orixás* iorubanos, tem manifesta procedência de um remoto totemismo religioso. Há, na nossa população inculta, práticas correntes que, originando-se evidentemente destas idéias, já de muito perderam, todavia, a lembrança da sua conexão e só se conservam pela tradição local e o exemplo. Está neste caso o costume de usar dentes pontiagudos como de certos animais, os chamados dentes limados, mas que são, de fato, cortados a navalha ou a faca. Modernos estudos etnográficos mostraram que este costume é extremamente generalizado por todo o mundo, e se inspira claramente em uma idéia totêmica. A intenção deliberada de imitar assim certos animais é ainda hoje conservada em alguns povos negros. “Os manganijas”, escreve Frazer, “limam os dentes de modo a se parecerem com o gato ou o crocodilo.” (RODRIGUES, 1982, p. 178-179).

Segundo Rodrigues não é só a intenção totêmica que encontramos como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que - os negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorpora das ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança.

Rodrigues explica que na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença, de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. Há, também, casos intermediários ou de transição: a “usança africana”

participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós: é o caso dos clubes carnavalescos africanos da Bahia. As festas carnavalescas da Bahia se reduzem quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços.

Nuns, como a Embaixada Africana, a idéia dominante dos negros mais inteligentes ou melhor adaptados, é a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição. Os personagens e o motivo são tomados aos povos cultos da África, egípcios, abissínicos, etc. Nos outros, se, da parte dos diretores, há por vezes a intenção de reviver tradições, o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas populares africanas. O tema é a África inculta que veio escravizada para o Brasil. (RODRIGUES, 1982, p.180).

### **Considerações finais.**

No desenvolver deste artigo buscamos discutir o olhar de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. Para isto, rompemos a homogeneidade de um “discurso médico”, a fim de destacar a multiplicidade de olhares lançados sobre a religiosidade africana. Ao complexizar a figura do médico e ao visualizar os diferentes “lugares sociais” de seu discurso nos foi possível, inclusive, desenvolver hipóteses acerca de uma postura católica.

Nesse sentido, percebemos a presença de diferentes sujeitos no discurso de Nina Rodrigues - o pesquisador nacionalista, social darwinista e evolucionista social, positivista, historiador, o sociólogo, o filólogo, o lingüista, o antropólogo, o folclorista, o psicólogo, o ogã, o indivíduo e o católico. O caráter multifacetado de seu discurso torna difícil classificar o trabalho de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas por uma única categoria – “o médico”.

Essa percepção nos levou à necessidade de compreender a forma como as religiões africanas apareciam no discurso de Nina Rodrigues, ou seja, quais os conceitos ou termos, utilizados pelo autor para referenciá-las. Foi a partir desta preocupação que analisamos o uso feito por Nina Rodrigues dos termos “sobrevivências”, “mestiçagem espiritual”, “negros maometanos” e “totemismo”.

Considerando as implicações históricas do contexto em que “Os Africanos no Brasil” foi produzido, atentamos aos aspectos estruturais de organização do discurso e disposição das idéias de Nina Rodrigues e enfatizamos a diversidade de sujeitos nesta fonte. Nosso intuito ao destacar esta multiplicidade de sujeitos foi demonstrar que o discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século

XIX contempla diversas áreas do conhecimento, inclusive as relacionadas ao universo da crença e do senso comum.

As categorias utilizadas por Nina Rodrigues a fim de propor uma análise sobre as religiões africanas não seguiram um viés exclusivo da medicina, embora em momento algum Nina Rodrigues deixe de lado à profissão e o sujeito médico, é fora da medicina que o autor encontra subsídios para explicar e construir um discurso ou um pensamento científico sobre as religiões africanas, seja no positivismo, na psiquiatria, na psicologia, na sociologia, na antropologia, em seus impulsos nacionalistas, no social darwinismo ou no e o evolucionismo social, na história, na filologia, na lingüística, no folclore, dentre das idiossincrasias da própria crença africana, ou seja, até mesmo, em suas referências religiosas ou no âmbito de suas relações humanas.

### Referências

- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **A beira da falésia: história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre – RS, ed. Universidade do Rio Grande do Sul, 2002.
- CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2.ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.
- DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Artur César Isaia (org.). Uberlândia, EDUFU, 2006.p. 33-56.
- 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.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro, Imago, 1997, 359p.
- MORIN, Edgar. **O método IV: As idéias – habitat, vida, costume, organização**. 4.ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 2005.
- MORIN, Edgar. **O método V: a humanidade da humanidade – a identidade humana**. 4.ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre, Sulina, 2007.

PANTOJA, Selma. Angolas com ngangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Artur César Isaia (org.). Uberlândia, EDUFU, 2006. p. 17-32.

RAFAEL, Ulisses Neves. **O não dito na obra de Arthur Ramos**. Sociedade e Estado, Brasília. v. 24, n. 2, p.491-507. Mai/Ago. 2009.

REIS, João José. Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas na Bahia. In: **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. João José Reis (org.).São Paulo, Brasiliense, 1988. p. 87-140.

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

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.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. V.1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício das experiências. São Paulo: Cortez, 2000.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX**. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2010.