CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

O DOUTO E O BEDEL NA "SCIENCIA" DO PÓS-ABOLIÇÃO: DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS NAS ETNOGRAFIAS PIONEIRAS DO CANDOMBLÉ

Marina Braga Martins Pinto

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Orientador: Ricardo Augusto dos Santos

Rio de Janeiro
Agosto / 2016

O DOUTO E O BEDEL NA "SCIENCIA" DO PÓS-ABOLIÇÃO: DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS NAS ETNOGRAFIAS PIONEIRAS DO CANDOMBLÉ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Marina Braga Martins Pinto

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Doutor Ricardo A. dos Santos (CEFET/RJ) (orientador)

_____

Professor Doutor Álvaro de Oliveira Senra (CEFET/RJ)

_____

Professor Doutor Flávio Anício Andrade (UFRRJ), Membro Externo à Instituição

SUPLENTES

_____

Professora Doutora Nara Maria Carlos de Santana (CEFET/RJ)

_____

Professor Doutor Nilson Alves Moraes (UNIRIO), Membro Externo à Instituição

Rio de Janeiro

Agosto / 2016

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

P659 Pinto, Marina Braga Martins
O douto e o bedel na “sciencia” do pós-abolição : diferenças epistemológicas nas etnografias pioneiras do candomblé / Marina Braga Martins Pinto.—2016.
230f. ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2016.
Bibliografia : f. 222-230
Orientador : Ricardo Augusto dos Santos

1. Candomblé. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Relações étnicas. 4. Negros - Brasil - Religião. I. Santos, Ricardo Augusto dos (Orient.). II. Título.

CDD 299.673

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos aqueles que sofreram algum tipo de violência e, mesmo assim, decidiram por não reproduzir essa dor nos outros. Também dedico aos que preferem a ação ao arrependimento, e os que buscam algo sem saber o que exatamente. Ofereço o trabalho em especial para as pessoas que, de alguma forma, magoei como um sincero pedido de perdão. A todos vocês, o sucesso.

AGRADECIMENTOS

Sem pretender incorrer na mais absoluta “puxa-saquice” possível, agradeço do fundo do meu coração pela imensa ajuda e companheirismo a algumas pessoas em especial que se tornaram presentes na confecção deste trabalho.

Ao meu orientador Ricardo Augusto, uma pessoa extremamente simpática e generosa, que engrandeceu meu caminho de uma forma muito significativa.

À minha eterna orientadora de graduação, Gerlinde Palatais, meu espelho em vários momentos.

Ao amigo de CEFET, que me deu dicas muito valiosas no período de qualificação, Alvaro Senra (que tive a alegria de ter como professor).

À minha companheira, Ana Carolina, que acreditou em mim e se jogou no abismo por amor e loucura!

À minha gatinha, que aguentou música clássica todos os dias durante a confecção do trabalho.

À minha mãe e avó, que me fortaleceram emocionalmente e sempre acreditaram nas minhas pífias capacidades intelectuais, engrandecendo-as.

Ao monstro do espaguete voador, que me mostrou o caminho da luz espiritual diante das trevas existentes neste período sombrio de intensa intolerância às diferenças.

Aos meus ancestrais, que guiaram minha intuição nos caminhos mais sombrios, aonde era fácil se perder.

Aos meus amigos…. oi…. cadê vocês? Ainda estão aí?

EPÍGRAFE

Não afirme com tanta certeza, senhor! Lembre-se que as pessoas inteligentes sempre duvidam das coisas. Somente os idiotas têm sempre certeza do que dizem!

Professor Girafales

RESUMO

Este trabalho procura, à luz da teoria de Boaventura de Sousa Santos sobre as diferentes vertentes do pensamento epistêmico moderno em sua relação com o denominado "Pensamento Abissal", descrever as diferenças epistemológicas entre os trabalhos de Nina Rodrigues e Manuel Querino em seus relatos sobre o candomblé na Bahia. Através da análise epistemológica, pretendemos demonstrar as diferentes abordagens epistêmicas de ambos em relação ao mesmo assunto, em um mesmo tempo, e com acesso aos mesmos lugares de pesquisa para, a partir daí, inferir suas possíveis aproximações com os campos do saber e posturas políticas relacionadas com a construção do conhecimento.

Palavras-chave: Nina Rodrigues. Manuel Querino. Epistemologia. Candomblé. Raça.

ABSTRACT

This work aims, in the light of Boaventura de Sousa Santos theory on the various aspects of the modern epistemic thought in its relation to the so-called "abyssal thinking" to describe the epistemological differences between the work of Nina Rodrigues and Manuel Querino in their reports on the candomble in Bahia. Through the epistemological analysis, we intend to demonstrate the different epistemic approaches both on the same subject, in the same time, and with access to the same research places to, from there, to infer the possible approaches to the fields of knowledge and political positions related to the construction of knowledge.

Keywords: Nina Rodrigues. Manuel Querino. Epistemology. Candomblé. Race.

SUMÁRIO

Introdução **2**

1. Primeiro capítulo - Breve introdução ao pensamento dos autores através de suas biografias e obras **22**

1.1. Alguns fatos relevantes sobre vida e a obra de Manuel Querino **24**

1.1.1. A critica ao progresso republicano 27

1.1.2. Querino e a invisibilização do negro 32

1.2. Nina Rodrigues – Algumas questões sobre sua biografia e pensamento **35**

1.2.1. A classificação das raças 36

1.2.2. Sobre a religiosidade dos "áfrico-baianos" 38

1.2.3. Os alienados e a perícia médica 40

1.3. Os autores e suas relações com as religiões de matriz africana através dos trabalhos acadêmicos **42**

1.4. Os relatos de Nina Rodrigues e Manuel Querino sobre as religiões de matriz africana **54**

1.4.1. A Ótica científica de Nina Rodrigues sobre os candomblés da Bahia 55

1.4.2. Manuel Querino e seus relatos etnográficos sobre o candomblé baiano 78

2. Segundo capítulo - Os diferentes caminhos epistêmicos de Nina e Querino em seus relatos sobre a religiosidade negra – Possíveis diálogos **95**

2.1. Tenda dos Milagres e o possível debate entre os pensamentos de Nina e Querino **96**

2.2. Duas correntes de pensamento epistemológico **106**

2.3. Aproximações e diferenças entre os caminhos epistêmicos dos autores **118**

2.3.1. Semelhanças entre discursos: Nina e Querino 131

2.3.2. Os diálogos que evidenciam as diferenças 138

2.3.3. As diferenças entre os autores como um reflexo de seu tempo 143

3. Terceiro capítulo - O pensamento de Nina Rodrigues e Manuel Querino segundo as diferentes abordagens epistemológicas modernas **154**

3.1. Nina Rodrigues, o cientista **156**

3.1.1. As bases epistêmicas de Nina Rodrigues e o contexto científico 157

3.1.2. Nina Rodrigues e a antropologia física 162

3.1.3. Uma possível transição epistêmica nos relatos etnográficos de Nina 166

3.1.4. Nina Rodrigues e a linha abissal 169

3.1.5. O que movia a pesquisa de Nina Rodrigues? 174

3.2. Manuel Querino, o porta-voz da memória popular **179**

3.2.1. A aproximação com o campo histórico 181

3.2.2. Querino diante do referencial conceitual comum da época: o eurocentrismo 185

3.2.3. A valorização do conhecimento popular como prática política, e não folclórica 188

3.2.4. A postura epistêmica de Manuel Querino e a ecologia de saberes 193

3.2.5. Manuel Querino em seus relatos únicos sobre a religiosidade negra do século XIX 197

3.2.6. O etnógrafo Manuel Querino 203

Considerações Finais **209**

Referências Bibliográficas **222**

Introdução

O estudo sobre as práticas religiosas dos negros no período constituído entre o pós-abolição e as primeiras décadas da república foi inaugurado imerso em um cenário em que a sociedade discutia qual o lugar correto para o negro diante de um projeto de nação que se pretendia pautado na ordem e progresso positivos. Através do médico e anatomista Nina Rodrigues, suspenso como ogã[1] no candomblé, muitas inferências a respeito do futuro da população foram feitas, sempre diante do conhecimento trazido por este, que afirmava veementemente a inferioridade religiosa, racial e mental do negro e do mestiço diante da raça branca, forte, de origem teutônica. Neste cenário marcado pelas inferências de base científica trazidas da Europa como um ranço do pensamento neocolonialista necessário para a partilha do continente africano, outro personagem surge para afirmar a cultura e a presença negra através da história, exaltando sua força e sua religião. Manuel Querino, escritor e desenhista, mostrou sua luta em prol do negro através de seus escritos, que procuravam eternizar a cultura popular que corria risco diante do progresso que tinha como ordem implícita esquecer o atraso causado pela escravidão junto de tudo associado a este.

Neste contexto, em que o projeto de nação permeado pelos valores positivistas surgia no Brasil do início do século XX, é possível perceber claramente a existência de duas práticas epistemológicas diferentes. Compreender essas duas formas de se pensar o conhecimento daquele período, através do aprofundamento dos estudos a respeito de Nina Rodrigues e Manuel Querino é nosso intento nessa jornada que tem como mote a comparação entre seus diferentes olhares sobre a cultura religiosa negra.

A jornada para entendermos um pouco mais sobre as posturas epistemológicas de nossos dois autores cujas obras datam do período do pós-abolição até as primeiras décadas do século XX precisa ser iniciada pela descrição contextual da autora que realizou essa pesquisa. Acredito ser fundamental conhecer o contexto de quem escreve para que o conhecimento produzido possa posteriormente ser avaliado e criticado a partir de sua construção, na medida em que entendo as pesquisas como apenas um olhar

1 Ogã é um cargo dentro da religião do candomblé. No segundo capítulo, vamos nos ater melhor a essa definição, detalhando mais sobre seu significado e a relação de Nina Rodrigues com essa função dentro da religião.

do real a partir de uma perspectiva pessoal, jamais pretendendo se tornar uma verdade inquestionável e eterna. Nesse momento inicial, narrativo, vou proceder a essa descrição, não por ego ou como forma de lograr uma formação, mas para que se compreenda profundamente o lugar de quem está falando.

Sou professora da rede estadual do Rio de Janeiro, lecionando filosofia desde 2010. Me formei em três faculdades federais, nos cursos de bacharelado em história (UFF), licenciatura e bacharelado em filosofia (UFRJ), e licenciatura em ciências biológicas (UFF). Sou de família de classe média, e tenho dois irmãos. Apesar, porém, das possíveis limitações atribuídas de maneira estigmatizada aos descendentes de famílias de classe média, minhas relações interpessoais sempre foram marcadas pela inclusão em diferentes classes.

Frequentava desde a bastante conhecida comunidade do dendê, na Ilha do Governador, até o extremo oposto da sociedade insulana. Por conta de uma família desestruturada devido a desequilíbrios de ordem emocional, o mergulho nos estudos e a criação de muitos laços de amizade através do jogo de RPG me ofereceram certa autonomia baseada numa – até então – pretensa ideia de abertura para conhecer o mundo sem preconceitos de ordem social. Essa visão de suposta postura inclusiva caiu por terra ao conhecer as religiões de matriz africana. Até então, me percebia como uma pessoa sem preconceitos. Essa visão foi questionada ao conhecer pela primeira vez o candomblé, e a partir daí houve uma mudança significativa.

O interesse pessoal pelo candomblé, minha atual religião, surgiu através do contato que tive pelo convívio com uma colega em especial, Mariana Seixas, que relatava como era sua prática religiosa, vivenciada enquanto esteve frequentando um terreiro de candomblé em São Gonçalo. Com meu olhar estereotipado e preconceituoso que me fora ensinado socialmente, em primeira instância senti medo e repulsa pela religião, atribuindo à pratica religiosa os defeitos que percebi nessa amiga. Sem trair meu próprio tempo, também demonizei preconceituosamente a religião – mesmo sem conhecer – nesse primeiro momento. No entanto, na interface que existe entre amor e ódio – anunciada pela psicologia, o interesse surgiu aos poucos, emergindo como curiosidade, fermentada pelo tempo.

Por conta desse interesse nas religiões de matriz africana, ao longo do tempo fui mergulhando cada vez mais nessa cultura religiosa através de livros, contatos com praticantes, e informações obtidas pela internet. Na primeira vez em que pisei em um terreiro de umbanda, experimentei o sentimento do transe ritualístico, experiência que foi bastante significativa para o aprofundamento de forma mais intensa nessa prática religiosa. Hoje, encontro-me participando de um dos candomblés vistos como mais tradicionais dentre os existentes no Rio de Janeiro. Na religião, sou filha de Maurício Moraes, neta de Joaquim Motta, bisneta de Agripina de Souza e tataraneta de Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos), fundadora do Òpó Afonjá – ramificação do antigo terreiro da Bahia – a Casa Branca do Engenho Velho.

A pesquisa, porém, desenvolvida não se deu em razão desse interesse em particular relacionado com a religiosidade. A religião colocou-me em contato, sim, com uma situação aonde a discriminação que sinto por participar da vida religiosa de meus ancestrais negros me fez acordar para a discriminação sofrida. Mas para além da questão religiosa, minha condição de gênero e sexualidade também apontavam para a possibilidade de desenvolver pesquisas que pudessem elucidar mais sobre a existência e, pretenciosamente, a genealogia do preconceito racial no Brasil. Escolhi, pois, como campo de pesquisa o racismo por ser uma forma paradoxal de se recusar a aceitar o Outro que, nesse caso, está longe de representar uma minoria. Soava, também, de forma muito visceral observar o fenômeno do genocídio de toda uma população negra masculina nas comunidades através de intervenções policiais da polícia de caráter militar que mais mata no mundo[2]. Perceber que, ao contrário dos bairros nobres, os policiais do Estado não se refreiam em disparar tiros antes de investigar a real possibilidade de ataque a tal ponto que, com o advento dos celulares com câmera, tornou-se rotina ver filmagens de crianças e adolescentes negros alvejados de mãos limpas, com policiais plantando provas falsas (ou velas, no jargão da própria polícia) que incriminassem o morto para escapar de processos administrativos.

Dentro do campo do racismo, procurei áreas que fossem realmente interdisciplinares (que permitissem tirar proveito amplo das áreas que estudei nas diferentes graduações), e optei por explorar mais a respeito do período pós-abolição por

2 https://www.amnesty.org/en/latest/news/2015/09/amnesty-international-releases-new-guide-to-curb-excessive-use-of-force-by-police/

ser um tempo em que o país efetivamente ficou imerso em termos acadêmicos com o conhecimento de base europeia. Neste período, além do claro eurocentrismo que se configurava, também foi um período rico por ser também a época em que nosso nacionalismo estava em formação.

Uma vez escolhido um período em que era possível explorar, pelo viés interdisciplinar, o passado através de um viés crítico proposto pela análise da formação de uma identidade nacional, faltava a escolha do tema em que se pudesse observar a prática epistêmica criticada por Boaventura, a qual ele afirma que, no século XIX a racionalidade da revolução científica se estendeu sobre "às ciências sociais emergentes"[3].

Nesse sentido, Nina Rodrigues, com seu discurso forte e pleno de alegações impactantes seria um ótimo começo para a pesquisa. Seu trabalho expressava não só sua fortíssima ligação com a cultura europeia, como também sua prática investigativa intensa, que efetivamente se atreveu a mergulhar fundo no conhecimento negro no século XIX. Vale lembrar que obras do autor foram mantidas no prelo por conta do assunto que discutia, estigmatizado em seu tempo. Ao mesmo tempo em que Nina se pôs como um "homem de sciência" permeado dos valores justificadores da colonização do continente africano – cujo discurso transmitia a ideia de levar a civilização para o continente primitivo -, ele se posicionou de maneira imponente como capaz de abrir um nova fronteira epistêmica diante de uma sociedade que estava se fechando para o conhecimento do que era primitivo, em direção a um conhecimento pautado na Ordem e Progresso.

O autor parecia perfeito como um exemplo paradigmático do viés epistêmico[4] do período que fora previamente escolhido. Aliás, o autor era mais do que completo para entendermos devidamente o que se era pensado em termos raciais no período, e confesso que superou em muito minhas expectativas. Faltava apenas descobrir um interlocutor negro para que houvesse a possibilidade de demonstrar que, apesar de

3 SANTOS, 2004, pág. 21

4 O termo grego episteme, que significa ciência, por oposição a doxa (opinião) e a techné (arte, habilidade), foi reintroduzido na linguagem filosófica por Michel Foucault com um sentido novo, para designar o "espaço" historicamente situado onde se reparte o conjunto dos enunciados que se referem a territórios empíricos constituindo o objeto de um conhecimento positivo (não-científico). Fazer a arqueo-logia dessa episteme é descobrir as regras de organização mantidas por tais enunciados. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001, pág. 63)

preponderante nos meios acadêmicos, a visão depreciativa da cultura nega não era unânime; havia, sim uma voz contrária a essas afirmações e que necessitava ser redescoberta, ou revisitada.

Ao conhecer o trabalho da Manuel Querino, imediatamente o elegi como essa voz negra que pudesse oferecer um contraponto. Mal sabia, porém que esse possível diálogo epistemológico entre Nina Rodrigues e Manuel Querino já havia sido instado por Jorge Amado em seu mais famoso livro "Tenda dos Milagres"[5]. Mesmo com o risco de invadir porta aberta, me desafiei a escrever sobre esses dois autores também, partindo pela crítica possível com a análise de seus diferentes vieses epistêmicos. Para tal, valeria a pena encontrar um ponto em comum na trajetória dos autores, e mais uma vez a sorte pareceu sorrir. O assunto em que ambos discorrem em comum é sobre a religião dos negros, o candomblé, e de forma pioneira.

Evitei, mesmo sendo da religião, falar sobre esse assunto. Acreditava não ser algo útil descrever mais sobre ela do que Bastide, Prandi e outros grandes autores já o fizeram. No entanto, a análise proposta tenderia a tangenciar esse assunto de forma mais superficial do que propriamente o descrever em termos de etnografia religiosa. Me propondo a aceitar o difícil desafio de analisar os autores e seus relatos sobre o candomblé a partir do viés epistêmico pela crítica apontada por Boaventura Santos, o mapa conceitual da dissertação parecia pronto. Bastava desenhar sua construção, elencando os assuntos a serem descritos em ordem de prioridade.

Óbvio que uma descrição inicial demandaria uma biografia, ainda que mínima, que permitisse explorar melhor esse viés ora proposto. Em seguida, seria imprescindível analisar as obras dos autores. Por conta da extrema limitação do tempo imposta para a conclusão dessa dissertação, preferi não arriscar uma análise epistemológica que abrangesse toda a produção dos autores, e resolvi fechar o crivo de análise sobre suas obras que descrevessem o candomblé.

Em cada proposta que aparecia, a vontade de escrever brotava de uma forma inédita e assustadora. O desafio inicial de escrever várias dezenas de páginas sobre esses dois autores, o que inicialmente parecia exaustivo e desgastante, transfigurou-se em uma rotina solitária deliciosa, que ofereceu a possibilidade de entrar em contato intenso

5 AMADO, Jorge. Tenda dos milagres. São Paulo, Companhia das letras, 2010

com a produção dos autores, tanto diretamente quanto através dos trabalhos acadêmicos e dos artigos publicados sobre eles.

Longe de incorrer no mesmo caminho de Jorge Amado, uma das dificuldades que foi superada através da ajuda do orientador de pesquisa e do professor Álvaro Senra foi o de não cair no erro de, por conta das minhas paixões, tender a levar o discurso de Nina Rodrigues e Manuel Querino para um maniqueísmo barato que reduzisse a produção dos autores a falsos estereótipos. Sorte a minha ter tido essa orientação, pois, apesar de confessadamente não ter terminado completamente com meu olhar tendencioso (o que me convenci de ser humanamente impossível, por mais que se tente), ela ofereceu a possibilidade de realizar um trabalho com toda a seriedade que os autores merecem, engrandecendo tanto meu olhar sobre ambos quanto àqueles que entrarem em contato com esta obra.

Manuel Querino não é o "mocinho" que, num primeiro momento tendemos a julgar. Antes de tudo, ele também teve suas paixões refletidas em suas obras, o que foi responsável tanto pelas virtudes quanto pelos defeitos observados contextualmente. O mesmo ocorre com Nina Rodrigues, que está muito longe de se deixar "encaixotar" como um simples racista no sentido que utilizamos hoje. Aliás, em muitas situações, me reconheci com o autor, pois, apesar de nossas realidades serem bastante diferenciadas, ambos parecíamos desafiados a conhecer mais sobre uma cultura considerada por nossas sociedades como algo negativo e aparentemente marcado por um estigma fortíssimo, e que inspirava mais o medo do que a vontade de saber mais.

O exercício de perceber o contexto dos autores antes de inferir qualquer juízo de valor sobre eles é fundamental quando a proposta é uma análise mais profunda de seus conhecimentos e caminhos epistêmicos tomados por eles. Mais do que apenas evitar teleologismos, anacronismos, estereótipos e maniqueísmos, o contexto de escrita indicia os pensamentos dos autores que não se encontram sempre explícitos em suas linhas. É, também, uma forma de entrar em contato com seu tempo, vivenciar suas experiências e perceber suas nuances de forma mais efetiva.

Nessa proposta da pesquisa convido você, leitor, a entrar comigo e com os interlocutores escolhidos neste contexto, através da análise epistemológica de Nina Rodrigues e Manuel Querino em seus relatos pioneiros sobre o candomblé. Nós – eu,

você e nossos interlocutores – procuraremos, juntos, investigar o contexto epistêmico desse período (final do século XIX e início do XX) e as práticas epistemológicas desses autores, utilizando o viés analítico de Boaventura Santos.

O contexto epistêmico e o negro

A relação entre o conhecimento e a negritude sempre foi ponto central nos discursos depreciativos da cultura negra nos campos ditos formais. Essa prática de invisibilizar o conhecimento dos povos africanos e seus descendentes historicamente serviu para justificar tanto a utilização de sua mão de obra através da escravização e tráfico de escravos quanto para a conquista e consequente partilha do continente africano pelos colonizadores europeus do século XIX.

As consequências, porém, dessa rejeição do conhecimento negro foram muito maiores do que é possível contabilizar em abrangência ou volume. Mais do que apenas invisibilizar[6], a rejeição sistemática das práticas epistêmicas e culturais dos povos africanos e seus descendentes se constituíram como a principal forma de inviabilizar a extensão da cidadania ou seu pleno reconhecimento para esses povos. Boaventura de Sousa Santos, cuja linha de pesquisa perpassa justamente a relação entre conhecimento e invisibilidade social, explora esse viés, se debruçando sobre o processo que levou o conhecimento das culturas não-europeias a ser considerado como meramente folclórico ou, no máximo, declarado como objeto de estudo destas.

A cisão entre o conhecimento percebido como formal e aquele tachado como folclórico foi amplamente estudada pelo autor, buscando desde Descartes as respostas para esse questionamento. Por que o conhecimento permitiu tornar-se um campo de exclusão? Como e de que forma se processou essa prática no campo epistêmico europeu? E, mais importante, essa forma de se pensar pautada na hierarquia e consequente exclusão de conhecimentos era unânime na Europa, ou coexistia com algum outro olhar que se posicionasse contrário a essa postura?

6 "(…) a produção da ciência como hierarquicamente superior em relação a outros saberes é uma construção histórica, que foi necessária para que o pensamento ocidental moderno se estabelecesse como tal. Autores como Haraway e Santos apresentam as questões epistemológicas e políticas envolvidas e decorrentes dessa construção, apontando as relações entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido, e a produção ou invisibilização de determinadas experiências sociais como alguns de seus fatores determinantes" - verbete "Hierarquia de saberes" (SOUZA, João, GUERRA, Rosângela (orgs). Dicionário crítico da educação. Belo Horizonte, Ed. Dimensão, 2014).

As dúvidas exploradas pelo autor em seus livros tornaram-se paradigmas para essa pesquisa, que seguirá a abordagem qualitativa[7], capaz de fundamentar a construção deste trabalho enquanto prática metodológica que permite, através de técnicas interpretativas, a decodificação de sistemas de significados complexos em um corte temporal-espacial bem definido. A reflexão epistemológica do autor sobre o conhecimento europeu pode indiciar muito sobre a exclusão cognitiva que existe em nosso país, e pode apontar detalhes sobre a forma com que eram percebidos socialmente esses povos que, apesar de serem considerados como pertencentes igualmente ao nosso povo, ainda carecem concretamente da cidadania que se estende a apenas alguns.

Através da abordagem oferecida pela análise epistemológica, torna-se possível conhecer as diferenças entre as perspectivas existentes no conhecimento da época, em um período no qual inexistiam propriamente ramos do conhecimento como a antropologia e a ciência no Brasil, apesar de suas práticas conceituais serem encontradas. Caracterizar as formas cognitivas de se pensar o país auxilia a traçar a existência de práticas de pensamento epistêmicas alternativas ao que pretensamente considerava-se como um pensamento hegemônico nos meios formais de conhecimento.

7 A expressão "pesquisa qualitativa" assume diferentes significados no campo das ciências sociais. Compreende um conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam a descrever e a decodificar os componentes de um sistema complexo de significados. Tem por objetivo traduzir e expressar o sentido dos fenômenos do mundo social; trata-se de reduzir a distância entre indicador e indicado, entre teoria e dados, entre contexto e ação. (NEVES, 1996, pág. 1)

Entende-se Epistemologia[8] como um ramo da filosofia que se propõe estudar o próprio conhecimento, numa prática metacognitiva que perpassa pelo conhecimento de sua natureza, práticas e limites. Nesse sentido, a análise epistemológica tangencia a análise de conteúdo de Bardin[9], porém com suas especificidades metacognitivas que limitam o campo de análise apenas ao conhecimento, tornando-o seu objeto de estudo por excelência.

A abordagem de análise epistemológica enquanto metacognitiva é um instrumento para compreender de uma forma mais profunda a hierarquia de saberes[10] existente no período do pós-abolição até os primeiros anos do século XX. A partir dessa análise torna-se mais fácil entender contemporaneamente a exclusão social de nosso país, visto que esse período estudado é chave para compreender alguns limites do conhecimento que fora incorporado pelo projeto de nação que o país vivenciara na virada do século XIX para o XX.

---

8 LALANDE, por exemplo, afirma que o termo Epistemologia designa a filosofia das ciências, mas com um sentido mais preciso. Trata-se do estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, destinado a determinar a sua origem lógica (não psicológica), o seu valor e a sua importância. E continua com uma observação, a meu ver, importantíssima, qual seja, a de que é distinta da Teoria do Conhecimento, embora ela constitua a sua introdução e o seu auxiliar indispensável, devido ao fato de estudar o conhecimento em pormenor e "a posteriori" na diversidade das ciências e dos objetos, antes de o fazer na unidade do espírito. (…) Já ABBAGNANO, remete-nos à Teoria do Conhecimento, quando se refere à Epistemologia, porque, considera que ambos os termos têm o mesmo significado. Em italiano, usa-se "gnosiologia"; raramente, "epistemologia". Em alemão, Erkenntnis theorie e não Gnoseologie. Em inglês, Epistemology e não Gnoseology, bastante raro. Em francês, Gnoséologie e, mais raramente, Épistémologie. (…) Já, para BLANCHÉ, Epistemologia significa literalmente "teoria da ciência". Eu diria teoria sobre o conhecimento que é próprio da Ciência. Blanché considera elementos constitutivos desta teoria a questão da unidade da Ciência, discussões sobre as matemáticas e a experiência, a existência matemática, e seus fundamentos, e o sentido e a verificação dos enunciados empíricos. (BERKENBROCK-ROSITO, 2014, pág. 40-42)

Epistemologia (do gr. episteme: ciência, e logos: teoria). Disciplina que toma as ciências como objeto de investigação tentando reagrupar: a) a crítica do conhecimento científico (exame dos princípios, das hipóteses e das conclusões das diferentes ciências, tendo em vista determinar seu alcance e seu valor objetivo); b) a filosofia das ciências (empirismo, racionalismo etc.); c) a história das ciências_ O simples fato de hesitarmos, hoje. entre duas denominações (epistemologia e filosofia das ciências) já é sintomático. Segundo os países e os usos, o conceito de "epistemologia" serve para designar. seja uma teoria geral do conhecimento (de natureza filosófica), seja estudos mais restritos concernentes à gênese e à estruturação das ciências. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001, pág. 63)

9 BARDIN, L. Análise de conteúdo. Lisboa, Ed. Edições 70, 1979

10 A ecologia de saberes assenta na idéia pragmática de que é necessária uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam. Centra-se pois nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem essas hierarquias. No entanto, em vez de subscrever uma hierarquia única,universal e abstrata entre os saberes,estabelece hierarquias em conformidade com o contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber. (SANTOS, 2007**, pág.** 90)

A exclusão social do nosso país é, também, uma exclusão em termos cognitivos. Portanto, o estudo das relações étnico-raciais que se pretenda crítico deve, necessariamente, passar por esse crivo de reflexão que se debruça sobre o estudo das práticas cognitivas existentes, assim como as bases epistemológicas que lhes deram origem. Compreender essa espécie de "contexto" cognitivo é também parte desse trabalho, que se limita um dado período na história de nosso país.

Para Boaventura, a existência de uma separação radical entre conhecimentos ditos formais e informais pode explicar bem a invisibilidade do negro, tanto socialmente quanto epistemicamente. Segundo o autor, esse pensamento hierarquizador é marcado pela radicalização de distinções entre saberes, monopolizando e julgando as práticas cognitivas de acordo com sua lógica excludente. De acordo com esse pensamento, somente seriam considerados como válidos os conhecimentos advindos das práticas cartesianas refletidas através das ciências. Quaisquer conhecimentos fora desta práticas seriam considerados como inválidos ou folclóricos.

Esse pensamento excludente, radical e hierarquizador se estendeu para o conhecimento humano, aproximando o pensamento a respeito da sociedade com a realidade científica. Assim, surgiram neste período - século XVIII – inferências afirmando que as sociedades poderiam ser percebidas enquanto mecanismos físicos e facilmente compreensíveis através de padrões matemáticos de análise.

Essa mudança paradigmática foi a responsável pela emergência do positivismo enquanto um sistema de pensamento que pretendeu abarcar as diversas áreas do conhecimento humano, através de uma prática hierárquica por natureza, evolucionista por prática, e excludente por princípio. Com a pretensão se se alcançar verdades apodíticas, essa prática se difundiu fortemente nos meios acadêmicos do Brasil república, espalhando a ideia de que o conhecimento europeu é o mais evoluído em termos epistemológicos, e a raça branca a mais desenvolvida em termos mentais.

A ciência, desde a revolução cartesiana, apontava para a busca de respostas que se pretendessem universais e, portanto, fossem inferidas como sendo verdadeiras diante de qualquer possibilidade. Para isso, a busca por um conhecimento que se pretendesse isento de inclinações políticas que pudessem macular sua pretensão de universalidade tornou-se um fundamento para esse conhecimento.

Essa prática de pensamento, quando foi estendida para as ciências sociais, encontrou dificuldades em relação a essa questão da neutralidade, visto que as inferências a respeito da sociedade sempre foram de escolha de quem a observa. Mais que isso, o intuito de quem escreve sobre a sociedade sempre foi o de oferecer uma forma de se melhorar a existência em comunidade. Dessa forma, "o contexto da fala é um contexto social marcado por correlações de força. Sobretudo para sociólogos, o ímpeto da fala não é comunicar, mas influir" (DEMO, 2001, pág. 25).

Constituindo-se como uma presença marcante nas teorias epistêmicas europeias e por nossas terras, o positivismo de Comte, ao mesmo tempo que relativizou o poder da igreja com seus ideais de laicidade e promoveu se pensar a nação enquanto um modelo pretensamente universalizador de igualdades, talvez tenha sido o principal motor da exclusão de saberes ditos folclóricos, onde sua co-presença não era considerada.

Em um período em que o positivismo acompanhava o crescente pensamento sobre o futuro da nação, inferir possibilidades de um corpo social saudável era sinônimo de se pensar sobre os rumos que a miscigenação tomaria. Afirmações como a de que, em pouco tempo os negros deixariam de existir por prevalência do sangue branco frente ao negro, mostravam que o destino do país necessariamente seria guiado pelos projetos de nação que se baseassem no estudos mais profundos sobre o negro e o mestiço. Mesmo, porém, que o pensamento de nação fosse, neste momento, indissociável do pensamento racial, é interessante perceber que o racismo não é fruto do nacionalismo, mas de uma questão de classes, o que o torna mais do que apenas um projeto, mas um sentimento de pertencimento a uma casta superior e imutável.

Diante deste cenário, torna-se fundamental investigarmos sobre a existência de outras vozes diante da possível hegemonia acadêmica desta prática de pensamento pautada na negação da co-presença, dentro do campo que delimitamos como possível de ser estudado no início deste trabalho. Para iniciar essa investigação, vale a pena questionar até que ponto o pensamento excludente possuiu alcance entre os autores escolhidos para nossa pesquisa. O contraste entre os autores pode ajudar a compreender suas posturas epistemológicas de uma forma mais aprofundada, aferindo ou não sua proximidade com o pensamento positivista. Por isso, a análise de autores distintos como

Nina Rodrigues e Manuel Querino pode ajudar a compreender seus pontos de vista, além da realidade em que se encontravam imersos.

Para além do reporte da invisibilidade da cultura negra e sua consequente negação, a hierarquização entre as diferentes expressões do conhecimento sobre o candomblé passadas pelos dois autores demonstram a prática evolucionista trazida pelo positivismo europeu presente neste período. A percepção dessa prática é mais um dos pilares conceituais deste trabalho de análise epistemológica, que visa ressaltar essas diferenças de abordagem epistêmica dos autores sobre as práticas religiosas negras, além de observar como essas abordagens eram criticadas por seus comentadores.

Querino, Nina e suas diferentes posturas epistemológicas

Tanto Nina quanto Querino viveram esse tempo marcado pelo positivismo diante de um período em que os intelectuais pensavam como seria o melhor projeto de nação a ser seguido. O início da república se confundiu com o fim formal da escravidão no país. Esta conjunção de fatores promoveu um período único, e compreendê-lo pode ser uma chave conceitual para se interpretar corretamente a questão das raças que se põe desde esse período até nosso presente.

Nesse momento, as diferentes correntes de pensamento sobre o negro presentes em Nina e Querino em seus relatos sobre a cultura religiosa negra na virada do século XIX para o XX anunciavam a problemática em que se colocava o futuro da população negra. Este período, no qual foi formalmente decretado o fim da escravidão e o início de um novo tempo moderno marcado pelo pensamento republicano, não parecia oferecer um lugar social para essa população. O pensamento sobre o futuro do país e a constituição de um povo forte e saudável conviviam com o fantasma do atraso supostamente atribuído ao negro, considerado como evolutivamente inferior ao branco europeu por médicos e pesquisadores franceses (Lacassagne, De Rialle, Le Bon, Lefevre, de Brosses, Gobineau, Charcot, Janet, La Tourette, Topinard), suíços (Agassiz), italianos (Lombroso, Ferri, Garofalo) entre outros[11].

No auge do darwinismo social de Galton e da frenologia de Gall, os "Homens de Sciência" do Brasil, influenciados pelo evolucionismo trazido no cerne do positivismo se apresentavam como portadores da solução para as supostas mazelas herdadas pela

11 REIS, 2009, pág. 89

emergente república. (SCHWARCZ, 1993) No entanto, ao mesmo tempo em que esses porta-vozes do moderno tornaram-se incontestáveis possuidores do saber das ciências, se encontravam perdidos diante das especificidades étnicas de nosso povo miscigenado e com fortíssima presença negra. A contenda, promovida pela própria ciência positivista que se punha era: sendo os negros inferiores evolutivamente, como erigir um povo brasileiro forte?

Nessa disputa que nasce entre as diferentes formas de se pensar o lugar do negro na forja da nação brasileira à luz da ciência, surge um escritor que resgata os valores da história social e cultural do povo negro. Em meio a esse evolucionismo, uma voz ecoa, afirmando ser o negro a mão forte do país, que com seu trabalho criou riquezas e trouxe prosperidade. Essa voz tornou-se o defensor saudosista da história negra e das práticas culturais do Brasil.

Longe, porém, de enaltecer a fala contra-hegemônica de Manuel Querino e outros escritores negros[12], vale perceber seus reais limites e alcances, e o quanto estes podem ser também encontrados no estigmatizado Nina Rodrigues, responsável por inaugurar o estudo sobre religião negra em nosso país, forjando, assim, bases para que os pesquisadores futuros pudessem compreender melhor as raízes culturais negras, além de possibilitar uma janela para a perpetuação dessa cultura religiosa através dos relatos sobre esta, feitos no início do século XX.

Em direção ao intento de uma análise diferenciada dos autores, no capítulo inicial vamos descrever um pouco sobre a parte biográfica relacionada com a obra dos autores, de forma resumida, a fim de possibilitar ao leitor o contato mais fácil com esses dados para facilitar as inferências pessoais sobre o viés epistêmico seguido por estes. Procuramos destacar a produção de Querino em sua busca por trazer para o papel de protagonista o negro através da exaltação da cultura popular. Seguindo caminhos que transitam entre a narrativa e a linguagem acadêmica, o autor descreve relatos do que presenciava neste período de início da república em suas propostas modernas que se afastavam das tradições populares, vistas como folclóricas.

12 Vale a pena citar Manoel Bonfim como uma voz que também se manifestou contra o racismo científico. GONTIJO, Rebeca. Manoel Bomfim, "pensador da História" na Primeira República. **Rev. Bras. Hist.** v. 23 n. 45. São Paulo, Julho de 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000100006>. Acesso em: 11 jun. 2016.

Querino, em sua crítica ao cientificismo da época, denunciava uma prática epistêmica que se afastava da cultura popular e do zelo pela história. Demonstrando, além do apreço pela história um saudosismo bastante perceptível, o autor deixa clara sua crítica ao positivismo desmedido que presenciava em suas críticas ao modelo de república que surgia.

A abertura de um espaço de representação formal através dos escritos de Querino torna-se um campo que traz visibilidade para o negro em um período em que o racismo era apoiado por paradigmas racionalistas e cientificistas, e num período de formação da identidade nacional em cujos projetos tendiam justamente para se pensar sobre a possível eliminação dos negros e formas de fazê-lo.

Os relatos de Querino sobre o candomblé presentes em seu livro intitulado "Costumes Africanos no Brasil", de cunho claramente etnográfico, apontam para essa criação de um espaço negro formal, riquíssimo em detalhes, e únicos como relatos etnográficos da cultura religiosa popular do século XIX. Sabrina Gledhill, Maria Leal, Carlos Reis[13] e outros autores serão os interlocutores aos quais pretendemos nos referir durante a análise direta dos escritos do autor sobre o candomblé no período do pós-abolição e primeiras décadas da república. Vamos esmiuçar seu olhar epistêmico através do tema proposto, em sua postura crítica sobre a inferioridade do negro que era atribuída à raça, e não às condições sociais. A promoção da cultura negra, que é sua proposta maior, será analisada a fim de entendermos quais bases epistêmicas o autor se valeu para conseguir construir sua pesquisa na qual descreve o que pensa sobre o fetichismo e a religião africana e a de seus descendentes, os costumes religiosos praticados no século XIX, as práticas ritualísticas, as festas religiosas baianas, e a prática cultural em si relacionada com o universo religioso que vivenciou com profundidade.

13 Vamos nos valer, no capítulo 1, dos trabalhos de Sabrina Gledhill intitulados "Manuel Querino: Um Pioneiro no Combate ao 'Racismo Científico' ", de 2008, disponível na internet (http://pt.scribd.com/doc/138237986/Manuel-Querino-um-pioneiro-no-combate-do-racismo-cientifico) e de suas dissertação de mestrado "Travessias Racialistas no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino.", publicado pela UFBA, de Salvador, em 2014, o livro de Maria Leal, "Manuel Querino entre letras e lutas – Bahia: 1851-1923", publicado em São Paulo pela Annablume em 2009, e os trabalhos de Carlos Reis, "Do Convívio e colaboração das raças: elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino", sua dissertação de mestrado defendida na UNESP em 2009, e "Identidade, raça e interpretação do Brasil em Manuel Querino", publicado nos Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos, na Unisinos, em São Leopoldo, no ano de 2007.

Utilizando-se de historiadores como Melo Morais Filho, o autor embasa seu discurso sobre a religião negra procurando, assim, se aproximar dos escritos acadêmicos, como os de Nina que, aliás, se utilizou desse mesmo historiador citado. Querino explica sobre o sincretismo presente nos cultos religiosos, e o porquê do negro africano correlacionar seus deuses com os santos católicos. Mais que isso, ele explica cada correlação entre orixás e santos, adereços utilizados e comidas. Também escreve sobre as cerimônias e rituais como o inhame novo, a festa da mãe d'água, a lavagem do Bonfim.

Sobre seus relatos, podemos afirmar a enorme profundidade de elementos descritivos presentes na cultura religiosa africana e de seus descendentes. A riqueza e precisão dos detalhes de sua narração sobre o ritual de iniciação demonstram seu grande conhecimento dessa religião iniciática, marcada pelos mistérios que só são contados a quem é iniciado. Os relatos de Querino não são apenas bastante significativos, eles possuem, impressos como uma característica própria, uma forma narrativa que enaltece esses conhecimentos sobre a religião e a cultura negra. Conhecer sua postura epistêmica é fundamental para compreender seu trabalho de abertura desse espaço no conhecimento formal para se preservar o conhecimento africano, com seus limites e alcances.

Da mesma forma, pretendemos explorar os escritos de Nina Rodrigues que discutem o candomblé, e como sua prática científica, ao mesmo tempo em que inaugurou um campo de conhecimento, então novo no país, também foi responsável por uma ligação bastante difícil de dissociar entre os discursos raciais hierarquizadores e as ciências. Até, talvez, por conta do estigma associado com o racismo, o autor e suas obras não são base de muitas pesquisas acadêmicas, apesar dos trabalhos primorosos de autores como Mariza Corrêa, Sérgio Ferretti, Rosenilton Oliveira, Antônio Farias Filho[14] e outros autores, e que se tornaram nossas referências para comentar sobre seus escritos.

14 Também no capítulo 1, vamos nos debruçar sobre os trabalhos de Mariza Corrêa (As Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 3ªed.rev.amp. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2013), Sérgio Ferretti (Nina Rodrigues e a religião dos orixás. In: GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 2006, e Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. In: CADERNOS DE PESQUISA, São Luis, UFMA, 1999), Rosenilton Oliveira (Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. In: REVISTA NURES, SP, Ed PUC/SP, 2010) e Antônio Farias Filho (Nina Rodrigues, os Africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira: uma interpretação. In: REVISTA HISTORIAR, v. 04, n. 07, 2012, pág. 37-49). Cada um deles será citado, informando suas contribuições sobreo candomblé para nossa pesquisa.

Apesar de ser pioneiro nos relatos sobre o candomblé, Nina Rodrigues tem poucos trabalhos digitalizados, sendo mais fácil conseguir acesso através de sites internacionais do que em nosso país. Até o momento, apenas alguns de seus trabalhos foram disponibilizados para domínio público, o que demonstra a falta de interesse público em se pesquisar sobre esse importantíssimo autor de um período chave da história do país. Nina escreveu sobre candomblé diretamente em dois momentos, inicialmente em "O Animismo fetichista dos Negros Baianos", e posteriormente com "Os Africanos no Brasil". Escreveu também sobre o fenômeno do fetichismo relacionado com o negro e sua religião em "Coletividades Anormais", que também será fruto de análise. [15]

O olhar científico de Nina sobre os negros inicia através de sua investigação das patologias ligadas à questão das raças, passando mais especificamente para o candomblé para entender o atraso do país e sua relação com a religião africana. Segundo o pensamento do autor, a investigação a respeito das crenças religiosas poderia ajudar a compreender mais sobre as dificuldades relacionadas com a questão das raças no país, além de oferecer um caminho diferenciado em relação a como deveria se tratar juridicamente a raça negra e seus descendentes.

Para o autor, a religião negra influenciava a sociedade, como afirma categoricamente no "O Animismo fetichista dos negros baianos". Por conta disso, tornava-se imprescindível conhecer essa religião. Em sua introspecção, Nina Rodrigues afirma sua tese de que o transe ritualístico seria uma espécie de histeria, apoiando-se principalmente nas teorias dos alienistas franceses. O olhar que o autor expressa em sua análise é interessantíssimo, por permitir uma analise única sobre o candomblé a partir de

15 Vamos utilizar como fontes primárias os trabalhos de Manuel Querino (A Bahia de Outrora. Salvador, Ed Progresso, 1955; A arte culinária na Bahia. Salvador, Ed Progresso, 1957; As artes na Bahia (Esforço de uma contribuição histórica). Bahia, Liceu de Artes e Offícios, 1909; Costumes africanos no Brasil. Recife, ed Massangana, 1988; Os homens de cor preta na história. In: REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, n 48, 1923, p 353-362.) e Nina Rodrigues (RODRIGUES, Nina. As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil. Rio de Janeiro, Guanabara, 1934; Atavismo psíquico e paranóia. In: REVISTA LATINOAMERICANA DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL, v.12 n. 4. São Paulo, 2009; Coletividades Anormais. Organização e prefácio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006 (1939); L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia. Brasil, Reis & Companhia, 1900; O Alienado no Direito Civil Brasileiro. Rio de Janeiro, Guanabara, s.d., 1901; O Animismo Fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 2006; Os Africanos no Brasil. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010). As fontes serão comentadas no primeiro capítulo de nossa dissertação.

um viés epistêmico evolucionista, eurocentrado e positivista. A análise de Fausta – candomblecista que permitiu ser estudada pelo autor – é bastante interessante, pois mostra uma postura bastante incisiva de Nina que, espelhando-se nos franceses, promove uma sessão de transe nos moldes de "Salpêtrière" para compreender melhor o fenômeno do transe ritualístico negro.

Seus pensamentos radicais a respeito do fetichismo são descritos, porém, no esquecido livro "Coletividades Anormais"[16], onde o autor associa a histeria dos mestiços com a loucura "epidêmica" de Canudos. Mesmo não encontrando alterações frenológicas no crânio de Conselheiro, o autor conjectura sobre o perigo dos surtos psicóticos relacionados com sua teoria a respeito das "epidemias psíquicas", como as que ocorreram em outras partes do mundo.

A partir do segundo capítulo, vamos adentrar mais especificamente no debate epistemológico dos dois autores, ressaltando aproximações, semelhanças e diferenças entre suas posturas epistêmicas. Neste momento, utilizando o mundo ficcional de Jorge amado e seu poder de dramaticidade, vamos promover um embate entre as ideias dos autores, explorando, através da ficção, as diferenças contextuais entre ambos, em um cenário – ficcional, mas baseado na realidade da virada do século – em que se debate a questão da raça em uma pluralidade de espaços; nas ruas, nos lares e no meio acadêmico.

A crítica de Amado ao desconhecimento dos autores nacionais, que só ganham notoriedade após seu estudo no exterior, é uma das mais incisivas ao movimento acadêmico do país, e nos faz pensar sobre os referenciais epistêmicos que são utilizados em nossa contemporaneidade em que não se precisa de três dígitos para se contar os doutores que conhecem com mínima intimidade os trabalhos de Manuel Querino, mesmo diante de seu brilhantismo e luta de afirmação da negritude em um dos períodos mais fortes do racismo científico no qual se discutia abertamente sobre que fim dar à raça "inferior" e seus descendentes.

O encontro promovido fisicamente entre Nilo Argolo (praticamente um alter-ego de Nina) e Pedro Archanjo (personagem fundamentalmente baseado em Querino) e o diálogo daí proveniente mostra, através da obra de Amado, todo o ranço colonial que

16 RODRIGUES, Nina. Coletividades Anormais. Organização e prefácio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006 (1939)

ainda pairava sobre a Bahia da virada do século XIX para o XX, e torna-se nosso mote para inferir mais superficialmente sobre suas posturas epistêmicas e analisar seu contexto de escrita, além das correntes de pensamento que foram abraçadas por eles, segundo a crítica epistemológica de Boaventura Santos.

Os relatos de cunho etnográfico dos autores serão, neste momento, ressaltados, apesar do destaque maior a ser dado para seus diferentes pontos de vista. A discussão a respeito da provável iniciação de Querino no culto do candomblé (e, portanto, permeado de mistérios que só são descobertos pelos iniciados) e do confessado acesso limitado de Nina (o que nos faz inferir que talvez não fosse iniciado[17]) é um ponto altos a ser explorado neste texto. Vale ressaltar que ambos tornaram-se praticantes da fé religiosa, cada um com uma penetração diferente no culto. Perceber os limites e alcances de um pesquisador que se coloca em sua pesquisa como um observador participante é uma das discussões que apresentamos.

Também serão frutos de análise os assuntos que foram explorados por ambos em suas respectivas obras sobre temas em comum – principalmente relacionados ao candomblé. Através dessa analise epistemológica do discurso utilizado, vamos ressaltar suas diferenças e nos debruçar sobre seus suportes epistêmicos, usados em seus diferentes momentos de seus discursos sobre o candomblé.

No terceiro e último momento de nosso trabalho, vamos nos remeter diretamente aos dados produzidos nas duas partes iniciais de nosso texto, a fim de que possamos fazer uma aproximação entre os autores com as correntes de pensamento epistemológicas descritas por Boaventura Santos e Lilia Schwarcz. De forma mais minuciosa e refinada, vamos descrever a aproximação de Manuel Querino com a história e os historiadores de sua época, que intensamente citou em seus trabalhos e que parece se firmar como o principal referencial de escrita do autor. Em seguida, vamos descrever o autor e sua escrita diante de um contexto completamente eurocentrado, em uma academia que claramente possuía como referenciais os pensamentos de autores positivistas e evolucionistas europeus. Nesse contexto, qualquer conhecimento que não fosse fruto de um crivo de análise científico era prontamente visto como folclórico e, portanto, pertencente a um grau menor de conhecimento.

17 Candomblé é uma religião iniciática, aonde é requerido passar pelo ritual de iniciação para se ter acesso irrestrito às práticas religiosas.

Como o ponto central deste terceiro capítulo, vamos refletir sobre o trabalho de Manuel Querino, tentando perceber se é possível determinar sua aproximação ou não com o pensamento etnográfico. Mesmo sem técnicas claramente referenciadas, o trabalho etnográfico de Manuel Querino, presente através de seus relatos, tornou-se um importantíssimo e valioso registro sobre os costumes africanos existentes no século XIX.

Neste último momento, pretendemos também, de forma mais analítica, nos debruçar sobre o pensamento de Nina Rodrigues, procurando explorar mais sobre a sua motivação de escrita – qual questão realmente o movia de forma tão profunda a ponto de mergulhar em uma religião altamente estigmatizada e preterida, como o candomblé era na época? Obviamente, as perguntas que moviam Nina espelhavam seu tempo, o período em que o autor escrevia, e seu contexto. Conhecer esse período pode ajudar a compreender as motivações pessoais do autor.

Perceber as peculiaridades relacionadas com o olhar de um cientista que resolve entrar em contato com o universo religioso negro e inferir teorias científicas a partir dele é extremamente interessante, constituíndo-se como um momento único que precisa ser conhecido. Por conta de sua aproximação com o pensamento positivista, os trabalhos de Nina Rodrigues não traem seu tempo, mas possuem uma abordagem muito peculiar, e que foi responsável pela abertura de campos inéditos no país: a medicina legal, e a antropologia da cultura religiosa negra.

A aproximação do autor com a corrente de pensamento da antropologia física e criminal permitem conhecer as implicações que a extensão do pensamento científico racional - antes preso ao campo das ciências – ao campo social ofereceram para nossa realidade, em um período em que o projeto de nação estava ganhando vultos como um projeto bastante complexo, pensado desde a raiz miscigenatória de seu povo com grande contingente de população negra oriunda do período escravista.

Conhecer mais profundamente as diferentes formas de se pensar o conhecimento existente no Brasil que compreende o período pós-abolição até as primeiras décadas da república é de grande importância para se compreender como foi implementado o projeto de formação de nossa nação, que nos permite entender quais pensamentos permaneceram existindo desde esse período, e que precisam ser devidamente

observados, a fim de relativizarmos seu papel. Perceber que muitos dos projetos de Brasil e muitos conhecimentos foram forjados em meio a teorias de inferioridade da raça negra é fundamental para desconstruirmos a invisibilização negra em nossa sociedade, responsável direta pelo genocídio dessa população em nossos dias atuais. É o que propomos neste trabalho.

1. Primeiro capítulo - Breve introdução ao pensamento dos autores através de suas biografias e obras

> *O negro, principalmente, é inferior ao branco, a começar da massa encefálica, que pesa menos, e do aparelho mastigatório que possui caracteres animalescos, até às faculdades de abstração, que nele é tão pobre e tão fraca. (RODRIGUES, 2010, pág. 294-295)*[18]

Para iniciarmos nosso intento, neste primeiro momento procederemos a uma descrição biográfica sobre Nina Rodrigues e Manuel Querino, enunciando os principais trabalhos de ambos, com relevância para a pesquisa. Dessa forma, a análise epistemológica que seguirá nos capítulos seguintes torna-se mais substancial, além de permitir ao leitor um contato mais profundo com os autores escolhidos em nosso intento.

Começando nosso intento por Querino, observaremos como sua prática de escrita, muitas vezes próxima da narrativa, o aproxima de um viés epistêmico mais perto do campo da história, enaltecendo memórias e criticando o cientificismo da época.

18 Citando o Professor Morcelli, Nina Rodrigues reproduz o trecho a seguir, aqui citado de forma integral: "Nenhum antropologista poderá jamais admitir uma igualdade de capacidade evolutiva entre o branco e o negro. O mais humanitário dos antiescravistas jamais poderá cancelar as diferenças biológicas entre os homens. Acaso não são elas tais e de tal intensidade que induzam alguns dos mais competentes naturalistas, qual um Linneu, um Fred. Muller, e um Maeckel, a admitir que as chamadas raças humanas são outras tantas espécies biologicamente distintas do gênero Homo?... O Negro, principalmente, é inferior ao Branco, a começar da massa encefálica, que pesa menos, e do aparelho mastigatório que possui caracteres animalescos, até às faculdades de abstração, que nele é tão pobre e tão fraca. Quaisquer que sejam as condições sociais em que se coloque o Negro, está ele condenado pela sua própria morfologia e fisiologia a jamais poder igualar o Branco. Para que se pudesse verificar tal acontecimento histórico-antropológico, fora mister uma circunstância bem improvável, senão impossível: a perda, por parte do Branco, da sua capacidade de adaptação progressiva. Só uma parada da civilização europeia e Anglo-Americana daria tempo aos Negros para, na sua lentíssima e não espontânea evolução, atingir-nos e igualar-nos. Mas enquanto a civilização americana for progressiva, as aquisições que aquele grande povo realiza cada ano aumentarão, fecundarão sucessivamente o mundo, e, enquanto o Negro tiver dado um curto passo, os Anglo-saxões terão tomado tal impulso que excederão sempre aos seus concidadãos de cor. Por outro lado é estranho que espere alguém possam os Afro-Americanos civilizar-se tanto quanto os Brancos. Estes otimistas não refletem que a civilização nasceu na Europa de causas particulares da raça, clima e ambiente e que bem diversa teria sido se nascesse espontaneamente em o meio de populações cafres ou sudanesas." (RODRIGUES, 2010, pág. 294-295)

Mesmo com o claro saudosismo demonstrado pelo autor, a crítica ferrenha feita no período republicano, que se propunha a sistematicamente esquecer o passado colonial é incisiva, mostrando, através de sua postura intelectual, o domínio do autor em compreender seu tempo. Mais que apenas criticar, fica claro neste momento inicial o projeto de Querino em garantir um lugar formal para a perpetuação dos costumes religiosos e culturais dos negros presentes no século XIX.

Descrevendo com profundidade de detalhes a religiosidade do povo africano, o autor se vale de historiadores da época a fim de embasar sua fala, da mesma forma como o fizera Nina e, em algumas raras vezes, com os mesmos autores. Procurando enaltecer esse conhecimento, o autor conquistava assim um lugar ao sol para a perpetuação desse conhecimento, apesar das mudanças vindouras trazidas pelo positivismo e pelos projetos de nação que se formavam, nos quais o negro não possuía lugar definido.

Da mesma maneira, Nina Rodrigues também será tema dessa análise inicial, através da exposição de sua biografia básica, com consequente investigação de sua linha de pesquisa através de seus livros mais conhecidos. Perceber inicialmente que Nina inaugurou no país alguns campos do conhecimento que antes eram inexistentes ou pouquíssimo explorados é um primeiro passo para se compreender os avanços e limites desse estigmatizado médico, precursor da famosa escola Nina Rodrigues.

Os relatos sobre a religiosidade negra foram pioneiros, inaugurando também uma prática de campo ímpar no país, aonde o autor se propôs mergulhar em um universo repleto de mistérios, imbuído com o espírito de um cientista observador. Seu olhar de "homem da sciência" propôs formas mais profundas para se investigar as possíveis causas para o atraso do país, assim como formas de se promover o fortalecimento de seu corpo social.

Neste momento inicial, pois, discorreremos sobre seus olhares epistêmicos a partir das biografias de Nina Rodrigues e Manuel Querino, e também através de seus livros mais conhecidos. Também pretendemos comentar sobre as obras acadêmicas que dissertam a respeito dos autores em seus escritos sobre a religião negra, que, como visto, é o ponto em comum nas obras de ambos.

1.1. Alguns fatos relevantes sobre vida e a obra de Manuel Querino

Afro-descendente nascido no recôncavo baiano em 1851, Manuel Querino viveu numa época extremamente significativa para se entender o Brasil, passando pelo final do império e início da república, no período conhecido como pós-abolição. Em Salvador, a herança cultural africana neste período foi bastante rica e presente na ruas, e é justamente neste período que podemos perceber a produção desse autor dialogando tanto com a questão política quanto com a cultural propriamente dita.

Durante o império, sua militância foi ligada à luta política partidária e operária. Neste período, criou a Liga Operária Baiana, atuando diretamente também na vida sindical. Além disso, foi professor, artista, escritor e ensaísta, sendo autor de livros vistos como referência até os dias atuais. Como negro, Manuel Querino transmitiu em sua vida a inquietação que sentia por ser negro em um período extremamente marcado por um tipo de racismo específico, pautado em teorias cientificistas, diante de um mundo que era escrito em bases eurocêntricas, brancas e científicas através do positivismo de Auguste Comte

Podemos entender plenamente seu pensamento através de suas publicações, livros e artigos em jornais e revistas. Neles, percebemos as transformações que ocorreram no país durante a entrada do período republicano, observamos a narração de costumes presentes na cultura religiosa e artística do povo negro e afro-descendente, as mudanças de práticas culturais, políticas e sociais entre outros, como descrições e detalhes pormenorizados sobre práticas religiosas do candomblé, detalhes sobre o batuque, a noite de reis, a capoeira, a lavagem do Bonfim, a culinária baiana etc. Querino foi um fiel observador da sociedade baiana no período entre o final do século XIX e o início do século XX.

Sua obra foi – e ainda é – de vital importância para se conhecer a cultura do chamado período do pós-abolição no Brasil, mas especificamente na cidade de Salvador, tanto nos aspectos políticos, quanto sociais, econômicos e culturais. Seu trabalho, de cunho etnográfico, foi e ainda é citado por vários autores, na medida em que aprofunda enormemente o campo etnográfico da cultura negra, explorado pioneiramente na época por Nina Rodrigues. Ainda consolidando-se como uma prática

de caráter científico, a antropologia física no Brasil se encontrava ainda fortemente atrelada à sociologia positivista. Lembremos Franz Boas, Malinowsky, Marcel Mauss e outros são contemporâneos de Manuel Querino. Portanto, longe de considerarmos o trabalho do autor como sendo caracterizável como possuidor de um suposto caráter antropológico ou etnográfico, torna-se importante analisar a história desses campos, assim como suas vertentes.

Um exemplo mais interessante de seu viés epistêmico, que se aproxima da história, pode ser percebido através da passagem a seguir presente no trabalho de Maria Leal. Ao falar sobre Palmares, Querino expressa sua linha de pensamento, pautada por famosos historiadores de sua época.

> Para legitimar "cientificamente" as suas afirmações, respaldou-se nos historiadores do século XIX como Oliveira Martins e Rocha Pombo. Através deles, Querino destacou o exemplo de Palmares como marca de engrandecimento das realizações africanas contra a opressão e a violência e a favor da liberdade e igualdade. (LEAL, 2009, pág. 59)

Considerando seu trabalho como marcadamente empirista, observamos a riqueza de detalhes descritos por Querino ao narrar sobre a prática religiosa do candomblé, revelando inclusive receitas das práticas religiosas de oferecer comida aos assentamentos dos orixás. Sua abordagem é ímpar, indo ao encontro de uma narrativa sem pré-julgamentos, mas norteada sempre pela etnografia e pela história.

Trazendo para o protagonismo determinados sujeitos históricos que se encontravam como negligenciados da memória dita oficial, Querino, através de seus registros, oferece voz e vez para estes, aferindo-lhes lugares na construção da cultura brasileira. Querino captou o olhar do povo negro através de si mesmo enquanto observador, divulgando esse enorme tesouro cultural que, sem ele, fatalmente permaneceria escondido até a atualidade.

Seu olhar, mesmo não sendo o de um cientista formado, aparecia no cenário das ciências sociais como uma referência devido ao enorme comprometimento que transmitia ao escrever seus relatos. Mesmo recebendo críticas sobre sua "falta" de formação acadêmica, fora citado por grandes "homens da sciencia", sendo Arthur Ramos, inclusive, um dos nomes a prefaciar um de seus livros. Sobre sua formação, aliás, vale afirmar que ele só não concluiu o curso de arquitetura da Escola de Belas-Artes devido a uma questão burocrática em relação a uma única cadeira que ficou por

terminar, e cuja falta de professor fez com que a conclusão do curso não tivesse sido devidamente efetivada[19].

> Com os novos moldes, com as competências improvisadas da atualidade, cujo mérito se confina no egoísmo e na subserviência abominável, alimentaram preconceitos de classe e de raças, donde provém a aristocratização do ensino pela divisão de lentes e professores, resultando daí a posição inferior em que ficam colocados os que ministram o ensino do desenho e da música.
>
> Estes não tomam parte nas congregações, vencem metade do ordenado dos outros como se fossem porteiros de repartição. Essa mal entendida distinção entre indivíduos que assumem as mesmas responsabilidades, tende a destruir a emulação, objeto indispensável à instrução pública. (QUERINO, 1909, pág. 50-51)

Sua produção intelectual, marcada por lembranças pessoais e por sua postura política incisiva, oferecia um espaço de presença no campo formal para os sujeitos invisibilizados pela prática acadêmica, e oferecendo-lhes um caminho para se fazerem presentes neste meio alternativo. Sua fala política criticava a forma excludente da república, tentando resgatar as tradições negras do período colonial. Ao trazer para o campo do saber a história dos negros brasileiros, mestiços e africanos, Querino também contava sobre sua própria história, por se considerar como sendo também ele um protagonista negro[20]. Portanto, assumindo um discurso de caráter histórico e, de certa forma, narrativo, o autor nos oferece uma atuação política muito rica, que ganha se afirma como resistência diante do racismo científico que ganhava vulto em seu tempo, e se fazia mais e mais presente na vida acadêmica da Bahia.

> A luta que nobremente sustentou, no Brasil, o elemento africano, com heroísmo inigualável, em favor de sua liberdade, mereceu de ilustre escritor patrício estes memoráveis conceitos: "Quem havia de pensar que estes

19 Sobre esse fato, escreve Maria Leal que "A sua trajetória na Academia de Belas Ares, na República transformada em Escola de Belas Artes, foi marcada por dificuldades para conseguir diplomar-se em desenhista e depois arquiteto" (LEAL, 2009, pág. 88) . A autora afirma ainda que, mesmo tendo teoricamente concluído todas as matérias do curso de arquitetura, o autor não teria conseguido lograr êxito no curso de arquitetura, "Porém não conseguiu receber o diploma de arquiteto pela falta de professor que lecionasse cadeira de Resistência dos materiais e estabilidade das construções" (LEAL, 2009, pág. 88)

20 Indo de encontro ao pessimismo de Nina Rodrigues e da maioria dos intelectuais brasileiros da sua época, Manuel Querino inseriu-se na ilustre tradição do black vindicationism – autores negros e brancos que defenderam o negro na época em que o racialismo predominava nos mundos da ciência, academia e política. Começou como uma tática utilizada pelos proponentes do abolicionismo – por exemplo, em 1848, o abolicionista Quaker Wilson Armistead lançou o livro A Tribute for the Negro: Being a Vindication of the Moral, Intellectual, and Religious Capabilities of the Coloured Portion of Mankind; With Particular Reference to the African Race (1848). Além de destacar as qualidades e capacidades do negro, o livro é ilustrado com representações respeitáveis e dignas de africanos e afrodescendentes. (GLEDHILL, 2014, pág. 64-65)

> homens sem instrução, mas só guiados pela observação e pela liberdade, foram os primeiros que no Brasil fundaram uma república, quando é certo que ainda naquele tempo, não se conhecia tal forma de governo, nem dela se falava no país? (QUERINO, 1988, pág. 23)

A afirmação dos negros como sujeitos sociais que se fazem presentes na ruas, no passado, na história, no espaço social, permitiu que se alcançasse um lugar narrativo cotidiano que valorizasse o negro diante da emergência de um novo regime político que já nascia ignorando as tradições do passado. Essa prática, como dito, foi a maneira encontrada para que esse espaço narrativo não só representasse a afirmação da cultura negra, mas fosse também uma forma de resistência diante dos novos tempos.

1.1.1. A critica ao progresso republicano

Manuel Querino foi um crítico ferrenho e incisivo do regime republicano que nascia. Para ele, esse regime invisibilizava tanto as afirmações culturais do povo, marcadas pelo tempo, quanto propunha um pensamento excludente, por sua vez desdobrado na prática que se estabelecia de ignorar as raízes culturais do passado colonial - erigindo uma nova organização cultural e política – como proposta para a modernização da civilização e da raça em seu projeto de nação.

Este ideal civilizador, para Querino, fora criado pelas elites e para as elites, e cujo espaço proposto para a população negra fatalmente seria inviabilizado em longo prazo. Para ele, a ganância e a sede de fortuna das classes altas ultrapassaria qualquer outro ideal. A política civilizadora, nesse contexto, negava fortemente o passado – considerado como atrasado –, e buscava por um presente utópico, pautado pela forte hierarquização social e cultural. Essa crítica diante da desqualificação do passado em busca de um futuro ideal nos mostra a inclinação de Querino em relação ao viés histórico, aproximando seu trabalho do campo epistemológico crítico ao pensamento positivista bastante presente no país neste período. Mencionando sempre historiadores e tendo em seu percurso fundado o instituto histórico e geográfico da Bahia, é notório que seu ponto-de-vista histórico não era um mero acaso, mas uma prática estratégica de resistência epistêmica diante do status quo eurocêntrico.

Tendo presenciado o crescimento do progresso trazido pelo ideal civilizatório presente no pensamento republicano, Querino observou o quanto essa busca pela modernidade relegava o passado colonial, tomando-o como atrasado e ultrapassado. Politicamente atuante neste cenário, ele percebeu o quanto essa prática civilizatória alimentava ainda mais as práticas preconceituosas e discriminatórias da sociedade com os negros, mestiços e pobres. Por isso sua postura foi tão incisiva, aparecendo em sua obra na forma de críticas diretas ou comparações que demonstravam claramente as contradições e idiossincrasias surgidas nessa nova realidade. Para tanto, investiu no jornalismo, além de dedicar seus trabalhos aos campos da história e das artes, além de realizar seus registros etnográficos sobre a religião negra.

Em sua obra, essa crítica ao regime republicano aparece corriqueiramente, seja mostrando as questões pertinentes aos campos da raça e da classe trabalhadora, seja abertamente falando contra essa prática, seja galgando espaços onde pudesse eternizar através da escrita a presença do negro na sociedade através, tanto da afirmação de sua cultura, quanto pelos registros de sua existência e importância dentro da sociedade.

Uma de suas críticas mais contundentes sobre esse novo regime tem a ver com a postura negativa que as civilizações modernas, na figura das repúblicas, passam a assumir diante da tradição existente na sociedade. A prática de não oferecer visibilidade ou mesmo ignorar da memória o que foi criado coletivamente pela grande massa populacional desfavorecia se pensar culturalmente, sendo algo às vezes impraticável, e dificultando a existência dessa cultura popular e predominantemente negra.

> O africano desempenhou, entre nós, o papel de burro de carga, de mau tratamento. Era pau para toda a obra; no serviço doméstico, na lavoura, nas artes mecânicas, principalmente nas de construções; nas artes liberais, como auxiliar, sem brilho, é verdade, mas com esforço profícuo.
>
> Aplicava sanguessugas, sangrava, tirava ventosas, cortava cabelo, fazia barba, remava saveiro, acendia o lampião, era magarefe e açougueiro, tirava dentes, carregava cadeirinha de arruar, tudo em proveito do senhor, enquanto não adquiria liberdade.
>
> Não tinha tempo a perder; nas horas vagas, estudava música de oitiva, constituindo os chamados Terno de Barbeiros. Apesar disso, sobrava tempo para os levantes, que tanto deram que fazer às autoridades da época. (QUERINO, 1955, pág. 164)

Essa crítica vai ao encontro de seu viés epistêmico, que o aproxima mais do idealismo alemão, ou mesmo do pensamento de contemporâneos como Bergson, ou de clássicos como Dithey. Afastando-se da forte corrente de pensamento positivista que

crescia no país, o pensamento de Querino dá um passo em direção ao historicismo, uma corrente de produção europeia existente na França descompassada em relação ao forte pensamento positivista da época, numa aproximação conceitual com clássicos de época, como Vico ou Rousseau.

Utilizando-se de argumentos libertários que impregnaram o século XVIII, Querino se apoiou nas ideias de Rousseau, d'Alembert, Montesquieu, para destacar a importância do povo em suas ações contra o despotismo.

> O caráter eminentemente revolucionário que havia sido impresso no mundo pela filosofia do século XVIII, cujos apóstolos foram Rousseau, d'Alembert, Montesquieu e outros, e que tinha colocado o povo com a mais formidável potência para derrubar tronos e quebrar diademas diante do cadafalso, havia igualmente abalado a humanidade, dando-lhe uma nova ordem de ideias, que todas convergiam para a liberdade, constituindo o mesmo povo senhor absoluto de todos os destinos sociais. (QUERINO, 1955, pág. 45)

Ao criticar ferozmente o progresso desenfreado, afirmando-o como invisibilizador da história e da tradição, seu trabalho transparece um pensamento marcado pela subjetividade comum entre os historiadores de sua época, ou mesmo mestres como Michelet, ou o contemporâneo Capistrano de Abreu entre outros. Essa postura de antagonismo em relação ao pensamento marcado por um ideal de civilização positivista perpassa pelos seus trabalhos, considerados de cunho etnológico.

O respeito dado aos valores tradicionais através de sua luta política contra a república marcadamente positivista é facilmente visto em seus relatos descritos no livro "A Bahia de Outrora", onde a valorização da tradição e as críticas ao novo regime aparecem muitas vezes como uma forma de desabafo diante da nova situação que lhe aparece.

Através de comparações de costumes antigos com os novos, sua fala transparece um saudosismo militante, contumaz e significativo. O progresso, fonte de sua crítica, era absorvido pela população sem muitos critérios, e justamente neste ponto é que suas críticas ganham vulto. Num período de convívio abalado entre o progresso científico e a tradições, a voz do autor emerge como um retrato que desmascara a aparente paz entre esses dois caminhos epistêmicos, mostrando os conflitos e limites desse período, ao mesmo tempo em que se propõe a enorme tarefa de descrever a tradição e os costumes de sua época.

> As ideias cientificistas que reforçavam o projeto nacional de branqueamento

> serviram de premissa para consolidar o posicionamento afirmativo de Manuel Querino em relação ao valor do negro. Ao abordar sobre a importância do africano e seus descendentes para a construção da nação brasileira, contestou os aportes teóricos advindos das teorias raciais que subsidiavam a política eugenista discutida e implantada no país, e em particular na Bahia com a Escola Nina Rodrigues.
>
> Comprovou, através de argumentos histórico-social e cultural, terem sido os africanos e seus descendentes aqueles que de fato haviam contribuído para o engrandecimento da nação em detrimento dos portugueses – neste sentido dos brancos. A oralidade dos africanos e brasileiros afro-descendentes se constituiu na escrita de Manuel Querino. (…) Não como objeto de ciência, os africanos e seus descendentes foram interpretados como sujeitos históricos que se confundiam com a história da formação da nação brasileira. (LEAL, 2009, pág. 192)

Como militante político da classe operária, e integrante ativo da classe artística, Querino reuniu em seu livro As Artes da Bahia muitas críticas a respeito dessa transição de regimes políticos diferentes. Sua perspectiva procurava contestar e criticar o período, resistindo a essa nova realidade tão rápida e sem a participação da população, e por vezes proferindo a cautela diante desse cenário novo.

Mostrando o crescente antagonismo maniqueísta que se apresentava na população através da incipiente rivalidade entre portugueses (vistos como tendo brancos e com sangue europeu) e brasileiros, a intenção de Querino era a de se fazer pensar sobre os ideais de liberdade, conquistada com muita luta, pelo país desde as primeiras décadas do século passado na Bahia, e como a república estava promovendo esse esquecimento, ainda vívido neste tempo através das diversas manifestações relatadas por ele.

> Não fora dado prever, aos nossos maiores, que o esforço despendido com tanta abnegação e desprendimento, na conjuração do absolutismo político da metrópole, tão cedo seria esquecido, com desamor e com menosprezo tratadas as tradições características do entranhado patriotismo que nos legaram. (QUERINO, 1955, pág. 44)

A crítica sobre esse período conturbado se dá nos moldes de uma nova forma de luta política, agora refletindo-se no movimento trabalhista, na medida em que o povo negro, ora liberto, precisa se fixar socialmente em uma atividade de renda que lhe ofereça o sustento. Portanto, nesse novo jogo político que aparece travestido de ordem e progresso, a resistência contra os abusos agora ganha nova roupagem: a da luta classista.

Portanto, a incipiente república não só traz consigo uma novidade perturbadora e temerosa, mas um sistema novo político, que teoricamente se afastaria do regime

escravocrata monocultor rural, e se aproximaria de um pensamento urbano, com ares de civilização, e traria, em seu bojo, o projeto de modernidade através do pensamento positivista hierarquizador de Comte.

Querino percebia o quanto essa alteração inviabilizava, mais do que antes, o espaço histórico do negro na sociedade do progresso e do abandono de tradições, e utilizando-se de argumentos que aproximavam sua crítica aos ideais da revolução francesa, tomava partido de uma postura que se fazia marcada pelo patriotismo, porém, em sua forma includente da população como um todo. As contradições desse momento de mudança, agora sofridos pela população negra enquanto classe trabalhadora, podiam ser postos em segundo plano ao pensarmos o país como pátria, e isso não podia ser permitido.

Para seguir nessa linha, tornava-se necessário pensarmos o povo enquanto uma unidade, caracterizada como um grupo socioeconômico integrado pelas classes populares e marginalizadas enquanto uma condição sociocultural. Ao dar voz e vez para essa categoria, a intenção de Querino era a de registrar formalmente as primeiras páginas sobre a história do povo excluído durante a emergência desse novo sistema. Essa prática de resistência "afirmativa" só não ganhou maior notoriedade por conta de Manuel Querino não ter conseguido se formar em um curso superior por uma mera questão burocrática, em sua tentativa de se inscrever na última matéria que faltava para integralizar sua grade curricular na Academia de Belas Artes. Concluiu somente o curso de desenhista, mesmo após ter recorrido durante anos para a integralização do curso de arquitetura.

Pioneiro na abertura formal dos registros sobre diversas práticas culturais negras e populares, e ainda promotor de uma crítica ferrenha ao sistema político que surgia pautado na ordem e progresso apenas para alguns, Querino mostrava em seus escritos claramente toda sua descrença diante dessa mudança política que rejeitava o passado e a tradição ora existentes e forjados com a presença negra de forma bastante atuante.

Desde D. Pedro II, conhecido como o "mecenas da ciência", a aproximação do Brasil com o pensamento europeu de progresso estava muito claro e desenhado na política. Utilizando-se sempre dos padrões formais dos países desenvolvidos (Inglaterra, Alemanha, França, Itália), a política se via envolta em uma mudança paradigmática que

aproximava o país mais ainda do ideal civilizatório da Europa. Ferrovias eram abertas e surgiam como o sinal dos tempos modernos, indústrias nasciam, iluminando o brilhante futuro promissor, a remodelação urbana trazia o espírito do progresso para o seio da sociedade civil.

Dentro desse novo paradigma, a necessidade de intervenções urbanísticas começa a ganhar vulto, na medida em que tornava-se imperativo lidar com a questão da insalubridade existente no velho modelo urbano. A febre urbanística brasileira, realizada através da transposição do modelo francês da Belle Époque francesa para as terras d`além mar desdobrou-se em uma prática que sistematicamente rejeitava tudo aquilo que fora efetivamente produzido aqui, historicamente. Mais que isso, esse novo pensamento reafirmava que o passado do país era a maior prova de nosso atraso enquanto nação.

1.1.2. Querino e a invisibilização do negro

Nessa nova fase política do país, que surge com a república, a figura do negro relembrava o (considerado como atrasado) período da escravidão e suas mazelas, e agora em uma cidade renovada, progressista e moderna, ela já não parecia fazer sentido segundo os padrões eurocêntricos. Diante da modernidade, a cultura do negro já não combinava, o samba já não combinava, sua prática religiosa já não combinava, sua história - marcada pela crueldade das senzalas - já não combinava. Nessa época, começam os primeiros movimentos afirmando a negatividade da bebida alcoólica, da religiosidade negra, da capoeira, dos jogos de azar. Eles passaram a ser vistos como as marcas do atraso, do vício, e logo foram perseguidos. O Carnaval de rua na Bahia, assim, também passou por uma época de repressão. Manuel Querino levantou-se como militante ferrenho no movimento contra a repressão lançada pela modernidade às práticas culturais afro-brasileiras, tanto politicamente quanto através de seus escritos.

Sempre exaltando o trabalho como uma qualidade inerente aos negros escravizados, Querino tentava questionar esse novo paradigma republicano, que colocava o negro e sua cultura como pertencentes ao atraso diante de um mundo de

progresso e modernidade em que não lhe aparece um lugar fixo e permanente. A percepção desse momento faz da escrita delicada de Querino uma rica obra que guarda dentro de si a resistência de uma cultura vilipendiada em um tempo onde a regra é pensar no futuro e na utopia, e não na sociedade como um todo formado por diversos indivíduos que precisam de seu espaço.

Como protesto, em "A Raça africana", Querino escreve o memorável e bastante citado trecho

> Incontestavelmente, o feiticismo africano exerceu notória influência em nossos costumes; e nos daremos por bem pagos se o reduzido material que reunimos puder contribuir para o estudo da psicose nacional do indivíduo e na sociedade. E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas.
>
> Não. Primitivamente, todos os povos foram passíveis dessa boçalidade e estiveram subjugados à tirania da escravidão, criada pela opressão do forte contra o fraco.
>
> Entre nós, o elemento português fez do africano e sua descendência a máquina inconsciente do trabalho, um instrumento de produção, sem retribuir-lhe o esforço, antes torturando-o com toda sorte de vexames. (QUERINO, 1988, pág. 22-23)

O trecho acima é extremamente relevante para pensarmos como esse representante negro responde às ideias racistas que apareciam corriqueiramente em seu tempo. Usando como referência a questão da escravidão, informa que igualmente todos os povos civilizados já tiveram também um período igual em seu passado, mesmo guardando esse fato a sete chaves. Essa informação é extremamente relevante e densa, e de fato é de notório saber que até a Grécia, vista como o berço da civilização moderna ocidental, já passara por esse período escravista também.

Os estudos de Querino, muito mais do que apenas desvelar esse esquecimento proposital do europeu, mostraram como o africano já participava efetivamente da sociedade, e o quanto a influenciava de forma marcante. Dessa forma, percebia-se claramente que a rejeição a essa história e a essa tradição em direção a um conhecimento de bases mais europeias podia tornar-se um retrocesso em termos de inclusão do povo negro, e mais que isso, tornava-se mais uma forma de invisibilizar todos os ganhos que o país teve com a força de trabalho valorosa do escravizado. Ele percebeu esse retrocesso e essa negação velada do passado trazida pela proposta de se

pensar um país moderno como algo negativo para o povo como um todo. Acreditamos que essa foi a argumentação principal que Querino utilizou para alicerçar seu discurso e lutar contra as ideias racistas que surgiam pautadas pela ciência, mesmo tendo incorrido de certa maneira em um pensamento evolucionista em raros momentos, mas que talvez fosse impossível de fugir ou deixar de se utilizar em sua época tão marcada pela hierarquização de saberes.

> O abraço republicano do país à civilização e ao progresso à la europenne continha a crença de se garantir um lugar de destaque no cenário ocidental, ao agregar o valor da sua grandeza territorial e riqueza natural. Nele, estava embutida simultaneamente a lógica da negação do que era efetivamente brasileiro. Ou seja, o aspecto condenatório do passado colonial considerado atrasado era associado aos aspectos raciais e culturais da realidade baiana. A preponderância demográfica de negros e mestiços no cotidiano urbano, remetia ao passado escravista. Neste sentido, tudo aquilo que destoasse do padrão europeu de civilidade era considerado colonial, prática atrasada ou caracteristicamente africano. (LEAL, 2009, pág. 163-164)

Para além dessa postura argumentativa, encontramos também sua luta pela afirmação da cultura negra em suas críticas a perseguição policial sofrida pelos terreiros de candomblé e os blocos de carnaval. A forma de escrever seus livros, eternizando a cultura popular da Bahia, a reafirmação da cultura afro-brasileira e até indígena funcionou como resistência cultural no campo formal de maneira muito significativa, sendo talvez os primeiros relatos com detalhes extremamente ricos sobre a cultura popular de caráter étnico de seu tempo. Um exemplo disso se dá nos relatos sobre as comidas de terreiro na seção "Dos alimentos puramente africanos", na terceira parte do livro Costumes Africanos no Brasil, onde, além de descrever detalhes e ingredientes, ele conta até mesmo a maneira tradicional de se confeccionar as comidas ritualísticas africanas em seu tempo. As descrições feitas por Querino são riquíssimas de detalhes e com uma profusão enorme para quem conhece os rituais das religiões afro-brasileiras.

Essa maneira de incluir a prática cultural no meio formal, através da confecção de livros ou artigos escritos para jornal, galgou um espaço único na época, antes ausente, e fundamental ao pensarmos como se desenrolava o jogo político do Brasil do pós-abolição, que promovia a invisibilidade das tradições e culturas diferentes da europeia através de seu ideal de modernidade. Portanto, resistir a essa prática através do diálogo com os meios ditos formais e vistos como modernos era fundamental como uma forma de resistência política significativa e considerada como válida até mesmo pelos

próprios meios acadêmicos, a ponto de ter tido certo reconhecimento até mesmo de renomados autores considerados clássicos, como Arthur Ramos por exemplo.

1.2. Nina Rodrigues – Algumas questões sobre sua biografia e pensamento

Um dos sete filhos do Coronel proprietário de terras Francisco Solano Rodrigues e descendente de Judeus Sefarditas fugidos da península Ibérica por parte de sua mãe Luiza Rosa Nina Rodrigues, o Médico maranhense, nascido em quatro de dezembro de 1862 na cidade de Vargem Grande, Raimundo de Nina Rodrigues iniciou no começo da década de 1870 os estudos no curso de humanidades do Seminário das Mercês na cidade de São Luís do Maranhão, prosseguindo posteriormente o curso preparatório no Colégio São Paulo.

Nina ingressou nos estudos acadêmicos em 1882, na Faculdade de Medicina da Bahia. Três anos depois, transferiu sua matrícula para a faculdade de medicina do Rio de Janeiro. Em 1886 volta para a Bahia onde frequenta o quinto ano do curso. Durante este período, estagiou na Santa Casa de Misericórdia, onde Nina conheceu o então professor de clínica médica e importante político do Império Almeida Couto. Também, nesse período, participou da direção da Gazeta Acadêmica (revista dos estudantes da Faculdade de Medicina da Bahia). Em 1886, no Rio, concluiu o curso de medicina. Em 1889, tornou-se professor adjunto da faculdade de medicina da Bahia.

Nina Rodrigues publicou em grandes periódicos, como o Brazil Médico, a Gazeta Médica da Bahia (onde foi membro do Conselho Editorial), a Revista Médica de São Paulo e outros no Brasil e fora deste. Entre 1888 e 1892, escreveu vários artigos na Gazeta Médica da Bahia sobre as epidemias, além de explorar a questão racial no país, que associava à medicina legal. A partir da última década do século XIX, Nina começa a expressar seu interesse pela pesquisa relacionada com a antropologia e a etnologia através de sua leitura de raças. Já de início, o autor publica seu pensamento sobre classificação racial na Gazeta. Aparecendo em um segundo momento, sua pesquisa sobre as raças, agora mais abrangente envolvendo o país, aparece novamente pela

Gazeta em 1890 sob o título de "Os Mestiços Brasileiros". Em 1982, também na Gazeta, publica seus "Estudos de Craniometria".

Passando a lecionar na cadeira de Medicina, em 1891, entra em contato com as ideias trazida da Europa sobre nomear os professores de medicina legal como peritos policiais. No decorrer de sua carreira, Nina Rodrigues dedicou-se a medicina legal, e durante sua vida na academia, tentou reformar os estatutos da faculdade para criar uma habilitação específica para este ramo[21].

1.2.1. A classificação das raças

Em 1892, dois anos após a publicação de "Os Mestiços Brasileiros", Nina Rodrigues publica "Anthropologia criminal", onde constam muitas referências sobre a escola positivista italiana. Em 1894, já explorando o campo da medicina legal, conclui livro "As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil", seu primeiro livro, e onde foram lançadas suas premissas sobre a necessidade de se diferenciar a responsabilidade penal em função das diferenças evolutivas entre as diferentes raças existentes no país. Sua crítica sobre as leis penais baseava-se no fato das raças negra, índia e dos mestiços não deverem, segundo ele, ser responsabilizados diretamente pelos seus atos sem se levar em conta sua capacidade para tal. Portanto, a criminalidade e a imputabilidade da pena são observadas, nessa ótica, pelo prisma evolucionista. Segundo Mariza Corrêa, a edição de 1957 do livro possui uma dedicatória feita a Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Rafael Garofalo, os "chefes da nova escola criminalista", além de Alexandre Lacassagne. Nessa fase e por mais alguns anos, Nina teria se dedicado mais profundamente aos estudos em laboratório, medições de ossos, a parte pericial e a necropsia.

O livro, cuja última edição é de 1957, era dedicado a Lombroso, Ferri e

21 O terceiro recurso acionado por Nina Rodrigues foi a tentativa de criar no interior da Faculdade de Medicina uma habilitação específica para o estudante que se especializasse em medicina legal. Esta proposta encaminhada à Congregação da instituição, em 1892, foi recusada pela mesma. Mais tarde, em 1895, Nina propôs à Sociedade Médico-Legal da Bahia que sugerisse à Assembléia Legislativa do Estado a criação de um serviço médico-legal do Estado. A idéia foi aprovada sem ter sido executada. Mesmo assim, Nina persistiu no estabelecimento de uma série de alianças com o aparato jurídico-policial com vistas ao ensino prático de sua disciplina. (MAIO, 1995 ,pg 234)

> Garófalo – "chefes da nova escola criminalista" –, a Lacassagne – "chefe da nova escola médico-legal francesa" – e ao Dr. Corre, "o médico legista dos climas quentes". João Vieira, professor de Direito Criminal em Recife, debateu com ele sobre o tema na Revista Brazileira, mas levou em consideração suas sugestões a respeito da precocidade do brasileiro em matéria criminal, no substitutivo que apresentou, como deputado federal, ao projeto de Código Penal que se discutia na Câmara em 1896. Nesse mesmo ano Nina Rodrigues publicava também seu primeiro artigo no exterior, "Nègres Criminels au Brésil", na revista editada por Lombroso em Turim, uma ampliação de sua análise sobre Lucas da Feira. (CORRÊA, 2006, pág. 133-134)

A relação entre essas três publicações nos remete ao seu estudo inicial sobre a classificação de raças no Brasil, explorando, por conseguinte, suas possíveis consequências. Em relação a essa classificação, Nina acreditava que era de vital importância definir com maior rigor as raças puras primitivas e as cruzadas. Como raças puras primitivas, ele considerava a raça branca, a negra e a vermelha, desconsiderando a então em voga classificação existente (brancos, pretos e pardos). Essa diferenciação em relação aos outros trabalhos existentes, acreditava, seria mais fidedigna em relação às patologias. O autor também criticava os estudos que não diferenciavam os negros puros de mestiços.

Para Nina, os caracteres morais eram transmitidos através das gerações, motivo pelo qual acreditava ser importante essa diferenciação mais minuciosa. Nina via como uma ameaça à raça branca a existência dos mulatos claros (uma subdivisão dos mestiços). Para ele, a questão da mestiçagem estava prestes a tornar-se um problema, na medida em que a falta de laços de sangue seria negativo em relação ao vínculo destes com o país. Ele temia, além disso, que o processo de mestiçagem ameaçasse a existência dos brancos, além do atavismo proveniente dessa mesma mestiçagem.

> Nina Rodrigues explicou que a classificação que se propôs a fazer tinha pouca importância sob o ponto de vista histórico. Porém, para o seu propósito, como estudioso do direito penal, se fazia necessário descrever qualquer diferenciação nos elementos antropológicos que formavam a população brasileira naquele momento. Essa diferenciação era relevante para a disciplina que ministrava na Faculdade de Medicina da Bahia porque, entre outras coisas, ele acreditava que os caracteres morais eram transmitidos de geração em geração. (NEVES, 2008, pág. 250-251)

Dividido em vários capítulos bastante descritivos e com diversas referências, a obra apresenta logo no início a "Criminalidade e Imputabilidade à luz da evolução social e mental", dedicado à questão da imputabilidade penal diante da questão evolucionista. Neste, citando sobre Couto de Magalhães, Garofalo, Tarde, Spencer, o

argumento sobre a gênese do senso moral no ser humano é descrita, diferenciando-a do selvagem. O autor também discute sobre a relatividade do conceito de crime e suas relações com raça. A seguir, o autor descreve o "Livre arbítrio relativo nos criminalistas brazileiros" utilizando-se dos argumentos de Garofalo, Ferri, Eugenio Veron, Tarde. Neste, Nina busca fundamentar o que é livre arbítrio, seus limites e o problema que pode oferecer em termos sociais.

Em "Raças humanas nos codigos penaes brazileiros", Nina discorre sobre crimes relacionados com as "raças inferiores" e sua problemática em relação ao julgamento feito pelos códigos dos povos "civilizados", utilizando-se novamente de Tobias Barreto, Ferri, Lombroso. Em "O Brazil Anthopológico e Ethnico", são falados temas relativos à questão de raças, mestiçagem, e sobre a composição étnica do país. A seguir, em "A população Brazileira no ponto de vista de Psychologia Criminal", o autor questiona sobre a questão da responsabilidade criminal incutida às "raças inferiores". Este, talvez, possa ser considerado o capítulo mais importante do livro, onde efetivamente é discutida a relação entre as raças e sua responsabilidade penal. Neste, o diálogo com os trabalhos de Spencer aparece frequentemente.

Por fim, em "Defesa Social No Brazil", o autor conclui suas ideias, afirmando a necessidade de se modificar a legislação, além de levantar a questão do efeito desastroso de se prender menores em penitenciárias. Este primeiro livro de Nina é intensamente citado por conta de ter explicitamente vários trechos em que discorre sobre a inferioridade do negro e a degenerescência dos mestiços. Para além desse tema, é interessante a análise sobre as fontes utilizadas, bem como a análise desses argumentos, que serão realizados em outro momento do trabalho.

1.2.2. Sobre a religiosidade dos "áfrico-baianos"

No ano de 1895, Nina Rodrigues torna-se presidente da Sociedade de Medicina Legal da Bahia, fundada junto com Juliano Moreira entre outros. Essa sociedade mostra seu engajamento político em torno da regulamentação dessa função. Em 1896, Nina começa a publicar uma série de artigos na Revista Brazileira sobre as práticas religiosas

afro-brasileiras, dando origem posteriormente ao seu livro "O Animismo Fetichista dos Negros Baianos", que trata de artigos de sua pesquisa de campo realizada durante cinco anos nas comunidades da religião intitulada "fetichista" de Salvador.

Possuindo em sua composição quatro capítulos, a obra apresenta em sua – como ele intitula -"Parte 1" a "Etnografia", e um apêndice. Nas quatro partes iniciais o autor descreve a "Zoologia fetichista dos áfrico-baianos", a "Liturgia fetichista dos áfrico-baianos", o "Feitiço, vaticínio, estado de possessão, oráculos fetichistas", e as "Cerimônias do culto fetichista: candomblés, sacrifícios ritos funerários". Nesta obra, predomina o desejo de confirmação de suas posições a respeito das raças, numa busca por consagrar seus projetos de "garantia da ordem social". No intuito de demonstrar os perigos envolvidos na mestiçagem para o país, Nina visita os candomblés da Bahia para comprovar a fraqueza institucional do catolicismo no país, e por isso a leitura do apêndice "Ilusões da catequese no Brasil", no final do livro, faz todo sentido para o leitor entender o argumento proposto.

Logo no prefácio, Nina anuncia nas primeiras linhas sua crítica à sociedade baiana, que estaria deixando de ser totalmente cristã. Segundo ele, a incapacidade psíquica das raças inferiores em adotar o monoteísmo poderia ajudar a" elucidar as graves questões sociais relativas ao nosso destino de povo em vias de formação", e para tal, anuncia a necessidade de se observar esse fato de maneira minuciosa, com isenção e imparcialidade.

Sua minuciosa pesquisa sobre o candomblé tem como base descrição do ritual "fetichistas" com detalhes, a fim de entender mais sobre a influência que exerce na sociedade baiana, seja através do medo dos feitiços, ou o receio de que as práticas religiosas viessem a atrapalhar a regularidade do trabalho ou justificassem a vadiagem, como exemplos. Nina procede a sua investigação, como que imbuído de uma missão científica, penetrando nos terreiros e descrevendo os rituais do candomblé, o que fez com bastante maestria, detalhando sobre as crenças nos santos, os ebós, as danças rituais, os diferentes orixás em diferentes nações. Paralelamente a isso, ele buscava interpretar qual o lugar do feitiço na crença fetichista, analisando o "medo do feitiço", a fim de se lidar com estes de maneira científica.

Nina se esforça para descrever as práticas sincréticas religiosas em todas as esferas. Mais que isso, o autor também faz a distinção entre as diferentes etnias vindas para o país (bantos, nagôs, jejes), e demonstra seu argumento de que a crença no "fetichismo" encontra-se presente em toda a sociedade baiana, inclusive em sua esfera mais alta. O nível minucioso dos relatos de suas experiências impressionam e enriquecem o conhecimento até mesmo de quem vivencia a religião, sendo uma fonte de conhecimento sobre as práticas religiosas existentes no período compreendido como o pós-abolição.

Logo no início do livro, descrevendo mais especificamente a questão da religião negra, Nina anuncia os detalhes sobre seu objeto de investigação, que será alvo de sua pesquisa ao longo dos quatro capítulos seguintes. Segundo Nina,

> Menos do que buscar a phylogenese africana do nosso fetichismo negro e indagar até onde se manifestaram puras as praticas e crenças religiosas importadas, é aquelle o meu intento.
>
> Mas a obrigação de demonstrar que o fetichismo africano domina na Bahia, que é aqui a expressão genuina do sentimento religioso do negro e da grande maioria dos seus mestiços, e que não é um simples accidente occasional desta ou daquella aggremiação esporadica de negros supersticiosos ou impostores, obriga-me, nas descripções que se seguem – premissas das conclusões terminaes -, a descer a detalhes e minudencias que em outras circumstancias bem poderiam ser omittidas em beneficio da clareza e concisão. (RODRIGUES, 2006, pág. 31)

As descrições mostram um nível de conhecimento bastante significativo, relatando inclusive o que é conhecido entre o povo de santo como "ewó", ou segredo religioso. De fato, o nível de detalhamento aproximaria sua obra de um trabalho etnográfico se não fossem suas inferências muito generalizantes a respeito de uma possível conformação mental que predispusesse geneticamente o negro e o mestiço às parafilias mentais. A respeito de sua prática descritiva, posteriormente procederemos com essa discussão, em um momento mais oportuno do trabalho. Sua etnografia também será analisada em seu viés epistêmico mais a frente, em um segundo momento neste nosso percurso.

1.2.3. Os alienados e a perícia médica

No ano de 1901, Nina Rodrigues publicou uma obra pouco conhecida, mas que reflete uma preocupação que surgia nessa outra fase de suas pesquisas, que se aproximam mais da questão da loucura. No início da obra "O Alienado no Direito Civil Brasileiro", o autor apresenta seu pensamento sobre os diferentes tipos de insanidade, sendo a embriaguez considerada como uma destas. Em seguida, discute sobre a incapacidade civil em relação à insanidade, e logo após, explica seu pensamento sobre a interdição dos alienados.

Ainda em relação às leis que regem este assunto específico, o autor afirma, de forma mais minuciosa, como deve ser a proteção dos alienados, seu tratamento, interdição, e a perícia médica, além de afirmar as "reformas que reclama o Brasil". Sempre procurando um diálogo com o campo legislativo, procurando uma forma de influenciar a reforma do código civil, o livro transparece muito claramente sua postura política.

Sempre militando em prol do exercício a profissão de médico perito, durante a primeira década do século XX o apelo do autor pela necessidade de se criar esse campo de atuação é constantemente vivificado em congressos e revistas. Por conta de sua luta, tanto acadêmica quanto política, Nina é considerado por muitos historiadores das ciências como o principal responsável pela elevação da medicina legal a categoria de disciplina científica.

Sua luta institucional em prol da medicina legal e da perícia através desse espaço de atuação política no interior do campo científico demonstra a prática de poder exercida em torno da disputa por novas formas de atuação. Os atores desse campo científico são movidos por seus próprios interesses, que tinham como objetivo maximizar sua autoridade científica mediante reconhecimento entre seus pares acadêmicos.

A constante expectativa de valoração de seu trabalho gera um forte conflito entre esses atores, o que caracteriza, com o tempo, uma relativa independência do campo científico em relação aos outros campos sociais. Essa luta estimula esses embates entre os "Homens de sciência", que tem por fim o reconhecimento de seu trabalho como um produto legítimo e único, como uma competência única, o que se constitui claramente

como uma prática exclusivista de saber, que se pretendia neutra e pautada por valores científicos.

1.3. Os autores e suas relações com as religiões de matriz africana através dos trabalhos acadêmicos

Nina Rodrigues é um autor infelizmente muito pouco estudado no país, sendo uma irresponsabilidade de nossos governos que sua produção intelectual ainda não tenha sido totalmente digitalizada e divulgada como domínio público, se compararmos com o que ocorre em outros países.

Sua influência sobre o pensamento racial permanece viva em nossos tempos, e conhecer a origem desse pensamento torna-se vital para que possamos compreender nossos limites e alcances epistemológicos em relação ao racismo que vivenciamos. Por ser um dos campos onde se encontra uma presença muito forte de preconceito, as religiões de matriz africana vivenciam até hoje um estigma muito intenso, e por isso nos deparamos com uma produção de conteúdos bastante limitada.

Ao pesquisar mais especificamente sobre o candomblé em Nina Rodrigues, encontrei muito poucas referências acadêmicas. Um dos autores que produziu sobre o assunto mais diretamente foi o professor da UFMA Sérgio Figueiredo Ferretti, que escreveu dois artigos sobre o tema. A conceituada professora Mariza Corrêa, em seu brilhante livro "As Ilusões da Liberdade" menciona limitadamente alguns dos estudos de Nina sobre a religião, mais especificamente a questão da histeria como doença, e sobre a possibilidade de estudar a criminalidade através das práticas religiosas dos negros africanos. Além deles, encontramos referências também em um pequeno artigo publicado por Rosenilton Oliveira na revista Nures, da PUC/SP e algumas poucas menções diretas ao assunto no artigo de Antônio Filho sobre "Nina Rodrigues, os africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira".

Ao nos debruçarmos sobre os artigos de Sérgio Ferretti, observamos que ambos possuem uma estrutura muito parecida, buscando resenhar os livros de Nina, como um primeiro contato. O artigo intitulado "Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras",

divulgado nos “Cadernos de pesquisa”, da UFMA, possui 10 páginas, sendo a última dividida com a bibliografia. Sérgio inicialmente, nas duas primeiras páginas escreve sobre a bibliografia de Nina, e a partir do final da segunda até a sexta página, descreve sobre a relação de Nina com os estudos afro-brasileiros.

A partir da sexta página, Sérgio faz uma pequena análise sobre o livro “O Animismo fetichista dos negros baianos”, e a introdução feita por Arthur Ramos. A seguir, o texto resenha o livro, descrevendo os relatos de Nina sobre a origem dos negros da Bahia, sobre o transe e sua relação com o patológico e a experiência de hipnose realizada pelo autor, e logo após descreve a experiência em terreiros do autor. Sérgio informa o vasto conhecimento de Nina sobre os diversos candomblés da cidade de Salvador e municípios do interior que frequentava – por volta de 20 diferentes, e com frequência regular. Alguns deles eram e ainda são candomblés muito conceituados, como o Gantois e o famoso Engenho Velho.

O autor menciona também, de acordo com “O Animismo Fetichista dos negros baianos” o ritual de iniciação descrito no livro e seus detalhes ritualísticos, mas não menciona a dificuldade e o limite de Nina, que viu apenas a parte do ritual que os não iniciados podem presenciar. Também menciona os tabus, a descrição feita por Nina sobre os orixás, sobre a parte litúrgica do candomblé, e por fim sobre os ritos fúnebres. Nas duas páginas finais, Sérgio se dedica a concluir sobre a relação de Nina com a cultura africana e o folclore brasileiro, além da questão sobre o sincretismo religioso e seus escritos sobre o quilombo dos palmares, ou como Nina chama, a “Tróia Negra”.

Seu outro artigo sobre o tema ”Nina Rodrigues e a religião dos Orixás”, contendo seis páginas, tem muitas semelhanças com seu anterior. Na estrutura deste artigo, vemos dois tópicos que expressam resumidamente os pontos principais de sua abordagem: os livros “O Animismo Fetichista dos negros baianos”, e “Os Africanos no Brasil”. Por fim, o artigo termina com uma conclusão na quinta página, dedicando a última às referências bibliográficas.

Sobre o tópico que descreve o livro “O Animismo fetichista dos negros baianos”, não houve muita diferença em relação ao exposto no artigo anterior. Porém, o tópico sobre o livro “Os Africanos no Brasil” possui uma resenha muito interessante do livro todo, que esmiúça cada um dos nove capítulos. O livro descreve diversos aspectos da

migração dos africanos para o Brasil, as etnias que vieram para cá, suas características, linguagem, as sublevações dos negros já no país, as artes, as sobrevivências totêmicas, o folclore, as festas populares. Somente no capítulo VII, Nina se debruça sobre as religiões de matriz africanas, e Sérgio resume este em cinco parágrafos. Apesar de ser um excelente artigo, não parece somar mais conhecimento do que o expresso no seu primeiro.

Mariza Corrêa, professora da UNICAMP, autora do brilhante livro "As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil", publicado em 2013, apresenta um panorama muito descritivo sobre as ciências e a medicina durante o período em que viveu Nina Rodrigues, traçando paralelos e mostrando seu embasamento teórico e metodológico. O livro possui uma abordagem epistêmica muito forte, sempre enunciando as fontes usadas pelo autor em suas descobertas. Ao contrário de Sérgio Ferretti, que não expressou qual foi o arcabouço teórico utilizado por Nina Rodrigues, a autora o faz até a exaustão.

Sendo uma pesquisadora com um olhar mais aguçado, Mariza Corrêa, em seu livro com 322 páginas, descreve o pensamento de Nina, assim como o dos cientistas da época que tiveram importância para a criação de uma escola de conhecimento extremamente importante na história científica do país, e conhecida como "Escola Nina Rodrigues". Obviamente, a autora mencionou trechos com alguns estudos sobre o candomblé feitos pelo autor em seus livros. Porém, apenas em dois trechos do livro podemos considerar em volume as informações a respeito da relação entre Nina Rodrigues e o candomblé.

A primeira menção feita pela autora aparece na página 113, correlacionando a questão do transe com a histeria mencionada por Nina no livro "O Animismo fetichista dos negros baianos.". Neste trecho, Corrêa cita a contenda existente entre João Batista de Lacerda[22] e Nina Rodrigues, ao discutirem sobre a relação entre a histeria e o transe

22 João Batista de Lacerda foi um médico formado no Rio de Janeiro, e diretor do Museu Nacional, que viveu entre 1846 e 1915. Ficou conhecido particularmente como um dos principais arautos da teoria do branqueamento, que acreditava na hipótese do desaparecimento dos negros na população ao longo das gerações em cruzamentos com a raça branca. Segundo Santos, "Lacerda afirmava que, para ele, diferentemente dos arianistas mais ortodoxos, o cruzamento da raça negra com a raça branca não resultaria, em geral, produtos de uma capacidade inferior. Para ele, mesmo se os mestiços não rivalizassem com as raças fortes do tronco ariano, se, como esses últimos, eles não tinham um instinto de civilização tão realizado, não se podia classificar os mestiços no nível das raças realmente "inferiores". (SANTOS, 2008, pág. 94-95)

ritualístico nos candomblés. Mariza, neste trecho cita uma passagem em que Nina Rodrigues faz uma confusão entre as diferentes pessoas do discurso, ora referindo-se aos negros durante o transe como "eles", ora como "elas".

> Ao abrir espaço, em sua análise do "animismo fetichista" dos negros baianos, para responder aos autores que, como Lacerda, negavam a possibilidade de manifestações histéricas na raça negra, começam a se entrelaçar, em seu discurso, dois objetos de seu olhar científico, tratados como se fossem um só: o sexo feminino e a raça negra. Aparentemente sempre interessado no segundo, é do primeiro que ele estava falando aqui, a ponto de confundir o gênero dos sujeitos de suas frases quando descrevia uma sessão de candomblé… (CORRÊA, 2013, pág. 113)

Apesar dessa confusão poder ter sido realmente causada por conta de seu discurso sobre o transe envolver a teoria sobre a histeria, que acometia mulheres, isso também pode ter sido gerado pela própria extensa pesquisa de Nina nos diversos cultos de candomblé. Existem tradições que utilizam uma expressão yorubá, considerada por elas como pertencente ao gênero feminino, para denominar os recém-iniciados na religião. "Iawô", ou Iyawó, é a denominação usada, e cujo significado seria o de "noiva" ou "esposa" do orixá, segundo essas tradições.

Quem trabalha com essa nomenclatura e revela a tradução do significado na língua nagô do termo "Iawô" é o etnógrafo Edison Carneiro, formado em Ciências Jurídicas e sociais em 1935 e que dedicou sua pesquisa aos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira. Segundo o autor,

> Assim, desde que começa o processo de fazer o santo, a filha tem o nome de iaô (yawô), que em nagô significa esposa, mas, entre os candomblés da Bahia, tem o sentido de noviça. (CARNEIRO, 2008, pág. 104)

No segundo trecho de Mariza Corrêa onde é feita menção ao culto dos negros, que vai da página 146 até a 150, a autora toca em quatro pontos nevrálgicos sobre os relatos do autor a respeito de sua postura epistemológica. O primeiro tem a ver com a própria inspiração, segundo o próprio Nina, para sua pesquisa: a relação entre a criminalidade e a religiosidade negra. Esse ponto é explicitado na passagem do "O animismo fetichista dos negros baianos" em que afirma uma possível relação entre a histeria e as doenças mentais como fruto da degeneração da raça. Isso se encontra presente na segunda parte do capítulo 3, e também já fora mencionado pela própria Mariza na página 113 do livro. A autora acrescenta, na página 146, que Nina, ao descrever sobre seu livro para os leitores franceses, adiciona ao título um subtítulo

emblemático: “O animismo fetichista dos negros da Bahia. Ensaio e etnografia religiosa e de psicologia criminal (no prelo)”[23].

O segundo ponto mencionado nesse trecho é bastante curioso, pois a autora correlaciona a suposta superioridade, em termos de influência e alcance social, da religiosidade do negro em relação à religiosidade cristã; religiosidade essa que Nina considerava como inferior em termos evolutivos. Mariza pergunta: “como um raça considerada inferior conseguiu ter tal influência na vida cultural baiana?”. O pensamento de Mariza Corrêa é genial por de perceber que essa passagem em si indicia um pesquisador que pode ter passado por um momento na pesquisa em que sua teoria parece fragilizada diante da complexa realidade, ou transparece o início de uma mudança de pensamento. Algo parecido ocorre em relação a contenda entre sua teoria a respeito da degenerescência mental e a divulgação científica em que Lacerda afirma não haver visto casos de histeria entre negros na região que pesquisou.

O terceiro ponto mencionado por ela tem a ver novamente com o olhar do pesquisador. Nina, ao definir o fetichismo áfrico-bahiano como um animismo de tipo difuso, busca nas entrelinhas sempre mais uma possibilidade de desmascarar o culto, do que sua pesquisa antropológica em si. Para provar isso, Mariza cita a passagem do “O Animismo fetichista dos negros baianos” em que Nina fala sobre os reais motivos que levariam os iniciados a não saberem sobre a possessão que viveram através de outras pessoas (visto que é corriqueiro que passem por episódios de esquecimento durante o transe), questionando sobre o sentido desse desconhecimento, se seria por algum motivo de delicadeza em relação ao iniciado a fim de que não se envergonhasse de ter dançado publicamente ao saber do ocorrido. Em seguida, Nina afirma que essa delicadeza seria “de uma urbanidade excessiva para candomblés”[24], deixando a questão em aberto.

O quarto e último ponto mencionado por Mariza sobre a pesquisa de Nina no candomblé, novamente põe em xeque alguns pontos-de-vista do autor. De forma esclarecedora, a autora mostra a contradição do pensamento do autor, que ao mesmo tempo parece reafirmar a hierarquia de saberes entre as raças, mas também, por comparação entre as diferentes práticas relacionadas ao transe, parece levantar suas semelhanças de uma forma que as aproximou. Segundo a autora,

23 CORRÊA, 2013, pág. 146
24 RODRIGUES, 2006, pág. 77

> Ironicamente, através de seu evidente objetivo de explicar esses processos simbólicos pela sua redução a processos psicológicos conhecidos, de nomeá-los de acordo com uma terminologia médica, vai-se transformando seu projeto inicial de demonstrar a distância enorme que separava a civilização da barbárie, e o perigo que esta representava para aquela; e o que começa a emergir são a proximidade e a semelhança de ambas. É impossível ao leitor de seus textos deixar de refletir sobre a semelhança evocada nos exemplos de manipulação de forças simbólicas desencadeadas dentro de um contexto que lhes dava sentido, fosse ele médico ou religioso. Tentando reduzir um ao outro para explicá-los, Nina Rodrigues efetuava uma aproximação que ele mesmo negava com veemência: "eu não preciso recordar, diz ele, que os oráculos negros são provocados na África por meio de processos em tudo idênticos àqueles e que correntemente se servem hoje os modernos hipnotizadores". Ou sobre os batuques rituais: "O tam-tam da Salpetriére não teria maior eficácia para os histéricos de Charcot"[25]. (CORRÊA, 2013, pág. 149)

Apesar de Mariza Corrêa não mencionar, existe uma passagem onde podemos ver claramente que, apesar da intensa experienciação de Nina nos diversos candomblés que percorreu, a sua pesquisa etnográfica sobre a religião do negro africano possui um limitador, que tem a ver com sua prática cultural. Acreditamos que Nina Rodrigues não era iniciado no candomblé, e por isso não teve acesso a todas as nuances e segredos que os iniciados possuem, conforme discutiremos mais adiante. Este dado talvez seja simbólico para descrever Nina como uma figura mais preocupada em descrever essa religião com um olhar de pesquisador do que propriamente vivenciá-la em sua plenitude para, depois, oferecer descrições mais complexas. Conforme a citação abaixo, o próprio autor afirma isso.

> As cerimonias que se passam no Peji não podem ser assistidas por quem não tenha santo feito, e por isso não pude ser admitido no recinto do santuário. (RODRIGUES, 2006, pág. 58)

No trabalho de Rosenilton Silva, "Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues" publicado na revista NURES, da PUC de São Paulo, novamente encontramos referências ao já mencionado livro "O Animismo fetichista dos negros baianos", de Nina Rodrigues. Inicialmente, o autor faz um panorama da visão de Nina sobre a degenerescência ligada à mistura de raças, e como esta seria a responsável pela incapacidade de adaptação às normas sociais.

Em seguida, remetendo-se diretamente ao livro, Rosenilton destaca que, para Nina, o fetichismo africano está disseminado na população da Bahia, e seria um erro afirmar que a Bahia era cristã. Essa informação se encontra logo na introdução do

25 RODRIGUES, 2006, pág. 75

mencionado livro. Adiante, o autor faz um pequeno resumo do que apreendeu do pensamento de Nina, conforme veremos a seguir.

> Em resumo, Nina Rodrigues conclui: 1) a espécie humana é poligênica, sendo a raça branca superior a negra e a mestiçagem é uma forma de degenerescência que deve ser evitada; 2) a baixa situação socioeconômica, os crimes e as enfermidades dos negros e mestiços são expressões da inferioridade e degenerescência. 3) a religião (fetichismo) é a prova cabal da impossibilidade de sua evolução e revela o mal que causam a sociedade já que na Bahia "todas as classes, mesmo as ditas superiores, estão aptas a se tornarem negras [...] é que no Brasil o mestiçamento (sic) não é só físico e intelectual, é ainda afetivo ou dos sentimentos, religioso igualmente, portanto[26]. (OLIVEIRA, 2010, pág. 3)

Rosenilton descreve também o início do movimento que ele conceituou como um "novo debate intelectual sobre a definição da identidade nacional"[27]. Este ponto é particularmente interessante, pois nos remete à discussão sobre a formação da nacionalidade brasileira, e o quanto essa questão estava sempre presente no que diz respeito a uma época em que coexistiam projetos de nação e nacionalismos, junto com um período em que o pós-abolição determinou obrigatoriamente pensar sobre a destinação social dos negros libertos, tanto por questões políticas quanto pela própria efervescência epistêmica das ciências sociais no Brasil e no mundo.

Prosseguindo, o autor faz uma relação direta entre a cultura negra e a religião, afirmando que "todos os elementos considerados da cultura negra estão diretamente relacionados com a religião"[28]. Apesar de perceber essa afirmação como reducionista, é interessante percebermos o quanto é significativa realmente a preservação da religião como uma prática de resistência cultural, e como essa mesma religião possui influência forte na cultura afro-brasileira. Rosenilton afirma isso para explicar o interesse dos autores que vieram após Nina Rodrigues pelo mesmo tema que este. Arthur Ramos é o maior exemplo.

Existe ainda um artigo escrito por Lilia Schwarcz publicado na Revista de Antropologia de USP, v. 50 n.2 de 2007 em que ela discorre sobre a obra "O Animismo fetichista dos negros baianos", debruçando-se mais sobre a contextualização do livro de Nina sobre a época em que foi publicado, além de dissertar sobre a relação deste com o candomblé. No artigo, Schwarcz relata a questão ambígua do autor que, ora se vê

26 NINA RODRIGUES, 2006: 116
27 OLIVEIRA, 2010, pág. 4
28 OLIVEIRA, 2010, pág. 4

comprometido como um médico pesquisador, ora aparece na figura de etnógrafo. Nas palavras de Schwarcz,

> Basta lembrar o pequeno trecho com que começamos esta resenha para entender a postura de seu autor. O médico diz assistir ao ritual bem próximo de uma porta, ou seja, nem dentro nem fora da cerimonia. Essa era exatamente a sua inserção ambivalente: definia-se como médico e, como tal, pretendia entender a possessão ou explicá-la como um caso típico de histeria dos negros e dos povos mestiçados. Porém, age como um etnógrafo que, munido de seu diário de campo, tudo anota. Além do mais, sua presença naquele recinto é igualmente ambígua. Tenta algum tipo de identificação com sua colega ao lado, que também se encontra em uma espécie de situação de liminaridade, mas é rapidamente reconduzido a seu devido lugar: o de dar logo alguma esmola para que a rapariga pudesse fazer sua festa de iniciação. (SCHWARCZ, 2007, pág. 882)

A autora afirma ser Nina "o mais reconhecido cientista brasileiro no exterior por conta de seus estudos nas áreas de criminologia e alienação". Lilia também aponta Nina como o primeiro antropólogo brasileiro, apesar de ter sido considerado como um autor maldito por conta dos seus trabalhos sobre as raças e a mestiçagem, descrevendo-a, anotando-a e exaltando sua complexidade. Schwarcz cita ainda a criminologia de Lombroso como modelo de analise selecionado pelo cientista.

Nas últimas duas laudas de seu texto, a autora dedica-se a descrever seu relato sobre a obra em si, afirmando parecer que o autor encontrava-se imbuído de uma missão: descrever o candomblé. Atraveś da descrição de cantos, oferendas, danças, Lilia Schwarcz elogia o autor, afirmando que sua pesquisa foi feita com maestria e profissionalismo. A autora completa ainda afirmando que se o cientista não foi o único, foi sem dúvida o primeiro a descrever a lógica dos rituais de candomblé.

Schwarcz afirma que o cientista parece se guiar por três temas fundamentais durante a confecção do livro, a distinção entre sudaneses e bantos, o sincretismo religioso, e a constatação de que a crença se encontraria generalizada na sociedade, alcançando até a elite. A autora reitera as contradições que percebe nesta obra de Nina Rodrigues, o que segundo suas palavras,

> O animismo fetichista dos negros baianos é um documento repleto de contradições: vivo na realidade que apresenta e que, desesperadamente, procura compreender. Nina Rodrigues, mesmo sem pretender, foi, sem dúvida, um grande leitor e intérprete de seu próprio tempo. (SCHWARCZ, 2007, pág. 886)

Além desses trabalhos, o artigo de Antônio Farias Filho, publicado pela Revista Historiar e intitulado "Nina Rodrigues, os africanos no Brasil e a formação da

nacionalidade brasileira" apresenta uma análise muito interessante. Explorando inicialmente a postura de Nina enquanto etnólogo no início do século XX, que se vê imbuído de uma suposta neutralidade científica, o texto apresenta a obra do autor, explicando qual seria sua questão central. Antônio Farias Filho analisa as duas obras de Nina que falam diretamente sobre a raça negra e sua cultura religiosa, "O animismo fetichista dos negros baianos" e "Os africanos no Brasil". Sobre a primeira obra, o autor afirma que

> Sem dúvida, a grande questão de Nina Rodrigues no O Animismo Fetichista e em muitas obras escritas por ele, é o negro, isto é, o seu grande problema é saber qual foi a influência ou contribuição social exercida pelas raças negras no Brasil, tendo em mente a formação de nossa nacionalidade. O que estava em jogo era, também, avaliar o destino do país com base em sua formação racial. O país estava em vias de formação e não constituía uma nação acabada. Era necessário, pois, avaliar o valor de seu povo e se possível intervir na realidade para ajudá-lo em sua caminhada. Esse era o papel do médico Nina Rodrigues. (FARIAS FILHO, 2012, pág. 39)

Para além dessa análise inicial, Antônio também compara inicialmente as duas obras mencionadas, e em seguida sua estrutura, esmiuçando os capítulos um a um. No segundo momento de seu trabalho, o autor passa a descrever a obra seguinte, "Os africanos no Brasil", da mesma maneira que procedeu em "O Animismo".

O autor, neste trabalho, se preocupa acima de tudo em apresentar o texto e sua estrutura de uma maneira bastante clara. As analises feitas resumem bem o que Nina buscava em cada capítulo, são muito interessantes e bastante perspicazes. A conclusão, na mesma linha de Corrêa, remete o leitor a pensar sobre o contexto histórico envolvido na produção de suas obras, o que é fundamental para que se possa ler com cuidado esse primeiro antropólogo, que se atreveu a falar sobre a religião africana vivenciada no Brasil.

> Não podemos deixar de lado, ao analisar a sua obra, e não só os livros em questão, o contexto e as condições históricas e sociais de sua produção. Ninguém contesta que o médico maranhense, embora tenha produzido um pensamento original sobre a formação da nacionalidade brasileira e a influência do negro em sua constituição, foi fortemente inspirado pelas teorias de base racial vigentes em seu tempo. Formado em um ambiente institucional, num momento em que as teorias racistas penetravam com força no Brasil, Nina Rodrigues foi fortemente influenciado por elas. Foram seus mestres, Comte, Darwin, Cesari Lombroso, Enrico Ferri e outros. Cabe, no entanto, não exagerar. (FARIAS FILHO, 2012, pág. 47)

Sobre o pensamento de Manuel Querino a respeito das religiões de matriz africana, podemos inferir que existem muito poucos relatos direcionados ao tema

especificamente. Como pesquisadores que se debruçaram sobre esta pesquisa temos principalmente Carlos Reis e Maria Leal, ambos, porém não dedicaram seus trabalhos especificamente ao tema, apenas mencionando a relação de Querino com o candomblé e a religiosidade afro-brasileira em suas pesquisas sobre o autor.

Maria das Graças de Andrade Leal, em sua brilhante tese de pós-doutorado intitulada "Manuel Querino: entre letras e lutas – Bahia 1851-1923", recupera um dos autores mais interessantes do período do pós-abolição e início dos primeiros anos do século XX de forma maestral, resgatando uma gama de documentações e escritos de Manuel Querino, mostrando toda sua trajetória de escritor, pensador e etnógrafo.

Sobre a perseguição ao culto no período da instauração da república, Maria Leal, com base em uma notícia veiculada pelo Jornal de Notícias, de 1893, informa sobre a extensão das ações de manutenção de ordem para dentro dos terreiros de candomblé da Bahia. Conforme citação da autora,

> Indo ontem o sub-comissário do terceiro distrito da Vitória, ao lugar denominado Engenho Velho fazer terminar um Candomblé que reinava desde domingo encontrou ali um outro sub-comissário que opoz-se (sic) a ordem daquele continuando assim o candomblé.
>
> Este fato deu-se em presença de patrulhas do sub-comissário do Rio Vermelho, o que mais ainda veio agravar a situação d´aquela autoridade.
>
> É de lamentar que sejam os agentes da força pública os primeiros a obstar que as autoridades zelosas cumpram os seus deveres.
>
> Em todo caso o digno Dr. Chefe de polícia saberá discriminar as atribuições de cada uma dessas autoridades, em benefício da moralidade da mesma polícia que nos serve. (LEAL, 2009, pág. 170)

A autora afirma a existência de uma política de saneamento simbólico em relação ao culto das religiões de matriz africana em nome da civilização, sendo o autor direto dessa perseguição a polícia, conforme citação do jornal Diário de Notícias, de 1904, relatada pela autora e abaixo transcrita.

> A Polícia do distrito de Nazaré, auxiliada pela do primeiro distrito de Brotas, pôs cerco ontem, à noite em candomblé, que funcionava furiosamente, na ceca de duas semanas, dia e noite, na ladeira de Nazaré, e aí prendeu a quantos encontrou na prática do culto fetichista, remetendo-os para a casa de correção.
>
> Até aí, parece que a polícia assim agindo, só merece louvores, pois não há espírito medianamente cultivado que não condene dentro da cidade essas repugnantes cenas selvagens, onde tantas vezes são sacrificados os princípios da moral e da higiene pública.
>
> Entretanto, segundo somos informados por pessoa criteriosa, a enérgica repressão que a polícia levou ontem àquela perniciosa bacanal com o grande aparato de força de cavalaria e de infantaria, o terror infundido a toda

> vizinhança, gritos de crianças, homens e mulheres arrastados pelas ruas e pisados pelas patas de cavalos, tudo isso seria evitado se a autoridade do distrito de Nazaré não houvesse concedido licença aos `donos do terreiro' para se divertirem durante quatro dias. (LEAL, 2009, pág. 171)

Para Maria Leal, Manuel Querino não se calava diante desses ataques feitos às manifestações religiosas das religiões de matriz africana. Citando um trecho da obra "A raça africana e os seus costumes na Bahia", afirma que, segundo o autor a raça africana foi acoimada como boçal e rude. A autora também cita que muitos costumes africanos "desapareceram por (serem) incompatíveis com o cristianismo dominante"[29].

Por fim, a autora cita também a defesa feita por Querino da capacidade cultural do negro, conforme podemos ver a seguir.

> Querino procurou mostrar a complexidade existente no culto africano e a capacidade do africano de articular as suas crenças àquelas impostas pelo branco. Ao escrever "candomblé de caboclo" Querino demonstrou ser a religiosidade brasileira uma amálgama das três formas de superstições presentes entre os brancos europeus, o negro africano e os indígenas. (LEAL, 2009, pág. 173)

São essas as referências a respeito de candomblé encontradas no trabalho de pós-doutorado da autora. Sem mencionar maiores fatos relatados sobre a cultura religiosa descrita pelo autor, Maria Leal tocou em temas importantes sobre o pensamento de Querino a respeito da exaltação do negro e sua cultura, e o quanto o autor defendia a necessidade de se resgatar a importância do negro para a sociedade. A autora também contribui, através da citação de jornais de época, para elucidar a necessidade do trabalho deste autor em dar visibilidade para a cultura negra, na medida em que sua religião era constantemente atacada pelas autoridades e pelo poder vigente na época.

Estes dados são fundamentais para entender o contexto da produção do autor que, colocando-se sempre como parte da comunidade negra, percebe seu tempo como um período em que o ataque à cultura negra tem sido vivenciado constantemente. Mais do que relatando os fatos sobre a cultura religiosa, Manuel Querino, nos relatos de Maria Leal, posiciona-se como um homem que tenta defender a cultura popular, conquistando um espaço na cultura do país através dos seus relatos de cunho etnográfico.

Na dissertação de Carlos Reis, intitulada "Do convívio e colaboração das raças: elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino" aparecem algumas

29 QUERINO, 1988, pág. 22-23

passagens em que podemos perceber a relação entre Manuel Querino e as religiões de matriz africana de maneira direta. Existem também outras passagens nas quais o autor relaciona Querino e Nina, que veremos mais adiante.

No início de sua dissertação, ao descrever a cerimonia de lavagem do Bonfim, Carlos enuncia o quanto essa cerimonia aglutina as diferentes camadas sociais da Bahia, de todos os lugares e origens sociais e o quanto, por conta disso, foi alvo de perseguição policial segundo relatos de Querino. Como afirma o pesquisador,

> A lavagem do Bonfim aglutinava os mais diversos tipos da sociedade local, desde as "raparigas, que, alegres e salientes, deixavam ver o colo, através de finíssimas camisas abertas em bordados"; poderosos comerciantes; navegantes que iam pagar promessas; até "o elemento africano [...] cada tribu se exibia, conforme seu estilo de dansa e cantoria, sem esquecer o angóla, que de argolinha na orelha, e ao som do berimbau, praticava proezas, jogando capoeira". O povo se juntava em rodas de samba e ao som de modinhas de viola. Exatamente por essa aglomeração de tantas pessoas, a festa foi alvo de perseguição, provavelmente o evento despertava o medo da desordem, já que, muitas vezes, o "tesoureiro da devoção [...] mandava colocar aí uma pipa de vinho e outra de aguardente, para despertar o entusiasmo dos romeiros". (REIS, 2009, pág. 60-61)

Segundo o autor, além da defesa dessas manifestações populares sincréticas com o candomblé, Querino tentava promover constantemente a imagem da religião, justamente utilizando como argumento o sincretismo gerado pela própria miscigenação da população. O candomblé, para Querino, influenciou os costumes brasileiros de forma muito profunda, e segundo o autor, esse foi o principal motivo pelo qual ele seria constantemente alvo de ações truculentas por parte da polícia.

Reis afirma que as manifestações populares estavam indo contra o projeto de civilidade para a formação do país utilizando-se padrões europeus, e por conta disso manifestações como o candomblé eram mal recebidas e rechaçadas pelas elites, que desejavam seu fim. Segundo o autor,

> O candomblé, por exemplo, fazia parte de um cenário que as elites desejavam apagar, uma vez que, devido à maciça presença dos negros, era relacionado à pobreza, à promiscuidade, ao atraso e ao primitivo – África e escravidão – que, já não tinham mais espaço dentro da modernidade que aquela sociedade reivindicava para si. (REIS, 2009, pág. 109)

Os trabalhos bastante significativos de Mariza Corrêa, Carlos Reis, Maria Leal e outros expressam muitos dos conhecimentos dos autores em relação aos cultos de matriz africana, e são considerados por referência em nosso trabalho. Apesar de muito ricos, porém, ainda são poucos os trabalhos a respeito do candomblé em seu primeiros relatos

escritos, sendo suas fontes primárias difíceis de encontrar, como visto. Essa situação demonstra o quanto ainda carece de estudos essa área de preservação do conhecimento religioso antigo, praticado pelos escravos e seus descendentes, apesar das inúmeras dificuldades impostas pelos colonizadores para a realização dessas celebrações ritualísticas.

1.4. Os relatos de Nina Rodrigues e Manuel Querino sobre as religiões de matriz africana

As práticas religiosas dos cultos de matriz africana do início do século XX no Brasil são muito ricas de significados, mas pouco exploradas pelas pesquisas acadêmicas, como vimos acima. Neste próximo momento, vamos nos debruçar diretamente sobre as fontes primárias, de Nina Rodrigues e Manuel Querino. Apesar da dificuldade de se encontrar esses textos – sendo um deles uma edição extremamente antiga do livro de Querino, constando na UFRJ, campus de letras – nas bibliotecas do Rio de Janeiro, foi possível ter acesso a estes preciosos documentos, apesar de raros e pouco divulgados. Novamente vale a crítica às políticas educacionais do país que negligenciam a preservação desse material e sua eternização através da digitalização e disponibilização em domínio público. Vamos aos textos.

Tanto Querino quanto Nina escreveram sobre um assunto em comum em suas trajetórias: o pensamento religioso africano. Ambos relataram sobre os candomblés, os costumes africanos e sua prática cultural. Ambos descreveram pormenores dessas práticas com enorme conhecimento, vivenciado no interior dos terreiros. Porém, cada um destes autores possuía um viés epistêmico diferenciado. Neste próximo capítulo vamos descrever quais aspectos relacionados com os costumes religiosos foram descritos por cada um dos autores, tentando traçar semelhanças e diferenças entre suas abordagens de forma crítica.

Tanto Querino quanto Nina descreveram aspectos da cultura africana, inclusive no aspecto religioso. Nina Rodrigues, porém, iniciou seus estudos antes de Querino, em 1894, com seu primeiro livro “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”.

Porém, será somente em 1900 que Nina expressará seu pensamento e suas conclusões acerca do conhecimento religioso africano através do livro "O animismo fetichista dos negros baianos".

1.4.1. A Ótica científica de Nina Rodrigues sobre os candomblés da Bahia

Com o livro "O animismo fetichista dos negros baianos", Nina abre campo para uma análise diferenciado sobre dos negros em relação às pesquisas comumente realizadas pelos autores de sua época. Antes, o próprio autor investigava a questão das raças através de estudos que correlacionavam a questão das raças com a imputabilidade penal, e sua pureza ou mestiçamento. Nesta próxima prospecção, também correlacionado com os negros, o autor passa a pesquisar sobre a religiosidade negra e sua influência sobre a Bahia, como veremos a seguir.

Durante este período, considerado como uma fase de prospecção antropológica, Nina busca conhecer mais sobre os africanos e os seus costumes, principalmente influenciado pelas ideias dos criminalistas do direito positivo, como Lombroso. Os trabalhos que perpassam os assuntos acerca da cultura e práticas religiosas africanas serão retomados em "Os africanos no Brasil", publicado somente em 1933, e "As coletividades anormais", em 1939. A seguir vamos analisar cada uma dessas obras, e destacar quais os pontos mais interessantes sobre a cultura africana em seu aspecto religioso.

Num primeiro momento do autor, a questão das raças será correlacionada diretamente com a questão penal. O livro As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil, o primeiro livro publicado pelo autor, foi fruto de seus estudos iniciais oriundos do interesse crescente do autor sobre o exato papel da raça nas patologias surgidas no país, unindo esse interesse com a questão da incipiente escola de medicina legal francesa e as exposições acerca do direito relacionado com a raça, ambas descritas por autores como Tarde. Segundo Carlos Reis,

> As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil constitui uma espécie de ponto de partida de Nina Rodrigues para seus estudos posteriores. Revela muito do período na medida em que se percebe que as discussões trazidas

> pelo autor estão alinhadas à ordem do dia, e mais, que as respostas por ele oferecidas foram extremamente influenciadas, para não dizer condicionadas pela ciência, ou pelo menos, pela forte busca de uma cientificidade tão própria aos fins do XIX. Por isso a crítica ao livre-arbítrio, entendido como resultante de uma origem "espiritualista". (REIS, 2009, pág. 94)

Reis afirma ainda a relação entre o olhar de Nina enquanto cientista, e seu interesse crescente pela cultura dos africanos e afro-brasileiros, o que em um segundo momento vai se aprofundar especificamente nas questões religiosas envolvendo o transe, sempre tentando correlacionar suas observações com os critérios científicos citados pelos autores europeus. A relação entre sua observação e a ciência é sempre muito próxima, indissociável na maioria das vezes. Segundo o autor,

> Observamos o médico-cientista lançando mão das últimas técnicas da ciência para a solução dos problemas da sociedade, em particular, a criminalidade. Percebemos a preocupação com a legitimação do saber médico, sobretudo da medicina legal e, este como forma de controle dos "desviantes". A partir das constatações a que chega nessa obra, envereda pela pesquisa etnográfica, na medida em que procurava entender os porquês do atraso do país, dedicando-se especialmente à etnografia dos afro-brasileiros. (REIS, 2009, pág. 94)

Nina inicia sua obra dedicando-a aos "chefes da nova escola criminalista", como Lombroso, Ferri e Garofalo, e também ao "chefe da nova escola médico-legal francesa", Sr Alexandre Lacassagne. O livro apresenta o debate trazido pelo autor sobre da possibilidade das "raças inferiores" serem consideradas como inimputáveis, argumentando com autores a respeito dessa abordagem. Já no primeiro capítulo, o autor se posiciona sobre a questão do desenvolvimento mental dos povos, hierarquizando-os. Acredita que a única forma dos indivíduos de raças inferiores chegarem a ser incorporados na sociedade é através da mestiçagem, e cita como exemplo os índios selvagens para construir sua argumentação, como vemos abaixo.

> A verdade é que o selvagem americano erra ainda hoje nos centros desertos das nossas florestas virgens, sempre refractario e sempre a fugir da civilisação européa, que de todos os lados o assedia e aperta, preparando ao mesmo tempo a sua proxima extincção total. A verdade é que apenas pela mestiçagem se poude elle incorporar á nossa população, incapaz como estava socialmente, de receber e adoptar por si a civilisação européa importada com os colonisadores. (RODRIGUES, 1934, pág. 34)

Afirmando que as raças inferiores seriam incapazes de se socializarem, cita Couto de Magalhães, em seu livro "O Selvagem", escrito em 1876, como aparece abaixo. Sobre os "aborígenes", o autor tentou desconstruir a ideia de que estes seriam passíveis de vivenciarem a civilidade da raça branca, afirmando ser impossível alterar sua natureza. Dessa maneira, Nina correlaciona diretamente a questão racial com a

sociabilidade e, em consequência, afirma existir uma ligação entre a natureza do indivíduo com sua manifestação social, o que provaria sua tese sobre uma incapacidade mental das raças inferiores.

> A causa foi, pois, positiva e material — a necessidade de tempo e a incapacidade organica dos aborígenes para a adaptação social que se exigia delles.
>
> "Se a natureza moral de um povo, escreveu dos indígenas brazileiros um homem profundamente convencido de sua educabilidade (Couto de Magalhães, O Selvagem, pagina 191), fosse como uma tira de papel, onde se escreve quanto nos vem á cabeça, então seria tão facil mudar-lhes os costumes como é facil escrever. Feliz ou infelizmente não é assim. Esses costumes rudes são mais tenazes do que os de um povo civilisado; entrelaçam-se com seus sentimentos, suas necessidades e até suas crenças e superstições religiosas. O mais rudimentar conhecimento da natureza faz ver que é impossível alterar essas cousas sem o decurso de algumas gerações e por outro meio que não seja a educação do menino, especial e dirigida para esse fim e com vistas de reduzil-o a interprete que sirva de laço entre o índio e o christão."
>
> O estudo das raças inferiores tem fornecido á sciencia exemplos bem observados dessa incapacidade organica, cerebral. (RODRIGUES, 1934, pág. 34-35)

Sua reflexão acerca da inimputabilidade do selvagem, visto como componente de uma raça inferior, pautaria sua teoria de se repensar a imputabilidade penal para as raças inferiores, entre elas os índios e os africanos. Utilizando-se de Spencer (considerado por vários autores como sendo o pai do darwinismo social) ao final do capítulo, Nina reafirma que:

> De todo este estudo, que ainda constitue somente as premissas das conclusões la cuja busca ando eu para a legislação criminal brazileira, resulta, pois:
>
> Que a cada phase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada phase da evolução da humanidade, se comparam raças anthropologicamente distinctas, corresponde uma criminalidade propria, em harmonia e de accordo com o gráo do seu desenvolvimento intellectual e moral.
>
> Que ha impossibilidade material, organica, a que os representantes das phases inferiores da evolução social passem bruscamente em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao gráo de cultura mental e social das phases superiores. (RODRIGUES, 1934, pág. 50)

Além da menção existente no próprio título deste capítulo, torna-se óbvio perceber através das próprias fontes mencionadas pelo autor e de seu discurso que seu pensamento segue claramente os princípios do evolucionismo social, que conceitua a sociedade europeia como a mais civilizada possível, diferentemente das raças ditas inferiores, que viveriam num estado “hobbesiano” de natureza.

Por isso, é possível depreender logo no primeiro capítulo do livro a aproximação cabal de Nina Rodrigues com essas correntes de pensamento, o que por si só já pode indiciar diversos aspectos de como seu olhar para a cultura e religiosidade africana estaria completamente imerso em teorias pautadas "à luz da evolução social".

O segundo livro publicado pelo autor, já na virada do século, intitulado "O animismo fetichista dos negros baianos" possui uma prospecção maior em relação à cultura do que o primeiro livro, que se centrou mais em teorias sobre a questão legal atrelada com a teoria sobre raças. Explorando o conhecimento religioso dos africanos agora diretamente, Nina se imbui de um papel de etnógrafo nesta obra, descrevendo com muitos detalhes como é a crença religiosa, suas deidades, a litolatria, a hidrolatria, a fitolatria, a descrição do que é o sagrado para seus praticantes, a liturgia entre outras manifestações da religião. A riqueza de detalhes é grande a ponto de impressionar quem e da religião, pois certos conhecimentos são "awo" (segredos), e devem ser mantidos em sigilo para os não iniciados.

Um fato curioso sobre o livro é que ele fora publicado anos após ser escrito. Segundo Schwarcz, ao descrever a relação entre o autor e o candomblé, ela menciona um boato que corria sobre os livros de Nina que desapareciam ou ficavam presos no prelo. Citando o artigo de Lilia Schwarcz sobre esta obra de Nina,

> O texto, chamado "O animismo fetichista dos negros baianos", fora publicado originalmente na Revista Brazileira entre 1896 e 1897, em quatro capítulos diferentes. No ano de 1935, os artigos seriam editados sob a forma de livro por seu fiel discípulo, Arthur Ramos, que também atualizaria a grafia dos mesmos. (SCHWARCZ, 2007, pág. 881)

Na introdução, Nina traz uma explicação da necessidade de se estudar sobre os cultos africanos, afirmando que dois terços da população baiana são compostos por negros africanos e seus mestiços, e que seria um engano acreditar que a população baiana é em sua totalidade cristã e monoteísta. Aparentemente, Nina constrói um argumento de afirmação sobre essa religião, mas no parágrafo seguinte perceberemos as críticas do autor diante dessa realidade, por ele observada.

Logo em seguida, cita a falta de capacidade psíquica das raças inferiores as elevadas abstrações que o monoteísmo demanda em seu entendimento. Faz-se importante diferenciar e mencionar esses dois parágrafos devido ao seu conteúdo emblemático. Poderíamos supor que Nina, que pertencia ao candomblé como um

consagrado ogâ de um terreiro da Bahia, estivesse mesmo em seu tempo estudando o conhecimento por alguma motivação pessoal. Sua escolha encontra-se estritamente calçada pela teoria de que o conhecimento da civilização europeia é superior, tal como dita a cartilha do evolucionismo, e que o conhecimento advindo da cultura das raças inferiores parece dificultar o progresso da nação.

Prosseguindo, o autor informa como as associações religiosas seriam um espaço para o culto híbrido, do cristianismo e do fetichismo. A própria história de um dos terreiros mais antigos da nação iorubá, o Opô Afonjá, aparece ligada com a irmandade de Nossa Senhora da boa morte, cuja associação de seus membros conseguiu alforriar muitos escravos e ajudar no sepultamento de tantos outros. De fato, essas associações reuniam escravos que praticavam tanto a crença cristã como vivenciavam sua religiosidade de matriz africana, como uma forma de preservar suas tradições que eram sistematicamente rechaçadas. Porém, como Nina fala, essas práticas existiam, e sua existência "é coisa que está no animo publico e no pleno conhecimento de todos"[30].

Fruto de mais de cinco anos de pesquisa, o trabalho de Nina passara por toda sorte de obstáculos, e pela dificuldade do negro africano expor seu conhecimento religioso. Citando Tylor, Nina procura demonstrar sua dificuldade:

> "Mesmo consagrando a isso muito tempo e cuidados, diz Tylor, não é sempre fácil obter dos selvagens informações sobre a sua theologia. De ordinário, elles se esforçam para subtrair ao estrangeiro indiscreto e desdenhoso os detalhes do seu culto, todo o conhecimento dos seus deuses, que parecem, como seus adoradores, temer perante o homem branco e ante o seu deus mais poderoso." Sobre não conhecermos a sua língua, a escravidão devia exagerar no negro africano essa tendência natural dos selvagens a occultar as suas crenças. (RODRIGUES, 2006, pág. 29)
>
> Nina Rodrigues afirmou várias vezes que não era o catolicismo que influenciava o negro, mas, ao contrário, ele é que o alterava, o "rebaixava" - efeito ambíguo do mestiçamento em que a ideologia dominante (no caso, religiosa) é que se comprovava incapaz de se impor aos dominados e em que a cultura superior é que submetia. (CORRÊA, 2013, pág. 147)

Um dos fatores que levaram os negros a uma situação de vivenciar sua cultura religiosa em segredo, segundo Nina, tem a ver com os senhores de engenho, que temiam ser alvo de feitiçaria devido a maus tratos impostos aos seus escravos, e era de interesse deles impor a fé cristã para que esse medo fosse afastado. Essa passagem da introdução é muito interessante, pois num tempo em que o poder político do escravo era bastante

30 RODRIGUES, 2006, pág. 28

limitado, uma das formas que existia para se vivenciar algum tipo de intervenção contra os abusos dos senhores se dava através do medo que os senhores tinham de sua religião, vista como feitiçaria. Além disso, os senhores também temiam que as práticas religiosas fomentassem a vadiagem e outros comportamentos que dificultassem a prática laborativa.

Para descrever a prática da religiosidade africana, por vezes, Nina se utiliza do termo "fetichismo"[31], palavra que foi inicialmente usada pelo estudioso francês Charles de Brosses em seu livro "Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie", escrito em 1760. O termo original referia-se justamente ao culto de origem africana conforme afirma Willem Bosman, ao contrário do significado que lhe foi impresso por Marx (o termo foi resgatado por ele, em suas leituras, no ano de 1842).

Como afirma Edmar Santos,

> O estudo da noção de fetiche revela que, a partir dos textos de viajantes protestantes, emergiu uma representação, na qual intelectuais do Iluminismo forjaram suas elaborações até uma teoria geral da religião primitiva. O texto de Bosman, por exemplo, dentre outros que o tomam como base, foram lidos e apropriados por intelectuais de uma categoria bastante larga, que inclui autores com posicionamentos teóricos diferentes como Hume, Voltaire, de Brosses e Kant. Para Kant, por exemplo, "atribuir valor a objetos bobos, a besteiras, era uma degeneração do princípio da beleza por que carecia de todo senso do sublime". A noção de fetiche conheceu ainda outro desenvolvimento, correspondente à sua disseminação como um discurso popular e científico social no século XIX. Essa disseminação resultou na utilização do termo por Nina Rodrigues, no final do século XIX, estudando os negros baianos. (EDMAR SANTOS, 2009, pág. 76)

Tanto na utilização de termos rebuscados para se remeter aos aspectos religiosos dos cultos dos africanos, quanto pela sua busca por deduzir leis e princípios sociológicos com base em seu estudo, a abordagem epistemológica de Nina Rodrigues parece guiar seu olhar para o conhecimento da cultura a fim de construir hipóteses sobre essa prática religiosa.

---

31 O emprego dessa palavra, ao contrário de ser originada da corruptela do termo "feitiço" ou de seu uso ressignificado por Marx, é, em origem, uma palavra cuja construção se remete justamente para o culto pelo qual foi inicialmente usada e em cuja análise de de Brosses se remetia aos cultos antigos, em relação com os cultos egípcios e gregos. Vale lembrar que. atualmente, seu uso encontra-se ligado com a parafilia de código F65.0, descrita no Código Internacional de Doenças, o CID versão 10, amplamente utilizado na psiquiatria desde o surgimento da produção intelectual de Freud sobre a psicanálise.

Ao terminar essa emblemática introdução, Nina expressa com clareza seus objetivos, que perpassam seu trabalho, que são:

> Menos do que buscar a phylogenese africana do nosso fetichismo negro e indagar até onde se manifestaram puras as práticas e crenças religiosas importantes, é aquelle o meu intento.
>
> Mas a obrigação de demonstrar que o fetichismo africano domina na Bahia, que é aqui a expressão genuína do sentimento religioso do negro e da grande maioria dos seus mestiços, e que não é um simples accidente occasional desta ou daquella aggremiação esporadica de negros supersticiosos ou impostores, obriga-me, nas descripções que se seguem – premissas das conclusões terminaes -, a descer a detalhes e minudencias que em outras circumstancias bem poderiam ser omittidas em benefício da clareza e concisão. (RODRIGUES, 2006, pág. 31)

No primeiro capítulo, a Zoologia Fetichista dos Áfrico-Bahianos, Nina inicia descrevendo a situação geográfica da vivência dos cultos africanos, além de relacioná-los com as nações africanas. Inicialmente conceitua a Bahia como recebendo um número grande de escravos da mitologia iorubá. Utilizando-se do pensamento de André Lefévre, infere que a prática do culto "áfrico-bahiano" é um animismo difuso, em cujo culto associa-se uma imagem a um dublé, um fantasma, um espírito. Novamente percebemos a utilização de expressões cunhadas por um estudioso das religiões. Dessa forma, Nina baseia seus estudos cautelosamente em designações forjadas pelos acadêmicos europeus.

Um desses autores, cujo livro jamais foi traduzido para o português é o próprio André Lefèvre, mencionado por Nina Rodrigues pelo seu trabalho em "La Religion", de 1892. Lefèvre foi professor da Escola de Antropologia de Paris e escreveu outros livros importantes em sua época, como "La Philosophie". O livro, famoso nos círculos culturais em sua época por criticar a religião de forma incisiva e agressiva, tornou-se polêmico por seu conteúdo maniqueísta, de valorização da ciência em detrimento da religião. Talvez por isso não tenha chegado a ser editado no Brasil. Com esta leitura, conseguimos perceber a relação de Nina com esta literatura, na medida em que sua leitura religiosa parece também perpassar pelos caminhos da observação essencialmente científica.

Prosseguindo, nosso autor diferencia as práticas religiosas negras que observou na Bahia em duas: a dos candomblés, chamada de religião dos negros de santo, e a dos malês, uma pequena minoria cuja prática religiosa os remetia ao islamismo. Observa-se

o cuidado de Nina em descrever alguns detalhes sobre a religião dos malês, assim como um pouco de sua história que perpassa por esse assunto, porém sem se ater muito.

Ainda sobre os iorubanos, cita-se como se dá sua doutrina religiosa, em cuja divindade máxima encontra-se Olorun, seguida dos orixás, que seriam os intermediários dos homens com a divindade. Nina observa que somente os orixás precisam de sacrifícios de animais, assim como os homens, e que a divindade máxima não necessitaria disso. Também relata que Olorun é conhecido da maioria dos africanos e crioulos, mas que entre os crioulos, esse desconhecimento se daria por conta do sincretismo de associar um dos orixás (possivelmente Oxalá) com Cristo. Em seguida, cada orixá é explicado, Oxalá, Exu, Sangô, Yansã, Osun, Ogun, Omolu, Ososi, Yemanjá e Iroco. Definindo cada um de acordo com sua relação no panteão, algo sobre sua representação simbólica, a pedra associada a ele, além de um pouco da história associada ao orixá.

Sobre a descrição dos orixás, percebemos uma figura cujo olhar torna-se extremamente científico, inferindo conceitos como "litolatria", "fitolatria", e desmistificando mitologias, como a de Sangô. Segundo Nina, Sangô possuía o poder de queimar com um trovão as casas de quem afirmasse que ele teria se enforcado, e esse fato seria forjado pelos ministros da religião, enterrando previamente uma pedra de fogo nas casas, nas vésperas de uma chuva com o intuito de atribuir-lhe o fogo. Outro detalhe relativo a deidades é o do assentamento de Exu, descrito com muitas características que só alguém com muita vivência em terreiros poderia conhecer, além da mitologia relacionada com a existência dos orixás.

Outra referência importante citada por Nina é o livro "La Mythologie Compareé", tomo 1, do diplomata e pesquisador Girard de Rialle. Neste tomo, o fetichismo citado por Nina Rodrigues é comparado com outras manifestações em diversas culturas. Porém algo interessante é que, mesmo tendo relação direta com a crença no candomblé, a ancestralidade não é mencionada nas obras que citam o candomblé, mesmo tendo referência direta neste livro de Rialle.

A questão da ancestralidade é fundamental para se entender toda a dinâmica e a própria existência dos cultos religiosos africanos. É parte vital da mitologia. Perceber a importância disso talvez demande um pouco mais de tempo para quem não nasceu na

religião, mas é parte visceral da crença. O pesquisador Marco Aurélio Luz, da UFBA pode ajudar a entender sobre esse conceito. Vejamos como ele conceitua o termo:

> Nas tradições religiosas africanas espalhadas também nas Américas, o mistério da gênese e do existir se articula inexoravelmente com o culto aos ancestres. Por outro lado à ancestralidade se apresenta como um dos valores mais significativos da comunalidade ou sociabilidade. Quanto mais "filhos", mais o ancestral deverá ser lembrado e cultuado. (LUZ, 2008, pág. 74)
>
> A ancestralidade elaborada como princípios ontológicos da humanidade é sedimentada por relações institucionais que interagem sinergicamente, isto é, as da tradição dos ancestres com as da tradição dos orixá, diferentes, mas complementares. Não há atuação litúrgica sem que não sejam invocados e homenageados os ancestres e ancestrais. (LUZ, 2008, pág. 110)

Prosseguindo, no segundo capítulo, que disserta sobre a liturgia fetichista dos áfrico-bahianos, Nina descreve detalhes físicos de como é o terreiro, citando como um exemplo o Gantois, de difícil acesso como parecia comum a todos os outros terreiros. Em seguida, descreve o barracão e o Peji, também chamado de Jará-Orisá, ou quartos dos santos, aonde se localizam os assentamentos, lugar este em que não são admitidos encontros conjugais. Ao lado, um quarto escuro onde se guardam os adornos e vestimentas dos santos. Em seguida, há a descrição dos aposentos utilizados como moradia por alguns donos de terreiro.

O primeiro cargo litúrgico descrito por Nina é o de Ogã, que seria segundo ele o protetor do terreiro, porém o curioso de se relatar é que para ter pleno acesso ao cargo, é preciso ser iniciado na religião. Abaixo Nina discorre sobre este e outros cargos e sua importância:

> Seria um erro acreditar que o cargo de ougan seja espinhoso e pouco ambicioso. O poder dos pais de terreiro sobre os crentes é quasi illimitado, e que já em serviço domesticos ou de qualquer ordem, já que na satisfação de desejos licensiosos, os ougans recompensam de sobra da protecção que dispensam aos feticeiros. Em todo o caso, esta protecção é real e effectiva. As prohibições policiaes mas terminantes e rigororas desfazem-se por encanto diante dos recursos e empenhos que os ougans põem em acção. A mola é sempre eleitoral que neste paiz faz de tudo catavento e nas grandes infuencias políticas vão elles buscar os seus melhores protectores. Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protector-chefe dos ougans e pais de terreiro. E acrescente-se aos interesses materiaes e directos, a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma ideia do grau de proteção indirecta de que hoje pode dispor os feiticeiros.
>
> O pai e mãi de terreiro é a um tempo pontífice e feiticeiro, funcções pouco distinctas e correlatadas. Com sacerdote, preside e dirige as festas do culto exterior, e organiza uma espécie de confraria ou collegio particular de iniciados. Nas suas funções sacerdotaes, tem auxiliares e subalternos. Quasi sempre trabalham juntos pai e mãi de terreiro, mas não podem ainda

> prescindir de outras dignidades. Assim, entre outras, o regente da orchestra, cuja alta funcção sacerdotal é invocar ou chamar os santos nas dansas; um outro dignatário que invoca ou chama o santo nas arvores, e finalmente o mestre dos sacrifícios que sabe escolher, matar e preparar os animaes destinados ao sacrifício.
>
> A escolha para esses differentes cargos é feita á sorte ou por meio de búzios, ou então por declaração oral de algum santo manifestado. (RODRIGUES, 2006, pág. 55)

Em seguida, descreve sobre os filhos de santo, os iniciados, e como são seus trajes e comportamentos. Também cita questão dos interditos alimentares, relatados por Nina como "uma praxe muito seguida e que lembra o tabou de certas raças inferiores"[32]. Nina afirma que a iniciação é um processo longo e complicado, composto de duas partes: a preparação do fetiche, e a iniciação de seu possuidor. Cada santo possui um ritual específico, que é designado sempre pelo pai ou mãe de terreiro. O autor descreve com detalhes, sempre se utilizando de termos e conceitos bem definidos, como a cerimônia do peji, a cerimônia da epilação etc. Uma parte curiosa desse relato é que Nina afirma não ser iniciado, tendo acesso restrito aos segredos do culto. O processo total da feitura relatada durou 16 dias, entremeados de festas e outras formalidades.

Nina descreve na parte seguinte deste capítulo como é o processo das feitiçarias. Inicialmente, descreve o processo de feitiço para vingança, ou a troca de cabeça, no qual o feitiço tem por finalidade lançar a má sorte ou a infelicidade em um objeto inanimado, um animal ou outra pessoa. Outro feitiço relatado, ainda, é para a felicidade conjugal. No entanto, "onde se exerce por excelência a ação do feiticeiro é na cura das moléstias"[33]. Segundo Nina, para o negro baiano, a moléstia é sempre produto de feitiçaria, e só o feiticeiro pode, através da magia, destruir essa obra sobrenatural. Para o autor, essa crença é uma questão de evolução mental, como afirma abaixo:

> Mas onde se exerce por excellência a acção do feiticeiro é na cura das molestias. Tem-se feito notar que o feiticeiro, o adivinho, o sacerdote, o médico e o sábio começaram por se confundir num mesmo indivíduo. Em regra, o negro bahiano está ainda neste estado da evolução mental em que não se admitte que, fóra das mortes violentas, haja molestias e mortes naturaes. A molestia é sempre o producto da encantação, de um feitiço: ao feiticeiro, pois, a missão de destruir pela intervenção da magia essa obra sobrenatural. (RODRIGUES, 2006, pág. 65)

Sempre imbuído do espírito do pesquisador, nosso autor tenta explicar de forma estritamente científica o caso que lhe foi contado a respeito de um senhor de engenho

32 RODRIGUES, 2006, pág. 56
33 RODRIGUES, 2006, pág. 65

cuja filha tinha sido enfeitiçada conforme relatos de um de seus escravos. Essa filha apresentava ascite, e a doença teria sido associada a um feitiço. Após um feiticeiro comprometer-se a ajudar, a mulher ficou boa. Nina prontamente investigou as causas, atribuindo ao fato que a mulher provavelmente tenha contraído uma nefrite aguda, na medida em que as doenças renais seriam frequentes naquela localidade.

Aferindo como feitiçarias outros dois exemplos, o autor conclui com um parágrafo que expressa que a procura pela cura através do conhecimento religioso africano não era utilizado apenas pelos próprios africanos, mas procurados também por senhores de engenho e por outras figuras da sociedade.

> Estes exemplos são sufficientes. Mas não se creia que só negros e ignorantes frequentem os terreiros de candomblés em busca de tratamento aos seus males. Todos nós médicos sabemos a frequência com que os doentes, á revelia do assistente, ou despedindo-o sobre o pretexto mais futil, vão-se entregar aos cuidados dos feiticeiros, vão se tratar com folhas do mato, o euphemismo da frase consagrada. (RODRIGUES, 2006, pág. 68)

Não podemos deixar de mencionar a utilização das ervas como prática medicinal[34], comprovada atualmente. Não para condenar ou absolver Nina Rodrigues por sua aversão ao uso de folhas, observadas fatalmente como curandeirismo. Sem incorrer em teleologismos, é interessante, porém perceber que foi devido ao olhar sem preconceitos de alguns cientistas modernos sobre os conhecimentos tachados como folclóricos que foi possível a descoberta de muitos remédios com base nas ervas, sendo algumas delas de origem africana.

Sobre o estado de possessão, novamente percebemos bastante presente a abordagem metodológica do autor se valendo sempre dos referenciais de análise das ciências, e dessa vez utilizando-se da abordagem médica sobre a histeria para conceituar o fenômeno. O santo, tal qual uma possessão, controla fisicamente o corpo do iniciado, que passa a agir e se expressar como o orixá. Quando o iniciado "cai no santo", diz Nina, ele é conduzido para o Peji, onde é paramentado para que possa dançar ou fazer predições.

Fazendo uma comparação entre os estados de possessão dos iniciados no continente africano com os iniciados aqui, Nina infere que a intensidade a qual o santo

34 Nas primeiras décadas do século XX seria criada, com base nos conhecimentos africanos e indígenas, a etnobotânica para investigar possíveis substâncias que realmente atuassem em doenças, o que propiciou a descoberta de inúmeros metabólitos secundários com propriedades farmacológicas muito poderosas em nossos dias.

se manifestaria no iniciado dependeria da forma que este vivenciou o ritual de iniciação, com que severidade o ritual foi feito. Nina também relata que a intensidade da manifestação física do santo pode sofrer influência do iniciado, que poderia simular estados de possessão.

Para Nina, a diversidade de manifestações, assim como a multiplicidade de indivíduos e o testemunho de diversas e respeitáveis pessoas tornaria difícil para os negros, segundo ele possuidores de espíritos simples, incultos e supersticiosos, acreditarem que as possessões seriam fingimento ou simulação.

> A manifestação da possessão do santo varia muito de grau ou de intensidade. Desde o delirio maniaco furioso e prolongado, desde perturbações delirante de fórma de possessão mais ou menos incoherente, mais ou menos systematizada, desde o verdadeiro estado de santo sob a fórma classica de oraculos, essas manifestações podem ir até ligeiros accidentes de ataque hystericos bruscos, ou mesmo a simples excitações ou atordoamento passageiro provocado pela fadiga em particular pela dansa. (RODRIGUES, 2006, pág. 73)

Vinculando a manifestação da possessão com uma forma de crise histérica, ou a um estado de excitação, Nina busca as causas científicas que possa utilizar para entender sobre esse fenômeno, num primeiro momento através da classificação e comparação com outros fenômenos. Para isso, utiliza-se dos estudos de Charcot e seu discípulo Janet a respeito da histeria[35]. Através de sua experiência pessoal e pelos relatos dos negros, Nina infere que existe uma relação entre o batucajé (o ritmo gerado pelos atabaques) e o fenômeno de "cair no santo". Segundo ele, a manifestação de possessão é impelida pela música através de seu efeito excitante.

> Não á clarim mais capaz de provocar a excitação guerreira nos campos de batalha, me dizia ele, do que um pequeno batuque africano que, no seu dizer, desempenhou papel tão saliente nas sedições dos escravos deste estado, que acabaram por proibir a sua importação da África. (RODRIGUES, 2006, pág. 75)

Citando Janet, Nina infere que as circunstâncias ambientes, as palavras das pessoas presentes, e as sugestões propriamente ditas têm formado pouco a pouco uma verdadeira educação para o sonâmbulo. Prosseguindo, novamente baseia-se em Janet, que afirma ser o sonambulismo um estado alterado, anormal, onde ocorre uma nova forma de existência psicológica, um desdobramento da personalidade. Nina ainda

35 Histeria: doença que ganhou esse nome desde a grécia antiga, quando Hipócrates utilizou pela primeira vez este termo. O médico francês Jean-Martin Charcot se dedicou a estudar essa doença através do método da hipnose. Posteriormente, Freud seguiria seu trabalho, originando a teoria da psicanálise.

afirma que o que caracteriza psicologicamente estes estados é a amnésia completa ao despertar do transe, e é justamente esta característica que seria analisada pelos pais de terreiro para saber se realmente houve ou não a possessão.

Novamente, observamos a referência de Nina, que parece sempre se basear em autores franceses como referências no trabalho sobre o "animismo fetichista". Ambos, Pierre Janet e Jean-Martin Charcot, mencionados por Nina Rodrigues, trabalharam juntos em um manicômio na França, o Salpêtrière, utilizando a técnica da hipnose no tratamento de seus pacientes. Nina também fará uma experiência nestes moldes descritos por Janet.

Assim como Nina, Janet também considerava a histeria como uma doença com uma constituição hereditária. Muitas das vezes em que o autor investiga sobre o feiticismo no livro "O Animismo fetichista dos negros baianos", assim como em outras pesquisas médicas, é sob esse ponto de partida que ele inaugura sua caminhada.

Um dos exemplos dessa perspectiva teórica de pesquisa feita por Nina Rodrigues neste livro envolve um experimento feito por ele ao convidar Fausta, uma jovem que estava se preparando para passar pelo ritual de iniciação e precisava de dinheiro para isso, a passar por uma sessão de hipnose com a esperança de ser ajudada financeiramente em seu projeto. Com a ajuda do professor Dr Affonso Britto, a hipnose foi realizada, e conseguiram através de sugestões que houvesse a manifestação da possessão na jovem. Nina identificou que muitas das falas atribuídas a incorporação eram semelhantes aos pensamentos de Fausta, que ele conhecia bem.

Utilizando-se então desses dados e sempre baseando suas descobertas de acordo com o pensamento a respeito do sonambulismo e da histeria com base nos teóricos já mencionados, Nina conclui que a experiência propiciou um estado de sonambulismo composto por duas fases, uma inicial onde ocorria a sugestionabilidade, e outra posterior, em que ocorreu a resistência a essa sugestionabilidade. Nina prossegue afirmando aceitar o princípio estabelecido por Janet, de que a divisão da personalidade seria um indício de histeria na manifestação da possessão.

> Essa mesma observação cuidados das circunstâncias locais, aliada à busca de um modelo nunca satisfatório que desse conta delas dentro das teorias médicas vigentes, o levaria a exclamar satisfeito: "é a histeria" (ou: "é o fetichismo") ao analisar o "estado de santo" em suas visitas aos candomblés baianos, polemizando com uma visão concorrente no pensamento médico

> brasileiro. Contestando a opinião do médico carioca, João Baptista de Lacerda, depois diretor do Museu Nacional, e de vários pesquisadores estrangeiros, Nina Rodrigues defendeu a possibilidade de a histeria manifestar-se em mulheres negras, afirmando a capacidade delas de apresentar sintomas até então privilégio de sinhazinhas brancas nos manuais médicos. "Se o doutor Lacerda deseja observar a histeria na negra sob todas as suas formas, não tem mais do que vir à Bahia (…) Já não falo das mestiças do negro em que a histeria não existe somente mas é de grande frequencia". Criando uma (duvidosa) igualdade entre ambas, Nina Rodrigues trazia também a mulher negra para o âmbito do saber médico, tentando exercer sobre ela o mesmo tipo de dominação que, via conhecimento científico, se estava exercendo já havia algum tempo sobre a mulher branca. (CORRÊA, 2013, pág. 113)

A partir desse ponto, relembrando seus estudos sobre a abasia coreiforme, Nina começa a conjecturar se a histeria não teria alguma relação mais específica com a raça negra. Mesmo citando o relato contrário a essa teoria, do médico João Batista de Lacerda que já era o diretor do Museu Nacional e colaborador da notória Revista Médico-cirúrgica do Brasil (uma das poucas revistas médicas do período), Nina Rodrigues cita Gilles de La Tourette, francês, sobre a possibilidade dos negros brasileiros terem propensão a doenças mentais como a histeria por exemplo.

> Gilles de La Tourette procurando demonstrar a existência da hysteria na raça negra, soccorre-se no seu tratado da hysteria, em particular, de uma communicação de Rebourgeon que residiu por muito tempo na Amazônia. Affirma Rebourgeon não ser rara a hysteria nas raças negras, pois encontrou no Brazil, nos descendentes dos escravos, desde o ataque vulgar até a grande hysteria, mas na sua opinião a nevrose é mais frequente nos mestiços. Saiu a contestal-o, porém, o Sr. Dr. Lacerda e declarando que residiu por muitos annos no interior do Brazil em lugar onde as negras são numerosas e elle poude estudar esta questão, affirma que: 'mau grado o que se diz no livro de Gilles de La Tourette, a hysteria é uma neurezia rara nos indivíduos da raça negra. Nunca observou uma negra atacada da grande hysteria, nem com esses estados nervosos mal definidos que são considerados hoje como hystericos. As opiniões contradictorias se baseiam sem duvida sobre casos de ataques simulados.'. (RODRIGUES, 2006, pág. 85-86)

A liturgia encontra-se descrita no último capítulo do livro, e seu relato se inicia com Nina afirmando qual é a principal obrigação dos filhos de santo iniciados: festejar os santos através das festas. Nelas, deve-se dar de comer aos santos, que seria a prática de sacrifícios. A seguir, ocorre a descrição do ritual de sacrifício e quais animais são escolhidos para esse fim e aonde serão sacrificados, destinando suas vísceras e sangue para os santos, e as carnes serão destinadas a serem usadas como alimento. Nas festas, as comidas são distribuídas para todos os convidados.

Sempre se utilizando da teoria de Tylor para basear várias de suas observações, Nina imbui-se da prática textual clássica dos homens de ciência do século XIX. Dessa forma, mesclando seu conhecimento de campo sempre com um embasamento teórico bastante específico, Nina pretende alçar valor de verdade para suas construções argumentativas.

O antropólogo Edward Burnett Tylor, também representante da corrente de pensamento do evolucionismo social, aparece sempre bastante citado tanto no primeiro livro de Nina (As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil) quanto neste. Um de seus livros mais conhecidos e citados por Nina é o "Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosofy, Religion, Language, Art and custom. Londres", que possui seu último capítulo dedicado a falar sobre o animismo trabalhado neste segundo livro do autor. Tylor, neste capítulo, discute sobre a relação entre as raças inferiores e religião, o animismo e seus aspectos, o transe ritualístico, a teoria dos sonhos, os fantasmas, os ritos funerários, entre outros diversos assuntos.

De cunho antropológico, o último capítulo deste livro de Nina parece se aproximar mais do trabalho de seus mentores intelectuais, como Tylor, por exemplo, cuja capacidade descritiva aparece de maneira marcante em relação à obra em si. Terminando o livro, temos os relatos sobre os ritos funerários do povo de santo, afirmando que o enterro do negro fetichista seria como o de um africano, como um enterro qualquer.

Nina descreve, então, como era um funeral moçambique em 1830 relatado pelo historiógrafo Melo Morais Filho em seu livro "Festas e tradições populares no Brasil". Interessante perceber o alcance epistemológico de Nina, que passa por autores de diversas correntes. Melo Morais Filho, apesar de ter se formado em medicina na faculdade de Bruxelas, puxou ao pai (famoso historiador e também formado em medicina), e dedicou-se a escrever sobre a cultura de seu país, tendo de dedicado praticamente toda sua vasta produção intelectual para a história e a cultura popular, além de literatura e poesias.

> Nina Rodrigues afirmou várias vezes que não era o catolicismo que influenciava o negro, mas, ao contrário, ele é que o alterava, o "rebaixava" - efeito ambíguo do mestiçamento em que a ideologia dominante (no caso, religiosa) é que se comprovava incapaz de se impor aos dominados e em que a cultura superior é que submetia. (CORRÊA, 2013, pág. 147)

Na parte final do livro, como um anexo, encontramos a parte intitulada "Illusões da catechese no Brazil", onde Nina relata a relação entre as práticas de fetichismo nas religiões e a influência dessas com o catolicismo. No primeiro parágrafo, isso fica claro quando Nina descreve o animismo fetichista como um "sub-solo uberrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas de nossa população"[36]. No trabalho da professora da UEM Vanda Serafim encontramos, de forma resumida, a problemática deste anexo sobre a prática fetichista que, segundo a autora, ao "invés de converterem os negros africanos, os padres eram convertidos por eles". Vanda afirma que Nina possuía formação católica, seno batizado, crismado e casado na igreja, batizando inclusive sua filha na mesma fé.

O arcebispo da Bahia nesta época era Dom Monteiro de Vide, cuja postura religiosa inclusivista, prezando por atrair os fiéis para a Igreja, mesmo os recém-convertidos com seus desvios conhecidos. Para além dessa postura religiosa, o arcebispo também era um incentivador da devoção aos santos da igreja. Neste contexto, transparece a ideia de que o texto intitulado "Illusões da catechese no Brazil" toma o lugar de uma crítica diante dessa realidade retratada por ele aonde compara a catequese na Bahia com a das missões no continente africano, conforme é possível perceber ao longo do texto de Nina através das fortes alegações como:

> Em materia de conversão das raças inferiores às crenças religiosas das raças superiores, o negro bahiano não podia fazer excepção á regra geral. Aqui, na Bahia, como em todas as missões de catechese de negros na África, sejam ellas catholicas, protestantes ou mahometanas, longe do negro se converter ao catholicismo é o catholicismo que recebe a influencia do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para tornal-o assimilavel, materializa e dá corpo e representação objectiva a todos os mysterios e abstracções monotheistas. (RODRIGUES, 2006, pág. 107)

Dando como exemplo a lavagem da igreja do Senhor do Bonfim como uma prática sincrética, Nina também deixa clara sua postura a respeito dessa prática ao citar o jornal "A Renascença", de 24 de janeiro de 1895:

> A lavagem na quinta-feira era uma verdadeira bacchanal num templo christão! Negros aguadeiros e mulheres com potes d'agua e vassouras em grande alarido de sambas e vivas entravam pela igreja com o fim de laval-a e os cantos obcenos, os lundús e a bebedeira reinavam sem respeito ao lugar, sendo toda a scena representada por homens e mulheres semi-nuas e embriagadas! Terminavam sempre com distúrbios, pancadaria, ciumadas, ferimentos e até, quando esquentavam-se os animos, davam-se casos de

36 RODRIGUES, 2006, pág. 107

> morte. Felizmente o poder competente tem prohibido similhante festa. (RODRIGUES, 2006, pág. 113)

Em outra passagem, podemos perceber também em seu relato sobre a entrevista que foi feita com uma mãe de terreiro, chamada de Dona Livaldina. Nesta passagem, Nina se coloca claramente como cristão, interpelando diretamente a mãe de santo sobre a possibilidade de vivenciar o sincretismo religioso, ao adorar ao mesmo tempo Ogum, seu santo, e Nossa Senhora da Conceição. Nina, neste trecho, diz:

> No dia de natal, assisti-a interromper pela madrugada o candomblé que dirigia e em que se festejava Obatalá para ir ouvir a missa do gallo. Interpellei-a sobre o modo porque conseguia harmonizar as suas crenças catholicas e fetichista fazendo-lhe ver que não podia haver conciliação possível entre os dois cultos, pois os padres christãos não admittem a existência das suas divindades e chamam de infieis aos que adoram pedra, idolos, etc. (RODRIGUES, 2006, pág. 114)

Nina, por fim, termina o texto com uma passagem aonde afirma categoricamente que a conversão dos negros não passa de uma "… ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse de que as coisas se tivessem passado assim...". Ao contrário do resto do livro, este anexo parece demonstrar a face religiosa e crítica do autor diante dos caminhos religiosos que a Bahia havia tomado como um todo. Neste aspecto, o papel de observador possui uma clara influência de seu viés religioso.

Em relação aos estudos sobre candomblé de seu livro "Os Africanos no Brasil", publicado em 1933, (27 anos após a morte do autor, pelas mãos de um discípulo de Oscar Freire), Nina apenas adiciona algumas outras referências, informando sobre as outras nações (povos) de candomblé, cujas divindades adquirem outros nomes, e uma mitologia diferenciada.

O autor incluiu nesta obra diversas passagens de jornais sobre acontecimentos relacionados à religião negra. Porém, a estrutura básica permanece muito parecida com o que fora relatada no livro sobre o animismo fetichista. Também é comum entre ambas que várias referências desse livro sejam baseadas no terreiro do Gantois, lugar este que "pode servir de modelo para uma idéa exacta do que é um templo fetichista na Bahia"[37], com algumas poucas referências obtidas de outros lugares. Nina também faz menção direta ao livro onde descreve o fetichismo em onze passagens ao longo desta obra, sendo oito dessas contingentes do capítulo do livro que trata especificamente sobre a religião dos negros, intitulado "Sobrevivências religiosas: Religião, mitologia e culto".

37 RODRIGUES, 2006, pág. 51

O capítulo mencionado, inclusive, possui uma nota recomendando diretamente a leitura do livro "O Animismo fetichista dos negros baianos" a fim de conhecer "o estudo descritivo das suas práticas religiosas"[38].

> O outro livro de Nina Rodrigues sobre o negro recebeu o título Os africanos no Brasil e foi publicado somente em 1933, (27 anos após seu falecimento). Os originais do primeiro volume foram deixados pelo autor na editora antes de viajar para a Europa. Seu discípulo e sucessor, Oscar Freire, faleceu sem publicá-lo, o que ocorreu cerca de 30 anos depois por um seguidor de Oscar Freire. (FERRETTI, 1999, pág. 57)

O livro "As Coletividades Anormais"[39], prefaciado por Arthur Ramos é outra obra em que aparecem referências diretas à religiosidade afro-brasileira. Nina tenta correlacionar diretamente a religião com os crimes, através tanto do uso do conceito de histeria quanto o de loucura, ambos vinculados com a religiosidade fetichista. Sempre se utilizando da terminologia evolucionista e da criminologia para afirmar a religião "superior" e a "inferior", Nina procura investigar os efeitos da religião no episódio de Canudos, o que ele conceituou como sendo um caso de uma "epidemia vesânica de caráter religioso".

Luciana Murari no livro "Brasil, ficção geográfica" afirma que Nina percebeu o episódio de canudos como um objeto de estudo muito interessante por estar associado com a loucura, o que seria possivelmente um mote para seus estudos sobre a histeria, associada por Nina à mestiçagem. Para o autor, Conselheiro era "seguramente um simples louco"[40]. Segundo a autora, com a morte deste, Nina teve a oportunidade de investigar sua cabeça, declarando ser "um crânio normal". O autor concluiu apenas ser de um mestiço. Segundo Luciana Murari,

> A partir do estudo do conflito de Canudos como uma manifestação epidêmica da loucura, Nina Rodrigues inseria-se também nos estudos da psicologia das multidões, de Sighele e Le Bon. Rodrigues participa desse debate, enfatizando a influência da loucura sobre as coletividades, fator que, para ele, não vinha sendo suficientemente estudado pelos teóricos europeus. (MURARI, 2007, pág. 197-198)

38 RODRIGUES, 2010, pág. 239

39 Corrêa, em uma resenha bibliográfica de 2006, intitulada O livros esquecidos de Nina Rodrigues, denuncia tenazmente o que ela classifica de "um escândalo epistemológico de grandes proporções na história das ciências sociais no Brasil". Ela refere-se ao quase completo desconhecimento de alguns textos de Nina, entre artigos publicados apenas em francês e outros tantos esquecidos nas gazetas e folhetins médicos, além de importantes livros, que há muito não recebem novas e atualizadas edições, nem mesmo reimpressões. (MONTEIRO, 2016, pág. 2)

40 RODRIGUES, 1939, pág. 42

Desde o início do livro, as referências a respeito da relação entre a religião africana inferior, a mestiçagem e o crime aparecem correlacionadas direta ou indiretamente. Afirmando a necessidade de se observar a pureza das crenças religiosas, Nina afirma nas primeiras páginas do livro que:

> O terreno não estava menos bem preparado pelo lado religioso. Sabem os que estudam a nossa sociedade com observação imparcial que a população brasileira não prima pela pureza e segurança das crenças religiosas. O fato tem a sua explicação racional e científica no mestiçamento, ainda em via de se completar, de um povo que conta como fatores componentes raças em graus diversos de civilização por que se achavam ao tempo de fusão em períodos muito desiguais da evolução sociológica. Daí resultou que no Brasil o monoteísmo europeu teve de entrar em conflito com o fetichismo africano e a astrolatria do aborígine. Por isso diz com razão o Dr. Sílvio Romero que ainda na psicologia estamos longe de uniformidade. Para mostrar como entre nós a irreligião acotovela-se a cada passo com o fanatismo fetichista, não precisa mais do que recordar as práticas supersticiosas que mesmo nesta cidade lavram com intensidade nas classes inferiores e a influência mais ou menos direta nos costumes do nosso povo, de usanças africanas, ainda mal dissimuladas na diferença do meio. (RODRIGUES, 1939, pág. 36-37)

No capítulo intitulado "A loucura epidêmica de Canudos", ao descrever sobre a epidemia de varíola que assolava a cidade, o autor afirma ver em vários pontos do local oferendas ligadas ao candomblé, e com base nessas observações inicia um quadro de conjecturas sobre Canudos, citando sobre a dificuldade de se oferecer serviços sanitários diante da rejeição da população por causa de sua crença religiosa sem deixar claro sobre qual localidade o autor está se referindo.

> (...) Por menos observador que seja o espírito, por mais que o disfarce o lixo que cobre as ruas da cidade, não é possível percorrê-la sem notar a singularidade de haver em cada canto de rua milho estalado ao fogo, de mistura com azeite de dendê. Em um só dia que as exigências da clínica me fizeram percorrer grande parte da zona mais vitimada pela varíola, tive ensejo de contar vinte e tantos desses estranhos depósitos feitos da noite precedente.
>
> Prende-se este fato a uma crença fetichista africana profundamente enraizada na nossa população. A erupção variólica representa para ela apenas uma manifestação da possessão pelo orixá Saponã, Homonolu ou Abaluaê.
>
> Decorrem desta concepção crenças populares que se transformam em obstáculos insuperáveis à aplicação regular das medidas sanitárias profiláticas. A população de cor despreza a vacina porque está convicta de que o melhor meio de abrandar a cólera do orixá é fazer-lhe sacrifícios que consistem em lançar nos cantos das ruas em que ele habita a sua iguaria favorita – milho estalado em azeite de dendê.
>
> Muitos acreditam que trazendo milho assim preparado nos bolsos ou debaixo do leito estão suficientemente preservados. E pior do que tudo isso é a convicção imposta pelo rito iorubano, de que o santo ou orixá exige que longe de fugir, todos se aproximem dele. (RODRIGUES, 1939, pág. 53)

No final da página, Nina afirma que esse exemplo de comportamento religioso da capital pode "prever o que há de ser a religião dos sertanejos". De forma confusa, a correlação a respeito da dificuldade de se promover a profilaxia por causa de preceitos religiosos acaba sendo utilizada pelo como um contexto para se falar nas páginas seguintes sobre os problemas que o fetichismo causa, e sua relação com o delírio de Canudos, conforme o texto denuncia:

> Nesta população de espírito infantil e inculto, assim atormentada por uma aspiração religiosa não satisfeita, forçosamente havia de fazer profunda sensação a figura impressionante de um profeta ou enviado divino desempenhada por um delirante crônico na fase megalomaníaca da psicose. (RODRIGUES, 1939, pág. 55)

Nina Rodrigues, com esse texto, permanece em sua convicção anunciada desde seu livro "As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil" de que a psicose seria desencadeada por um comportamento religioso, e que este seria fruto, por sua vez, da incapacidade física de se conseguir alcançar a religião superior, conforme denunciou ao afirmar que a população recebe como um "ensinamento religioso superior à sua capacidade mental, e a tendência para as concepções religiosas inferiores que requer a sua real capacidade efetiva"[41].

Como afirma Macia Neves,

> A explicação que Nina Rodrigues encontrou para a evolução mental seria o distanciamento das ações automáticas e reflexas. Para ele, as raças inferiores se caracterizam pelas ações impulsivas e violentas. Os indivíduos que as constituíam não seriam capazes de evoluir porque não compartilhavam dos mesmos "motivos psíquicos de ordem moral" das raças superiores. As condições de cada sociedade, de acordo com o autor, são o resultado de sua capacidade mental. (NEVES, 2008, pág. 248-249)

O autor buscava a relação entre as histerias, os desvios de conduta, a loucura e a mestiçagem, como visto anteriormente. Nina passou a associar a questão da loucura diretamente com a questão social, sendo a miscigenação vista como a propiciadora dos problemas psíquicos encontrados em Canudos e no povo como um todo. O vínculo entre o social e a histeria se estabelece, tendo como pano de fundo a mestiçagem e a presença negra. Segundo Monteiro,

> Nina vai demonstrar que considera inteiramente possível este tipo de vínculo, essencial para a formação das coletividades. Nina é favorável à tese de que um ou mais indivíduos de caráter pacífico, fraco e receptivo, podem ser facilmente influenciados e manipulados por agentes alienadores. (MONTEIRO, 2016, pág. 6)

41 RODRIGUES, 1939, pág. 52

Ao mencionar alguns casos relacionados com as "epidemias psíquicas", Nina cita estudos realizados sobre o tema na Suécia, na França (Haute-Savoye), Itália (Versegnis) e outros[42]. Casos em regiões no interior da Europa questionariam diretamente a própria alegação de que a mestiçagem pareceria ser advinda da mistura com raças inferiores, como depreendemos sobre a questão de Canudos.

O mestiçamento fora do continente africano não foi contemplado pela pesquisa de Nina, e a questão a respeito da mestiçagem de africanos com outros povos como promotora do episódio de Canudos não fora igualmente discutida neste momento do texto, que se restringiu a qualificar essas epidemias europeias como sendo "mais complexas".

> A constituição dessas epidemias é certamente mais complexa, como o prova a história, e como podemos ainda verificá-lo melhor, nas duas mais importantes epidemias de loucura religiosa observadas no Brasil. (RODRIGUES, 1939, pág. 85)

Ao descrever mais sobre a relação entre Canudos e a religiosidade, novamente Nina se remete ao fetichismo como um componente do sentimento da população. Assim como em outros momentos, Nina promove uma associação entre a questão de Canudos e a prática do fetichismo. Ao citar Tanzi, em sua obra "Il folk-lore nella patologia mentale", Nina aproxima-se do atavismo para encaminhar sua argumentação, associando-o com a questão do delírio religioso, que funcionaria como um gatilho capaz de despertar em última instância a loucura.

Sobre Canudos, Nina afirma ainda que o ocorrido teve como causa o alto número de mestiços, "onde é ainda poderosa a influência dos ascendentes selvagens ou bárbaros, índios ou negros"[43]. Ao descrever sobre a atuação do meio, afirma:

> Neste meio, o sentimento religioso não vai além de um fetichismo mais ou menos grosseiro, onde o politeísmo nascente não se opõe ao livre curso das mais infantis manifestações.
>
> Tentaram-nos converter ao monoteísmo cristão; mas esta catequese, da mesma forma que entre os selvagens, não fez mais do que criar um conflito perpétuo entre a necessidade natural de uma manifestação franca de seus sentimentos religiosos inferiores e o constrangimento artificial de uma educação cheia de idéias abstratas e bem incapazes por si mesmas de provocar a emoção religiosa, por serem muito superiores ao alcance de sua capacidade mental efetiva. (RODRIGUES, 1939, pág. 85)

42 RODRIGUES, 1939, pág. 86
43 RODRIGUES, 1939, pág. 85

A associação, tanto no caso de Canudos, como no caso das religiões de matriz africana entre a religião e a capacidade mental aparece diretamente correlacionada em três momentos de "coletividades anormais". Nos três, porém, nenhuma teoria mais aprofundada foi defendida sobre essa associação com a questão racial.

Na primeira menção, Nina estabelece que a população sertaneja encontra-se num "estádio inferior da evolução"[44], e que por isso não possuiria capacidade mental suficiente para substituir o concreto pelo abstrato. Na segunda, Nina Rodrigues novamente vincula a questão de um "ensinamento religioso superior"[45] com uma predisposição mental dos negros para as religiões consideradas por ele como inferiores,

> Se os estudos que tenho publicado sobre a religiosidade fetichista da população baiana não ministrassem já documentos suficientes para se julgar da crise em que se encontra o seu sentimento religioso no conflito entre a imposição pela educação que recebe a população, de um ensinamento religioso superior à sua capacidade mental, e a tendência para as concepções religiosas inferiores que requer a sua real capacidade efetiva, nós poderíamos corroborá-las com a prova do que neste momento se passa nesta cidade com relação à interna epidemia de varíola que desapiedadamente a flagela. (RODRIGUES, 1939, pág. 52)

Na última menção feita pelo autor, a correlação entre religião e capacidade mental é novamente enfatizada, dessa vez sendo atribuída diretamente a um "desvio mórbido". A ideia de que a religião seria a provável causadora direta das moléstias que ocorreram em Canudos permanece sendo o foco do autor, e que novamente menciona a litolatria dos índios e negros, afirmando ser um "legado a ser transmitido por herança"[46]. Não obstante esse resultado, em nenhuma das três menções essa correlação é esmiuçada.

> Rodrigues (1939), tomando por base os pressupostos do evolucionismo social e a Escola de Criminologia Italiana representada por Scipio Sighele (1868-1913), bem como a Psicologia das Massas, sistematizada pelo francês Gustave Le Bon (1841-1931), produziu estudos relacionando idéias do racismo científico, tipologias, patologias e sistemas classificatórios, para descrever o perfil da população mestiça brasileira, especificar características culturais e raciais dos mestiços e explicar, cientificamente, movimentos de massa a partir do seu condutor, o "doente". (CHAVES, 2003, pág. 33)

A seguir, alguns dos autores mencionados por Nina se debruçam sobre essa correlação. Na obra "Atavismo psíquico e paranoia", Nina retoma o conhecimento dos psiquiatras Eugenio Tanzi e Gaetano Riva, além de outros cientistas para correlacionar a

44 RODRIGUES, 1939, pág. 51
45 RODRIGUES, 1939, pág. 52
46 RODRIGUES, 1939, pág. 94

questão do atavismo com a raça primitiva, selvagem, distanciando dessa forma a loucura dos povos que estariam teoricamente longe desse estado. Nas palavras de Nina,

> O conhecimento pessoal que tenho das manifestações sonambúlicas dos feiticeiros negros da África, estudadas no Brasil, me permitiu fazer a demonstração, que tenho por rigorosa e irrefutável, da natureza histérica desse fenômeno e da frequência da histeria ou de estados histeroides nos negros e nos selvagens americanos. (RODRIGUES, 2009, pág. 773)

Nina afirma que os autores não poderiam elucidar sobre a especificidade de caso dos delírios mentais nos negros, como supunha ser a histeria, por exemplo, buscando outros autores que pudessem investigar mais sobre essa questão em contraste com sua pesquisa a respeito da histeria ligada aos cultos fetichistas.

Segundo ele (Tanzi), a loucura seria tão frequente no selvagem como no homem civilizado, só que com o progresso da psiquiatria se reconheceu que estados de espírito vistos até então como normais eram estados de alienação mental.

> Nessas condições, a teoria atávica tem apenas uma aparência enganosa de explicação. Com efeito, se o delírio do homem civilizado é uma reprodução atávica hereditária do delírio do homem selvagem primitivo, onde se encontraria a origem do delírio do homem primitivo?
>
> Seria por acaso um retorno atávico ao delírio dos animais? (RODRIGUES, 2009, pág. 777)

Não obtendo resposta nos clássicos, Nina pesquisou diversos autores "alienistas" para tentar compreender o vínculo que ele supunha haver entre a raça negra e a degenerescência mental. Ao final do texto, Nina citou diversos autores e teorias que pudessem lhe oferecer os conceitos para sua investigação com foco no africano, mesmo sem chegar a nenhuma definição formal.

> É nesse sentido e com essa ideia de paranoia que tentaremos verificar sua existência na raça negra. Entretanto, e visando que as especulações teóricas sobre a natureza dessa doença não prejudiquem a questão prática e positiva da verificação de sua existência nos negros, adotaremos nesse nosso próximo trabalho os termos utilizados atualmente pela psiquiatria francesa para designar as formas clínicas bem conhecidas do delírio sistematizado. (RODRIGUES, 2009, pág. 789).

Através dessa análise inicial das obras do autor, já é possível identificar uma abordagem bastante científica, anunciando um olhar dirigido para as questões que perpassam a saúde mental do negro, e suas possíveis consequências sociais. O pesquisador demonstra muito conhecimento de autores franceses e italianos, que são constantemente mencionados. A seguir, vamos observar os relatos de Manuel Querino, em suas fontes primárias, sobre a religiosidade negra e as práticas culturais envolvidas.

1.4.2. Manuel Querino e seus relatos etnográficos sobre o candomblé baiano

Manuel Querino possui diversos trabalhos publicados na área das artes e costumes, dentre eles alguns que descrevem práticas ritualísticas das religiões de matriz africana. Dentre esses, podemos destacar "Artistas baianos", "As artes na Bahia", "Bailes pastoris", "O colono preto como fator da civilização brasileira". Além desses trabalhos, os seguintes se remetem ao culto de matrizes africanas e serão alvo dessa análise: "A raça africana e os seus costumes na Bahia", publicado em 1916, "A Bahia de outrora", de 1916 e "A arte culinária na Bahia", de 1928.

Querino se posiciona claramente como um interlocutor negro, exaltando as qualidades da raça negra, defendendo sua cultura e conhecimento. Para isso, percorreu um caminho diferente dos trilhados pelos intelectuais positivistas de sua época. Como Arthur Ramos observou

> Nota-se como, já no seu tempo, Manuel Querino se insurgira contra o preconceito de inferioridade antropológica do Negro, atribuindo o seu atraso a contingências socioculturais, e não a inferioridade de raça. (GLEDHILL, 2014, pág. 104)

O autor escolheu o viés oposto ao discurso cientificista de seu tempo que desqualificava o negro, reafirmando sempre suas conquistas e seu valor, como aparece na obra "O Colono Preto como fator de civilização". Nesta, o autor afirma que a forja de metais já era amplamente conhecida e mencionada pelos exploradores do continente negro, como, por exemplo, Vuane Kirumbe, e sir Henry Morton Stanley.

> A arte do ferreiro é muito apreciada nessas florestas onde, em consequência do seu isolamento, as aldeias são obrigadas a fazerem tudo. Cada geração aprende por sua vez os processos tradicionais, que são numerosos, e mostram que o próprio homem das solidões é um animal progressivo e perfectível[47]. (QUERINO, 1988, pág. 112-113)

Henry Morton, norte americano naturalizado inglês, era um notório jornalista que fora convidado por um jornal para realizar expedições na África, cujos relatos culminaram com a redação de vários livros campeões em venda, entre eles "Through the dark continent", de 1890, mencionado por Querino. Sir Morton acreditava no ideal de se levar a civilização para o continente africano, considerado por este como bárbaro, e,

47 NOTA DE RODAPÉ citada: Stanley. Através do continente negro. v. 2º, pág. 362

portanto, não se posicionava de forma diferente do pensamento evolucionista então presente.

Os relatos sobre o continente africano do século XIX eram trazidos pelos famosos expedicionários da segunda metade do século XIX, como Richard Burton, David Livingstone, e o próprio Morton. A função, segundo Marc Ferro, dessas expedições era, em última análise, expandir o comércio, prática do imperialismo da época, e como tal, trazendo consigo as marcas dessa prática política pautada na colonização, que por sua vez, torna-se marcada em última instância pelo evolucionismo social. Portanto, os relatos sobre o continente africano trazidos por esses expedicionários seria acompanhado por esse pensamento.

> O apoio popular dado à expansão – conquanto existam fortes correntes hostis – é um dos traços específicos da era imperialista; um apoio que passa pela imprensa de grande circulação que se desenvolveu no século XIX, ela mesma produto da expansão industrial, e cujos títulos mais conhecidos são o Daily Mail, na Grã-Bretanha, o Taglische Rundschau, na Alemanha, os Novoe Vremja, na Rússia, Le Petit Parisien e Le Matin, na França. Assim, o imperialismo é um fenômeno público – o que nem sempre foi a expansão dos séculos anteriores – ainda que certas operações se façam às escondidas. (FERRO, 1996, p. 33)

Mesmo tendo utilizado essa referência para contextualizar o povo africano trazido como mão de obra escrava na proposta de embasar seu pensamento sobre um povo que não deveria ser visto como primitivo, (muito pelo contrário, o negro seria coadjuvante no processo de formação da cultura brasileira), a maior parte das menções feitas por Querino nas obras estudadas é constituída por historiadores brasileiros, como poderemos perceber nos seus trabalhos sobre a prática religiosa dos africanos no país.

A obra intitulada "A raça africana e os seus costumes na Bahia" é formada por um conjunto de textos publicados em jornais e na revista do Instituto Geográfico Histórico da Bahia em 1916. Este e outros escritos foram reunidos e organizados em um livro único, intitulado "Costumes Africanos no Brasil", prefaciado e publicado por Arthur Ramos em 1938. Segundo a pesquisadora Maria Leal,

> Em A Raça Africana e os seus costumes na Bahia, Querino ressaltou, a partir da trajetória do escravo no Brasil, o valor do africano na formação da sociedade brasileira através de seu trabalho e dos costumes trazidos da África. Descreveu os costumes africanos no candomblé, nas festividades, nos funerais e casamento e sobre a revolta de 1835 (dos malês). (LEAL, 2009, pág. 101)

Arthur Ramos pertenceu a escola Nina Rodrigues, tendo se formado como médico na Faculdade de Medicina da Bahia. Em seu trabalho de formatura, Ramos afirma que as diferenças entre os grupos étnicos tinham relação com as condições históricas, e que os padrões culturais a serem seguidos eram os da civilização europeia.

Seguindo a mesma corrente de pensamento de seu mentor intelectual, Nina Rodrigues, Arthur Ramos investigou sobre o negro em sua prática religiosa, e por isso seu interesse pelas obras de Querino. No prefácio de "Costumes Africanos no Brasil", Ramos faz uma crítica ao trabalho de Querino, a seguir.

> A memória sobre A raça africana e seus costumes na Bahia**,** apresentada ao quinto Congresso Brasileiro de Geografia, é "um dos mais consideráveis que temos sobre a raça africana no Brasil", como o julgou João Ribeiro. E com razão. Porque, apesar das falhas, e algumas de certa gravidade, que tiram a esse trabalho o cunho rigorosamente científico, ele permanece como um dos marcos mais sólidos de documentação honesta sobre o negro no Brasil. (QUERINO, 1988, pág. 13)

A crítica se refere a algumas falhas no trabalho de Querino. Uma delas tem a ver com a descrição das diferentes tribos africanas, nas quais houve confusão entre os diferentes nomes de nações e simples designações de localidades, falha essa que foi revista e retificada pelo próprio autor posteriormente. Outro erro do autor aparece ao conceituar, na página 34 de "Costumes africanos no Brasil" o feiticismo bahiano como uma variante do sabeísmo sem sequer definir o termo ou fazer algum tipo de referência a este através de outro trabalho ou autor que pudesse ajudar a fundamentar seu pensamento.

Segundo Ramos, o trabalho de Querino era importante, e não poderia deixar de reconhecer isso. Apesar das críticas, mesmo

> Sem o rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues, foi, contudo, Manuel Querino um pesquisador honesto, um trabalhador incansável, impulsionado por aquele interesse suspeito que provinha das suas próprias origens africanas. (QUERINO, 1988, pág. 13)

Mais adiante, Ramos afirma, numa citação da Revista do instituto geográfico e histórico, que

> Estudando seus irmãos, Manuel Querino estudou a si mesmo. Descobrindo riquezas no sangue e na alma do preto, denunciou a matéria de que ele mesmo era feito, dessa matéria de heróis, dessa matéria de fortes… (QUERINO, 1988, pág. 17)

De forma carinhosa e ao mesmo tempo marcada pelas suas convicções epistemológicas, Ramos deixa transparecer o grande valor dos escritos de Querino.

Aliás, foi o próprio Arthur Ramos quem compilou e entregou para edição os trabalhos de Querino, talvez por reconhecer nele um autor que tenha contribuído com descrições valiosas em termos de relatos da cultura afro-brasileira como um todo. Ramos reconhece logo no primeiro parágrafo do prefácio que:

> Dentro do longo período de silêncio que desabou sobre a obra de Nina Rodrigues – quase dois decênios! - a única voz que se levantou, cheia de entusiasmo e de emoção, em defesa do negro brasileiro, foi a de Manuel Querino, na Bahia, falando da contribuição do africano à civilização brasileira. (QUERINO, 1988, pág. 13)

Mesmo sem perceber que a escolha de uma narração fora dos padrões da escola Nina Rodrigues fosse uma postura política, Ramos afirma que Querino "Amou profundamente o passado e as tradições" (QUERINO, 1988, pág. 14).

Segundo o importante trabalho de Carlos Reis intitulado "Do convívio e colaboração das raças: elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino",

> Ramos não poderia ter escapado a esse tipo de crítica, especialmente se atentarmos para o fato de ter sido um seguidor de Nina Rodrigues que, em sua produção intelectual, sempre procurou deixar claro o lugar de onde falava – a Ciência. (REIS, 2009, pág. 137)

Igualmente na mesma direção analítica, o etnólogo Edison Carneiro também anuncia o autor como não possuidor da cientificidade necessária. Sobre as pesquisas de Nina e Querino, o autor desvela sua visão sobre o conhecimento deles a respeito dos povos bantos, e especialmente uma pesada crítica sobre o segundo autor.

> Negro da Bahia, para Nina Rodrigues, era, apesar de tudo, negro sudanês. Os demais não tinham existência legal no quadro étnico, social e religioso da Bahia.
>
> Pior do que Nina foi Manuel Querino, que nem sabia dessas divisões dos negros da África. Ele foi noticiando o que via em torno de si, **com a falta de inteligência que sempre o caracterizou**, sem indagar nada, mas tentando explicações pueris para os casos observados. De maneira que a gente, hoje, apenas pôde utilizar o material eterno por ele trazido à etnografia e à psicologia social do afro-brasileiro, reinterpretando tudo, à luz dos novos conhecimentos, atuais, sobre o continente africano. (CARNEIRO, 1991, pág. 128) **(grifo da autora)**

Sobre os negros bantos, para Carneiro, além da inexistência do conhecimento sobre as etnias, a falta de inteligência seria uma característica de Querino. Essa forma bastante rude de desqualificar o autor parece ignorar suas obras. Apesar do desconhecimento das classificações étnicas do linguista alemão Wilhelm Bleek anunciadas três décadas antes, Manuel Querino não deveria ser encaixado em uma

crítica tão pesada somente por não anunciar a utilização de termos de classificação étnica.

Esse distanciamento proposital de Querino em relação aos estudos vinculados com as ciências e com a medicina, criticado por Arthur Ramos e Edison Carneiro, e a aproximação de seus trabalhos com a etnografia e a história se reflete nas referências que utiliza. Muitos dos autores mencionados por Querino são egressos de um período em que a história se aproximava de uma perspectiva próxima da narrativa, como ocorre nos trabalhos de Tavares Bastos, Melo Morais Filho, Rocha Pitta, ou os romances históricos como o de Jaguaribe Filho, ou ainda os relatos de cunho etnográfico como os de Barbosa Rodrigues e Gonçalves Dias[48]. Em algumas citações do autor, até mesmo renomados historiadores de sua época enveredavam pelos relatos de cunho etnográfico, como aparecem em diversos trechos da obra de Rocha Pombo.

A utilização obrigatória das "ciências" e de autores franceses parece ter movido muito do peso da crítica de Ramos, que talvez não tenha percebido que a própria caminhada de Querino, além de suas lutas políticas eram movidas pela preservação da história através de seu aspecto social. Dessa forma, a crítica, por mais fundamentação que possua por conta de erros na falta de fundamentação durante a descrição sobre o culto feiticista, sobre o "sabeísmo", ou sobre as denominações das tribos africanas, passa por um crivo de análise de cientistas cujo viés positivista lhes impõe uma situação de descrédito.

A obra intitulada "A Raça Africana e os seus costumes na Bahia" nos oferece um panorama bastante amplo dos costumes religiosos e culturais que Querino conseguiu captar em sua comunidade. Mais do que relatos escritos, esta obra continha, em seu original, pranchas com vários desenhos, nos quais encontramos exemplares que ilustravam inclusive personalidades do mundo do candomblé, o que mostra a forte e

48 HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL – OS PIONEIROS - A Primeira Fase da História da Antropologia no Brasil pode ser convenientemente delimitada entre 1835, com a descoberta por Peter W. Lund (1801-1880) do material ósseo de Lagoa Santa e 1933 (imediatamente antes da fundação da Universidade de São Paulo, em 1934). Os nove nomes listados correspondem à figura clássica do antropólogo da época, que investigava todos os aspectos da Antropologia em seu sentido lato. Desses, apenas cinco eram brasileiros ou tinham residência permanente no Brasil: Barbosa Rodrigues e Curt Nimuendaju no norte, Nina Rodrigues na Bahia, e von Ihering e Roquete Pinto respectivamente em São Paulo e Rio de Janeiro. (SALZANO, 2009, pág. 17)

constante ligação de Querino com a cultura religiosa vivenciada por ele, conforme nos relata Gledhill a seguir.

> A raça africana e os seus costumes na Bahia é ilustrada por 25 pranchas – 23 fotografias e 2 gravuras. Nove das fotografias retratam "tipos" e "representantes" de "tribos" africanas, representando pessoas anônimas ou identificadas apenas pelo cargo, no caso da "antiga mãe de terreiro do Gantois, Tipo Egbá"; cinco são fotografias privadas de indivíduos e grupos de pessoas. (GLEDHILL, 2014, pág. 199-200)

A obra em si é iniciada com uma emblemática citação de Melo Morais Filho, indiciando uma aproximação com o campo etnográfico. Vejamos:

> "Como pesquisa etnográfica, nenhuma das levas colonizadoras merece-nos mais atenção do que as importadas da costa da África e sua prole." Mello Moraes Filho – Tradições do Brasil. (QUERINO, 1988, pág. 21)

Logo no primeiro parágrafo, o escritor se refere ao professor Nina Rodrigues como malogrado, mostrando o embate epistemológico entre seus vieses a respeito do negro. Citando o frei Camillo de Monserrate (trecho presente no livro de Rocha Pombo), Querino afirma a necessidade de se aprender sobre os costumes, línguas e crenças com os próprios negros africanos, antes que o tempo torne impossível esse aprendizado. Dessa forma, o autor se aproxima ainda mais da etnografia como campo de pesquisa em formação, reafirmando ao mesmo tempo a necessidade de se estudar sobre os africanos enquanto é possível.

Enaltecendo o caráter misterioso do rito africano, Querino afirma que as investigações conseguiram compreender os africanos e seus descendentes diretos, e que sua pesquisa buscou apreciar a contribuição da raça africana na solidificação da população brasileira. Para o autor, o feiticismo africano exerceu grande influência nos costumes do Brasil, criticando em seguida aqueles que tentaram diminuir sua cultura. Vejamos.

> Incontestavelmente, o feiticismo africano exerceu notória influência em nossos costumes; e nos daremos por bem pago [sic] se o reduzido material que reunimos puder contribuir para o estudo da psicose nacional no indivíduo e na sociedade. E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas. (QUERINO, 1988, pág. 22-23).

Ademais, afirma que primitivamente, todos os povos passaram por um período em que estiveram subjugados pela tirania da escravidão. Querino afirma que somente a falta de instrução destruiu o valor do africano.

Gledhill cita em sua tese de doutorado o pensamento de Arthur Ramos sobre essa crítica de Querino, que resvala indiretamente sobre o pensamento de seu mestre intelectual. Podemos perceber que até mesmo um dos maiores discípulos de Nina Rodrigues se posicionara de forma diferenciada em relação ao pensamento de seu mestre, conforme citação "Como Artur Ramos observou: 'Nota-se como, já no seu tempo, Manuel Querino se insurgira contra o preconceito de inferioridade antropológica do Negro(…)'[49].

Este início introduz em essência o pensamento e a abordagem cognitiva de Querino, que deixa bem clara a necessidade de uma abordagem etnográfica, além de criticar a desqualificação do africano através da ideia de que ele seria racialmente inferior, ideia essa presente no evolucionismo social.

Em seguida, Querino narra sobre os costumes das tribos africanas enquanto localizadas neste continente, afirmando que muitos desses costumes se enraizaram na sociedade, enquanto outros desapareceram. Querino narra então como são os costumes envolvendo o batismo, os casamentos contratados. Na África oriental segundo o autor, se praticava a lei de talião, e em caso de dúvida utilizava-se um ritual que envolvia o uso de um ídolo para determinar se o criminoso mentia ou não. Querino também relata como eram presos os africanos que seriam contrabandeados, e como os próprios africanos se vendiam entre si em troca de fumo, aguardente, miçangas, pano, armas etc. Havia quem se oferecesse voluntariamente para ser escravo e vendia o próprio corpo em troca de pagamento. Esses não poderiam ser vendidos fora do próprio local ou exportados.

A descrição do autor sobre o tráfico menciona a participação dos árabes, classificando-os como os mais cruéis, desumanos e ousados traficantes. Se o escravo não pudesse seguir o bando, era sentenciado à morte. Os escravos eram todos marcados com ferro em brasa numa região do corpo determinada pelos consignatários no Brasil. Ao descrever em seguida a forma terrível do comércio e da travessia do navio negreiro para Brasil, Querino chama a atenção do leitor para a forma desumana que era imposta ao negro africano, ora tratado como uma mercadoria. Poucos chegavam com vida dos navios[50].

49 GLEDHILL, 2014, pág. 104

50 Essa descrição foi obtida por Querino do livro de Livingstone, "Viagens de exploração no Zambeze e

Nos portos da Bahia, muitos eram desembarcados e vendidos nos trapiches, sempre expostos nus. Chegando às casas dos compradores, eram confinados até compreenderem um pouco da língua portuguesa. Querino descreve algumas das tribos que chegaram com suas características, entre elas os angola, os ijexá, os jeje e os efom. A multiplicidade de tribos e dialetos era tal que, segundo Querino, para se fazerem entender eles utilizavam termos da língua portuguesa.

Tendo como base histórica tanto a história do africano escravizado e trazido de forma desumana quanto à questão da multiplicidade de tribos que aqui se encontraram, Querino termina sua contextualização, após afirmar que a raça preta tem modificado a nação e em suas instituições, citando o trabalho de Melo Morais Filho,

> Vivendo conosco no tempo e na ação, os escravos dominaram às vezes de tão alto que a eles devemos ensino e exemplos. (MORAIS FILHO, 2002, pág. 305)

Examinando mais minuciosamente a religiosidade, Querino passa a descrever os detalhes do culto feiticista. Apesar de não encontrar referências nem no autor, nem em Arthur Ramos, acredito que Querino estivesse comparando o culto feiticista com a religião dos Sabeus, povo semita que fundou o reino de Sabá, atual Iêmen, povo monoteísta com crença em semideuses, e cuja divindade-rei possui o poder sobre os raios, assim como o Xangô dos cultos feiticistas. Poucas são as referências sobre esse povo, que é citado muitas vezes na bíblia cristã e no alcorão, livros esses de onde provavelmente veio a referência de Querino. Existe a possibilidade também do contato com a obra de Estrabão, a "Geografia" que menciona algo sobre esse assunto, porém, trata-se de especulações.

Querino, ao definir os orixás, menciona que cada invocação feiticista possui uma representação simbólica específica do santo, que é o orixá. Querino relata também a associação feita pelos negros dos santos africanos com os santos católicos, de forma que conseguissem secretamente preservar seu culto, na medida em que eram forçados a

---

na África Central". Considerado como um dos maiores exploradores do continente africano, David Livingstone era um missionário da igreja presbiteriana que pretendia levar o cristianismo para esse desconhecido continente.

adotar a religião católica[51]. Em seguida, Querino relata as associações dos santos com os orixás.

> O africano já trazia a seita religiosa de sua terra: aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habituado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. (QUERINO, 1988, pág. 35)

Além dos santos católicos, Querino também cita a correlação entre o orixá Ossonhe e o Caipora da crença indígena, adiciona a divindade Gunucô, descreve também a relação dos dias da semana com os respectivos santos, os animais destinados como comida de santo dos orixás.

Novamente oferecendo detalhes únicos em sua obra, Querino descreve os caracteres simbólicos de todos os orixás, com adereços utilizados e a cor dos fios de conta. Em seguida, descreve o lugar aonde são colocados os assentamentos dos orixás, o peji, e como ocorre a limpeza e renovação das oferendas nesse lugar, ou ossé.

A seguir, Querino relata como é feita a cerimônia do Inhame Novo, segundo os costumes do terreiro do Gantois. Essa festa é um tributo para Oxalá, e também marca o início das festas. Em um dia determinado, todos acordam cedo para captar água para a lavagem do santo. Após isso, um caprino é sacrificado para ser cozido com inhame, sem azeite de dendê (que é proibido nessa festa), e distribuído para as pessoas presentes. Três dias depois, ocorre a cerimônia em que a mãe do terreiro bate nas costas dos filhos com um pequeno cipó, simbolizando o perdão às ações más praticadas durante o ano. Querino, em seguida, descreve detalhes sobre o ritual de adivinhação com a jogada dos búzios.

A festa da "mãe d'água" envolve um aspecto votivo ligado aos pedidos feitos pelos devotos a beira-mar. Lá, a "mãe d'água" é invocada e o pedido é feito. Em um dia determinado para esse fim, os devotos retornam com presentes para agradecer pelo pedido, que são colocados no fundo do mar. Após isso, os devotos retornam para a casa de onde levaram os presentes e dão prosseguimento ao festejo, com danças, comidas e louvores. Querino define a "mãe d'água" como uma festa simbolizada pela celebração de três deuses do panteão africano (ou orixás) associados com o elemento água:

51 Para ver mais sobre a proibição dos cultos africanos e a imposição através de portarias e leis, veja SOARES, Francisco Sérgio Mota et al (org.). Documentação jurídica sobre o negro no Brasil, 1808-1888: índice analítico. Salvador, Secretaria da Cultura, DEPAB, 1989

Anamburucu, Iemanjá e Oxum. Outra forma de presentear é com um saveiro de papelão colocado ao mar contendo presentes, comidas e perfumes. Nesta descrição, encontramos uma prática epistêmica que aproxima o autor do conceito da ecologia de saberes de Boaventura Santos. Ao narrar sobre o ritual, ele o compara com o comportamento indígena das tribos da Amazônia, conforme relatos abaixo transcritos do botânico João Barbosa Rodrigues, então diretor do Jardim Botânico do Rio.

> A decadência das artes entre os naturais do amazonas foi grande, mas ainda a crença nos animais e plantas protetoras não se extinguiu. Ainda há quem leve algum pé de taiá na proa de sua montaria, para ser feliz na pesca, como vi. (QUERINO, 1988, pág. 42)

Vale lembrar também da comparação feita entre o orixá Ossãe com a figura indígena da Caipora já descrita anteriormente. Mais do que as menções, Querino atribui ao índio um espaço correlacional com a cultura africana, inferindo-lhe também status de participação na formação da cultura nacional.

Novamente explorando a cultura religiosa Africana presente na obra, o ritual a seguir é de bastante importância para o povo de santo, sendo descrito exclusivamente no trabalho do autor em sua época. O ritual de dar comida à cabeça tem por prática "satisfazer a um preceito a fim de obter saúde"[52]. Estende-se uma esteira no chão, forrada com roupas brancas, onde, de pés descalços e com roupa branca a pessoa se sentará, com as costas voltadas para a rua. Após isso, o oficiante realiza alguns preceitos, leva um prato com obis (noz de cola africana) e o leva à altura da fronte como um oferecimento, e prossegue o ritual. Após a matança dos bichos, começa o serviço de comidas. Estas serão posteriormente repartidas, sendo primeiramente retirada a comida destinada a cabeça[53], que será colocada em um vaso especial. Em seguida, as comidas são distribuídas a todos. Terminada a refeição, todos celebram.

Com um nível bastante alto de detalhes, o ritual descrito por Querino, por si só, é extremamente interessante em termos etnográficos porque, além de ter muitos detalhes, ele resgata o ritual feito pelo antigo povo de santo, e daí seu grande valor como uma fonte de preservação da prática ritual existente há mais de um século.

52 QUERINO, 1988, pág. 43

53 O ori, ou cabeça, é considerado como uma divindade individual, e que reside dentro da cabeça física de cada pessoa. É celebrada como qualquer outra dinvidade africana.

Em seguida, Querino relata como ocorre o processo de iniciação ritual, chamado de “fazer santo”. Riquíssima em detalhes, Querino expõe inclusive conhecimentos restritos a iniciados, como a função das folhas, por exemplo. Sua descrição começa afirmando que a primeira cerimônia é a de dar comida à cabeça.

Conforme narrado pelo autor, no dia marcado, todos se dirigem à roça, onde a neófita passará por um banho de folhas, e as roupas guardadas para não se usarem mais. Após, a iniciada vai para a camarinha. Às três horas da tarde de um dia determinado, a cerimônia da matança começa. São sacrificados diversos animais ao som dos atabaques. As pessoas que assistem ao ato ficam todas de joelhos, com a cabeça no chão. A neófita tem então seu cabelo raspado e toma outro banho de folhas rituais. Após essa etapa, sua cabeça é pintada com os sinais de seu santo, sendo a pintura retirada com o por do sol.

A noviça ficará na camarinha por três, quatro ou seis meses, sendo que em algumas tradições fica um ano. Após esse período, segue-se a compra. A noviça, então, passa a executar simbolicamente as tarefas inerentes à vida doméstica, e logo em seguida é vendida de uma forma emblemática (que remete à questão da escravidão sofrida pelo negro) para quem a noviça aceitar, e geralmente é aquele que cuidou das despesas da iniciação durante seu recolhimento. Caso contrário, ela compra a si mesma. Após a compra, todos vão para a igreja do bomfim, e posteriormente as pessoas conhecidas.

Querino termina a descrição sobre a iniciação afirmando que a formação da crença na existência de um espírito que encarna no corpo da noviça é fruto de uma autossugestão adquirida no recolhimento, mais as bebidas, banhos e outros efeitos condizentes aos rituais. Em seguida, afirma a forma de se verificar o santo da pessoa, com provas de fé.

Outra parte fundamental da religião tem a ver com um de seus preceitos mais fundamentais: as quizilas. As religiões de matriz africana são religiões cuja força do culto está baseada fundamentalmente na questão alimentar, e os interditos alimentares (ou quizilas) são, por isso, parte fundamental do sagrado ritualístico. Comer é sagrado, saber o que comer e o que não comer é um dos preceitos mais fortes da religião. A religião em si gira em torno desse preceito, como observamos com o ritual de dar de

comer à cabeça, dar de comer aos santos no ritual de iniciação, nas celebrações destinadas aos orixás etc. Segundo o antropólogo Raul Lody,

> Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e natureza. (...) é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestres e religiosos do terreiro. (LODY, 2006 , pág. 89-90)

Segundo Querino, quizila é definida como:

> É a antipatia supersticiosa que os africanos nutrem por certos alimentos e determinadas ações. De acordo com as prescrições do ritual, as mulheres ainda observam o seguinte: umas podem comer abóbora, taioba, peixe de pele, e outras não; a ninguém é permitido passar com uma vela acesa, lanterna, candeiro ou coisa igual, por trás delas; não ingerem restos de comida; não bebem álcool; não vestem roupas que lhes não pertençam; não acompanham cortejo fúnebre; não visitam doentes; não podem ir a festejo sem prévio convite; não podem ser acordadas violentamente, nem acodem a chamamento sem saber de quem. (QUERINO, 1988, pág. 49)

Ainda segundo o autor, isso varia de acordo com o anjo da guarda de cada pessoa, sendo que algumas observam essa prescrição integralmente, enquanto outras só em parte.

Prosseguindo, Querino conceitua o que seria cair no santo (quando o iniciado efetivamente entra em transe), o ritual de despachar o santo (quando o iniciado sai do transe), o ritual de lavagem de contas, o ritual da troca de cabeça, o ritual de despacho do ebó.

A descrição do ritual de troca de cabeças descreve o motivo de se utilizar panos no "despacho", que é descrito como mortalha, e tem como função passar a moléstia ou a infelicidade para outros ao ser tocada. Se o local escolhido para o despacho for o cemitério, ninguém será atingido. Querino narra também outro processo com a mesma finalidade, mas dessa vez utilizando animais. Estes ficarão com a moléstia, que será transmitida para quem os apanhar, ou a própria ave morrerá devido ao mal que absorvera.

Com o cuidado de descrever com riqueza de detalhes tanto a lógica quanto a prática, Manuel Querino escolhe o temas que mais comumente são praticados nos rituais. Tal como se pretendesse criar um manual de prática religiosa, a escolha e descrição dos elementos presentes permite remontar a crença das religiões de matriz africana com facilidade devida tanto a escolha dos temas que descreveu quanto pelas explicações oferecidas pelo autor sobre a prática religiosa.

Adiante, o ritual do ebó também é descrito. Para os praticantes de candomblé, ou "povo de santo", as trocas simbólicas estabelecidas entre a oferenda e a graça pretendida se constituem com um pilar no pensamento religioso para essas religiões de matriz africana.

> Enfim, são oferendas para os orixás, para eguns, para os odús com diversas finalidades: organizar, repor ou trocar energias. Exatamente por isso não são apenas as representações do material utilizado que fará com que o ebó se concretize. Ele é acompanhado de cantos, danças, instrumentos musicais que, no ritual, se simbolizam e organizam de forma a alcançar o desejado. Todas as ações de um terreiro são mediadas pelos ebós: desde o assentamento de um orixá até a harmonia individual de cada um dos praticantes. Os rituais nos quais os ebós são realizados podem ou não ser públicos, dependendo do grau de participação, pessoas de fora do terreiro podem assistir; outros, somente membros. (TESSEROLLI, 2009, pág. 2)

O ebó está presente em praticamente todas as cerimônias religiosas. É o nome que se dá para a oferenda oferecida nessa troca simbólica, que é precedida do "despacho" de seus restos. Querino descreve os detalhes sobre o ebó e o ritual de despacho como transcrito abaixo:

> Despachar ebó é dar cumprimento a uma promessa. O ebó consiste em um vaso de barro, contendo retalhos de madrasto novo, pipocas, acarajés, aberéns, acaçás, galinha, farinha com azeite de dendê, obis, orobós, dinheiro em prata ou cobre, e, algumas vezes, um bode ou carneiro morto, trapos de fazenda vistosa, fragmentos do vestuário da pessoa beneficiada, depois de passá-los pelo corpo, se se trata da retirada de moléstia. (QUERINO, 1988, pág. 53)

A descrição do ebó também tem uma riqueza de detalhes muito grande, com citação de técnicas e materiais envolvidos para cada função pretendida. Querino não apenas detalha o funcionamento do ebó, como também descreve comparativamente a função da comida no início das cerimônias. Os relatos constituem um material muito amplo como estudo das práticas religiosas, e a profusão conseguida por Querino talvez demonstre de fato seu mergulho na religião, na medida em que muitos de seus relatos apresentam práticas que apenas iniciados conhecem, como será visto mais adiante.

O ritual de fazer feitiço tem por finalidade trazer a morte, a doença, a embriaguez para a pessoa, e para tal os feiticeiros se utilizam de ervas, venenos, répteis ou insetos. Citando o historiador Rocha Pitta, novamente podemos perceber o viés epistêmico de Querino, sempre se aproximando do campo histórico para embasar seus relatos. Rocha Pitta foi considerado por muitos como um dos historiadores mais importantes do país teve até o século XVIII, sendo referência inclusive internacional em

sua época, com seus trabalhos publicados até mesmo em Portugal. Segundo Querino, o africano teria encontrado no país as ervas necessárias para sua feitiçaria.

Ao relatar o que seria o cargo de ogã, Querino descreve sua função dentro do terreiro, além das regalias a que tem direito e que precisam ser recompensadas por este. Segundo o autor, o ogã precisa passar por dois rituais para assim ser considerado, que são a suspensão[54] e a confirmação (ou iniciação para os ogãs). Nela, realizada seis meses depois da suspensão, o ogã oferece um banquete, além de destinar certa quantia em dinheiro para alguns outros ogãs e frequentadores do terreiro. Somente no ritual de confirmação, o ogã conhecerá os segredos rituais, passando inclusive pelo resguardo (a permanência no interior do terreiro por alguns dias) que também é exigido das iawôs.

Outro ponto fundamental sobre o candomblé nos relatos de Querino é a descrição do ritual funerário diante do falecimento de uma pessoa que faz parte da seita. O nome do ritual em Yorubá é "axexê", e segundo Querino, é um ritual praticado desde o retorno do cemitério até a antevéspera da missa de sétimo dia. Os devotos se reúnem para, nas palavras do autor:

> Acabada a missa, no convento de São Francisco, o templo preferido, reuniam-se de novo para repetir as danças e cânticos ao som dos tabaques, durante o dia, terminando sempre às seis horas da tarde, quando todos se retiravam. (QUERINO, 1988, pág. 63)

No final dessa a obra "A raça africana e os seus costumes na Bahia", Querino descreve todos os instrumentos sonoros rituais do candomblé, e ao final, descreve os rituais dos malês e o candomblé de caboclo no apêndice. Outra obra em que são mencionadas características sobre o candomblé é "A arte culinária" na Bahia", cuja importância foi afirmada por Edison Carneiro, apesar da crítica feita ao autor.

Segundo Carlos Reis, a crítica de Edison Carneiro seguia a tendência de Arthur Ramos, acreditando que os relatos etnográficos deveriam seguir os padrões da escola Nina Rodrigues. Para Carneiro,

> Ao avaliar a situação dos estudos da culinária africana na Bahia em 1953, condena – mesmo que indiretamente – a obra de Querino, a partir da crítica que efetua sobre os trabalhos de outros dois autores – Sodré Viana e Darwin Brandão – que, em suas pesquisas, não avançaram muito o estágio do conhecimento das influências de práticas culinárias de origem africana, tendo em vista que "se limitaram a repetir o velho Manuel Querino", efetuando uma "simples enumeração de receitas de doces e quitutes". (REIS, 2009, pág.

54 Suspensão é uma cerimônia aonde o indicado para o cargo é literalmente suspenso nos braços, apontando-se publicamente que o indivíduo poderá tornar-se ogã em definitivo no futuro.

138)

A obra em si é dividida em um capítulo específico para os "alimentos puramente africanos", seguido de um onde Querino descreve "noções do sistema alimentar da Bahia", e termina com receitas de doces e licores. Sobre a parte que descreve os alimentos puramente africanos, Querino se refere aos alimentos utilizados como "ebós", e que se constituem como um dos pilares da religião, como já descrito acima, além de ser constitutivo da culinária baiana. Como o autor mesmo apresenta,

> É notório, pois, que a Bahia encerra a superioridade, a excelência, a primazia, na arte culinária do país, pois que o elemento africano, com a sua condimentação requintada de exóticos adubos, alterou profundamente as iguarias portuguesas, resultando daí um produto todo nacional, saboroso, agradável ao paladar mais exigente, o que excede a justificada fama que precede a cozinha baiana.
>
> Fora o africano o introdutor do azeite de cheiro, do camarão seco, da pimenta malagueta, do leite de coco e de outros elementos, no preparo das variadas refeições da Bahia. (QUERINO, 1988, pág. 136-137)

A descrição extremamente detalhada de ingredientes, modos de fazer, a relação com outras comidas e alternativas possíveis. Ao final do capítulo, Querino menciona alguns temperos usados comumente pelos africanos, e a relação destes com a bebida, quando anuncia ao modo de se fazer vinho de dendê.

Não só esses elementos da culinária africana são mencionados, mas também sua relação com a cultura brasileira. Dessa forma, o autor fazia questão de apresentar a cultura africana como sendo vinculada diretamente com a cultura da Bahia. Mais que isso, também percebemos neste livro novamente a questão da correlação entre as culturas já mencionada anteriormente: a cultura africana e a indígena. Querino, aliás, sempre se remete à cultura indígena em diversas outras passagens das várias obras que escreveu, descrevendo sua cultura e a associação desta com a cultura negra – quando era o assunto principal. Na obra "A arte culinária na Bahia", por diversas vezes referiu-se a cultura alimentar indígena, além da sua influência sobre a prática alimentar da Bahia. Logo no início da obra Querino discorre sobre a utilização da mandioca e sua influência sobre os pratos afro-brasileiros. Essa passagem é um dos momentos em que podemos perceber melhor esse discurso por conta do extenso e detalhado relato sobre a relação entre a comida e a prática cultural indígena. Aliás, na parte introdutória do livro, a "advertência preliminar", Querino correlaciona a cozinha com a questão étnica, vejamos:

> A cozinha baiana, como a formação étnica do Brasil, também representa a fusão do português, do indígena e do africano. É fácil demonstrar. Embora a contribuição do silvícola fosse muito acanhada e rudimentar, todavia, deixou-nos a pamonha e a canjica feitas de milho, o beiju, o mingau preparados com farinha de mandioca ou com a tapioca, gema extraída da raiz desse arbusto, a possoca ou passoca, um composto de farinha e carne assada pisada em pilão, o mate, o caruru ou cariru.
>
> O indígena fabricava mais de uma espécie de farinha, tanto que ao peixe seco esfarelado, numa espécie de ralo, dava o nome de farinha de peixe. (QUERINO, 1988, pág. 135)
>
> (…)
>
> Do milho ou da raiz do aipim fermentados extraíam os aborígenes uma bebida, extremamente acidulada que, com poucas libações produzia a exaltação de ânimo, e, finalmente, a embriaguez. (QUERINO, 1988, pág. 135)
>
> (...)
>
> Cingiu-se, pois, a contribuição do indígena em nos dar a conhecer os elementos, a matéria-prima, por assim dizer, de que se serviam no preparo das refeições. (QUERINO, 1988, pág. 136)

A prática alimentar é um dos pilares da religião. Segundo o princípio religioso envolvido na prática, qualquer desarmonia existente no universo pode ser reparada utilizando-se o ebó como uma troca de energias entre os objetos. A prática religiosa cotidiana no candomblé envolve sempre algum tipo de ebó (ou oferenda ritual), determinado através do jogo de búzios de acordo com cada ocasião. Como completa Mirian Tesserolli,

> A harmonia entre o orun, mundo espiritual, e o aiyé, mundo terrestre, fundamenta o culto de voduns, orixás e ínkices, pois que está sempre em busca de repor as energias cósmicas num constante fluxo de força vital, o axé, pois é ele que permite a possibilidade do existir desabrochar; é a força dinâmica da realização; é o elemento mais importante para a existência. [...] Quando há desequilíbrio, o ebó, potencializado pela palavra que é carregada de axé, vem para harmonizar. (TESSEROLLI, 2009, pág. 2-3)

Neste primeiro momento do texto, nosso olhar inicial sobre a produção de Manuel Querino e Nina Rodrigues procurou esmiuçar suas biografias, obras e os avanços de ambos segundo o autores acadêmicos que investigaram as produções de ambos no campo da religiosidade dos africanos e afro-brasileiros. Estabelecemos as bases conceituais sobre as quais pretendemos inferir nossa hipótese, de acordo com o pensamento de Boaventura Santos, sobre a hierarquia de saberes existente no período que nos propomos investigar.

Como visto, sobre Manuel Querino, é possível perceber sua crítica ao cientificismo da época, seu saudosismo em relação ao conhecimento produzido pelo

povo, sua forma narrativa de descrever as tradições populares, sua inclinação etnográfica para descrever o candomblé, além de sua predileção em escolher historiadores para enriquecer academicamente seus textos. Notamos, através das contribuições de Maria Leal, Carlos Reis e outros, a profundidade de detalhes do autor em suas descrições sobre os rituais e práticas religiosas presentes em "Costumes Africanos no Brasil" e algo sobre sua postura epistêmica.

Sobre Nina Rodrigues, neste momento inicial, percebemos como sua investigação acerca das parafilias que estariam supostamente associadas com a presença da raça negra no país se desdobrou em uma pesquisa a respeito do culto religioso praticados pelos negros e seus descendentes no país, a forma cuidadosa utilizada para se descrever de maneira abrangente as observações do autor nos diversos candomblés aonde desenvolveu seu trabalho de campo, seu pioneirismo nessas observações sobre a cultura negra, o olhar científico trazido pelo autor, que sempre se utilizou de autores italianos, franceses e europeus de maneira geral para basear seus trabalhos de investigação, suas descrições pormenorizadas e conjecturas a cerca do fenômeno do transe ritual, e o que o cerca. Autores como Mariza Corrêa, Farias Filho, Marcos Maio e outros aprofundaram nossas descrições sobre a vida, obra e pensamento de Nina, como nos propomos para essa primeira parte do trabalho.

Neste próximo momento, vamos nos aprofundar sobre suas posturas epistêmicas de nossos autores, efetivamente analisando a epistemologia presente no pensamento de ambos e as relações entre essas diferentes manifestações de suas pesquisas a respeito do candomblé. Para isso, vamos nos utilizar da teoria de Boaventura Santos a respeito das diferentes vertentes do pensamento moderno ocidental, além de Jorge Amado e outros, procurando sempre ressaltar a produção de Nina e Querino em suas pesquisas sobre o candomblé.

2. Segundo capítulo - Os diferentes caminhos epistêmicos de Nina e Querino em seus relatos sobre a religiosidade negra – Possíveis diálogos

> *Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993, pág. 75-76)*

As diferenças entre o pensamento de Nina Rodrigues e de Manuel Querino sobre o negro, neste ponto do trabalho, se evidenciam gradualmente. O primeiro, influenciado pelos alienistas franceses, pela escola criminalista italiana e pelos clássicos ingleses. O segundo, acompanhando o predominantemente o pensamento dos antigos historiadores brasileiros, muitas vezes mais etnógrafos amadores do que exatamente historiadores como conhecemos hoje.

Nina, seguindo o pensamento etnocêntrico, estabelece uma hierarquia clara entre as "raças", sendo a negra considerada como inferior. A mestiçagem, por sua vez, torna-se indiciadora de possíveis problemas mentais. Mais que somente o corpo, a cultura em si também é inferior, sendo a religião seu mote principal. Já para Querino, o negro foi aviltado por anos a fio, e sua imensa contribuição na formação desse país foi relegada a segundo plano no período colonial, e com o advento da república, o cenário parecia ser ainda pior, com o aparecimento dos discursos de inferiorização do negro trazidos à tona pelos estudiosos ligados ao pensamento científico. Parecia um cenário em que cada vez mais o pensamento e a história do negro desapareceria, ou pior, seriam ignorados veementemente.

Um diálogo possível entre essas duas formas de se pensar o negro pareceria impossível, mas por vezes ele aconteceu, tanto de forma indireta quanto direta, através da ficção de Jorge Amado. A contenda entre essas duas correntes de pensamento ofereceu um campo muito profícuo para entendermos o quadro epistemológico que se fazia presente no período que compreende desde o pós-abolição até os primeiros anos do século XX no Brasil. Para enriquecer o debate e facilitar o detalhamento dessas

correntes de pensamento sobre o negro, foi escolhido discutir suas passagens em comum sobre o candomblé.

No romance Tenda dos Milagres, a proposta de Jorge Amado foi muito parecida com nosso debate sobre as diferentes correntes epistêmicas do período pós-abolição, emprestando para a ficção essa existência conceitual desses dois autores, e utilizando como pano de fundo a vida do povo de santo na Bahia. Sobre esse primeiro aspecto, vamos pensar mais a fundo a sobre este quadro conceitual que se anuncia, assim como os possíveis diálogos entre essas duas teorias, através do candomblé, tal como acontece na obra amadiana. Vale a pena lembrar que o norte de nossa pesquisa é o pensamento de Boaventura Santos sobre as diferentes existências epistemológicas, anunciadas como saberes, e suas relações entre si, como veremos a seguir.

Nesta parte de nosso trabalho, pretendemos detalhar mais sobre o pensamento dos autores em relação ao candomblé, destacando nuances e diferenças entre seus olhares, em direção ao intento de demonstrar como suas diferentes posturas epistemológicas podem indiciar as vertentes de pensamento moderno sobre o conhecimento produzido no período pós-abolição até as primeiras décadas da república, segundo o pensamento de Boaventura Santos.

2.1. Tenda dos Milagres e o possível debate entre os pensamentos de Nina e Querino

Como se anunciasse a briga epistemológica entre as correntes teóricas presentes no início do século XX, Jorge Amado entrega uma obra em 1969 que, assim como no período de sua publicação, promovia um debate não só de diferentes posturas teóricas, como também representava uma diferença entre posições sociais. Na época, cinco anos após o golpe de 64, a censura já se fazia presente com a instituição do AI5, que dava poderes tão amplos para o presidente que ele podia decretar recesso no congresso nacional, suspender os direitos políticos de qualquer cidadão entre outros. Dessa forma, a censura foi de certa forma um caminho natural diante desse recrudescimento. Nesse cenário, a figura de Manuel Querino aparece através de seu interlocutor, Pedro

Archanjo, um personagem oriundo de uma classe baixa e que desafia o poder instituído pelas verdades científicas a um emérito acadêmico, o professor Nilo Argolo – representando, na obra, Nina Rodrigues.

Nesta conjuntura, a obra começa narrando a chegada de um importantíssimo cientista ganhador de prêmio Nobel e professor da universidade de Colúmbia, professor James Levenson. O professor, ao chegar ao Brasil, menciona seu apreço pela figura de Pedro Archanjo logo no aeroporto, o que causa um alvoroço entre os repórteres.

> Em verdade, no primeiro contato com a imprensa, ao chegar de Nova York, Levenson fizera breve referência ao baiano, citara-lhe o nome: "Estou na pátria de Archanjo, sinto-me feliz". Os repórteres, no entanto, não consignaram a frase, ou por não entendê-la, ou por não lhe atribuir maior significação. Ao partir para a Bahia, porém, foi diferente, pois o desconcertante prêmio Nobel declarou ter reservado dois dias de sua curta permanência no Brasil para ir a Salvador, "conhecer a cidade e o povo que foram objeto dos estudos do fascinante Pedro Archanjo, em cujos livros a ciência é poesia", autor que elevara tão alto a cultura brasileira. Foi um deus nos acuda.
>
> Quem é esse tal de Pedro Archanjo, do qual nunca se ouviu falar? — interrogavam-se os jornalistas, boquiabertos. (AMADO, 2010, pág. 27)

Segundo Maria Leal, esse comportamento atônito diante de um ilustre desconhecido seria uma forma de Jorge Amado criticar a postura dos intelectuais da época, que demandavam a avaliação de pesquisadores do exterior para valorizar os próprios autores nacionais. No meio acadêmico, pouquíssimas referências foram feitas ao próprio Manuel Querino, que, de certa forma, até hoje, é bastante desconhecido por grande parte do meio acadêmico do país. Afirmando essa triste realidade, Reis afirma que

> A figura de Manuel Querino permanece pouco conhecida no cenário nacional. Excetuando-se os já citados comentaristas nos prefácios das edições de alguns de seus livros, temos alguns poucos estudos biográficos, e apenas breves referências de seu nome, quase sempre em notas de pé de página. (REIS, 2009, pág. 19)

Mesmo tendo sido um dos pioneiros na descrição tão apurada e aprofundada de elementos da cultura afro-brasileira, somente na década de 30 Arthur Ramos publicou em um livro único a coleção póstuma de escritos do autor[55]. Porém, mesmo com a menção em obras de vários etnógrafos ligados ao candomblé (como Edson Carneiro, o próprio Arthur Ramos, Roger Bastide) e antropólogos (Frederico Edelweiss, Gilberto

55 Arthur Ramos foi o responsável pela publicação da primeira edição de "Costumes Africanos no Brasil", em 1938. (QUERINO, 1988, pág. 7)

Freyre), esse pesquisador permaneceu obscurecido no meio acadêmico tal fora a crítica recebida no meio intelectual da época, sendo essa invisibilidade em grande parte influenciada pela própria ideia de ciência fomentada, na Bahia, pela escola Nina Rodrigues, além da própria visão positivista disseminada entre os intelectuais desse período. A crítica de Amado foi muito bem-vinda em relação a este autor.

Voltando ao livro, durante a estadia de Levenson no Brasil, ele se relaciona com a namorada de um jornalista que fica encarregado de pesquisar sobre seu passado. O jornalista e poeta Fausto Pena, bacharel em ciências sociais, no meio desse triângulo amoroso, é contratado então por Levenson para pesquisar sobre a vida de Pedro Archanjo. A narrativa de Jorge Amado passa neste ponto a se dividir entre dois tempos históricos: o período da pesquisa do jornalista – a década de 60, e o período em que Pedro Archanjo escrevia suas obras, no início do século XX. Fazendo o contraponto entre esses dois períodos, aparece Fausto Pena, que se torna o interlocutor da história de Archanjo no período em que foi apresentada.

A primeira narração feita sobre Archanjo é a respeito de sua morte, que mobilizou um grande número de pessoas na comunidade, conforme Amado afirma:

> De repente a ladeira começou a animar-se. Do largo da sé, da Baixa dos Sapateiros, do Carmo, surgiram homens e mulheres apressados e aflitos. Não vinham pela morte de Pedro Archanjo, sábio autor de livros sobre miscigenação, talvez definitivos, e, sim, pela morte de Ojuobá, os olhos de Xangô, um pai daquele povo. Do castelo de Ester, a notícia se propagara de boca em boca, de porta em porta, de casarão em casarão, rua afora, escada acima, ladeira abaixo e nos becos. Chegou ao largo da Sé a tempo de embarcar nos primeiros bondes e ônibus.
>
> Mulheres arrancadas do sono ou dos braços de tardos fregueses para a lágrima e a lamentação. Trabalhadores de horário preciso, vagabundos sem relógio de ponto, bêbados e mendigos, habitantes dos sobradões, dos infectos cortiços, árabes de prestação, moços e velhos, gente de santo e comerciantes do Terreiro de Jesus, um carroceiro com sua carroça, e Ester, um quimono sobre a nudez mostrando tudo a quem quisesse ver. (AMADO, 2010, pág. 36)

A semelhança entre Querino e Archanjo também aparece na relação de ambos com o povo humilde, os "vadios e capoeiras", como dizia a lei. Além de sua postura política e de seus trabalhos escritos, Querino defendia seu povo contra a repressão

policial, que não permitia sua manifestação cultural[56]. Isso fez dele uma figura muito conhecida entre o povo negro e o povo de santo.

Jorge Amado inúmeras vezes descreveu elementos do culto religioso do candomblé durante a narração do livro. Mencionou personalidades, rituais, e outros elementos, como cargos da religião e instrumentos ritualísticos. A descrição do rito fúnebre de Archanjo com cantigas em iorubá é descrita em meio a essa riqueza de elementos. A quantidade de temos e referências em algumas passagens é tão numerosa que dificilmente alguém com pouco ou nenhum conhecimento da prática religiosa afro-brasileira conseguiria acompanhar bem a narrativa.

> Por vezes diziam ser Archanjo filho de Ogum, muitos pensavam-no de Xangô, em cuja casa tinha alto posto e título. Mas quando punham os búzios e faziam o jogo, quem de imediato respondia, antes de outro qualquer, era o vadio Exu, senhor do movimento. Vinha depois Xangô por seu Ojuobá, Ogum estava perto e vinha Iemanjá. Na frente, Exu a rir, amedrontador e fuzarqueiro. Não resta dúvida, Archanjo era o Cão. (AMADO, 2010, pág. 74)

Pedro Archanjo aparece como uma figura inferiorizada socialmente por ser um "reles bedel" e não um professor de faculdade. Nas palavras do autor,

> — Afinal, que tenta ele nos impingir como suprassumo da ciência? Baboseiras em mau português sobre a ralé, o zé-povinho. Quem foi esse tal Archanjo? Alguma figura exponencial, um professor, um doutor, um luminar, um prócer político, ao menos um comerciante rico? Nada disso: um reles bedel da Faculdade de Medicina, pouco mais que um mendigo, praticamente um operário. (AMADO, 2010, pág. 51)

A ciência aqui aparece como o diferenciador dos espaços, assim como ocorreu com Querino. Como visto, Manuel Querino sofreu críticas por não seguir o pensamento antropológico de Nina Rodrigues, optando por um caminho diferente, mais próximo dos relatos históricos e etnográficos. Manuel Querino estava longe de ser uma figura tão distante do meio acadêmico. Funcionário público, foi um dos fundadores do IGHB da Bahia. Porém, diante das "verdades" trazidas pelos renomados cientistas, os trabalhos

56 Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil (Decreto número 847, de 11 de outubro de 1890)

Cap.XIII -- Dos vadios e capoeiras

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal; Pena de prisão celular de dois a seis meses.

Parágrafo único. É considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

de Querino acabaram sendo deixados em segundo plano, apesar de serem constantemente mencionados e utilizados pela própria academia.

As semelhanças entre Pedro Archanjo e Manuel Querino não se limitam a esse fato. Os nomes dos livros publicados por Archanjo é de assombrosa proximidade com os de Querino, como vemos neste trecho sobre Archanjo:

> Publicou quatro livros — A vida popular na Bahia (1907); Influências africanas nos costumes da Bahia (1918); Apontamentos sobre a mestiçagem nas famílias baianas (1928); A culinária baiana — Origens e preceitos (1930), livros hoje considerados fundamentais para o estudo do folclore, o conhecimento da vida brasileira nos fins do século passado e nos começos do atual, e sobretudo para a compreensão do problema de raças no Brasil. Ardente defensor da miscigenação, da fusão de raças, Pedro Archanjo foi, na opinião do sábio norte-americano (prêmio Nobel), James D. Levenson, "um dos criadores da moderna etnologia". Sua obra completa acaba de ser reeditada, em dois volumes, pela Editora Martins, de São Paulo, na Coleção Mestres do Brasil, anotada e comentada pelo professor Arthur Ramos, da Faculdade de Letras da Universidade do Brasil. (AMADO, 2010, pág. 159)

Mais curiosa ainda é a observação a respeito do prefácio do professor cujo nome sequer foi trocado, Arthur Ramos, presente tanto em Querino quanto em Archanjo. Além da clara influência religiosa que ambos tinham e o fato de ambos possuírem o cargo de Ogã, a miscigenação, assim como em Querino, também é enaltecida por Argolo. Para ele,

> Se o Brasil concorreu com alguma coisa válida para o enriquecimento da cultura universal, foi com a miscigenação — ela marca nossa presença no acervo do humanismo, é a nossa contribuição maior para a humanidade. (AMADO, 2010, pág. 107)

Não só as referências diretas foram usadas com Pedro Archanjo e Querino, mas com relação a Nina Rodrigues e Nilo Argolo isso igualmente ocorreu. Por exemplo, o nome do livro escrito por Nilo Argolo chama-se "A degenerescência psíquica e mental dos povos mestiços — o exemplo da Bahia". Neste trecho, aparecem referências diretas às obras de Nilo Argolo, com os mesmos nomes das obras publicadas por Nina. Vejamos:

> Aos volumes do tempo de faculdade juntavam-se publicações novas, trabalhos dos professores Nilo Argolo e Oswaldo Fontes: A criminalidade negra; Mestiçagem, degenerescência e crime; A degenerescência psíquica e mental dos povos mestiços nos países tropicais; As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil; Antropologia patológica — Os mestiços. (AMADO, 2010, pág. 210)

Jorge Amado promoveu, por volta da metade do livro, um confronto entre os pensamentos de Nilo Argolo e Pedro Archanjo. Neste encontro entre Nina e Querino

criado por Amado, que talvez nunca ocorrido de fato, Pedro Archanjo e Nilo Argolo travam pessoalmente uma disputa de conhecimentos sobre suas teorias, que parte de certa forma para o campo pessoal.

Segundo Carlos Reis e Maria Leal, sobre o encontro físico entre os dois personagens não foram encontradas, até este momento, evidências, apesar de ser bastante possível que tenham se esbarrado por conta da proximidade de suas pesquisas. Segundo Reis,

> Possivelmente, em algum momento desses desfiles ou mesmo em suas pesquisas pelas ladeiras, becos e terreiros de Salvador, os caminhos desses dois intelectuais possam ter se cruzado. Contudo, não encontramos, nem na documentação, nem na bibliografia consultada, qualquer referência ou relato de um possível encontro entre os dois. (REIS, 2009, pág. 129)

Ambos frequentavam os mesmos cultos, por vezes desceram as mesmas ruas durante investigação a respeito das mesmas manifestações culturais. O terreiro do Gantois é um exemplo, ambos frequentavam provavelmente na mesma época e desempenhavam a mesma função[57].

Outro caso de um provável encontro físico tem a ver com o clube Pândegos d'África, presidido por Manuel Querino, e que fora também objeto de pesquisa de Nina Rodrigues exatamente na mesma época. Sobre este clube, a historiadora Wlamyra Albuquerque, citando o jornal "Correio de Notícias", do carnaval de 1897, afirmou que

> (…) o clube Pândegos d'África havia atraído às ruas 'o povo e especialmente os africanos; mas africanos de lei acompanhavam-nos entre festa'. A Bahia definiu como um grupo perfeitamente caracterizado, a soar instrumentos e canções africanas. Já para Manoel Querino a ênfase na africanidade do clube e do público explicava-se por ser a 'reprodução exata do que se observa em Lagos. (ALBUQUERQUE, 2004, pág. 207)

A pesquisa de Nina fatalmente se orientou pela possível participação desses africanos nascidos no continente de origem. Nina fez vários relatos sobre esse clube, comparando-o, por conta da grande quantidade de negros, com um "candomblé colossal" Albuquerque destaca ainda o interesse de Nina como uma avidez por "ressaltar a predominância sudanesa na Bahia". Na descrição sobre as festas populares da Bahia, no seu livro "Os Africanos no Brasil", Nina assim se refere a esse clube:

> Há, finalmente, casos intermédios 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

57 COSTA LIMA, Vivaldo da. A arte culinária na Bahia. In: SEMINÁRIO NACIONAL MANUEL QUERINO: VIDA E OBRA. Salvador, IGHB, palestra de 26 de agosto de 2008.

> carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes tem sido: A Embaixada Africana e os Pândegos da África. (RODRIGUES, pág. 205)

Apesar de tantos relatos, como já visto, não existe menção formal a um encontro físico de ambos no mundo real. Porém esse encontro tornou-se possível através da ficção de Jorge Amado e seus personagens análogos. O encontro descrito no conto amadiano ocorreu por conta de Archanjo trabalhar como Bedel da universidade. Bedel[58] era o encarregado da disciplina na instituição de estudos, quem fazia a chamada e cuidava dos corredores. Nilo Argolo, enquanto emérito docente da universidade, encontra-se com o bedel que deixara de propósito uma cópia de sua brochura intitulada "A vida popular na Bahia" em seu escaninho.

Qual seria o propósito desse encontro? Por que Jorge Amado colocaria de frente homens com teorias tão distintas? A proposta e o contexto por trás do escritor foram, de certa forma, já mencionados. Na década de 60, o mito da democracia racial se fazia presente, sendo uma das referências principais o famoso livro de Freyre e referência de intelectuais, "Casa-Grande & senzala". Nele, aliás, encontramos também menções a Manuel Querino, inclusive sobre seu livro "A arte culinária na Bahia". Jorge Amado pretendia, assim como Querino, dissertar sobre a mestiçagem, se posicionando claramente contra o preconceito racial, o que corrobora a aparição ao final do livro, de um casamento interracial entre uma jovem de família nobre e um emérito engenheiro afilhado de Archanjo, e que foi realizado a contragosto da família e sem seu aval, o que era corriqueiro segundo o autor.

> Tais casamentos vinham-se convertendo em fatos corriqueiros. Ao penetrar na igreja pelo braço dos pais, os noivos negrobrancos branconegros já não despertavam emoção, apenas o natural sentimentalismo dos enlaces matrimoniais. Agora, porém, a noiva não ia pelo braço do pai, não se acendiam luzes em naves e altares, as cerimônias civil e religiosa celebradas em casa amiga, ante reduzido número de convidados, num clima de ameaças. Marcha nupcial de Tadeu e Lu, a discussão pegara fogo na Bahia. (AMADO, 2010, pág. 228)

Jorge Amado criou dois personagens de acordo com as características físicas e as histórias dos dois escritores da vida real que lhes empestaram tanto a vida quanto as obra, atribuindo-lhes um maniqueísmo que não existia nos escritores, mas que acabou se

58 Seria o equivalente a um inspetor de alunos, como conhecemos hoje.

consagrando tanto pelos seus distintos caminhos epistemológicos e suas teorias a respeito do negro quanto pelos embates velados que surgiram em suas obras.

O diálogo proposto por Jorge Amado é, em certo ponto, uma caricatura do embate velado que existiu, mas sob outro prisma. Como uma imagem extrapolada, os personagens sofreram radicalizações em suas diferentes formas de pensar, o que Jorge Amado fez propositadamente para que transparecesse uma disputa entre bem e mal, ou como Carlos Reis afirma:

> Se a "realidade", por falta de evidências, não nos permitiu saber de nenhum encontro entre essas duas figuras, a ficção de Jorge Amado, através do romance Tenda dos milagres de 1969, possibilitou para além de apenas um "encontro", um confronto entre essas duas personagens, melhor dizendo, um embate intelectual entre Pedro Archanjo e Nilo Argolo, respectivamente herói e vilão de uma trama cuja inspiração o romancista baiano, bem ao seu estilo, foi buscar em diversos homens "de carne e osso" do cotidiano das ladeiras de Salvador, com o intuito de promover "uma reflexão sobre a formação da nacionalidade brasileira" e mostrar "a importância da mistura e da luta contra o racismo no Brasil". (REIS, 2009, pág. 129-130)

Dessa forma, seria mais fácil e mais vigoroso propor esse embate, que se transfigurou como o ápice da narrativa e motivação para os personagens ficcionais. Mais do que somente tratar das questões sobre racismo existentes na virada do século, a narrativa de Amado também mostrou exemplos claros de como essa prática existia na sociedade em questão. Amado, através de Pedro Archanjo, também transparece seu ponto-de-vista, possivelmente numa forma de reação ao ler sobre os conceitos que Nina Rodrigues expôs sobre os negros e mestiços como sendo inferiores. Vale a pena lembrar que o próprio autor afirma que, na criação de Pedro Archanjo, ele se utilizou de muitos personagens da vida real, como José Reis escreveu no posfácio do livro de Jorge Amado.

> Veja-se, por exemplo, de onde deriva boa parte do pensamento e da ação dos personagens Pedro Archanjo, o protagonista do livro, e Nilo Argolo, seu mais formidável adversário. A figura de Nina Rodrigues é o modelo para a criação do personagem Nilo Argolo. Já Pedro Archanjo resultaria de uma operação mais complicada. Amado declarou ser sua criação "a soma de muita gente misturada", destacando Miguel Archanjo Barradas Santiago de Santana (1896-1974), descendente de avôs ibéricos (um espanhol, outro português) e avós africanas (uma tapa, outra ganense). Santana chegou a ser próspero homem de negócios no porto de Salvador dos anos 1930, dono de alvarengas e de uma empresa de intermediação da estiva, o que nada tem a ver com o personagem de Amado. Mas, como Pedro Archanjo, Miguel Archanjo seria mulherengo e tinha o alto posto de obá Aré no terreiro do Axé Opô Afonjá. Esse o lado "popular" de Pedro Archanjo. Mas o lado "intelectual" e militante foi inspirado no mestiço Manuel Querino (1851-1923),

> abolicionista, professor de desenho, sindicalista e estudioso da história e cultura do negro na Bahia, inclusive do candomblé. (AMADO, 2010, pág. 294-295)

A semelhança entre Archanjo e Manuel Querino foi estudado por Maria Leal, e ultrapassa a questão intelectual. A história de vida de Querino se confunde em vários pontos com a de Archanjo. Segundo a autora, entre algumas dessas semelhanças estão o fato de ambos serem órfãos em meio a uma epidemia de cólera, vivenciaram de alguma forma a guerra do Paraguai, viveram alguns anos no Rio de Janeiro, se formaram no Liceu de Artes e Ofícios, e os dois terem perdido o emprego público que tinham há décadas. A invisibilidade de ambos, apesar de não ser descrita pela autora, também é um traço comum, reconhecido por diversos autores que percebem ainda Querino como ainda não plenamente referenciado entre os cientistas precursores da antropologia brasileira. Segundo Vagner Silva,

> Manuel Querino, jornalista e político baiano, foi o primeiro etnógrafo negro que escreveu sobre os costumes africanos na Bahia. Os trabalhos de Querino, ainda que não fossem tão sistemáticos como os de Nina Rodrigues, procuravam valorizar a contribuição cultural dos negros na formação da sociedade nacional desconsiderando as teorias raciais que inferiorizavam esse segmento. Querino escreveu seus trabalhos etnográficos na década seguinte à da morte de Nina Rodrigues, ocorrida em 1906. Porém, ao contrário deste, raramente lhe foi atribuído, nos meios acadêmicos, algum prestígio ou o reconhecimento do seu pioneirismo nos estudos das religiões afro-brasileiras. Arthur Ramos, quando, em 1938, publicou um livro reunindo os principais testos de Querino, excluiu esse autor da "linhagem nobre" dos estudiosos afro-brasileiros representados pelos herdeiros da "escola bahiana" (de Nina Rodrigues). (SILVA , 2006, pág. 74)

O ficcional embate entre Nina e Querino, proporcionado pela obra de Jorge amado através dos respectivos personagens Nilo e Archanjo pode ser percebido como um emblemático divisor de águas no início dos relatos etnográficos sobre as religiões de matriz africana na Bahia, e talvez mais que isso, possa indiciar as duas vertentes reais dos primórdios do pensamento de cunho etnográfico então emergente no início do século XX. Tal como ocorre entre Nilo e Archanjo no famoso diálogo escrito por Amado em seu encontro físico, o conhecimento do personagem negro é desconsiderado levando-se em conta a ciência formal. Em três trechos da conversa entre os dois personagens ficcionais aparecem críticas sobre a ausência de conhecimento com referencial de base científica. Vejamos o diálogo entre os personagens:

> — Li sua brochura e, tendo em conta quem a escreveu — novamente o examinou com os olhos fulvos e hostis —, não lhe nego certo mérito,

> limitado a algumas observações, bem entendido. Carece de qualquer **seriedade científica** e as conclusões sobre mestiçagem são necedades delirantes e perigosas. Mas nem por isso deixa de ser repositório de fatos dignos de atenção. Vale leitura.
>
> Pedro Archanjo, em novo esforço, transpôs a muralha a separá-lo do professor, reatou o diálogo:
>
> — O senhor professor não acredita que tais fatos falam a favor de minhas conclusões?
>
> De sorriso escasso, pouco frequente na linha fina dos lábios, para o professor Argolo o riso solto era rareza quase sempre provocada pela tolice, pela imbecilidade dos indivíduos:
>
> — Faz-me rir. Seu alfarrábio não contém uma única citação de tese, memória ou livro; não se apoia na opinião de nenhuma sumidade nacional ou estrangeira, como ousa dar-lhe **categoria científica**? Em que se baseia para defender a mestiçagem e apresentá-la como solução ideal para o problema de raças no Brasil? Para atrever-se a classificar de mulata nossa cultura latina? Afirmação monstruosa, corruptora.
>
> — Baseio-me nos fatos, senhor professor.
>
> — Asnice. O que significam os fatos, de que valem, se não os examinamos à luz da filosofia, **à luz da ciência**? Já lhe aconteceu ler algo sobre o assunto em pauta. — Mantinha seu riso de zombaria: — Recomendo-lhe Gobineau. Um diplomata e sábio francês: viveu no Brasil e é autoridade definitiva sobre o problema das raças. Seus trabalhos estão na biblioteca da escola.
>
> — Li apenas alguns trabalhos do senhor professor e do professor Fontes. (AMADO, 2010, pág. 135-136) **(grifo da autora)**

A crítica feita por Nilo Argolo ao personagem Pedro Archanjo procura, através da menção inicial, descaracterizar o trabalho, afirmando haver falta de "seriedade científica", o que será reiterado na segunda fala onde novamente esse termo aparece. Neste segundo momento, Nilo reitera a questão da falta de cientificidade, afirmando que o autor não se utilizou de qualquer citação que embasasse sua teoria. Na terceira e última vez no diálogo, Nilo, citando a conhecida expressão "à luz da ciência", dessa vez oferece uma referência clássica entre os teóricos racialistas do século XIX para os trabalhos de Archanjo. A crítica de Nilo Argolo, como visto, perpassa a análise das referências que não foram utilizadas, deixando a brochura de Archanjo sem bases conceituais que pudessem enriquecer "à luz da ciência" suas teorias.

A crítica, no entanto, não passava somente pela questão da falta de embasamento científico. Mais que isso, tomando por base a referência oferecida, Gobineau[59], podemos inferir que Archanjo não se prestara ao papel de seguir um caminho epistemológico então vigente, o racismo científico. Pelo contrário, Archanjo teria se insurgido contra

59 Autor de Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas, o francês é considerado por muitos como o fundador do racismo moderno. (REIS, 2009, pág. 81)

esses valores, e provavelmente afirmado que a mestiçagem seria "solução ideal para o problema de raças no Brasil".

Neste diálogo fica claro também outra postura de Nilo diante de Archanjo. Não apenas a questão do embasamento científico é citada, mas também o título de professor conseguido por Nilo, que o utiliza para exigir o tratamento formal "senhor professor". Utilizando-se, então, da hierarquia de tratamento obtida, o personagem inspirado em Nina Rodrigues termina por desqualificar o trabalho de Pedro Archanjo.

2.2. Duas correntes de pensamento epistemológico

De maneira bastante análoga, os autores da vida real cujos personagens amadianos foram baseados também vivenciaram, de certa forma, um embate epistemológico acirrado. De um lado, Nina Rodrigues, filho de senhor de engenho[60], médico e pesquisador da área das ciências médicas e suas vertentes, como a necropsia e a insipiente antropologia ligada à frenologia (herdeira direta da antropometria de Franz Gall), em cujos trabalhos existem referências de vários médicos, alienistas e criminalistas da escola antropológica italiana. Do outro lado, Manuel Querino, pintor, escritor, fundador do IGHB da Bahia, "folclorista", professor do Liceu de Artes e Ofícios (Bahia), militante sindical, herdeiro intelectual dos historiadores e nomes clássicos de seu tempo, como Rocha Pombo, Tavares Bastos, Melo Morais Filho, Rousseau.

Ambos escreveram muitas vezes sobre questões análogas das religiões de matriz africana, cada um com uma vertente conceitual e bases distintas. Apesar de seus relatos serem extremamente pertinentes e riquíssimos em detalhes, o desafio que cada um enfrentou foi diferente. Mesmo descrevendo algumas vezes o mesmo objeto de pesquisa, cada um possui uma visão diferenciada, que reflete suas histórias de vida e sua postura epistemológica.

60 Seu pai, coronel Francisco Solano Rodrigues, era dono do Engenho São Roque, que teria passado às mãos de seus escravos devido ao desinteresse de seus sete filhos por ele. (CORRÊA, 2005-2006, pág. 132). Sobre esse fato, escreve Miceli que "Raimundo Nina Rodrigues, nascido no município maranhense de Vargem Grande, era um dos seis filhos de um proprietário rural à beira da falência. O destino da prole restante -três funcionários públicos (dois civis e um militar), um louco e a única irmã às voltas com a filha leprosa- é um sinal tangível do rebaixamento familiar." (MICELI, 1999)

Nina Rodrigues fundamentou seus trabalhos utilizando cientistas, em grande maioria europeia. Manuel Querino utilizou-se majoritariamente de historiadores brasileiros e portugueses como base epistêmica. Diante de suas posturas epistêmicas bastante antagônicas, a prática acadêmica formalmente vivenciada pelos espaços universitários do início do século XX contemplou um deles em detrimento do outro. Os autores que os sucederam em seu campo de pesquisa sobre as religiões igualmente elegeram o mesmo crivo de análise em relação a Manuel Querino.

Como já vimos, as críticas de Arthur Ramos e Edison Carneiro seguem a mesma linha de análise, conceituando a obra de Querino como distante do "rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues"[61], ou aonde sobressai a "falta de inteligência que sempre o caracterizou"[62]. Acreditar que as práticas epistemológicas influenciadas pelo crivo da ciência sejam as únicas válidas segue pelo caminho claro do positivismo, e sobre essa clara divisão entre o conhecimento válido e aquele conhecimento que não passa pela aprovação da ciência mencionado por Jorge Amado podemos afirmar que essa forma de se conceber o conhecimento alheio ao produzido no interior da academia constituiu-se como uma forma bastante clara de hierarquizar as diferentes expressões dos saberes.

Utilizando a análise sobre essas divisão entre saberes, é possível refletirmos inclusive sobre a possibilidade do conhecimento atual também ser marcado por este mesmo caminho. Sobre esse aspecto, o pensamento de Boaventura a respeito da não aceitação acadêmica dos conhecimentos tidos como informais pode ajudar a compreender a velada crítica amadiana sobre o desconhecimento de grandes autores nacionais pela própria academia brasileira em seu tempo, e também a relação entre os conhecimentos de Nina Rodrigues e Manuel Querino em suas diferentes perspectivas epistêmicas.

Segundo Boaventura, o pensamento moderno é marcado por um sistema excludente (denunciado por Jorge Amado, como já anunciado, em Tenda dos Milagres), e que divide a realidade em duas partes: uma existente concretamente no meio acadêmico e essencialmente incluída, e a outra considerada como inexistente,

61 QUERINO, 1988, pág. 13
62 CARNEIRO, 1991, pág. 128

essencialmente excluída e vista como exterior ao próprio universo da aceitação, onde para além desta há apenas inexistência.

Para o autor,

> O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. (SANTOS, 2007, pág. 71)

O conceito de "pensamento abissal" proposto por Boaventura se baseia na radicalização de distinções, sendo essas distinções pertencentes a uma mesma realidade epistêmica, considerada existente neste lado da linha, e inexistente do outro lado. A própria linha abissal também aparece como inexistente. Como exemplos deste pensamento abissal temos a epistemologia e o direito modernos. **No campo epistêmico, essa linha aparece como o monopólio científico da distinção entre falso e verdadeiro, ignorando conhecimentos alternativos.**

Estes conhecimentos, porém, são reconhecidos na realidade considerada como existente deste lado da linha, e sua existência primordial se baseia na inexistência dos conhecimentos ditos populares, leigos, étnicos que sequer são considerados como falsos, e no máximo são sujeitados ao campo folclórico, ou considerados como meros objetos de estudo das ciências. Já no campo do direito, o princípio é o mesmo: de um lado da linha existe o legal e o ilegal, e do outro lado da linha não existem leis: é o território sem lei. Como visto, em ambos (campo epistemológico e direito), a negação radical da co-presença de diferentes pensamentos é ponto determinante. Isso, por conseguinte, se reflete nos direitos humanos e em sua pseudo-aplicação.

A partir desse instrumento, fica mais fácil entender a radicalidade do pensamento de Arthur Ramos e Edison Carneiro, além de tantos outros que consideraram o pensamento de Manuel Querino como afastado do crivo científico. De fato, considerando que Ramos fosse participante da escola Nina Rodrigues, não poderíamos esperar julgamento diferente. De forma semelhante, Edison Carneiro também incluiu o pensamento de Querino como pertencendo a lado de lá da linha

abissal. Edison Porém foi mais radical, anunciando uma generalização a respeito do autor em si.

A invisibilização de autores como Manuel Querino, Manuel Bomfim e tantos outros ilustres desconhecidos é mais facilmente compreensível após a observação das críticas de Jorge Amado e Boaventura de Sousa Santos. Segundo este último, o lado para além dessa "linha" abissal se encontra fora dos conceitos de legal ou ilegal, de certo ou errado, pautando uma ausência de humanidade e de existência.

O argumento de Boaventura em si é que esta separação cognitiva persiste de forma extremamente arraigada, pois o pensamento moderno permanece operando, desde o período colonial, com linhas abissais que dividem a existência de humanidade em duas faixas radicais: os humanos e os sub-humanos. Portanto, segundo Boaventura, para se promover justiça social no mundo é necessário inicialmente promover a justiça cognitiva.

> No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objectos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? Estas tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm sido sempre altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha. A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. (SANTOS, 2009, pág. 25)

Nina Rodrigues já anunciava uma forma de pensar a questão racial que o aproximou do que Boaventura considerava como "abissal", através de sua radical distinção das raças em relação às suas capacidades mentais e religiosas. De um lado, o africano como um ser mentalmente inferior, praticante de uma religião também vista como inferior e incapaz de alcançar uma religião monoteísta, e do outro, o europeu civilizado, fisicamente, culturalmente e religiosamente superior. Mariza Corrêa anunciara essa postura de Nina, como veremos abaixo:

> Os negros, seus objetos de estudo, que fizeram mais sucesso na história de

> sua carreira, tinham estado até então fora da sociedade civil, mas de certa forma haviam também conseguido entrar nela - e esse parece ser o grande horror que ele denunciaria sem tréguas: a possibilidade de o negro transformar o branco, 'alterá-lo', torná-lo outro. (CORRÊA, 2013, pág. 128)

A forma visível do pensamento abissal transparece como uma exclusão radical no âmbito social - aonde existem caminhos singulares para selvagens e civilizados, como foi indiciado por Nina ao escrever "As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil". Portanto, o pensamento abissal se mostra, no início do século XX, segundo Boaventura, através da presença cada vez maior da lógica da exclusão epistemológica, num sistema de exclusão social radical, coexistindo com uma pretensa democracia.

> O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colónias representam um modelo de exclusão radical que permanece actualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. (SANTOS, 2009, pág. 31)

Para que essa invisibilidade possa ser conhecida, faz-se necessário entender a lógica que envolve a existência desse abismo epistêmico vivenciado em nosso cotidiano. Citando Boaventura,

> A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (SANTOS, 2009, pág. 24)

Percebendo essa separação epistemológica radical, criticada e anunciada por Jorge Amado através de seus personagens, figuras emblemáticas de Nina Rodrigues e Manuel Querino, vale a pena explorar mais sobre essa divisão entre os conhecimentos considerados como válidos e os desconsiderados e vistos como inválidos ou folclóricos. Afinal, tanto Nina quanto Querino não traem seu tempo, e suas bases conceituais, anunciadas pelos autores que mais utilizam, indiciam seus vieses epistemológicos, presentes também no período de suas existências. Mas quais seriam esses caminhos do conhecimento, e como se deu essa distinção epistêmica radical nesse início do século XX?

O campo epistemológico sempre esteve diretamente ligado com a visibilidade e a invisibilidade em nossa sociedade. O modelo de conhecimento moderno – eurocêntrico e excludente – se mostra como um dos pontos nevrálgicos de um discurso de exclusão que precede o poderio do sistema político-econômico vigente. Este modelo

tem sido forjado desde o início da idade moderna, e se constitui como uma das forças mais difíceis de se dissuadir politicamente.

> O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos).
>
> Sendo um modelo global, essa nova racionalidade científica surgida é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. (SANTOS, 2004, pág. 21)

O modelo epistemológico que rege a ciência moderna advém da revolução científica do século XVI, e somente a partir do século XIX, ele se estende para o campo das ciências sociais. Pretendendo-se como um modelo global, essa nova prática racional acaba por seguir o mesmo paradigma de totalidade, antes restrito às ciências exatas, por negar o caráter racional às formas de conhecimento que não sigam suas regras e princípios epistemológicos. Essa prática se baseia nas teorias de Newton, Descartes e outros clássicos da literatura europeia. Tal como ocorreu no campo religioso, o paradigma agora segue uma linha monóica, única, excludente de quaisquer outros conceitos.

Este novo paradigma procurou suplantar a antiga ciência aristotélica, questionando principalmente nossa experiência imediata, assim como tudo que advém da experiência dos sentidos. Assim como Galileu, Descartes e tantos outros procuraram desconfiar metodologicamente do conhecimento advindo através da observação simples. Em Galileu, por exemplo, seria impossível acreditar que a terra estivesse em movimento se acreditássemos apenas nos sentidos. Descartes, porém, é mais radical. Acredita que a única via correta do conhecimento é a metafísica, conforme afirma Boaventura:

> Ao contrário do que pensa Bacon, a experiência não dispensa a teoria prévia, o pensamento dedutivo ou mesmo a especulação, mas força qualquer deles a não dispensarem, enquanto instância de confirmação última, a observação

> dos factos. Galileu só refuta as deduções de Aristóteles na medida em que as acha insustentáveis e é ainda Einstein quem nos chama a atenção para o facto de os métodos experimentais de Galileu serem tão imperfeitos que só por via de especulações ousadas poderia preencher as lacunas entre os dados empíricos (basta recordar que não havia medições de tempo inferiores ao segundo). Descartes, por seu turno, vai inequivocamente das ideias para as coisas e não das coisas para as ideias e estabelece a prioridade da metafísica enquanto fundamento último da ciência. (SANTOS, 2004, pág. 26)

Essa proposta hierárquica das teorias do antigo modelo de racionalidade, existente desde Galileu, aponta para uma realidade cognoscível marcada permanentemente por uma hierarquia do aspecto teórico em relação à observação prática. Tal como ocorria com Platão, o chamado mundo das ideias parecia prevalecer sobre qualquer outro pensamento.

De acordo com o pensamento de Descartes, as ideias claras e distintas da matemática são consideradas como as mais rigorosas e próximas de uma verdade que se pretendia como inquestionável, tautológica. Mais que isso, a matemática oferece não apenas os instrumentos para a análise do mundo, mas também a lógica para sua investigação. Ao lermos o "Discurso do método", encontraremos menções claras a essa prática metafísica nas quatro regras do método cartesiano. De abordagem puramente conceitual, suas regras instituem uma espécie de navalha de occam[63], separando radicalmente o contexto físico do metafísico, e eliminando conhecimentos supérfluos. A lógica de investigação cartesiana segue, pois, um caminho previamente traçado, ignorando quaisquer outras abordagens metodológicas.

Partindo dessa prática cartesiana, conhecer passa a demandar a quantificação, a análise, a enumeração, a verificação. As verificações passam a cunhar o valor da ciência; as quantificações, seu mérito; análises e enumerações, por sua vez, forjam hierarquias entre esses conhecimentos. As qualidades "em si" dos objetos passam a um segundo plano diante das qualidades que se possam elencar destes. O não-quantificável passa a ser irrelevante; o não-analisável perde seu campo e torna-se invisibilizado; a enumeração e a verificação tornam-se valores fundamentais. Nessa ótica, conhecer é sinônimo de analisar, dividir, hierarquizar.

63 Segundo Japiassu & Marcondes, é um princípio de economia que afirma que "não se deve multiplicar os entes existentes além do necessário". Ou seja, deve-se excluir aquilo que é supérfluo. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001, pág. 143)

As regras metodológicas e os pressupostos teóricos do conhecimento científico foram forjadas com esse padrão. Esse conhecimento procura desvendar a realidade complexa através de regras simples, claras e distintas, de forma que possam prever quaisquer comportamentos futuros. Era essa a pretensão de Galileu, Newton, Descartes, entre outros cientistas e filósofos modernos europeus. Conhecer as leis da natureza significaria conhecer os resultados de experiências preditivamente, sem a necessidade de se utilizar os sentidos, e em qualquer lugar, a qualquer tempo.

> Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objecto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. (SANTOS, 2004, pág. 28)

A busca por leis universais encaminha o conhecimento do homem a uma esfera cada vez mais impregnada com a lógica da causa-efeito. Essa construção de regras e leis tinha como premissa a estabilidade do mundo, a ordem pretensamente imutável do universo, a ideia de que o passado irá se repetir no futuro.

O mundo, nessa concepção, seria como um relógio Newtoniano, cujas operações podemos conhecer através das leis da física e da matemática. O mecanicismo, a teoria que procura conhecer o mundo através da causalidade da mecânica, foi herança deste pensamento. A redução da complexidade do mundo a uma mera máquina, por mais paradoxal que seja, se tornara vigente desde o século XVIII na Europa.

> As leis, enquanto categorias de inteligibilidade, repousam num conceito de causalidade escolhido, não arbitrariamente, entre os oferecidos pela física aristotélica. Aristóteles distingue quatro tipos de causa: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. As leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas. É por esta via que o conhecimento científico rompe com o conhecimento do senso comum. (SANTOS, 2004, pág. 30)

Mais do que a busca pela compreensão da realidade, o mecanicismo procurava entender os mecanismos que regem o mundo para poder dominá-lo e transformá-lo como desejasse. Em plena revolução tecnológica, esse paradigma serviu muito bem aos propósitos da burguesia europeia emergente. Porém, mais que isso, essa prática de pensamento passou a se debruçar sobre as sociedades (temos a emergência neste período das teorias de expoentes europeus, como Auguste Comte e Émile Durkheim). Utilizando os mesmos métodos que tornaram possíveis conhecer as leis da natureza,

seria também possível compreender a sociedade e seus "mecanismos" de funcionamento. As leis e regras sociais, aliás, formariam um capítulo à parte se nos debruçássemos sobre os contratualistas deste período.

Partindo da causalidade das leis mecanicistas, a abordagem da sociedade através desse viés, como visto, teria como propósito maior conhecer as leis e mecanismos que regem a sociedade. Porém, essa prática reduziria a complexitude e imprevisibilidade da natureza humana de forma muito significativa, como ditava a prática conceitual cartesiana em seu método. Dessa forma, sentimentos seriam menos importantes a serem considerados no estudo do que atitudes exteriorizadas, motivações seriam menos imprescindíveis do que fatos.

Desde o iluminismo do século XVIII, esse modo de pensar começa a se enraizar mais profundamente na Europa, traçando práticas que irão culminar na virada do próximo século com a emergência das chamadas ciências sociais e de uma nova maneira de pensar, marcada pela clara distinção entre os conhecimentos científicos (baseados em lógica, em matemática), e as ciências empíricas.

Será ainda marcada pela hierarquia de conhecimentos e outros fatores a serem considerados mais adiante. Neste período, Boaventura destaca que a a abordagem epistemológica desse período foi cindida em duas vertentes: **a primeira, cujo princípio era fundamentalmente a utilização das leis mecanicistas e presa ao jugo positivista, e a segunda, liberta dele, procurava construir uma metodologia própria.**

> O modo como o modelo mecanicista foi assumido foi, no entanto, diverso. Distingo duas vertentes principais: a primeira, sem dúvida dominante, consistiu em aplicar, na medida do possível, ao estudo da sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam ao estudo da natureza desde o século XVI; a segunda, durante muito tempo marginal, mas hoje cada vez mais seguida, consistiu em reivindicar para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano e sua distinção polar em relação à natureza. (SANTOS, 2004, pág. 33)

A primeira vertente consistiu em utilizar os princípios epistemológicos e a metodologia, que eram aplicados ao estudo da natureza, no estudo do campo social. Dessa forma, todo o conhecimento advindo de Galileu, Bacon, Descartes e outros, seria utilizado para se tentar conhecer o homem em sociedade. Tal qual um mecanismo ou um corpo físico, a ideia era utilizar a metodologia existente neste novo campo do saber.

Essa vertente, cuja proposta seria a de que **as ciências precisam ser baseadas na lógica e na mesma estrutura epistemológica das ciências físicas**, era chamada, por vezes, com a mesma nomenclatura dessas. Antropologia física, sociologia científica, física social, estes eram alguns dos nomes para se referir às teorias deste período que acreditavam que, apesar das diferenças entre os fenômenos naturais ou sociais, físicos ou sociais, ambos poderiam ser estudados exatamente da mesma maneira. Essa proposta teve com seu maior expoente o positivismo.

Como nos aponta Boaventura, para que fosse possível estudar os fenômenos sociais da mesma forma que eram estudados os naturais, Durkheim precisou reduzir os fatos sociais às suas dimensões observáveis. Utilizando como exemplo o livro "O Suicídio", se torna visível perceber o funcionamento dessa estrutura cognitiva. No livro, ao invés de procurar pelos motivos descritos nas cartas deixadas pelos suicidas, o autor parte da pesquisa pelos números relativos a sexo, estado civil, religião etc. Dessa forma, a realidade se vê reduzida a meros números e estatísticas observáveis externamente. Essa redução nem sempre é fidedigna, sendo por vezes grosseira, levando dados, muitas vezes fundamentais, a completa invisibilidade.

> As causas do aumento da taxa de suicídio na Europa do virar do século não são procuradas nos motivos invocados pelos suicidas e deixados em cartas, como é costume, mas antes a partir da verificação de regularidades em função de condições tais como o sexo, o estado civil, a existência ou não de filhos, a religião dos suicidas. (SANTOS, 2004, pág. 35)

A segunda vertente procurou construir uma metodologia própria, que não fosse obrigatoriamente vinculada com a prática científica mecanicista. Essa vertente acreditava que as dificuldades decorrentes do reducionismo existente na primeira vertente fossem intransponíveis, e a perda de dados advindos dessa postura fosse tão grande que pudesse distorcer contextos e conceitos necessários para seu pleno entendimento. Para esta vertente, o ser humano é radicalmente subjetivo, e não existe possibilidade de se enquadrá-lo em poucas e simples teorias que não abarquem toda a dimensão cognitiva e social que a existência humana oferece. Essa vertente se aproximou da fenomenologia, e negou o positivismo.

O comportamento humano é extremamente complexo para ser traduzido em leis fixas e imutáveis em qualquer lugar, sendo impossível descrevê-lo com detalhes somente através da mera observação externa de suas características. A utilização

conceitual das teorias de Pavlov no comportamento humano, por exemplo, não reflete a dimensão abstrata que o conhecimento possa ter. Somente a partir de doutrinações e comportamentos externos, não é possível determinarmos o funcionamento do homem em sociedade. As dimensões políticas são muitas vezes permeadas de profundidades cognitivas muitas vezes difíceis de se observar externamente.

Seguindo a linha de pensamento de Boaventura Santos que definiu a existência de duas vertentes epistêmicas sobre as ciências sociais no mundo moderno, Lilia Schwarcz também caracterizou o contexto das ciências sociais existente no final do século XIX e início do XX como sendo bipartido. De um lado, fisiologistas e sua antropologia. De outro, etnólogos e etnógrafos.

Sobre este campo do saber humano repensado no século XIX, Schwarcz descreve haver duas vertentes que investigam sobre a origem da humanidade em si. Para a primeira e mais antiga, monogenista, o único padrão até o século XIX, a origem dos seres humanos seria uma só, sendo as diferenças entre os homens determinadas pelas imperfeições em relação a um padrão de homem perfeito. Ela daria origem às sociedades etnológicas. Para a segunda, poligenista, o ser humano não teria se originado de uma fonte comum, o que contestava diretamente o conhecimento cristão, que apregoava a descendência única do homem. Essa vertente se expressaria através da antropologia, que nasce vinculada com as pesquisas médicas de caráter antropométrico.

> Na época moderna, o período de trinta anos, de 1840, mais ou menos, até 1870, constitui o mais importante para o estudo do homem. Poder-se-ia, mesmo, chamar-lhe ”Guerra dos Trinta Anos”, guerra entre duas palavras, etnologia e Antropologia; guerra entre aqueles que eram historiadores e filósofos, de um lado, e os que defendiam a Ciência, particularmente a Biologia (e quaisquer conclusões a que ela conduzisse), de outro: guerra entre humanitaristas, cuja ciência se relaciona com a causa que defendiam, e puros cientistas, dispostos a separar a verdade científica de todas as outras preocupações humanas. (TAX, 1966, pág. 9-10)

A vertente poligenista raciológica ganhava notoriedade tanto por negar a origem religiosa quanto por oferecer uma possível resposta sobre as diferenças fenotípicas entre os homens. Ela foi impulsionada pela adoção de técnicas desenvolvidas por médicos para medir partes do corpo, no advento da fisiologia comparada. Era a antropometria. Neste ponto, já nos meados do século XIX, as ciências sociais começam a se dividir, tanto devido à utilização dessas novas tecnologias, quanto pela adoção das práticas positivistas e mecanicistas, inaugurando um campo diferenciado do estudo, no qual o

estudo sobre a origem do homem passa a ser objeto de pesquisa através dos métodos científicos.

Por isso, muitos médicos começam a se dedicar a essa pesquisa, já que possuíam os postulados científicos cartesianos em sua formação, requisitos necessários para o ofício. Lembremos que não havia cursos de formação em ciências físicas e biológicas no século XIX, apesar de já existirem conselhos e academias de ciências ao redor do mundo. O médico Franz Gall descobriu esse método no início do século XIX, e sua descoberta influenciou a escola de antropologia criminal do também médico Lombroso, além dos também médicos Lacassagne e Paul Broca.

A vertente monogenista, "vinculada à tradição humanista de Rousseau"[64], por sua vez, permaneceu orientada pelas discussões etnológicas e por pesquisadores com formação na área de humanas, aproximando-se da história e da filosofia. Um dos mais expressivos representantes foi James Cowles Prichard, fundador da sociedade etnológica de Londres junto do geógrafo John Brown entre outros. Prichard declara seu pensamento a respeito da etnologia, que, para ele "é mais vizinha da história do que da zoologia, porque a etnologia se preocupa especialmente com a origem dos povos, enquanto que a história natural se preocupa com história da espécie humana"[65]. De forma resumida, Schwarcz apresenta essa divisão.

> A divisão institucional explicativa, portanto, diversidades fundamentais na definição e compreensão da humanidade. Enquanto as "sociedades antropológicas" pregavam a noção da "imutabilidade dos tipos humanos" - e no limite das próprias sociedades -, os estabelecimentos "etnológicos" mantinham-se fiéis à hipótese do "aprimoramento evolutivo das raças". (SCHWARCZ, 1993, pág. 71)

As vertentes de Boaventura Santos e Lilia Schwarcz dialogam de maneira bastante entrelaçada, completando-se. A primeira vertente de Boaventura, mecanicista, positivista, na qual os aspetos epistemológicos das ciências físicas se ampliam para as sociais se alinha com a vertente monogenista, e que daria origem à antropologia. A segunda vertente, que não se reconhece nas generalizações universais tidas como reducionistas, se alinha com o pensamento monogenista da etnologia. Essa é uma visão humanista que se aproxima conceitualmente dos ideais rousseaunianos.

64 SCHWARCZ, 1993, pág. 66

65 "...l'ethnologie est plus voisine de l'histoire que de la zoologie, parce que l'ethnologie concerne spécialement l'origine des peuples, tandis que l'histoire naturelle concerne l'histoire de l'espèce humaine." (GUSDORF, 1974, pág. 608)

A partir da percepção conceitual dessas vertentes propostas por Boaventura e Schwarcz, pretendemos voltar a análise epistemológica dos trabalhos de Manuel Querino e Nina Rodrigues. Utilizando essas diferentes vertentes epistêmicas provenientes dos pensadores do século XVIII e XIX, vamos observar pelo viés epistemológico as semelhanças e diferenças entre seus trabalhos com maior riqueza de detalhes.

2.3. Aproximações e diferenças entre os caminhos epistêmicos dos autores

Não obstante analisarmos o conjunto de obras de Nina Rodrigues e Manuel Querino, a seleção de seus trabalhos cuja aproximação temática é maior nos oferece uma linha de pensamento mais adequada para a análise epistemológica dos autores pelo crivo da antropologia e etnografia. Para tanto, é fundamental entender com exatidão o significado desses termos a fim de não cometermos indevidos erros conceituais. A definição mais significativa dos termos ocorreu a partir da década de 60, através de Claude Lévi-Strauss, e vamos utilizá-la como base em nosso trabalho.

Para alçarmos mão de um termo que aproxime os relatos de Nina e Querino de uma denominação de campo do conhecimento específico, é importante ter em mente os significados de cada um. Segundo Lévi-Strauss, a etnografia "corresponde aos primeiros estágios da investigação: observação e descrição, trabalho de campo (fieldwork)"[66]. A diferença entre a etnografia e a etnologia seria a síntese das conclusões, que não se limitam ao objeto observado, mas tem a ver com as várias observações feitas. Nas palavras do autor,

> A etnologia representa, em relação à etnografia, um primeiro passo em direção à síntese. Sem excluir a observação direta, ela tende a conclusões suficientemente amplas para que seja difícil fundamentá-las exclusivamente num conhecimento de primeira mão. (LÉVI-STRAUSS, 1970, pág. 377)

A antropologia, por conseguinte, teria como aspecto único em relação aos outros dois a concepção de inferências em relação a todas as culturas, num passo final de generalização que se pretenderia universalmente válido para todas as culturas.

> Ao contrário, em todos os lugares onde encontramos os termos antropologia

66 LÉVI-STRAUSS, 1970, pág. 377

> social ou cultural, estes estão ligados a uma segunda e última etapa da síntese, que tem por base as conclusões da etnografia e da etnologia. Nos países anglo-saxões, a antropologia visa a um conhecimento global do homem, considerando-o em toda a sua extensão geográfica e histórica, aspirando a um conhecimento aplicável ao conjunto do desenvolvimento humano desde, digamos, os hominídeos até as raças modernas, e tendendo a conclusões, positivas ou negativas, mas válidas para todas as sociedades humanas, desde uma grande cidade moderna até a menor das tribos melanésias. (LÉVI-STRAUSS, 1970, pág. 378-379)

A análise feita por Lévi-Strauss, já nos anos 60, possui também um contexto. Os trabalhos do autor inauguraram uma nova forma de pensar a antropologia, conhecida como análise estruturalista. Apesar de ser um modelo menos radical do que o funcionalismo, ainda se tornava antagônico diante da ideia de se escapar de generalizações reducionistas. O próprio Lévi-Strauss hierarquiza a etnografia, a etnologia e a antropologia, como visto no trecho abaixo.

> Etnografia, etnologia e antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes das mesmas investigações. São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa, e a preferência por um dos termos exprime apenas a predominância da atenção voltada para um tipo de pesquisa, que nunca pode excluir as duas outras. (LÉVI-STRAUSS, 1970, pág. 379)

No século XIX, esses três conceitos também foram alvo de análise em sua época. Paul Topinard, aluno de Paul Broca, foi secretário-geral da Sociedade Antropológica de Paris no século XIX. Procurando conceituar os termos através das definições dadas pelos autores de sua época, Topinard, em seu artigo, publicado em 1873 e intitulado " Anthropologie, ethnologie et ethnographie", cita inicialmente a definição básica do termo, "Antropologia é toda a ciência do homem, etnologia é a ciência dos povos e a etnografia é descrição desses mesmos povos."[67]. A seguir, expressa a definição de outros autores como Bataillard e de seu mestre.

> M. Bataillard disse que, depois de ouvir a discussão, ele ainda não entendia a diferença que é feita entre etnologia e etnografia, e não entende a importância que se atribui às terminações "grafia" e"logia".
>
> Broca repete as definições já dadas, e fez a observação que a diferença entre as terminações "grafia" e "logia" correspondem perfeitamente às diferenças de assuntos. Etnografia é a descrição das pessoas; desta descrição, a antropologia se origina, por um trabalho de abordagem analítica, mais a sintética, através da ciência das raças, que é a etnologia. (TOPINARD, 1876, pág. 228) (livre tradução da autora)[68]

67 TOPINARD, 1876, pág. 199

68 M. Bataillard déclare qu'après avoir entendu la discussion, il continue à ne pas saisir la différence que l'on établit entre l'ethnologie et l'ethnographie, et à ne pas comprendre l'importance que l'on attache aux désinences graphie et logie.

A descrição dos termos, tanto em Broca quanto em Lévi-Strauss – que é nossa referência atual – são bastante parecidos, o que pode indiciar que no tempo em que Nina e Querino redigiram seus trabalhos, esses termos já estavam de certa forma em voga.

Se a hierarquia apresentada torna-se clara para perceber que não é possível se fazer generalizações sem os estudos de caso, o contrário talvez não seja tão evidente. Neste sentido, torna-se válido entender por que etnólogos e etnógrafos não obrigatoriamente se propõem a construir análises antropológicas de seus estudos. Segundo a antropóloga, professora titular aposentada da UnB, "monografias não são resultado simplesmente de 'métodos etnográficos'; elas são formulações teórico-etnográficas. Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria."[69]. Para Gilmar Rocha, professor da UFF, a etnografia deve ser pensada como uma categoria heurística, que em si também é capaz de possibilitar uma atitude reflexiva. Em suas palavras,

> Conferir à etnografia a qualidade de categoria de pensamento na Antropologia Social e Cultural Moderna significa pensá-la como uma categoria heurística na medida em que permite analisar algumas das principais performances narrativas da disciplina antropológica. Em outras palavras, a etnografia é, ela mesma, uma chave metodológica para se penetrar no coração do pensamento e da prática antropológica. Se aceito esse pressuposto um mundo de possibilidades, problemas e descobertas, obtidas por meio do trabalho reflexivo, abre-se à nossa frente denunciando sua qualidade performativa, inovadora e cognitiva. (ROCHA, 2006, pág. 112)

Como Rocha e Peirano anunciam, o próprio olhar do pesquisador de campo se modifica com a pesquisa, alterando as bases conceituais dos próprios observadores. Nesse sentido, vale pensar na etnografia como um conhecimento que ultrapassa o conceito de ser apenas uma etapa da pesquisa, como anunciava Lévi-Strauss. Portanto, entender a etnografia como ela também uma atividade que se pretende como um fim epistêmico ou heurístico, e não como um método, é um primeiro passo para podermos conceituar devidamente os trabalhos de nossos dois autores brasileiros do início do século XX.

Manuel Querino e Nina Rodrigues foram autores que escreveram suas obras na mesma época. Querino nasceu em 1851, e seus primeiros escritos começaram a ser veiculados na primeira década do século XX. Nina nasceu mais tarde, em 1862, e a

M. Broca répète les définitions qu'il a déjà données, et fait remarquer que la différence des désinences graphie et logie correspond parfaitement a la différence des sujets. L'ethnographie est la description des peuples ; de cette description, l'anthropologie fait surgir, par un travail d'abord analytique,puis synthétique, la science des races, qui est l'ethnologie. (TOPINARD, 1876, pág. 228)

69 PEIRANO, 2014, pág. 7

publicação de suas obras começa no final do século XIX e na virada do século. Ambos frequentaram o mesmo terreiro de candomblé, o famoso Gantois, além dos mesmos locais, como é o caso trabalhado por Albuquerque sobre o clube Pândegos d'África.

Suas descrições sobre o candomblé são bastante análogas em vários aspectos, apesar de conceitualmente falarem de pontos-de-vista diferenciados. O candomblé ainda é uma religião considerada exótica por muitas pessoas, e um dos motivos dessa impressão inicial tem a ver com sua própria natureza de culto. Ela é uma religião iniciática, e por isso, os conhecimentos mais profundos sobre o culto são destinados somente aos iniciados em seus mistérios. Como afirma o pesquisador Vagner Silva, "a iniciação do autor torna-se um meio de aferição da confiabilidade dos dados apresentados em sua etnografia"[70].

Ao selecionar os trabalhos de Nina Rodrigues e Manuel Querino em suas descrições sobre essa religião, esse aspecto precisa ficar bastante evidente. Para isso, é de fundamental importância conhecer até que ponto os interlocutores tinha acesso amplo aos conhecimentos sobre o seu objeto de estudo. Seriam Nina Rodrigues e Manuel Querino iniciados no candomblé? Esse aspecto é controverso, e algumas questões iniciais precisam ser levantadas.

A iniciação no candomblé não ocorre obrigatoriamente no início do contato entre o indivíduo e a religião, não sendo essa uma obrigatoriedade para que se conheçam vários aspectos externos do culto. Porém, como Nina Rodrigues mesmo afirma, "As cerimonias que se passam no Peji não podem ser assistidas por quem não tenha santo feito"[71]. Logo, os relatos de iniciados e não iniciados possuem diferenças em relação ao grau de acesso ao culto. A importância do acesso ao conhecimento restrito aos iniciados é defendida por Silva,

> A importância que a iniciação do antropólogo assume nesse contexto pode ser medida pela forma como ela, por si só, fornece um critério de legitimação dos resultados da pesquisa realizada. (SILVA, 2006, pág. 100)

O acesso aos elementos do culto, como visto, é regulado de acordo com o grau que o praticante possui. Quem passou pelo ritual de iniciação, sempre vai ter acesso mais direto e completo aos mistérios que aqueles que não vivenciaram esse ritual. A própria cerimônia de iniciação, como Nina Rodrigues cita, só é vista pelos que já foram

70 SILVA, 2006, pág. 100
71 RODRIGUES, 2006, pág. 58

iniciados. O mesmo se dá com os rituais mais complexos, de acesso restrito para iniciados. Para se inferir teorias ou tentar se desvelar a prática ritualística em sua lógica, conhecer a fundo os mistérios da religião é um pré-requisito para a construção de um trabalho mais criterioso, visto a diferença de conhecimentos entre iniciados e não iniciados.

No entanto, existe um critério teoricamente difícil de transpor em relação ao iniciado, que é o de relatar com isenção e ética a religião vivenciada enquanto observador. Afinal, será possível para um iniciado manter realmente o distanciamento necessário entre o objeto da pesquisa e o próprio pesquisador durante sua observação de campo? Mesmo sendo mais completos, os conhecimentos de um iniciado – apesar de estar vulnerável a uma dificuldade maior de se distanciar – seriam mesmo mais profundos do que os conhecimentos de um não iniciado? O que as ciências sociais podem oferecer para tentar elucidar esse aspecto?

De fato, o distanciamento entre observador e seu objeto de estudo é fundamental, e tem sido assunto recorrente em vários trabalhos desde o início das ciências sociais. Gilberto Velho nos remete a essa questão, afirmando categoricamente ser um dos maiores problemas das ciências sociais, convidando o pesquisador a tentar observar de forma neutra para tentar evitar que seus julgamentos interfiram na pesquisa. Para se aproximar desse ideal, seria necessário um exercício de tentar transformar o "exótico em familiar e o familiar em exótico"[72].

> Uma das mais tradicionais premissas das ciências sociais é a necessidade de uma distância mínima que garanta ao investigador condições de objetividade em seu trabalho. Afirma-se ser preciso que o pesquisador veja com olhos imparciais a realidade, evitando envolvimentos que possam obscurecer ou deformar seus julgamentos e conclusões. (VELHO, 2008, pág. 122)

Se, como afirma Gilberto Velho, é necessário se pretender uma visão imparcial, até que ponto o conhecimento de um iniciado no candomblé poderia realmente ser mais significante para os estudos do que o de alguém que conseguiu manter uma proximidade moderada com o objeto de estudo a fim de tentar preservar de forma mais isenta o olhar de observador? Mesmo sem a pretensão de trazer uma resposta final, vale a pena lembrar a contribuição do clássico Malinowski, que se debruçou sobre essa questão e contribuiu de forma significativa com a definição do termo "observador participante",

72 VELHO, 2008, pág. 123

em sua famosa obra “Os Argonautas do pacífico ocidental”. Nela, o autor afirma de forma veemente a necessidade de se participar da observação, e não apenas observar “do lado de fora”.

Para entender mais sobre a necessidade dessa proximidade do observador com o candomblé a ponto de muitos pesquisadores terem se iniciado na religião, é interessante perceber os relatos dos cientistas sociais que tiveram contato com a religião e compartilharam suas experiências. Segundo a antropóloga e mãe de santo Giselle Crossard,

> Na 'lógica' das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo de poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e do seu ouvinte. Na transmissão do conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são instâncias determinadas pela hierarquia religiosa. (SILVA, 2006, pág. 44)

O que Crossard informa é que existe uma hierarquia no acesso aos saberes, e sendo uma religião iniciática, é mister perceber que a única forma para se possuir conhecimento pleno sobre a religião seria conseguir uma instância maior nessa hierarquia. Apesar de não ser algo obrigatório no trabalho do etnógrafo, esse nível de observação participante talvez possa oferecer um olhar diferenciado e mais completo em relação ao “todo” religioso. Como visto acima, entre iniciados e não iniciados, existe a possibilidade de se conseguir amplo material de pesquisa, visto que a religião não é restritiva apenas aos iniciados – o terreiro possui abertura para o convívio entre ambos. Porém, por conta da hierarquia no acesso ao saber religioso, esses conhecimentos são de natureza diferente. O nível de conhecimento passado aos iniciados dentro do terreiro é maior do que o conhecimento dos não iniciados, mesmo com ambos frequentando um espaço comum. Isso se dá principalmente através do controle dos espaços frequentados pelos iniciados, como Nina já anunciara.

O distanciamento do objeto de pesquisa entre os iniciados e não iniciados obviamente também é diferente. Em relação à necessidade de se manter o distanciamento necessário para a observação, os não iniciados teriam uma suposta vantagem se a natureza do conhecimento obtido fosse semelhante a dos iniciados. Sendo este saber, porém diferente, fica bem mais complexo saber qual seria a forma mais sólida de se conseguir um conhecimento realmente significativo e completo sobre

o culto iniciático do candomblé. Longe de pretender colocar um ponto final na questão, perceber os limites e avanços de cada uma dessas formas de se observar é uma ferramenta a mais para conceituamos os trabalhos de Nina e Querino.

Ambos os autores escreveram livros no início do século XX sobre candomblé, e foram frequentadores do mesmo terreiro, tendo sido declarados como ogãs. Não foram os únicos. Arthur Ramos, que foi o responsável pela publicação dos livros que relatavam suas vivências no candomblé também o fora, assim como Edison Carneiro[73].

Apesar de ser uma religião de caráter iniciático e com hierarquia entre os conhecimentos passados para iniciados e não iniciados, os pais e mães de santo permitiram o acesso aos seus terreiros para vários pesquisadores. Isso ocorria por conta do status atribuído às casas frequentadas por estes acadêmicos diante da comunidade religiosa. Dessa forma, essas casas passaram a contar com certa proteção junto a essa comunidade acadêmica, inclusive em relação a instâncias do poder público, como delegacias de polícia e até legisladores.

> Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem estes postos também se faz como uma extensão desta política de alianças. Não é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores do candomblé se tornou ogã. (SILVA, 2006, pág. 94)

A abertura da casa não ocorria apenas na permissão de frequentar o espaço. Muitos terreiros convidavam antropólogos para ocuparem os postos de Ogã, sem que isso fosse algo obrigatório ou imposto para sua permanência no culto.

Diante desse quadro, vale pensar a respeito da natureza dos conhecimentos sobre o candomblé possuídos pelos nossos autores - Nina e Querino. Ambos passaram pelo ritual de iniciação no culto ou foram apenas convidados para serem ogãs? Segundo Vagner Silva, tanto Manuel Querino quanto Nina Rodrigues eram ditos ogãs, assim como outros nomes famosos da etnografia, como o próprio Arthur Ramos.

> Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá[74] por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos

73 Hora de colocar tudo junto. Aí temos Edison Carneiro, um comunista assumido; ogã do terreiro tradicional da Casa Branca – o mais antigo terreiro de candomblé da cidade de Salvador –; e cultor do "campo folclórico" que no seu entender incluía não só trajes, comidas, habitação, artes domésticas, jogos, crendices e representações, como sistemas de pensar e de sentir coletivos. (SCHWARCZ, 2008, pág. 330)

74 Oxalá é uma divindade do panteão iorubano, cultuada pelo candomblé.

> 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição. (SILVA, 2006, pág. 94)[75]

Nos livros de Nina Rodrigues e Manuel Querino que mais especificamente falam sobre o candomblé, essas informações não são dadas em momento algum pelos próprios autores. Eles não assumem sua participação como ogãs. As informações sobre ambos dadas por Vagner Silva e outros pesquisadores afirmam que eles se tornaram ogãs na religião. Porém, tanto o "Animismo fetichista dos negros baianos" quanto o "A raça africana e os seus costumes na Bahia" possuem trechos onde essa suposta iniciação entra em xeque, em ambos os casos. Vejamos inicialmente Manuel Querino.

Em "A raça africana e os seus costumes na Bahia", ao iniciar seus relatos, Manuel Querino afirma no quarto parágrafo do livro que

> Apesar da reserva, rigorosamente mantida pelos africanos, com relação às suas práticas feiticistas, conseguimos colher, nas melhores fontes, seguras informações acerca da religião das tribos que aqui se extinguiram. (QUERINO, 1988, pág. 22)

Esse mesmo parágrafo já foi alvo de investigação pela pesquisadora Lisa Earl Castillo, que afirma Manuel Querino como tendo sido efetivamente iniciado, e para isso citou Edison Carneiro em sua alegação de que Querino morava "num ambiente fetichista"[76]. Arthur Ramos coloca Querino como sendo detentor da confiança do povo de santo, o "senhor dos seus mistérios, das suas práticas religiosas e mágicas"[77], e Donald Pierson, também afirmando ser o autor ogã do terreiro do Gantois. Castillo cita ainda o fato de Arthur Ramos, assim como Manuel Querino, ter sido "suspenso como ogã". Essa informação talvez seja a mais significativa, e também foi citada por Vagner Silva. Apesar de não terem transcrito, o texto de Arthur Ramos é este

> Entre os afro-brasileiros, o ogã não tem absolutamente nenhuma função sacerdotal. Neste ponto, as observações de Nina Rodrigues e Manuel Querino foram confirmadas pelas minhas próprias, pois, para fins de pesquisa científica, nos submetemos, eu e meu prezado amigo, o Dr. Hosannah de Oliveira, docente da faculdade de medicina da Bahia, às cerimônias de iniciação de ogãs, no terreiro de Gantois. Conduzido pela mãe de terreiro o aspirante a ogã é sentado numa cadeira de braços e sobre ele estende-se um pano da Costa. Em seguida, levanta-se e dá uma volta completa na sala sob novo manto, seguro nas extremidades por quatro filhas de santo. Ao passar pelos tocadores de atabaques, deixa cair alguns niqueis num pequeno

75 Vagner Silva cita um número ainda maior de pesquisadores participantes do candomblé – entre eles Sérgio Ferretti -, mas nem todos se tornaram ogãs. (SILVA, 2006, pág. 16 e 17)
76 CASTILLO, 2010, pág. 111
77 CASTILLO, 2010, pág. 111

> receptáculo. Finda esta cerimônia, que é acompanhada pelo pai e mãe de terreiro que entoam cânticos africanos, senta-se na sua cadeira e recebe as homenagens dos presentes. O ogã deve confirmar a sua iniciação, contribuindo pouco tempo depois para as despesas de uma festa que varia de grandeza conforme as suas posses. Nos antigos candomblés, o ogã estava sujeito a um certo número de obrigações, que hoje vão desaparecendo. Mesmo porque, com fitos inconfessáveis, muitas pessoas se iniciam como ogãs, iludindo a confiança dos negros, até para fins políticos. Na Bahia, antigos ogãs de candomblés, com intuitos eleitorais ou crentes no poder oculto dos sacerdotes negros… (RAMOS, 2001, pág. 62-63)

O ritual transcrito como sendo de "iniciação" do ogã, foi corretamente denominado por Lisa Castillo como sendo uma "suspensão", que é quando o "aspirante a ogã é sentado numa cadeira de braços", como o texto de Ramos transcreve. Portanto, segundo Arthur Ramos – que foi o texto base destacado pelos comentários de Silva e Castillo – informa que Nina e Querino foram suspensos como ogãs em uma cerimônia aberta aos "presentes". O ritual, porém, de iniciação que os ogãs passam, esse sim conhecido como "confirmação", é uma cerimônia secreta e vista somente pelos iniciados, **como o próprio princípio da religião de cunho iniciático estabelece**. Essa cerimônia determina efetivamente o ogã como iniciado nos mistérios da religião, o que permite ter acesso aos espaços e saberes exclusivos para iniciados, como mostra Silva, nessa passagem:

> A etnografia que Nunes Pereira produziu sob essas condições, fornecendo inclusive descrições de espaços do terreiro proibidos aos não-iniciados (como o comé ou quarto-de-santo), continua sendo até hoje um relato importante para a compreensão da modalidade de rito. (SILVA, 2006, pág. 75)

Portanto, existem dois tipos de ogãs: os que efetivamente passaram pelo ritual de iniciação (e conhecem os mistérios), e os que apenas foram suspensos em uma cerimônia aberta (onde não iniciados participam como público), onde são fisicamente suspensos, conforme Arthur Ramos relata. Diante desses fatos, resta confirmar as informações, submetendo-as às nossas fontes primárias, os textos de Nina Rodrigues e Manuel Querino.

Bem, antes de nos debruçarmos diretamente sobre essa parte da pesquisa, dirigida a uma investigação sobre a suposta iniciação dos autores na religião do candomblé, um primeiro ponto precisa ser esclarecido. Nem todo conhecimento é explícito. Vale lembrar nesse aspecto de Zadig de Sidney Chalhoub, do paradigma indiciário de Ginzburg, ou do grande massacre dos gatos de Darnton. A história se mostra nos detalhes, e nem sempre as repostas são explícitas. Mesmo assim, muitas

vezes podemos conseguir esse conhecimento através de pequenos indícios que podem anunciar algo nas entrelinhas, e que não seria tão facilmente perceptível sem uma investigação um pouco mais aprofundada e detalhada.

Sobre a possível iniciação de Manuel Querino, existem passagens em seu texto e em sua história que parecem indiciar de maneira muito forte que ela tenha de fato ocorrido, ao menos antes de ter escrito "A Raça africana e seus costumes na Bahia". Sabrina Gledhill traz alguns dados a mais para este debate. Antônio Vianna, em uma publicação da Revista do IGHB, número 54, resgatada pela autora afirma que

> Nos célebres candomblés do Gantois, que tanta fama granjeavam até bem poucos anos, pela assistência de pról, naquele cenáculo de práticas à feição africana, por exemplo, encontrou Querino pouso para muitas horas, bastantes para fixar os seus flagrantes. (GLEDHILL, 2014, pág. 104)

As várias horas de convívio dentro da religião talvez não possam indiciar algo a respeito necessariamente sobre a possível iniciação de Querino. Porém, parecem demonstrar sua vivência religiosa em um nível perceptível por outros integrantes a ponto disso ser mencionado. Algo parecido é possível concluir sobre seu conhecimento prático do culto, ao analisarmos sua escolha de imagens para integrarem sua obra "A Raça africana e os seus costumes na Bahia". Nesta passagem, Gledhill comenta sobre as fotos escolhidas na obra.

> Através dessas imagens, podemos olhar nos olhos daqueles que viveram outros tempos. O próprio Querino incluiu retratos de duas iyalorixás do Gantois nas pranchas que ilustram A raça africana. (GLEDHILL, 2014, pág. 181)

Sobre os retratos das antigas Ialorixás do terreiro de Gantois na obra em questão, vale a pena perceber que a escolha da iconografia a ser incluída em seu livro certamente teve como critério a questão da ancestralidade, que é um dos princípios mais fundamentais de crença na religião. Castillo, ao escrever sobre os relatos a respeito da importância que a fotografia de Mãe Pulquéria tinha para Mãe Meninazinha enquanto ancestral, afirma que ela só se curvava para essa fotografia, e para mais ninguém dentro do terreiro. Para a pesquisadora,

> Além de exibir a foto publicamente como um objeto de valor e importância, Menininha ainda fazia reverência a ela, curvando seu corpo de acordo com o costume iorubá, rigorosamente preservado no candomblé, ao saudar uma pessoa mais velha. Duas décadas antes da viagem de Landes a Bahia, a mesma foto de Pulquéria havia sido publicada por Manuel Querino, na sua monografia, A raça africana e seus costumes na Bahia (1917). No mesmo texto, Querino também incluiu um retrato da nagô liberta Maria Júlia da

> Conceição, mãe de sangue de Pulquéria, que, segundo a memória oral, fundou o Gantois por volta de 1849. (CASTILLO, 2013, pág. 57)

Esses relatos mostram a importância da ancestralidade e o respeito aos mais velhos pelos adeptos da religião no cotidiano da prática religiosa. A utilização dessas fotos no trabalho de Manuel Querino parece apontar no sentido de que sua colocação manifesta mais do que a mera demonstração desse culto aos ancestrais de uma forma isenta, mas também um sentimento de vivência dessa religiosidade. Além disso, a autorização dada para a exibição das fotos denota a proximidade entre Querino e Mãe Pulquéria, como Vasconcellos afirma sobre a divulgação das fotos:

> Esses dados indicam tratar-se de uma fotografia particular e sugere que as pessoas fotografadas ou sua liderança, no caso, a mãe de santo do Gantois, proibiam que a vida privada do seu terreiro fosse comercializada como cartão postal. O impedimento para reproduzir esta fotografia não se estendeu ao ensaio de Querino, que não somente reproduziu, mas descreveu a cerimônia. (VASCONCELLOS, 2009, pág. 102)

Esse nível de confiança da mãe de santo com Manuel Querino demonstra que o nível de integração deste com o terreiro certamente não é da mesma natureza que o existente entre outros pesquisadores. Apesar dessas alegações indiciarem que a relação entre Querino e o terreiro do Gantois era realmente a de mãe de santo e iniciado, o fato que pode anunciar essa possível iniciação de maneira mais contundente aparece em seu texto. Na parte do livro em que relata detalhes sobre fazer santo, o autor explica alguns detalhes sobre as folhas empregadas nos banhos: “uma delas produz visões no cérebro”, e “outra, que os africanos fumam depois de seca”, e outra ainda que, ao que lhe parece “contém iodo e morfina”. Querino chega inclusive a citar, como nota de página, uma dessas plantas como sendo a Cannabis, conhecida também como “pango” ou “macumba”.

O conhecimento sobre as folhas é um segredo guardado a sete chaves. Ao comentar sobre o acesso a esse tipo de saber utilizado nos rituais, Vagner Silva anuncia que, para ter acesso a estas informações, não só um pesquisador chamado José Barros teve que se iniciar no candomblé, como também precisou receber um cargo – ou título - para isso, “o que lhe permitiu entrar em contato com esse conhecimento de botânica sagrada que é muito resguardado pelos terreiro, conforme ele mesmo declara na introdução do livro”[78].

78 SILVA, 2006, pág. 137

Em relação a Nina Rodrigues como iniciado, é possível depreender através das fontes que ele se posicionava abertamente como tendo seu acesso de observador restrito ao ritual de iniciação. Apesar dessa informação não ser definidora, ela parece apontar para a possibilidade dele realmente não ter se iniciado efetivamente na religião no período em que escreveu seu livro "O animismo fetichista dos negros bahianos". Isso não significa que, posteriormente, ele não tenha passado por essa experiência, mas indicia a possibilidade disso não ter se realizado na época em que redigiu a obra. O trecho em que o autor afirma essa proibição é este:

> Voltando para casa, a inicianda foi recebida à porta por todas as dignidades sacerdotaes e conduzida ao santuário, onde se sentou em banco novo, ainda não servido. As cerimonias que se passam no Peji não podem ser assistidas por quem não tenha santo feito, e por isso não pude ser admitido no recinto do santuário. Mas, acanhada como era a casa de Thecla, da salinha onde me achava podia acompanhar perfeitamente todo o processo cerimonial que se realizava na alcova onde estava o Peji, pois que a porta única que dava para a salinha tinha de ficar largamente aberta. (RODRIGUES, 2006, pág. 58)

Para o pesquisador Edmar Santos, a figura do ogã é a de protetor do candomblé, e que por conta da forte perseguição policial que sofriam os terreiros, era necessário contar cada vez mais com protetores da religião. Segundo Santos, "Nina Rodrigues asseverava que 'o título e as honras de ogan' são oferecidos pelos candomblés em 'recompensa' aos seus protetores que, iniciados ou não, 'acreditam na feitiçaria'[79].

Segundo o pesquisador,

> É possível que naquele momento o ogan estivesse em evidência, aliás, como acontece ainda hoje, por assumir a responsabilidade na resolução de problemas que reverberavam para além da comunidade religiosa. Devido a essa exposição dos ogans – por estarem à frente de problemas públicos dos candomblés –, tornou-se lugar comum a percepção de sua função como o exercício de um cargo de natureza honorífica, do qual mães e pais-de-santo se valeram, escolhendo brancos ou pessoas de maior poder aquisitivo para lhes ajudar e proteger. Em que pese esta constatação, deixa-se de lado as inúmeras atribuições rituais dos ogans, como membros atuantes dos candomblés, a quem cabe privilégios e direitos, bem como obrigações definidas no interior das comunidades de terreiro. (EDMAR SANTOS, 2009, pág. 117)

Portanto, vale a pena perceber que o oferecimento desses títulos estava ligado a certa necessidade de proteção, e que era uma forma utilizada para se criar laços com pesquisadores. A suspensão não está ligada obrigatoriamente com o recebimento do título, mas tornou-se nesse momento uma forma política de estreitar laços. Por conta de sua notoriedade como pesquisador de faculdade, existe uma concreta possibilidade de

79 EDMAR SANTOS, 2009, pág. 118

Nina Rodrigues ter, nesse contexto, recebido o título de ogã por sua suspensão sem ter sido confirmado (feito o ritual de iniciação).

Nina Rodrigues mesmo também comenta sobre a relação de poder existente através da figura do ogã como protetor externo do terreiro. Segundo ele,

> As prohibições policiaes mais terminantes e rigorosas desfazem-se por encanto diante dos recursos e empenhos que os ougans põem em acção. A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste paiz faz de tudo catavento e nas grandes influencias politicas vão elles buscar os seus melhores protectores. Sei de um senador e chefe politico local que se tem constituido protector-chefe dos ougans e pais de terreiro. E acrescente-se aos interesses materiaes e directos, a crença supersticiosa nas praticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéia do grau de protecção indirecta de que hoje podem dispôr os feiticeiros. (RODRIGUES, 2006, pág. 55)

Os observadores são diferentes, como visto. Manuel Querino, militante, negro, possivelmente iniciado – confirmado como ogã - no candomblé, "respirando" a ancestralidade, e Nina Rodrigues, ogã possivelmente suspenso, com seu olhar distanciado trazendo elementos pictográficos condizentes com o contexto etnográfico da época.

Procurando observar as contribuições de ambos sobre os primeiros relatos de cunho etnográfico sobre as religiões de matriz africana, vale a pena observar as semelhanças nos trabalhos dos autores. Lembremos que foi justamente no dialogo entre ambos que o culto ao candomblé tomou vulto nos trabalhos divulgados, principalmente de Manuel Querino, como teremos a oportunidade de observar. Cada um teve seu espaço fundamental no pioneirismo desse espaço de conhecimento sobre essa religião, e longe de pretender uma hierarquia entre esses saberes, o intuito do destaque entre essas semelhanças é inicialmente perceber o possível diálogo que teria sido vivenciado entre eles através das suas fontes.

Apesar de Nina Rodrigues ter sido bastante conhecido em seu tempo[80], a ponto de sua obra ter sido resenhada positivamente até por Marcel Mauss[81], Manuel Querino trouxe muitas contribuições que precisam ser percebidas pela academia, na medida em que seus relatos, apesar de não obedecerem a formalidade acadêmica da Escola Nina Rodrigues, são riquíssimos, sendo fontes únicas para se conhecer muitos aspectos da

80 "Engana-se, porém, o leitor que pensa estar diante de um personagem qualquer, ou de um relato inocente. Nina Rodrigues era, nesse momento, o mais reconhecido cientista brasileiro no exterior por conta de seus estudos nas áreas de criminologia e alienação". (SCHWARCZ, 2007, pág. 882-883)

81 GONÇALVES, 2005, pág. 124-125

cultura religiosa do início do século XX. Como já afirmado, a pretensão é a de entender as contribuições de ambos como fomentadores desse conhecimento religioso, através de suas diferentes práticas epistemológicas presentes em seus livros e de seus diferentes lugares sociais. Inicialmente vale a pena entender o contexto e o lugar que ambos ocupam enquanto observadores.

2.3.1. Semelhanças entre discursos: Nina e Querino

As semelhanças entre as obras de Nina Rodrigues e Manuel Querino que dissertam sobre o candomblé inauguraram no Brasil do início do século XX os trabalhos de cunho etnográfico relativos às religiões de matriz africana numa época em que "ainda havia a presença de negros nascidos na própria África"[82]. Tanto Nina Quanto Querino foram os primeiros a produzir material sobre o candomblé no Brasil, sendo classificados por alguns autores como pioneiros nesse campo. Nessa época, vale lembrar, "disciplinas como a antropologia e a etnologia se encontravam ainda em fase incipiente"[83]. Conforme afirma Maria Leal, Querino

> Deixou testemunhos em nome de uma identidade que se construía e modificava. Seus escritos inauguraram, junto com Nina Rodrigues, estudos e registros sobre o preto africano como constitutivo de uma identidade em construção e que foi negado pela "ciência" iluminista, aprisionada no seio das elites brancas e letradas. (LEAL, 2009, pág. 35)

Mais que pioneiros, tanto Nina Rodrigues quanto Manuel Querino frequentavam muitos lugares em comum. Ambos residiam em Salvador na mesma época em que ambos redigiram seus estudos sobre a religião negra. Nina e Querino frequentavam o terreiro do Gantois, de onde tiraram grande parte de suas observações. Até 1906, época do falecimento de Nina, o Gantois tinha com mãe de santo a Mãe Pulchéria, que ocupou o cargo até 1918. Além de Nina, a ialorixá muito provavelmente foi também mãe de santo de Querino, o que explica ter divulgado em sua obra "A raça africana e os seus costumes na Bahia" as fotos dela, e da mãe de santo da própria.

Além do mesmo terreiro, como já anunciado, eles também frequentaram também no final do século o mesmo bloco de rua, o Pândegos d'África, que desfilava nas

82 CASTILLO, 2010, pág. 114
83 REIS, 2009, pág. 137

ladeiras de salvador. As coincidências entre seus relatos não são por acaso tão grandes. Em várias passagens de suas obras, os autores anunciam temas semelhantes ou iguais.

Não é a toa que Manuel Querino parece ter escolhido Nina como seu interlocutor. A importância do médico no meio acadêmico nacional e até sua presença em meio internacional - a ponto de seu trabalho ter sido resenhado em uma influente revista de sociologia francesa por Marcel Mauss[84] – tornaram cada vez mais perigoso seu discurso claro sobre a inferioridade do negro e de sua religião. Isso fez de Nina um interlocutor por excelência para Querino procurar discutir sobre o negro e sua cultura. Segundo Reis,

> A obra de Querino afirma-se como resposta às constantes depreciações que o povo, e, sobretudo o negro recebia nas diversas representações que se edificavam em torno do nacional, rompendo com certos processos de construção que buscavam em referências paradigmáticas da ciência determinista e racista do período, das quais Nina Rodrigues era um interlocutor por excelência, o parâmetro para descrever estas populações que traziam consigo as marcas de um passado que o progresso desejava apagar e esconder, inclusive fisicamente, ora ao propor seu progressivo branqueamento por meio da mestiçagem, ora pelo afastamento destas camadas indesejadas para longe dos espaços centrais da cidade, afim de "higienizá-los", tornando-os menos populares – menos negros. (REIS, 2007, pág. 4)

Observando o quanto Querino se esforça para refutar o pensamento de seu interlocutor, perceber a proximidade de seus discursos demonstra a inevitabilidade das críticas que receberia posteriormente em um período que priorizava o academicismo cientificista. As semelhanças entre seus trabalhos sobre o candomblé são também várias, por vezes anunciando um possível diálogo direto entre as falas de Querino com as de Nina.

Encontramos descrições em diferentes níveis sobre os orixás nos dois autores. Em Nina, o nível de detalhamento é maior, explicando sobre cada orixá, sobre sua crença e lendas associadas a eles. Na descrição sobre os orixás presente em Querino, a prioridade foi a de destacar as relações entre esses e os santos católicos, pormenorizando o culto a Ossonhe, que para ele "corresponde ao caipora"[85]. Querino também traz relatos sobre a divindade intitulada Gunucô, além de mostrar a correlação

84 Original em: MAUSS, marcel. Nina Rodrigues - L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia. Brasil, Reis & Companhia, 1900 In: L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE (publiée sous la direction de Émile Durkheim). Paris, Ed Félix Alcan, 1901

85 QUERINO, 1988, pág. 35

dos dias da semana com os respectivos santos, e os animais destinados como comida de santo para cada um.

Os autores parecem dialogar, complementando-se. Na descrição de Nina, não aparece qualquer menção a Ossãe (Ossonhe), que, por sua vez é mencionado no trabalho de Querino. O mesmo ocorre se percebermos a correspondência dos orixás com os santos católicos, mencionadas em ambos, mas em momentos diferentes, recebendo menção de Nina somente no anexo intitulado "Illusões da catechese no Brazil".

Algo semelhante ocorre na descrição do Peji, descrito em Nina com uma riqueza de detalhes muito grande junto com a descrição do espaço físico do terreiro, e Querino, de forma bastante resumida, descreve de maneira similar esse espaço, complementando a informação com o ritual de se arrumar o quarto, renovar as quartinhas e as oferendas, que ganha o nome de "fazer ossé".

O ritual de iniciação também é mencionado por ambos. Nina explica detalhes sobre os fetiches diferenciados para cada orixá, e sobre a organização do ritual. O autor esmiúça passo a passo como é o andamento do longo ritual, que demora dias, mas sem muitos detalhes sobre os materiais empregados e quais as funções destes. Muitas das informações que Nina não transmite em sua narrativa são curiosamente complementadas por Querino, que explica vários detalhes do ritual que ficaram ausentes no outro autor. Ao ler os relatos de ambos, as informações realmente parecem se encaixar como num quebra-cabeças, aonde o que Nina não descreve, é complementado pela fala de Querino, como se este tivesse lido "O animismo fetichista".

Algumas raras falas são bastante parecidas no que se refere à descrição sobre o ritual de iniciação. A parte do ritual que descreve os desenhos feitos na cabeça do iniciado podem mostrar bem essa diferença de detalhes entre a descrição dos autores. Em Nina,

> Com giz ou uma pasta branca, fazem nas faces da inicianda traços em tudo silmilhantes pela situação, forma e numero aos gilvazes que os africanos trazem no rosto como distinctivos ethnicos, sociaes ou religiosos. (RODRIGUES, 2006, pág. 59)

Querino descreve a mesma parte do ritual que se segue à raspagem do cabelo, porém com mais detalhes sobre materiais e as formas do desenho.

> Imediatamente, faz-se-lhe o efun, isto é, pinta-se-lhe a cabeça, descrevendo círculos concêntricos com as cores branca, azul e vermelha: e com as mesmas

> tintas se desenham no rosto os sinais característicos de santo. (QUERINO, 1988, pág. 46)

Os relatos sobre o final do ritual de iniciação são descritos de forma diferente pelos autores. Nina resume o ritual de compra a poucas linhas, enquanto Querino, por sua vez, complementa essa informação, oferecendo muitos detalhes sobre essa parte do ritual e sobre seu funcionamento. A complementaridade dos relatos é muito perceptível, e parece anunciar de forma bastante clara que Manuel Querino provavelmente entrou em contato com o "O Animismo fetichista dos negros baianos".

Em outras partes das obras de Querino e Nina, o mesmo ocorre. Na descrição do ritual descrito como de "troca de cabeças", enquanto Nina parece se preocupar mais com o desenrolar do processo ritualístico, Querino se debruça sobre os "porquês". Em sua exposição, o autor narra o motivo de se utilizar panos no "despacho", que é definido como mortalha, e tem como função passar a moléstia ou a infelicidade para outros ao ser tocada. Quando os autores descrevem o cargo de ogã, o mesmo ocorre, com Querino complementando as informações que parecem ausentes na descrição de Nina. As descrições contingentes nessas partes do livro parecem como que aprofundar as de Nina Rodrigues no "Animismo fetichista dos negros baianos", reafirmando algumas informações e completando outras.

Outra importante semelhança nos trabalhos dos autores é a utilização da palavra "typo", usadas por ambos para descrever aspectos fisiológicos correlacionados com as etnias africanas. Segundo Christianne Vasconcellos, a utilização em comum dessa palavra parece indiciar uma possível adoção dos conceitos de Nina Rodrigues por Querino, como ela afirma.

> As legendas de typo e representante, feitas por Querino, exibem os termos da epistemologia científica, o que o aproximou das idéias do evolucionismo. Não obstante usar conceitos racialistas de sua época, o autor identificou as habilidades laborais, tecnológicas e artísticas particulares a cada etnia africana, como aportes civilizatórios na formação social da Bahia. (VASCONCELLOS, 2009, pág. 94)

Apesar de ser possível que Manuel Querino tenha entrado em contato com os escritos de Nina, porém, outros autores também se utilizaram dessa nomenclatura em sua época, como é o caso de Euclides da Cunha[86], e por tanto, afirmar que Querino teria utilizado a nomenclatura a partir da leitura de Nina seria de grande especulação. Esse

86 Na obra Os Sertões, publicada em 1903, Euclides utiliza o termo para classificar diferentes "perfis antropológicos". (CUNHA, 2016, pág. 29)

conceito teria surgido no bojo da antropologia física, que era bastante forte na época de Querino, e foi de fato incorporada pelo autor.

Uma questão, porém, permanece. Como visto, Querino parece dialogar em seu texto com o "Animismo fetichista", de Nina. Além disso, o termo "typo" também aparece em sua obra. Não bastassem esses dois pontos, existe ainda uma terceira questão, que já foi mencionada. Querino não se assume diretamente como um observador participante; longe disso, se manifestou como alguém de fora, como Nino se posicionava. Esses três indícios parecem apontar para o fato de que Manuel Querino teria procurado se imbuir de um padrão de escrita que o aproximasse do discurso acadêmico da época. A semelhança entre essas duas falas teria qual propósito? Para entender sobre esse aspecto, vale a pena saber mais sobre o **contexto** em que esses autores escreveram sobre o candomblé.

Vale a pena perceber, antes de tudo, o engajamento de nossos dois escritores em termos políticos. Ambos foram, em suas vidas, extremamente radicais em suas posturas políticas. Nina, na formação da medicina legal. Querino, através da militância sindical e social. Ambos intelectuais cada vez mais "preocupados com a nação e com a questão da nacionalidade"[87]. Essa questão, aliás, era uma temática presente em todo o país. Muitos intelectuais do final do século XIX e início do XX se debruçaram sobre ela, que estava diretamente ligada com o fim da escravidão: o povo – e consequentemente a raça - como "o primeiro critério de nacionalidade"[88] a ser pensado.

O cenário mundial da época indiciava o quanto a questão do nacionalismo estava ligada com o pensamento a respeito do futuro do país. Mas essa preocupação foi acompanhada de um movimento em que cientistas começaram a refletir sobre os campos das ciências humanas. Basta citar como exemplo a fundação da sociedade antropológica de Paris, em que entre seus fundadores encontramos William Edwards e Paul Broca, ambos médicos. No Brasil, esse cenário não foi diferente. Aqui, as novas ideias sobre repensar a humanidade também se faziam presentes.

> Aparentemente em todas as províncias circulavam os boletins da 'seita' positivista, proliferavam os templos maçons e se lia muito. Na expressão de Sylvio Romero, a partir de 1870, 'um bando de ideias novas' percorria o país. (CORREA, 2013, pág. 30)

87 CORRÊA, 2013, pág. 32
88 CORRÊA, 2013, pág. 35

O debate sobre a nação passava cada vez mais pelos vieses de pesquisa científica. O positivismo de Auguste Comte se refletiu no Brasil através dos famosos "Homens de Sciência" (SCHWARCZ, 1993), que pensavam sobre o futuro povo do país usando parâmetros obrigatoriamente de cunho científico.

> Entre fins do Oitocentos e a primeira metade do Novecentos brasileiro, a tentativa de se estabelecer um "espírito nacional" passou, por vezes, pela presença da variável raça. É ponto comum, na historiografia que se dedicou ao estudo desta temática, a ideia de que na passagem do século XIX para o XX muitos intelectuais brasileiros se filiaram a proposições cientificistas de cunho racista para construírem seu pensamento social em busca do conhecimento de um "Brasil real". Pensamento que, via de regra, baseava-se, à luz de pressupostos positivistas e do darwinismo social, em postulados "científicos", recorrendo-se muitas vezes à biologia em suas considerações sobre o meio e a raça, para o estabelecimento de modelos de civilização e progresso dos diferentes povos na formação das nações. (REIS, 2007, pág. 1)

Nesse período, inúmeros médicos passaram a se debruçar sobre questões antropológicas no mundo inteiro. Nina Rodrigues foi somente mais um exemplo de cientistas de sua época que se utilizavam dos referenciais evolucionistas europeus. Nas palavras de Maria Leal,

> "Evolucionismo social, positivismo, naturalismo e social-darwinismo foram teorias adotadas" no Brasil para fundamentar a interpretação da cultura nacional que explicasse os contrastes com as heranças metropolitanas e sua origem colonial. O ideário cientificista foi adotado como dogma religioso aplicado em programas de higienização e saneamento urbanos. A Europa garantira a autoridade científica sobre o resto do mundo, o que lhe favorecia a elaboração da tese da sua superioridade racial como justificativa das conquistas econômicas e políticas que realizava sobre os povos "inferiores", exportando-a e transformando-a em corolário facilmente assimilado. (LEAL, 2009, pág. 182)

Neste panorama, em que a questão racial se confunde com o modelo de nacionalismo e passa a vigorar como uma discussão de ordem nacional, e a academia era o lugar onde essas discussões aconteciam. A tradição positivista nesse período esteve tão atrelada com a ideia de Progresso, quanto com a produção científica nas universidades, que se posicionaram como instituições colocadas a serviço da incipiente ideia de nação.

> A nação, nessa época, não é em absoluto algo que se definiria pela unidade dos territórios, por uma morfologia política definida ou por um sistema de sujeições a um imperium qualquer. A nação não tem fronteiras, não tem sistema de poder definido, não tem Estado. A nação circula por trás das fronteiras e das instituições. (FOUCAULT, 2005, pág. 160-161)

O panorama está traçado. A linguagem que predomina nas academias perpassa pelos valores do evolucionismo e do positivismo, e as produções científicas caminham

nessa direção, desde o final do século XIX. Seja para preservar a memória sobre as culturas que estavam fadadas a se extinguir frente ao avanço do progresso, seja no afã de almejar um espaço de preservação cultural, as sociedades antropológicas e etnográficas foram sendo fundadas em vários países. É nesse contexto que observamos o surgimento dos trabalhos de nossos dois autores sobre o candomblé. Ambos com tantas semelhanças, porém um deles formado como médico, utilizando referenciais científicos, e o outro posicionando-se a favor do negro.

Agora fica mais simples entendermos a necessidade que Querino teve para tentar aproximar sua fala do discurso cientificista da época, que, hegemônico, não oferecia para as outras vozes um espaço ao sol. Isso não é difícil de se perceber quando observamos o quanto Querino era incisivo em sua postura a favor dos africanos, mesmo buscando se valer às vezes de um vocabulário academicista, que foi bastante influenciado pelos evolucionistas da época. Os escritos de Querino sempre apontaram para a crítica às instituições que denigrem a imagem da raça negra, como ele mesmo afirma no início do livro "A raça africana e os seus costumes na Bahia", quando se posiciona claramente ao afirmar que

> Entre nós, o elemento português fez do africano e sua descendência a máquina inconsciente do trabalho, um instrumento de produção, sem retribuir-lhe o esforço, antes torturando-o com toda a sorte de vexames. (QUERINO, 1988, pág. 23)

Compreender a produção de cada um dos autores em relação ao seu tempo é fundamental em nossa pesquisa, que prentende, igualmente, destacar os diferentes caminhos epistêmicos tomados pelos autores, mesmo em relatos análogos, como veremos. Suas posturas epistêmicas são bastante diferenciadas, refletindo não apenas sua base conceitual, como também seu posicionamento enquanto pesquisador. Um, se aproximando da pretensa neutralidade proposta pelo conhecimento científico. O outro, pautado em uma necessidade de salvaguardar o conhecimento popular diante da possibilidade de desaparecimento deste. Nesse ínterim, suas produções divergem, convergindo com o que Boaventura afirmou serem as duas vertentes do conhecimento moderno.

Neste momento, em que as ciências sociais são pensadas, os dois autores assumem posturas diferenciadas. Nesse próximo momento, vamos pesquisar sobre as semelhanças e diferenças entre seus discursos sobre o candomblé, ressaltando-as.

2.3.2. Os diálogos que evidenciam as diferenças

Para tentar traçar as diferenças entre os trabalhos de Nina e Querino, vale a pena nos aprofundarmos sobre a apropriação e a utilização dos termos "etnografia, etnologia e antropologia" pelos autores da época. A primeira menção feita formalmente no país nos remete a Gonçalves Dias e seus estudos oficiais sobre os índios no cargo de chefe da seção etnográfica do Instituto Histórico e Geográfico no século XIX[89]. A apropriação do termo pelos positivistas brasileiros do período foi rápida. João Batista de Lacerda, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, e finalmente Nina Rodrigues, todos utilizaram essa nomenclatura. Vale sempre lembrar que não havia um curso formal sobre esse conhecimento no Brasil em nível acadêmico.

Tanto Nina quanto Querino utilizaram os termos em alguns momentos de suas obras. Nina os menciona em Os Africanos no Brasil diversas vezes. Além disso, o autor citou vários nomes da antropologia italiana de sua época, o que fomenta ainda mais sua aproximação com a escola antropológica criminal. Segundo Mariza Corrêa, tanto Nina Rodrigues quanto outro autor de sua época, Sílvio Romero, percebiam a antropologia como pertencente ao domínio biológico. Segundo Corrêa,

> Se à etnografia parece ficar reservada a definição (cultural), de um grupo humano, antropologia nos textos de Sílvio Romero parece referir-se exclusivamente ao domínio do biológico nessa definição. Essa é também a maneira como Nina Rodrigues vai utilizar a palavra, desde as epígrafes, nas expressões 'antropologia patológica' ou 'antropologia criminal', que encimam seus artigos sobre mestiçagem ou estudos de craniometria na Gazeta Médica da Bahia, passando por As Raças Humanas e até Os Africanos no Brasil. (CORRÊA, 2013, pág. 41)

Manuel Querino, ao contrário de Nina Rodrigues, não se utiliza comumente desses termos em "A Raça Africana e os seus costumes na Bahia", apesar de sua provocante menção também como epígrafe no início da obra, ao citar Melo Morais Filho,

89 CORRÊA, 2013, pág. 38

> Como pesquisa etnográfica, nenhuma das levas colonizadoras merece-nos mais atenção do que as importadas da costa da África e sua prole. (QUERINO, 1988, pág. 21)

Percebemos uma predileção pelo uso de palavras menos próximas desse pensamento cientifico então em voga no meio acadêmico de sua época. Ao descrever os cultos de matriz africana, o autor por diversas vezes se valeu de expressões mais próximas dos relatos históricos, utilizando palavras como "costumes", "tradições", "práticas", apesar do contraste com as expressões como "tipo", "representante", "fetichismo", que foram utilizadas largamente pelos positivistas brasileiros de acordo com os postulados sobre evolucionismo social presentes na época.

A diferença entre os escritos de Nina e Querino, e sua relação com o discurso acadêmico também se amplia com a menção de suas fontes de consulta em suas pesquisas de campo. Enquanto Nina anuncia Martiniano do Bomfim[90] como seu interlocutor, Manuel Querino apenas se manteve ausente em relação a isso, o que pode indiciar tanto que ele efetivamente tinha livre acesso a todas as informações enquanto observador participante, como já visto, quanto que ele talvez tivesse negligenciado a divulgação dessa informação.

Em relação às suas práticas de escrita, caminhamos para a óbvia conclusão de que Nina Rodrigues se mantinha permanentemente dialogando com o universo acadêmico, enquanto Querino parecia se preocupar mais em descrever as tradições que – ao que tudo indica – ele pessoalmente presenciava, sem aparentemente necessitar de interlocutores, por estar completamente inserido no espaço observado. Como Lisa Earl reitera,

> Enquanto o trabalho de Rodrigues pretendeu inserir-se num discurso internacional que procurava justificar como natural a desigualdade social do negro, Querino compreendeu seus estudos como argumentos para combater o darwinismo social. (CASTILLO, 2010, pág. 110)

A diferença entre as falas de Querino e Nina ultrapassa o espaço acadêmico em alguns pontos, apesar do discurso ter sido incorporado em níveis diferentes para cada

90 Martiniano Eliseu do Bonfim exerceu o cargo de Ajimudá no terreiro Ilê Axé Opo Afonjá (ramificação do terreiro mais antigo do país, a Casa Branca do Engenho Velho), sendo um dos mais antigos e profundos conhecedores do culto africano. Considerado pelo saber notório em seu tempo e sendo fluente em língua Iorubá, Martiniano é considerado atualmente como o último babalaô do país e cultuado até hoje em todos os terreiros da ramificação Opo Afonjá. (AYOH'OMIDIRE, 2012). Jorge Amado o cita na dedicatória de Tenda dos Milagres. "Enquanto escrevi este livro, muitas vezes recordei o falecido professor Martiniano Eliseu do Bonfim, Ajimuda, sábio babalaô e meu amigo; quero aqui deixar memória de seu nome" (AMADO, 2010, pág. 7)

um, como vimos acima. Quando os autores se debruçaram sobre a questão da religião, alguns descaminhos ocorreram, principalmente em relação ao polêmico exu. Exu é um orixá, e seu culto nas religiosidades afro-brasileiras, devido ao sincretismo anunciado pelos próprios autores, foi associado ao diabo cristão. A seguir, vamos nos debruçar sobre essa questão. Nina Rodrigues, o falar sobre o orixás, afirma que:

> Esú, Bará ou Elegbará, é um santo ou orisá que os áfrico-bahianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho ouvido mesmo de negros africanos que todos os santos podem se servir de Esú para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma altercação qualquer de negros em que quasi sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais futil, não é raro entre nós, ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano olha Esú! Precisamente como diriam velhas beatas: olha a tentação do demonio! No emtanto sou levado a crer que esta identificação é apenas o producto da influencia do ensino catholico. Esú é um orisá ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores. (RODRIGUES, 2006, pág. 40-41)

Como cientista, Nina afirmara a tendência a confundir as divindades católica e africana, reiterando em seguida que são entidades diferentes. Porém, a atribuição dos valores cristãos ao orixá não deixou de ser feita nem mesmo pelo próprio autor, que afirma no segundo capítulo que "Preparados os animaes do sacrificio à tarde, como é de praxe, teve lugar o sacrificio a Esú, espirito do mal"[91]. Mesmo tendo anunciado de forma preocupante que a religião dos negros estava cada vez mais presente no país, o próprio autor, mesmo tendo afirmado que a confusão entre Exu era uma tendência dos "africo-bahianos", parece também ele confundir as duas divindades nesses dois momentos do texto.

Essa aparente contradição só poderia ser explicada caso o autor estivesse querendo utilizar-se de conceitos mais facilmente compreensíveis pelos leitores. De qualquer forma, isso o colocaria em contradição em relação à introdução de seu próprio livro, quando afirmou ser a crença nas divindades africanas derivadas da "incapacidade psychica das raças inferiores para as elevadas abstracções do monotheismo"[92]. Manuel Querino também possuía essa tendência de afirmar a relação entre Exu e o diabo cristão, apesar de não ter dissertado sobre a questão do sincretismo diretamente. Durante sua exposição sobre os orixás, Querino afirmou que:

> O feiticista crê que satanás, por ter sido expulso do paraíso, não perdeu de todo o poder que lhe fora outorgado por Deus. Ele acompanha todos os nossos atos, e para evitá-lo é forçoso dar-lhe de comer, pois assim entretido

91 RODRIGUES, 2006, pág. 58
92 RODRIGUES, 2006, pág. 27

> nenhuma interferência perniciosa exerce nos destinos da humanidade.
>
> Nos dias de segunda-feira faz-se o despacho de Exu (Satanás): consiste em atirar à rua pipocas e farinha com azeite-de-dendê. (QUERINO, 1988, pág. 37)

Tanto Nina quanto Querino se utilizaram da comparação entre Exu e o diabo, mas de formas diferenciadas. Enquanto Nina alertou sobre a questão do sincretismo envolvida no tema, mas mesmo assim se utilizou dele, Manuel Querino o utilizou para descrever os motivos que levariam o candomblecista a venerar o orixá através de oferendas baseando-se, inclusive, no ideário cristão.

Outra grande diferença, como já anunciada, é sobre as diferentes perspectivas dos dois autores. Nina Rodrigues afirma não ter tido acesso a uma parte do ritual de iniciação, como já vimos, e contudo diz ter frequentado muitas casas diferentes de candomblé em vários locais . Já Querino, ao que tudo indica, parecia ter uma intimidade muito grande com a religião, a ponto de se questionar sobre sua possível iniciação. Os relatos sobre essas duas perspectivas em relação à produção de trabalho dito etnográfico manifestam diferenças finais em suas produções, como afirma o antropólogo Vagner Silva:

> A questão do segredo nas religiões afro-brasileiras faz, assim, com que o antropólogo tenha de se posicionar de forma diferenciada diante dos registros obtidos durante o trabalho de campo. Iconografias, fotos e filmes de ritos, privados, dos assentamentos das entidades ou de certos espaços do terreiro(quarto de Exu, de egum etc.) ou transcrições de entrevistas e diálogos, não são apenas uma documentação primária útil para a construção da interpretação da religião; a natureza desses registros ou a forma como as pessoas da religião se posicionam diante deles e de sua divulgação fazem parte da própria apresentação etnográfica. (SILVA, 2006, pág. 134)

Suas diferenças em relação ao discurso etnográfico têm, porém, como grande e importante diferencial as generalizações que foram feitas baseadas em suas descobertas etnográficas. Como vimos a diferença entre a antropologia e a etnografia tem a ver com as generalizações feitas, que por sua vez são provenientes de análises etnológicas. Tanto Lévi-Strauss quanto Topinard definiram de forma clara essa relação. Ao utilizarmos essa perspectiva de análise do conhecimento produzido pelos dois autores, é possível concluir a aproximação de Nina Rodrigues com a antropologia e a etnologia (apesar de perceber que suas análises e conjecturas sobre a raça negra podem ter sido fruto tanto de sua formação quanto de seu olhar), enquanto Querino se aproxima mais dos relatos de cunho etnográfico.

Nina Rodrigues, ao apontar para uma possível propensão biológica para a histeria na raça negra, como teria tentado demonstrar o autor citado, Gilles de La Tourette, em "Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, d'après l'enseignement de la Salpêtrière", ignora os dados do doutor Lacerda, apesar de mencioná-lo diretamente seu estudo e até tê-lo convidado para "vir à Bahia" observar os casos mencionados. Segundo La Tourette,

> O nosso amigo doutor Rebourgeon, que há muito tempo viveu no Brasil na sua província do Amazonas, onde a histeria é extraordinariamente comum na raça branca, nos escreveu dizendo que a histeria não é rara na raça negra, e eu tive mais de uma oportunidade de observá-la nos descendentes de escravos no Brasil. Todas as formas se apresentaram, desde o ataque vulgar até a histeria em grau elevado. Pelas minhas observações, seria mais comum no mestiço, seja via raça negra, seja nos descendentes de índios; em contrapartida jamais observei entre estes últimos, com quem muitas vezes tive contato no norte do Brasil, perto da foz do Amazonas. Também é comum a ambos os sexos. (LA TOURETTE, 1891, pág. 122) (livre tradução da autora)[93]

Mesmo afirmando não ser incomum encontrar histeria em negros, e afirmando ser frequente inclusive na raça branca (e mais frequente ainda na mestiça), a alegação transcrita do livro de Gilles de La Tourrette não parece ter inferido categoricamente uma ligação cabal entre a histeria na Amazônia e a raça negra em especial. Independente da relevância científica da questão levantada pelo autor ou da argumentação utilizada para basear sua tese, Nina Rodrigues deixa clara a sua pretensão de tentar encontrar, através dos estudos sobre a religião de matriz africana, um novo fato, uma verdade geral sobre a raça negra.

Já Manuel Querino não possui esse mesmo ímpeto pela generalização presente na obra de Nina Rodrigues. Pelo contrário, em "A Raça africana e seus costumes na Bahia" parece ir na direção radicalmente oposta, descrevendo tradições e costumes, muitas vezes sem informar a origem dessas observações. Porém, vale a pena lembrar a polêmica em relação ao sabeísmo, e como, sem oferecer maiores informações sobre uma alegação tão forte, Querino tornou esse discurso frágil em relação às falas que se

93 Notre ami le docteur Rebourgeon, qui a longtemps vécu au Brésil, dans ta province des Amazones, où l'hystérie est extraordinairement fréquente dans la race blanche, nous écrit a L'hystérie n'est pas rare dans les races noires, et j'ai eu plus d'une fois l'occasion de t'observer chez les descendants d'esclaves au Brésil. Toutes les formes se présentent, depuis l'attaque vulgaire jusqu'à ta grande hystérie. D'après mes observations, elle serait plus fréquente chez le métis, soit de race nègre, soit qu'il descende des Indiens; par contre, je ne t'ai jamais observée chez ces derniers, avec lesquels je me suis souvent trouvé en contact dans le nord du Bresil, près de l'embouchure de 'Amazone. Elle est également commune aux deux sexes. (LA TOURETTE, 1891, pág. 122)

pretendiam científicas. Esse fato, porém, não deveria servir como argumento para se julgar toda a sua obra, pois devemos levar em conta que até mesmo acadêmicos que utilizaram teóricos europeus em suas obras também são passíveis de erro na construção de sua argumentação.

Por conta de sua postura fortemente política, o trabalho deste autor foi considerado como de cunho folclórico pelos antropólogos que sucederam sua época. No primeiro momento de sua obra, Querino abre o discurso introduzindo a situação histórica do negro no país, manifestando nesse ponto seu caráter analítico em relação à importância e influência do negro na história do Brasil e na cultura do país, reafirmando a presença positiva deste, mesmo tendo sido o negro tratado de forma desdenhosa "acoimando-o constantemente de boçal e rude" (QUERINO, 1988, pág. 22). Em outro momento da sua obra, porém, Querino assume um papel bastante diferente, relatando com muitos detalhes o que observava, sem se preocupar com teorias, análises ou contextos previamente estabelecidos.

Apesar dos dois autores trabalharem questões relacionadas com a cultura popular, a mais marcante diferença entre seus trabalhos tem a ver com as suas reais buscas, que transparecem por trás dos seus textos. Enquanto Nina parece se ater unicamente a possíveis conclusões a respeito do estado mental dos negros, Querino transparece uma preocupação em narrar simplesmente o que via, com medo que o progresso pudesse destruir a memória cultural do povo.

2.3.3. As diferenças entre os autores como um reflexo de seu tempo

Nossos autores trouxeram uma contribuição muito grande em relação ao estudo etnográfico feito sobre os candomblés do século XIX. Ambos ofereceram nuances bastante diferenciadas, com posturas epistêmicas distintas e com contextos próprios. Trouxeram, assim, contribuições únicas sobre a cultura religiosa negra, num período de intensa perseguição às práticas culturais desse povo.

Apesar dessa inegável contribuição, como já vimos ambos tinham formas de pensar o mesmo assunto bem diferentes, e que apontam para seu contexto político e

epistemológico. Os dois autores viveram em um período em que o positivismo tinha uma presença forte no país, e andava simultaneamente junto com a construção de todo um ideário de nação brasileira, em sentido amplo, que perpassava desde a questão política, a ciência, a cultura, a religião até a construção de uma raça forte. Como aponta Corrêa,

> Não basta afirmar que as relações raciais, por exemplo, eram um tema óbvio e que se propunham quase naturalmente os contemporâneos de Nina Rodrigues (…) mas é preciso questionar a maneira pela qual ele recebeu o estatuto que lhe atribuímos e qual o seu lugar entre outros temas importantes naquele momento. (CORRÊA, 2013, pág. 37)

O panorama político do final do século XIX e início do XX é marcado pelo forte positivismo que surge enquanto uma corrente de pensamento que, gradualmente, desde a revolução industrial na Europa, aglutinava intelectuais e cientistas em torno da ideia de se estender o conhecimento pautado na suposta neutralidade e objetividade das ciências ditas exatas para toda a sociedade. Essa corrente, no Brasil, tornou-se um movimento ideológico atrelado com a ideia de composição de uma nação forte que não fosse influenciável por valores religiosos ou pela falta do planejamento necessário para se erigir uma grande nação.

O avanço das ciências ao longo do século XIX fortaleceu esse pensamento que se contrapunha diretamente aos desmandos da religião católica, desprovida de lógica e pautada em argumentos teológicos baseados apenas na fé. O movimento positivista na Europa inicialmente se baseou nas ideias do filósofo David Hume, e desde o século XVIII sempre procurou aproximar o conhecimento humano das bases epistemológicas propostas pelo iluminismo francês, erigindo a razão cartesiana como motor fundamental e único para a solução dos problemas sociais.

Na primeira metade do século XIX, aproveitando essas ideias oriundas de um período de contestação da nobreza e do poder da igreja pelas classes burguesas que eram por ela aviltadas, a revolução que propunha a razão como regra fora adotada enquanto uma forma de pensamento por Auguste Comte, que – não por acaso – era um francês que vivenciou o período pós-revolução. Nesta época, o pensamento oriundo dos ideais franceses inspiraram sua produção filosófica, abraçando em seu trabalho os princípios do secularismo, da neutralidade, da objetividade, e propondo o conhecimento científico como a única forma verdadeira de se chegar ao conhecimento humano e ao

progresso. Ao longo do século XIX, o positivismo ganhou ares de doutrina, contrapondo-se ao conhecimento religioso desse período, visto como medieval. Como Gianotti afirma na introdução ao pensamento do autor positivista,

> Em suma, o espírito positivo, segundo Comte, instaura as ciências como investigação do real, do certo e indubitável, do precisamente determinado e do útil. Nos domínios do social e do político, o estágio positivo do espírito humano marcaria a passagem do poder espiritual para as mãos dos sábios e cientistas e do poder material para o controle dos industriais. (COMTE, 1978, pág. 21)

Como visto, a ligação íntima entre o pensamento iluminista francês republicano e o positivismo forjou-se desde a sua concepção, espalhando-se ao redor do mundo sendo abraçado principalmente por quem mais tinha interesse em participar diretamente do poder político, mesmo sem possuir títulos de nobreza.

No Brasil, o positivismo foi trazido em meados do século XIX pelo contato existente entre os brasileiros que partiam para o continente europeu a fim de se formar nas universidades com a filosofia que era praticada por lá no meio acadêmico, principalmente na França. Em um clima de descontentamento com o governo imperial e com a religião – cada vez mais incompatível com os esclarecidos doutores que cá chegavam –, as ideias da doutrina começaram rapidamente a se fortalecer entre os intelectuais mais atuantes de sua época e entre militares. Como afirma Ivan Lins,

> Constituiu, de fato, um fator decisivo para a propagação do Positivismo no Rio, a partir da segunda metade do século XIX, a circunstância de provir da França, então fonte quase exclusiva da cultura científica, filosófica e literária, não só do Brasil, mas ainda de Portugal, Espanha e suas antigas colônias americanas, exercendo forte atração sobre todo o Ocidente, inclusive sobre os países de formação nórdica, inglesa, germânica e eslava. (LINS, 1967, pág. 234)

O fim do regime escravocrata e mudança de regime político no país no ano seguinte, de certa forma, fomentaram ainda mais o espírito positivista entre as elites e os intelectuais, e não à toa, na formação de nossos símbolos nacionais podemos observar claramente a influência oriunda desse momento político. Ordem e progresso eram as palavras do momento. Vale citar que os lugares no país em que se respirava profundamente a filosofia positivista eram as faculdades de medicina (do Rio de Janeiro e da Bahia) e as escolas politécnicas.

O positivismo, desde o surgimento da republica, impregnou-se profundamente na formação de nossos ideários de nação, como pudemos perceber, inclusive em nossos

símbolos de nação. Sua filosofia – fomentada no país pelos intelectuais através dos cursos universitários – fazia parte íntima do pensamento do país no final do século XIX.

> No que diz respeito ao Positivismo, que, na linha de Bacon e Descartes, de modo mais direto, sistematizou a reação do espírito moderno contra a metafísica medieval, vêm quase do seu nascedouro os primeiros contatos de brasileiros com ele. (LINS, 1967, pág. 12)

Nesse cenário, a questão que chama nossa atenção é: por que a raça se tornou um tema tão frequente no pensamento dos autores das ciências no período final do século XIX e início do XX? Como visto, trazido no bojo da revolução francesa e pelos intelectuais da época, o positivismo passou a fazer parte do pensamento acadêmico desse período. Mais do que só influenciar na questão filosófica, ele impulsionou a transformação do regime político do país a partir de seus ideais republicanos. O projeto de nação brasileira também fora influenciado profundamente pela doutrina de Comte. Para podermos responder essa pergunta, vale a pena explorarmos mais sobre o nacionalismo, o que remete nossa pesquisa ao trabalho de Benedict Anderson.

Para Anderson, o pensamento sobre o futuro racial do país seria um desdobramento da questão de classes envolvida com o término do período colonial. Com o fim da escravidão e o início da república, uma nova ordem foi surgindo. De um país agrário, escravista e politicamente baseado na monarquia – que ainda sonhava com a realeza das cortes europeias, entrarmos em um novo período em que se propunha, na teoria, igualdade entre todos, a ideia de estar na mesma posição social do escravo de ontem não era uma realidade muito agradável para quem sonhava com um título de nobreza. Como explica Anderson,

> O fato é que o nacionalismo pensa em termos de destinos históricos, ao passo que o racismo sonha com contaminações eternas, transmitidas desde as origens dos tempos por uma sequencia interminável de cópulas abomináveis: fora da história. Os negros, devido à nódoa invisível do sangue, serão sempre negros; os judeus, devido ao sémen de Abraao, serão sempre judeus, não importam os passaportes que usem ou as línguas que falem e leiam. (ANDERSON, 2008, pág. 208-209)

A construção dos ideais de nação não teriam bases sólidas sem a definição do lugar social que os negros deveriam ocupar, até porque o passado escravista fora ceifado praticamente no mesmo momento em que esse ideário começou a alçar voo na política nacional. Para o autor, portanto, a questão estaria ligada com essa composição das classes sociais diante dessa nova realidade. Pois, como afirma,

> Os sonhos do racismo, na verdade, têm a sua origem nas ideologias de classe, e não nas de nação: sobretudo nas pretensões de divindade entre os dirigentes e nas pretensões de 'linhagem' e de sangue 'azul' ou 'branco' entre aristocracias. Assim, não admira que o reputado pai do racismo moderno seja, não algum nacionalista pequeno-burguês, e sim, Joseph Arthur, **conde** de Gobineau. E tampouco admira que, no geral, o racismo e o antissemitismo se manifestem dentro, e não fora, das fronteiras nacionais. Em outras palavras, eles justificam mais a repressão e a dominação interna do que as guerras com outros países. (ANDERSON, 2008, pág. 209) **(grifo da autora)**

A presença do positivismo nas ciências humanas possibilitou o surgimento de teorias – agora com credibilidade científica – que permitissem, através do evolucionismo, justificar a inferioridade das raças menos complexas, o que serviu perfeitamente à conjuntura social do país. É nesse sentido que a discussão sobre o futuro do povo brasileiro se confunde com a pesquisa sobre a raça negra e se torna, por excelência, a questão de ordem do período pós-abolição.

Existe, pois, uma razão para a promoção das pesquisas raciais se dar pelas mãos de médicos, em sintonia com a emergente antropologia física europeia. Para Nina Rodrigues, a objetivação da prática religiosa negra, que considerava como inferior, era o passo certo diante de seu arcabouço conceitual – Gobineau, Agassiz, Lombroso. Torna-se imprescindível para este trabalho percebermos como a cultura religiosa africana, vista como mera manifestação folclórica, ficou sujeita a um icônico mito do bom selvagem através dessa postura epistêmica. Neste momento vale lembrar dos inúmeros relatos dos séculos XVIII e início do XIX, dos vários viajantes desbravadores dos intocados continentes australiano e africano, e do interior do próprio Brasil.

A folclorização do pensamento de Manuel Querino foi consequência do eurocentrismo e do evolucionismo marcados nos discursos dos homens doutos do século XIX. Para eles, o conhecimento obtido fora do crivo da ciência – e do positivismo – não possuiria valor de verdade, e não seria tão significativo quanto o conhecimento conseguido por este. Neste sentido, o autor em questão se vê numa situação difícil de transpor. Utilizar jargão popular iria trazer fatalmente descrédito, invisibilidade ou ambos para seu conhecimento. Não havia saída que não fosse tentar reproduzir em algum grau, a terminologia empregada pelos dos "Homens de Sciência". É, pois, nesse sentido que o autor procura se utilizar de termos comuns entre os evolucionistas, como “tipo” e “fetichismo”, por exemplo. É também nesse contexto que tentou promover generalizações, como o tão criticado “sabeísmo” já comentado.

A escrita de cunho etnográfico-histórica de Manuel Querino e o cientificismo positivista e evolucionista de Nina Rodrigues tomam, pois, caminhos bastante opostos, mesmo descrevendo, em vários momentos, os mesmos assuntos. O discurso contestador caminha, nesse sentido, de encontro ao discurso dominante nos meios acadêmicos. Nesse sentido, pois, vale a pena resgatarmos a crítica feita por Boaventura a respeito da invisível linha abissal separadora de conhecimentos vistos como aceitos universalmente e visíveis, dos conhecimentos invisibilizados, vistos como folclóricos e desprovidos de verdade.

> O papel de Manuel Querino permanece pouco delimitado junto à intelectualidade brasileira. Foi chamado de "etnógrafo prático", já que não possuía a formação científica necessária para ser considerado um antropólogo ou etnólogo, outros o denominaram como "folclorista". (REIS, 2009, pág. 162)

Entre os autores que comentaram sobre a obra de Querino, vale lembrar que Arthur Ramos considerava o trabalho do autor como sendo "Sem o rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues"[94], como já vimos. Tanto Ramos quanto Edison Carneiro declararam abertamente que o trabalho do autor se encaixaria fora do âmbito das ciências, seria um trabalho de cunho folclórico que só acrescentou em relação à Nina a culinária africana. Para Edison, faltava ao autor "a idéia da direção em que se orientavam os estudos científicos"[95].

Obviamente, num momento em que o positivismo estava extremamente difundido nos meios acadêmicos do país cuja base conceitual era europeia, a crítica ao trabalho de um autor que pretendia difundir conceitos mais aprofundados sobre a cultura e os costumes religiosos dos africanos e seus descendentes seria fatalmente criticada. Qualquer conhecimento que não possuísse um formato científico seria considerado folclórico, como aconteceu com os trabalhos de Querino, mesmo com as quase 20 citações feitas pelo autor somente no livro "A raça africana e seus costumes no Brasil" sobre outros trabalhos clássicos no país, sendo uma destas referências inclusive utilizada por Nina (Estamos falando de Melo Morais Filho, citado por Querino na página 34 de "Costumes Africanos no Brasil", e Nina na página 97 de "O Animismo Fetichista dos negros baianos").

94 QUERINO, 1988, pág. 13
95 CARNEIRO, 1964, pág. 107

O reflexo físico desse ambiente em que pululavam ideias cientificistas e positivistas de caráter eurocêntrico, cuja base conceitual é facilmente perceptível, não seria difícil perceber a imigração como uma chave para o aumento do contingente branco na população enquanto uma possibilidade de aproximar a nação de um ideal de civilização e de progresso, tanto intelectual quanto físico.

Nesse discurso, surge, no final do século XIX e início do XX, a teoria sobre o branqueamento da população proposta pelo médico e cientista carioca João Batista de Lacerda. A teoria fazia parte dos temas relacionados com a nação e o emergente nacionalismo, que procuravam aproximar a civilização brasileira do mundo europeu em todos os sentidos, em especial fisicamente. Para Lacerda,

> A população mista do Brasil deverá ter pois, no intervalo de um século, um aspecto bem diferente do atual. As correntes de imigração europeia, aumentando a cada dia mais o elemento branco desta população, acabarão, depois de certo tempo, por sufocar os elementos nos quais poderia persistir ainda alguns traços do negro. (LACERDA, 1911, pág. 19)

Nina Rodrigues, por sua vez, não acreditava no branqueamento de todo o país, por mais que concluísse que "A Raça Negra no Brasil […] há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo."[96]. Para o autor, o branqueamento seria possível em apenas uma parte do país, ao Sul, e temia que esse fato pudesse levar o país, no futuro, a uma divisão racial. Segundo o autor,

> Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provàvelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a Raça Negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e assim, ameaçados de se converterem em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores. (RODRIGUES, 2010, pág. 15-16)

A extensão do pensamento científico da época para o planejamento da população no futuro republicano era mais que inevitável visto que é neste momento que os ideais de nação estão sendo pensados. Assim como observado epistemicamente, o ideal físico do povo e as próprias leis do país são pensados de acordo com modelos externos. A constituição de 1891 é somente mais um dos exemplos da influência da epistemologia europeia sobre o país em todas as esferas, desde o campo acadêmico, os projetos de

96 RODRIGUES, 2010, pág. 14-15

nação, as ciências trazidas pelas mãos dos doutos médicos, as leis, os símbolos de nacionalidade[97] etc.

O País respirava o positivismo da ordem e progresso, e nesse ínterim, rejeitava cada vez mais o conhecimento de bases africanas, visto como um atraso – como já observamos com Nina. Diante deste avassalador cenário, onde fica claro o quanto os ideais científicos se aproximavam cada vez mais da existência dos cidadãos o país, qualquer orientação contrária seria digna de pesadas críticas. Carlos Reis resume bastante como nossos dois escritores se posicionaram nesse período, e que pode indicar um pouco de como serão formados seus diferentes campos epistêmicos.

> (...) a produção intelectual de Manuel Querino – independente da (in)definição de rótulos que possua, seja ela memorialista, etnográfica ou folclórica –, analisada a partir dos "lugares" pelos quais ele se movimentou na sociedade, deve ser apreendida em conjunto com sua atuação política e sua produção historiográfica – já que uma das críticas que o folclore recebeu foi a de trabalhar com dados isolados do seu contexto –, e encaixada num debate racial mais amplo do momento, como tática, uma forma de contestação – uma arte de realizar "golpes no terreno da ordem estabelecida", como diria Certeau – e de afirmação que se contrapunha à produção cultural estratégica dominante, avalizada pela ciência do período – encerrada na figura do médico-cientista Raimundo Nina Rodrigues –, que projetava uma nacionalidade na qual as figuras pelas quais sempre militou e, que idealizava como a essência da Nação, eram física e simbolicamente excluídas. (REIS, 2009, pág. 165)

A presença do pensamento positivista marcado pelo critérios estabelecidos por Comte, como visto, é bastante significativo, pautando, no final do século XIX e início do XX os rumos que o país seguiria em relação ao projeto de nação diante do dilema proposto pelas raças. Nesse ínterim, os trabalhos de autores que não seguissem o viés praticado pelas academias, fatalmente seria discriminado, ou tachado como folclórico. É, portanto, nessa perspectiva que compreendemos o olhar dos críticos aos pensamentos de Manuel Querino e Nina Rodrigues, e também as críticas que forma feitas aos nossos dois escritores. Vale perceber que o pensamento pautado por esse modelo de análise de cunho positivista é, por si só, reprodutor da hierarquização que, como afirmou Boaventura, foi traçado no conhecimento moderno desde Descartes, e que divide radicalmente os saberes.

97 Notadamente influenciada pelos ideais positivistas, a constituição de 1891 instituiu a laicidade da educação, secularização dos cemitérios, a instituição do casamento civil, separando Estado e igreja. (ANDRADE, 1991, pág. 251)

Neste momento do texto, pudemos comparar um pouco do trabalho realizado por Nina Rodrigues e Manuel Querino em um cenário imerso no pensamento positivista, eurocentrado, científico, hierarquizador. Percebemos, desde o início do capítulo o quanto as diferentes abordagens realizadas por Nina e Querino sobre o candomblé seguiram perspectivas epistêmicas distintas, o que foi, inclusive, consagrado na obra de Jorge Amado. O autor, criticando a forma como os pensadores brasileiros nacionais eram preteridos pelo meio acadêmico, promove um encontro entre dois personagens através da ficção, mostrando como os meios formais do conhecimento, representados por Nilo Argolo (alter-ego de Nina Rodrigues), discriminavam a prática epistêmica existente entre os meios informais. Ainda segundo o autor, os trabalhos de Pedro Archanjo (por sua vez, baseado fundamentalmente em Manuel Querino) não forma valorizados nem em seu tempo, nem no tempo em que a história se passou (anos 50) devido à essa desvalorização dos autores populares anunciada por Amado.

Utilizando-nos, pois, da crítica amadiana, anunciamos as correntes de pensamento modernas segundo Boaventura Santos, e o quanto esse embate epistemológico denunciado em Tenda dos Milagres pode ser percebido de forma bastante nítida na obra de nossos dois autores. Um, como vimos, pautado por valores que se pretendiam científicos, universais e neutros, mas permeados pelos valores eurocêntricos, positivistas, excludentes, e que se prestaram a um papel de justificação política diante de um movimento neocolonialista europeu sobre o continente africano. O outro, utilizando-se de caminhos epistêmicos que aproximaram seu trabalho do que estava sendo realizado pelos historiadores e etnógrafos, e demonstrando acima de tudo uma preocupação tácita em preservar a memória popular do povo negro marginalizado pela presença cada vez maior de um novo sistema político que pretendia-se teoricamente como democrático, mas que se mostrava em sua essência como excludente da cultura popular emanada desde o período colonial no seio da população, formada em maioria por negros, mestiços e seus descendentes.

De acordo com essas duas vertentes epistemológicas, anunciadas por Boaventura Santos e refletidas nas práticas epistêmicas de Nina e Querino, pudemos detectar as aproximações e diferenças entre suas produções, evidenciando que ambos, por exemplo, escreveram na mesma época, frequentaram o mesmo terreiro de candomblé sendo

ambos considerados ogãs em algum grau, residiram na Bahia, e seus escritos inauguraram campos inexplorados no conhecimento etnográfico sobre o negro. As intensas semelhanças entre a escolha dos temas explorados por eles anuncia uma espécie de diálogo entre os dois, jamais reconhecido formalmente.

As diferenças entre suas produções epistêmicas também anuncia diferenças muito perceptíveis, como visto. Vale lembrar, inicialmente, o lugar que cada um ocupava na sociedade. Nina Rodrigues, professor da faculdade de medicina da Bahia, reconhecido nacionalmente e internacionalmente no meio acadêmico por suas produções, engajado politicamente na formação da cadeira de medicina legal. Manuel Querino, negro, iniciado no candomblé, militante pelas manifestações culturais negras de rua, engajado em preservar a cultura negra (desde a religião até a arte) através de seus escritos, politicamente atuante na criação do IGHB da Bahia, e no campo das artes. Em relação aos seus trabalhos sobre o candomblé, como já afirmado, enquanto Querino parece mais interessado em preservar o maior número de elementos possíveis da cultura popular em suas obras, Nina Rodrigues pareceu se empenhar mais em promover generalizações e propostas para se pensar a questão das raças na sociedade diante de um projeto de nação e seu futuro.

Traçamos também neste segundo momento do texto um panorama deste período, compreendido entre o pós-abolição e as primeiras décadas da república, afirmando a presença do pensamento positivista, o processo de folclorização da cultura popular, o eurocentrismo, a postura de Nina diante do branqueamento proposto por alguns teóricos do período, assim como alguns dos momentos em que esses assuntos transparecem nas obras de nossos autores.

Nesta terceira e última parte, vamos esmiuçar o pensamento de nossos dois autores de acordo com suas posturas epistêmicas, traçando suas contribuições e aproximações com as diferentes vertentes epistemológicas do pensamento moderno anunciadas por Boaventura Santos. Abordando mais diretamente a prática de estudo sobre a religiosidade negra pelos autores, vamos ressaltar as contribuições de Nina e Querino sobre essa temática, cada um com uma postura própria, conforme vimos neste último capítulo.

Perceber a aproximação dos autores com os diferentes matizes epistemológicos existentes em seu período ajudará a compreendermos mais profundamente suas formas de pensar a cultura negra através do candomblé, o que pode indiciar também a importância de seus trabalhos para o tema, apesar da exclusão epistemológica proposta pelo pensamento racial do período estudado, e o quanto este promoveu a existência de um padrão formal de pensamento sobre o tema, em detrimento das produções que estavam sendo realizadas por outros atores sociais.

3. Terceiro capítulo - O pensamento de Nina Rodrigues e Manuel Querino segundo as diferentes abordagens epistemológicas modernas

> *Pode-se tornar livre o negro, mas não seria possível fazer com que não ficasse em posição de estrangeiro perante o europeu. E isso ainda não é tudo: naquele homem que nasceu na degradação, naquele estrangeiro introduzido entre nós pela servidão, apenas reconhecemos os traços gerais da condição humana. O seu rosto parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem. (TOCQUEVILLE, 1977, pág. 262)*

A linha abissal compreendida por Boaventura Santos estipula a existência de duas formas diferenciadas e distintas de conhecimento. Uma, existente deste lado da linha, se pretende verdadeira em todas as circunstâncias, e é pautada pela lógica cartesiana. Outra, vista como inexistente para além da linha abissal, é considerada como sendo folclórica, pertencente ao senso comum, e sem valor de verdade. O embate epistemológico anunciado pelo autor também se reflete nas duas vertentes do pensamento moderno diagnosticadas por ele. Na primeira vertente, o positivismo comteano, de bases eminentemente cartesianas e de cunho objetivista. No outro, o subjetivismo, que não aceitava o reducionismo proposto pela primeira vertente.

No momento em que efetivamente são pensadas formas de se conhecer a sociedade diante de uma nova prática de pensamento pautada na ampliação do alicerce científico, as bases que passaram a ser utilizadas em sua abordagem passaram, também, a ser motivo de questionamento em termos epistêmicos. Neste momento, as vertentes de Boaventura mencionadas acima, por vezes, se confundem com caminhos o conhecimento humano determinados pelo chamado subjetivismo e pelo objetivismo enquanto práticas distintas, pautadas em velhos dualismos epistêmicos que foram traçados desde Platão e Aristóteles, e que definem, por sua vez, o lugar da ontologia diante da prática do conhecimento.

Conhecer demanda, necessariamente, o estabelecimento de uma relação entre o sujeito-pesquisador e o objeto pesquisado. A correlação entre esses dois objetos foi alvo de profundas reflexões durante o período de nascimento da sociologia, e tem relação direta com suas bases conceituais, mencionadas por Boaventura Santos na forma de vertentes de conhecimento moderno, e por Lilia Schwarcz, através da citação sobre a icônica guerra dos trinta anos relatada por Sol Tax. De forma bastante dualista, tanto na análise de Boaventura quanto de Schwarcz, as duas correntes de pensamento se colocam polarizadas de acordo com as posturas concernentes ao subjetivismo e ao objetivismo. Tentando traçar esse dualismo, Hessen afirma que,

> Para o objetivismo, o centro de gravidade do conhecimento está no objeto. O reino objetivo das ideias ou essencialidades é, por assim dizer, o fundamento sobre o qual se assenta o edifício do conhecimento. O subjetivismo, ao contrário, tenta ancorar o conhecimento humano no sujeito. Desloca o mundo das ideias, essa encarnação dos princípios do conhecimento, para o sujeito. O sujeito apresenta-se para ele como o ponto no qual a verdade do conhecimento humano está, por assim dizer, suspensa. (HESSEN, 2000, 71-72)

Independente da utilização dos termos de Hessen, ou as vertentes de Boaventura, ou ainda da guerra epistemológica ocorrida no início do pensamento sociológico, o Brasil também teve como reflexo desse tempo seus embates epistêmicos, e que também são fruto dos mesmos diferentes olhares sobre as descrições relativas às sociedades. De que formas foram abordados os conhecimentos relativos a sociedades e etnias, tendo como plano de fundo os relatos sobre o candomblé serão tema a ser abordado neste capítulo, que pretende se aprofundar nas práticas epistêmicas utilizadas por Nina Rodrigues e Manuel Querino em suas abordagens sobre as religiões vivenciadas pelos negros africanos e afro-brasileiros.

A análise epistemológica dos autores através das linhas de pensamento de Boaventura Santos, neste último momento do texto, procurará esmiuçar a produção dos autores em relação ao contexto de escrita presente em seu tempo, assim como seus alcances em termos de produção de conhecimento, e seus limites epistêmicos. Compreender a aproximação de cada um destes com os campos do conhecimento em seu tempo também configura parte de nossa pesquisa. Para majorar o contraste entre as produções dos autores, optamos por uma análise separada, porém sem perder o diálogo entre suas produções e o crivo comparativo entre elas e seus diferentes vieses de

pesquisa, que serão ressaltados. A seguir, iniciaremos este último momento com Nina Rodrigues.

3.1. Nina Rodrigues, o cientista

Entender o pensamento de Nina Rodrigues é um desafio, na medida em que, ao mesmo tempo que o autor se afirma contra a perseguição policial às práticas religiosas negras, também descreve a inferioridade física e mental do negro. Para compreender devidamente o pensamento do autor, necessitamos anteriormente conhecer o contexto de escrita, além de observar seus avanços e limites. O que propomos nesse próximo momento do texto é caminhar por essa linha de investigação, ressaltando as pesquisas do autor em um contraste com o pensamento de seu tempo.

A análise dos escritos do autor sobre o candomblé é especialmente importante e será utilizada, num segundo momento desse capítulo, para contrastá-la com a prática epistêmica de Manuel Querino, explorando mais a fundo sua real base epistêmica. Dessa forma pretendemos compreender mais sobre a postura epistêmica de Nina neste período de consolidação das ciências sociais, além de podermos detectar mais elementos que indiciem a existência de um pensamento de cunho separatista dos conhecimentos vistos como científicos dos ditos folclóricos. Podemos ainda entender mais claramente seus limites e alcances nesse campo de pesquisa etnográfica sobre a religião do negro, que se colocava de forma inédita.

Compreender o trabalho do autor como possuidor do pretenso desejo de ser isento e neutro de inclinações políticas é um pré-requisito para, de fato, podermos determinar quais seus alcances. Para isso, vale um estudo sobre a emergência de seu conhecimento pautado pelo cientificismo da época. Através dessa abordagem, podemos depreender de fato as inclinações políticas do autor, sem o risco de incorrermos em uma análise superficial. Portanto,

> Não se trata de reivindicar aqui a isenção metodológica proposta por Nina Rodrigues para a análise das relações sociais, mas de tentar, tanto quanto possível, entendê-las nos próprios termos dos que as viveram, reconhecendo também a importância de uma contribuição intelectual que tem sido obscurecida pelo elogio ou pela crítica, desprovidos, ambos, de apoio

> analítico. Se Nina Rodrigues postulava explicitamente a sua isenção política, definindo-se como adepto de uma ciência objetiva e positiva, ao mesmo tempo que articulava teoricamente certos preconceitos sociais de seu tempo, uma consequência quase inesperada desta incongruência foi a de deixar em seus textos a marca de um respeito quase religioso pela observação precisa dos vários níveis em que se estabeleciam as relações sociais no contexto brasileiro. (CORRÊA, 2013, pág. 152)

Nina Rodrigues é um autor que possui livros com uma característica muito significativa: a interdisciplinaridade. Mesmo tendo se formado em medicina, o autor se utilizava de conhecimentos jurídicos, antropológicos, etnográficos, e de vários campos diferentes das ciências, passando pela morfologia, fisiologia, a recém-formada neurologia, anatomia, patologia, craniologia entre outras. Para além dos vários campos de conhecimento explorados pelo autor, podemos indiciar também sua forte influência dos europeus em sua base epistêmica.

Os limites e alcances desse autor estão diretamente ligados, como já visto, ao seu viés de pesquisa. A seguir vamos também tentar entender mais sobre suas motivações sobre a pesquisa do autor nos candomblés da Bahia. Como introdução, é importante entendermos a relação do autor com o campo racial, através dessa instigante colocação de Mariza Corrêa sobre a questão principal para o autor. Segundo a autora,

> A questão principal que Nina Rodrigues e seus contemporâneos se colocavam dizia respeito à nossa definição como povo e a deste país como nação, o que os fazia colocar as relações raciais no centro de suas preocupações teóricas e de pesquisa, bem como de sua atuação política. (CORRÊA, 2013, pág. 33)

Compreender o autor em toda sua complexitude demanda uma analise de seu pensamento de acordo com vários matizes, que serão pormenorizados a seguir. Inicialmente, torna-se fundamental perceber o contexto de escrita do autor para que possamos compreender realmente quais seus reais avanços e limites.

3.1.1. As bases epistêmicas de Nina Rodrigues e o contexto científico

Como já comentado no capítulo anterior, a relação de Nina Rodrigues com os autores europeus é visivelmente perceptível nas referências utilizadas para embasar sua teoria a respeito do fetichismo negro. Autores como Edward Burnett Tylor, Pierre Janet, Girard de Rialle, Gilles de la Tourette, Charcot entre outros aparecem com frequencia em “O Animismo fetichista dos negros baianos”, e nesse ponto vale lembrar que, destes,

o mais citado, Tylor, foi um consagrado antropólogo inglês defensor do evolucionismo social(que inaugurou o termo "animismo", considerado por ele como uma forma arcaica de culto[98]). Entre os outros, aparecem o antropólogo de Rialle, os alienistas Janet e Charcot, do famoso manicômio parisiense - o Hospital Salpetriére - e La Tourrete, um famoso estudioso da histeria e neurologia.

As referências presentes no livro espelham o pensamento do autor, e de seu próprio tempo. No "Animismo fetichista", entre as mais de 50 citações, menos de 10 são sobre autores brasileiros. Esse forte embasamento teórico do autor e da própria escola do recife em escritores estrangeiros, quase todos franceses ou europeus, reflete o pensamento fortemente presente no país, de base claramente etnocêntrica. Como exceção, Manuel Querino foi um dos poucos escritores que procurou seguir outros referenciais alternativos ao pensamento academicista da época, com presença marcante de escritores nacionais, o que veremos mais adiante.

A clara aproximação do autor com o eurocentrismo é um reflexo da forte presença dos referenciais positivistas no pensamento acadêmico do período. Os médicos pesquisadores franceses, como Lacassagne, De Rialle, Le Bon, Lefevre, de Brosses, Gobineau, Charcot, Janet, La Tourette, Topinard, o suíço Agassiz, os italianos Lombroso, Ferri, Garofalo entre outros são citados em vários livros de Nina Rodrigues, o que permite percebermos como seus referenciais teóricos anunciam sua forte aproximação com essa linha de pensamento.

O pensamento desse período final do século XIX no Brasil, como um todo, foi bastante caracterizado pelo positivismo Comteano. Como afirma Ferreira,

> No final do século XIX, o positivismo foi uma referência obrigatória para os intelectuais e cientistas brasileiros. Nesse contexto se forjou uma nova definição do espaço institucional da ciência e, consequentemente, dos papéis sociais do cientista. Aliando a crítica política à ordem vigente a uma ideologia que considerava a ciência como símbolo da cultura e da civilização ocidental, mas, especialmente, como recurso de pensamento e de ação imprescindível às mudanças que supostamente dariam ao Brasil a feição de uma nação moderna. (FERREIRA, 2007, pág. 1)

Segundo essa prática, a ciência se imbuiria do papel de trazer o progresso para o país, afastando o atraso através de diagnósticos que encaminhem a nação em direção a um processo civilizatório de padrão europeu. Na medida em que o modelo de cultura,

98 ROSA, Frederico. Edward Tylor e a evolução religiosa da humanidade. In: CADERNOS DE CAMPO. São Paulo, n. 19, pág. 1-384, 2010

neste pensamento, tornara-se o europeu, a prática natural de se pensar cientificamente seria pautada pelos escritores europeus, principalmente ingleses e franceses. Como afirma Maria Amélia Dantes,

> Os anos finais do século XIX foram também marcados pela difusão no Brasil de ideologias cientificistas, então marcadamente historicistas, como o positivismo de Auguste Comte e as diversas formas do evolucionismo. Os cientificistas brasileiros, acompanhando as ideias dos pensadores europeus, viam as ciências experimentais, ou positivas, como o conhecimento por excelência. (HAMBURGUER, 1996, pág. 50)

Em um cenário em que a formação superior ainda caminha a passos lentos e poucos centros de formação superior existem em todo país, o pensamento sobre o contingente negro que se dá no período do pós-abolição e início da república passa por uma mudança estrutural. A presença cada vez maior do pensamento positivista começa a se fazer presente de forma bastante intensa no meio acadêmico da Bahia, influenciando o pensamento a respeito da formação do Brasil enquanto nação.

> (…) a partir dos anos 1880 e especialmente com a proximidade do fim da escravidão, teorias racialistas começaram a gravar no ambiente da Faculdade de Medicina da Bahia. A crescente preocupação da elite imperial com a higiene dos centros urbanos, cada vez mais populosos e atingidos por epidemias de febre amarela e varíola, fez dos médicos atores relevantes na formulação de projetos de remodelação das cidades sob a égide de princípios cientificistas vindos da Europa. Eles estavam imbuídos de uma missão preventiva e curativa cujo os pacientes não eram simples indivíduos, e sim a nação, entendida como um corpo doente. (MAIO, 2010, pág. 39)

Tendo sido inclusive professor da Faculdade de Medicina da Bahia, Nina Rodrigues não poderia trair seu próprio tempo, ao menos de maneira radical. Pensar o país em termos acadêmicos era quase sinônimo de pensar de acordo com os princípios positivistas, e sempre percebendo a nação enquanto um corpo que precisava ser cuidado, seja diretamente, seja profilaticamente. Nesse cenário, é possível entender quais os reais limites e alcances de Nina Rodrigues, sem incorrermos em preconceito diante de suas pesadas frases sobre a inferioridade do negro. De forma geral, "as ciências humanas daquela época foram marcadas por um pensamento evolucionista. O homem era considerado o mais evoluído dos animais e a raça branca a mais avançada dentre os seres humanos".[99] Segundo Corrêa,

> O racismo de Nina Rodrigues, tantas vezes chamado a desqualificar suas pesquisas empíricas, era partilhado por quase todos os intelectuais importantes de sua geração, os quais não só citavam os mesmos autores – de

99 CASTILLO, 2010, pág. 103

> Buckle a Gobineau – como colocavam a 'questão racial' nos termos, embora nem sempre concordassem com as consequências dessa colocação. A tônica de suas manifestações era a analogia que estes intelectuais estabeleciam entre raça e nacionalidade e a definição de nosso povo como uma população de mestiços. (CORRÊA, 2013, pág. 45)

Por conta de Nina Rodrigues ter trilhado o caminho acadêmico, e adotado como viés de análise o positivismo, isso não é sinônimo de que o autor não tenha, de alguma forma, trazido o pensamento científico para a realidade brasileira. Obviamente, por mais que os padrões europeus fossem desejados, é sobre a realidade brasileira que o autor se debruçou, com suas especificidades e dificuldades. Ao contrário de outros pensamentos sobre um possível branqueamento da população, Nina via como algo intransponível a miscigenação e, por pior que isso soasse para autores como Sílvio Romero, o autor tinha a convicção de que os negros jamais iriam desaparecer completamente do país. Segundo Maio,

> Ele acreditava que a mistura com as raças inferiores levaria sempre à degradação da espécie, e por isso foi um dos que discordaram dos seus contemporâneos que acreditavam que a mestiçagem estaria levando ao branqueamento. (MAIO, 2010, pág. 42)

Portanto, ao contrário de outros pesquisadores, para Nina, a abordagem necessária de ser feita sobre a questão das raças deveria passar pela pesquisa sobre as formas de melhor se lidar com a mestiçagem. Por conta desse cenário, Nina Rodrigues acreditava que ela fosse algo negativo, um problema, pelo qual o país teria obrigatoriamente que passar, visto que, segundo o autor, a inferioridade do negro seria um dado congênito. Esse determinismo biológico, obviamente fruto de suas leituras de autores como Lombroso, Agassiz, Lacassagne e outros, não lhe tirou, contudo, o desejo de encontrar meios e formas de promover a nação. Essa aparente contradição que parecia ser o estabelecimento de uma nação forte através de um povo miscigenado com uma raça vista como primitiva foi apenas um dos desafios que o autor trilhou. Corrêa afirma que,

> Ao procurar o racista em Nina Rodrigues, encontrei um intelectual genuinamente preocupado com as contradições em que o colocavam suas informações teóricas quando comparadas com suas observações empíricas. (CORRÊA, 2013, pág. 60)

Ao percebermos, pois, os desafios do autor diante do determinismo biológico bastante comum em seu tempo, podemos realmente compreender por que esse autor soa tão contraditório. Ao mesmo tempo em que mergulha no universo da cultura religiosa

negra, sendo suspenso como ogã de um terreiro de candomblé, Nina Rodrigues não se cansa de avaliar os negros como mentalmente inferiores ou incapazes de alcançar as "elevadas abstracções do monotheismo". Diante desses fatos, é possível compreender por que, apesar de cristão ferrenho e defensor do monoteísmo, como vimos em "Ilusões da catequese no Brasil", Nina se afirmava contra as repressões às práticas dos cultos fetichistas. Para o autor, a ideia de desaparecimento do povo negro, ou de sua cultura eram idílicas diante da realidade do país envolto em mestiçagem e práticas fetichistas convivendo sincreticamente cada vez mais no seio da sociedade cristã.

> E se era a favor da ciência positiva, da investigação empírica como última instância na análise de qualquer fenômeno, combateu sempre a política positivista, ao mesmo tempo que se manteve um crítico permanente das "ilusões da catequese" e de várias outras ilusões acalentadas por seus contemporâneos. (CORRÊA, 2013, pág. 67)

Nina, enquanto cientista, não se furtou a pesquisar aquilo que era considerado por muitos como algo negativo, tribal, primitivo. Podemos afirmar que Nina Rodrigues era esse tipo de pesquisador. Meteu-se em terreiros de candomblé, investigou o transe ritualístico (inclusive utilizando-se de hipnose com uma filha de santo, como já visto), pesquisava crânios de figuras ligadas à contravenção ou ao crime, entre outras práticas interdisciplinares. Não parecia haver limites para o investigador, diante de um indício ou uma resposta às perguntas que formulava. Não é possível afirmar que Nina Rodrigues era claramente um defensor irrestrito da cultura religiosa negra (percebia nela o distanciamento dos princípios monoteístas, mais evoluídos), nem um algoz interessado em conhecer o inimigo para destruí-lo. Como afirma Maio,

> Em Rodrigues, é evidente a adesão a uma ciência "livre e imparcial", que afirmava que os negros eram inferiores aos brancos e que sua presença era um dos aspectos determinantes do atraso do Brasil em relação aos países onde predominava a raça branca. Ao mesmo tempo, ele demonstrou repetidas vezes simpatia pelos negros e por sua cultura "africana" - o que o levou a embates com a polícia baiana em defesa dos cultos de candomblé, quando estes foram postos na ilegalidade. (MAIO, 2010, pág. 42)

Diante de um contexto acadêmico em que o etnocentrismo era um consenso, perceber o desafio do autor em afirmar a mestiçagem como algo a ser trabalhado, na medida em que era intransponível, e sua coragem em explorar a religião negra do século XIX faz com que olhemos de maneira diferenciada seus livros. Mesmo sendo radical em afirmar a inferioridade mental dos negros, Nina Rodrigues consagrou-se como o

primeiro etnógrafo da cultura negra e, inclusive, defensor de sua livre prática, em tempos aonde o culto foi mais duramente reprimido e associado ao atraso social.

A utilização do método científico em relação ao estudo das raças aproxima o autor de uma pesquisa comparativa, como, aliás, era o método utilizado na antropologia física. A utilização da comparação é uma forma clara de pretensão de verdade universal através da própria ciência, nos moldes cartesianos presentes no "Discurso do método". Nesta ótica, o indivíduo não é nada além de um objeto de pesquisa. O evolucionismo, como fruto direto do positivismo, tem sua força nas ciências que, ampliando-se para o campo das ciências humanas, acaba por objetivar individualidades. Segundo Costa,

> Para realizar esse tipo de análise, os pensadores evolucionistas fazem uso do chamado método comparativo, procedimento advindo das ciências biológicas. A partir da comparação procuravam-se e destacavam-se as semelhanças entre as diversas sociedades. A ausência desse ou daquele elemento determinava o nível de desenvolvimento. Novamente devemos ressaltar que o modelo padrão para a realização da comparação era o europeu. Essa concepção evolucionista encontrava-se ligada ao etnocentrismo vigente. (COSTA, 2004, pág. 37)

A seguir, vamos nos debruçar sobre a relação entre Nina Rodrigues e a antropologia física. Neste momento, procuraremos compreender a aproximação do autor com a etnologia, visto que sua base conceitual apontava a direção de seus estudos para outra ótica.

3.1.2. Nina Rodrigues e a antropologia física

Nina Rodrigues foi um pesquisador bastante atípico, que desafiou muitos conceitos presentes em sua época. Se não conseguiu vencer as amarras conceituais de seu tempo, marcadamente eurocêntrico, podemos afirmar que ele as sentiu e, de algumas formas as forçou. É notável perceber a enorme amplitude de pesquisa do autor, que iniciou seus estudos antropológicos através do viés proposto pela antropologia física, com estudos anatômicos, fenotípicos e frenológicos feitos em laboratório, mas ampliou bastante seu campo de atuação, tangenciando até mesmo a etnografia, como ele mesmo acusa no título do capítulo 1 de "O Animismo fetichista dos negros baianos".

Para termos clara noção de como a relação de Nina com a antropologia física deu espaço para um pesquisador que se atreveu a alargar os horizontes de sua pesquisa, torna-se necessário inicialmente contextualizar a própria antropologia física. No livro "Raça como questão", esse campo de pesquisa aparece assim definido:

> A trajetória da antropologia física/biológica sempre esteve estreitamente associada ao desenvolvimento de uma pletora de instrumentos de medição do corpo humano (antropometria). Esse aparato técnico se desenvolveu no âmbito de debates intelectuais e políticos sobre as interfaces entre a dimensão morfoanatômica da espécie humana e os planos morais, intelectuais e sociais de sua existência. Tendo como pano de fundo o expansionismo colonial europeu, tais discussões foram de enorme proeminência, sobretudo nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do XX, no Brasil e em muitas partes do mundo. (MAIO, 2010, pág. 112)

No Brasil, a antropologia física teve como alguns dos principais expoentes do trabalho antropométrico Edgard Roquette-Pinto e João Batista de Lacerda. A proximidade de Nina Rodrigues com o trabalho de Lacerda demonstra sua forte ligação com esse campo. Porém, seus estudos iniciais sobre fisiologia passaram a abranger outras áreas, na mesma medida em que se aproximava fortemente do trabalho dos antropólogos criminais italianos, como Lombroso, Ferri e Garófalo.

Essa aproximação já detectável em "As Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil" também demonstrava como sua pesquisa se ligou ao positivismo, que percebia a delinquência como um fator biológico. "Para os 'positivistas', o criminoso estaria a priori condicionado por sua natureza"[100]. Diante, porém, da possibilidade da mestiçagem ser algo intransponível no Brasil, não bastava compreender a natureza biologicamente determinante das raças "inferiores", ao que Nina vai responder com sua pesquisa empírica cada vez mais aprofundada.

> Dado o seu interesse pela questão das relações raciais, cedo expresso em seus textos, Nina Rodrigues ampliou também a definição de antropologia para além do sentido com que o termo era utilizado por Lombroso e seus colegas, citando desde os relatos de viajantes ingleses na África, como o Coronel Ellis, passando pelos estudos de mitos de Andrew Lang, até as reflexões de E. B. Tylor, abundantemente citado por ele, tanto a respeito do tópico especial do animismo como das tradições culturais dos povos africanos. Além dessa bagagem teórica, que parece sólida e dirigida mesmo pelos padrões atuais da prática científica, Nina Rodrigues era, antes de mais nada, um apaixonado pela pesquisa empírica. (CORRÊA, 2013, pág. 71-72)

A utilização da pesquisa empírica indiciava a possibilidade de convívio entre as raças diante da possibilidade da teoria do branqueamento estar errada, como acreditava

100 MAIO, 1995, pág. 232

Nina Rodrigues. Não se podia deixar de levar em conta as especificidades do país, e a mais perceptível delas era, fatalmente, o enorme contingente de negros e seus descendentes. O trabalho do autor, aliás, sempre deixou bastante presente a utilização conceitual dos autores europeus diante das especificidades presentes em seu país, até porque não existiria se poderia imaginar a civilização nos moldes europeus no Brasil sem que ajustes fossem feitos, visto as diferenças tanto físicas quanto culturais em relação a estes dois povos. Nesse sentido, vale entender a coragem do autor em, ao invés de importar um modelo conceitual de sociedade, tentou interpretar as reais dificuldades para que esse objetivo pudesse ser alcançado. O contraste constante entre a ciência europeia e as especificidades do Brasil foram apontadas como sendo uma das qualidades do trabalho do autor.

Nina percebia que a antropologia física poderia determinar os limites biológicos presentes entre as raças, mas, apesar dessa determinação física, a pesquisa sobre os diferentes estágios evolutivos através do estudo etnográfico poderia indiciar a existência de formas de convívio harmônicas. Essa era uma forma de reconhecer que todos os indivíduos, primitivos ou não, poderiam alcançar um estágio de desenvolvimento superior. Como afirma Corrêa,

> Pouca vezes Nina Rodrigues se expressou com tanta clareza a respeito do 'espírito humano' como um conceito universal, ao mesmo tempo que admitia diversidades culturais historicamente produzidas, ainda que dentro de uma linha de desenvolvimento uniforme que traçava do primitivo ao civilizado. Mas, se para ele o primitivo não era um louco, ou um ser permanentemente assediado por delírios, o louco era um primitivo, antecipação do famoso conceito de "mentalidade pré-lógica" de Lévy-Bruhl que interessaria particularmente a Arthur Ramos mais tarde. (CORRÊA, 2013, pág. 119)

A partir dessa análise é possível entender como, apesar de Nina Rodrigues perceber o negro como inferior em termos mentais, ele tomava sua cultura como válida e necessária a ponto de defender sua existência diante das perseguições policiais que sofria. Porém, essa afirmação de existência, ao mesmo tempo, convivia com um estudioso que considerava o transe ritualístico como uma expressão de parafilias mentais, a ponto de se preocupar com a penetração da crença cada vez maior na sociedade branca, monoteísta e cristã, como é visto claramente em “”Illusões da catechese no Brasil”, em que se posicionou de forma radical contra essa situação.

Essa postura de acreditar que deva ser mantida a existência da crença religiosa negra denota muito mais do que uma prática democrática, visto que em seu tempo o racismo científico se difundia a passos largos. Como afirma em "Os Africanos no Brasil",

> O critério científico da inferioridade da Raça Negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos Norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. "Os negros Africanos, ensina Hovelacque são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral." Se a ciência não pode, pois, deixar de levar em conta, como fator sociológico, os prejuízos de castas e raças, em compensação nunca poderão estes influir nos seus juízos. Aliás tais prejuízos não existem no Brasil. Neste livro nem precisamos dissimular a viva simpatia que nos inspira o Negro brasileiro. (RODRIGUES, 2010, pág. 12)

Mais do que o interesse sagradamente surgido pela cultura religiosa negra, como podemos perceber pelas próprias citações de Nina a respeito dos inúmeros candomblés que investigou, parece, em um primeiro momento, uma prática humanizada perceber o negro como um indivíduo primitivo, mas capaz de se desenvolver intelectual e mentalmente. Visto que em seu tempo a antropologia física apregoava de forma uníssona essa inferioridade, não devemos incorrer nem em uma fala estigmatizada ao afirmar que o racismo de Nina Rodrigues pudesse ser julgado descontextualizadamente, nem tampouco deixar de perceber esses pequenos movimentos em direção a uma forma de convivência possível entre as raças.

Sua extrapolação do campo de investigação da antropologia física em direção ao campo etnográfico foi elogiada, entre outros, por Marcel Mauss em uma resenha publicada em 1900, no jornal L'anée Sociologique de Paris, que considerou que "Sobre a 'Liturgia Fetichista', o Senhor Rodrigues dá boas informações. Os lugares de cerimônia, as 'casas fetichistas' são bem descritas"[101]. Para Vagner Silva,

> No período anterior às etnografias pioneiras nessa área, descrições sobre manifestações religiosas de origem africana e afro-brasileiras apareciam em geral nas crônicas dos viajantes, nos autos dos processos inquisitoriais promovidos pela Igreja Católica ou nos boletins de ocorrência e processos jurídicos promovidos pelo Estado e seus órgãos de repressão e muitas vezes divulgados nos jornais. Os textos etnográficos de Nina Rodrigues escritos no final do século passado, ao descrever os cultos afro-brasileiros em outros

101 Tradução da resenha original de MAUSS, (1900-1901), por Maria de Fátima da Costa Gonçalves, Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/download/238/169>. Acesso em: 4 jun. 2016.

> termos, lançaram as bases de um discurso sobre estes cultos muito próximo daquele que viria ser adotado pela academia como padrão legítimo de etnografia sob a influência de Malinowski. Nina Rodrigues enfatizou a necessidade de um trabalho de campo intenso e da separação entre os fatos observados e as interpretações dadas pelo observador. (SILVA, 2006, pág. 122)

Segundo a pesquisadora Vanda Serafim, com o aumento do contato do autor com o universo afro-brasileiro, houve um gradual afastamento deste dos conceitos propagados por Lombroso, e uma consequente aproximação com os pesquisadores mais próximos das ciências humanas. Segundo a autora,

> Embora não se negue aqui que o intuito de Nina Rodrigues, fosse o de se aproximar da nascente Sociologia francesa representada pelos círculos de Marcel Mauss e posteriormente Emile Durkheim, a forma pela qual se dará esta aproximação terá como base a antropologia inglesa de E. B. Tylor. (SERAFIM, 2013, pág. 1036)

A contribuição pioneira de Nina Rodrigues na área da etnografia possui uma profundidade muito maior do que afirmado acima. Na medida em que esse tema foi, de certa forma, inaugurado por um professor da Faculdade de medicina da Bahia, um dos cursos de maior prestígio social, e em um período em que o cientificismo era extremamente presente, a relevância da pesquisa deixou, através de sua escola de pensamento, discípulos cuja contribuição para o tema tornou-se imprescindível para se conhecer a prática religiosa negra do início do século XIX.

3.1.3. Uma possível transição epistêmica nos relatos etnográficos de Nina

Nina tornou-se um autor desafiador, tanto para os acadêmicos de seu próprio tempo, quanto para a comunidade negra, devido às fortíssimas alegações feitas a respeito da inferioridade mental dos negros e mestiços afirmadas pelo autor. Seu pioneirismo na investigação da cultura religiosa de um povo, nomeado pelos acadêmicos de medicina como inferior, trouxe inquietação no meio intelectual, apesar de seu alcance ser tão notório que terminou por se constituir como uma escola de pensamento, com discípulos que seguiram alguns de seus trajetos de pesquisa.

> De fato, a inserção de Nina Rodrigues nos terreiros baianos para produzir os primeiros trabalhos sobre as religiões afro-brasileira feitos no Brasil, foi vista como uma "transgressão" das fronteiras que se preparavam e hierarquizavam os grupos étnicos e sociais dos quais faziam parte o pesquisador e seus

> pesquisados. Por esse motivo, Nina Rodrigues teria sido criticado, ainda que os resultados de suas pesquisas contribuíssem para consolidar uma visão preconceituosa e racista sobre o negro. (SILVA, 2006, pág. 73)

Torna-se, pois, difícil compreender o caminho do autor em sua prospecção pela cultura religiosa negra praticada neste período das primeiras décadas da república. Seus referenciais teóricos já descritos inicialmente e sua pesquisa sobre a histeria, além de a preocupação com as parafilias mentais presentes em "Coletividades Anormais", parecem se perder entre uma mudança de olhar sobre o negro e uma convicção de inferioridade, o que Vanda Serafim vai definir como uma aproximação com a etnologia, principalmente devido à intensa referenciação de seus trabalhos pelo antropólogo inglês Tylor. Segundo a autora,

> O entendimento acerca de Nina Rodrigues que se demonstrou e a forma como ele pensou as manifestações religiosas africanas estão associadas à percepção de que, ao contrário das associações que se costumam fazer, a grande influência ao pensamento de Nina Rodrigues não foi a sociologia de matriz francesa, mas a etnologia ou antropologia inglesa. Dessa forma, a argumentação se deu no sentido de evidenciar que os estudos de E. B. Tylor, mais especificamente, a obra Primitive Culture, teria dado as bases teórico-metodológicas para que Nina Rodrigues pensasse e elaborasse uma reflexão acerca das religiões no Brasil. Ao se apropriar das premissas de E. B. Tylor sobre a evolução religiosa, Nina Rodrigues a representaria a partir de novos referenciais: o monoteísmo católico enquanto referencial para o estudo comparativo das religiões. (SERAFIM, 2013, pág. 1035)

Essa transição será indiretamente percebida pela pesquisadora Mariza Corrêa, que afirma ser uma questão irônica como o pesquisador, através de seu olhar científico, passa a correlacionar traços culturais de uma forma não hierárquica. Segundo a autora,

> Ironicamente, através de seu evidente objetivo de explica esses processos simbólicos pela redução a processos psicológicos conhecidos, de nomeá-los de acordo com uma terminologia médica, vai-se transformando seu projeto inicial de demonstrar a distância enorme que separava a civilização da barbárie, o perigo que esta representava para aquela; e o que começa a emergir são a proximidade e a semelhança de ambas. É impossível ao leitor de seus textos deixar de refletir sobre a semelhança evocada nos exemplos de manipulação de forças simbólicas desencadeadas dentro de um contexto que lhes dava sentido, fosse ele médico ou religioso. Tentando reduzir um ao outro para explicá-los, Nina Rodrigues efetuava uma aproximação que ele mesmo negava com veemência. (CORRÊA, 2013, pág. 149)

Percebida por alguns como uma simpatia, por outros como nostalgia, a postura epistêmica de Nina Rodrigues realmente parece, em um panorama inicial, bastante antagônica. O mergulho de Nina Rodrigues no candomblé, presente em "O Animismo fetichista dos negros baianos" parece demonstrar o desejo em conhecer mais sobre o aspecto relacionado ao transe ritualístico, conjecturando quais são os mecanismos

religiosos que poderiam desencadear uma possível manifestação de violência ou parafilias mentais. A alteração percebida entre a incisiva crítica á influência do candomblé sobre a comunidade monoteísta baiana, relatada no livro, dá lugar a uma simpatia declarada em "Os Africanos no Brasil". Se, como mencionado acima, o autor anunciou "a viva simpatia que nos inspira o Negro brasileiro", esta convive, no primeiro livro, inicialmente com suas hipóteses a respeito da manifestação das doenças neurológicas na sociedade serem fruto da presença da raça negra.

Apesar dessa transição epistêmica mencionada, alguns momentos de sua pesquisa são percebidos claramente em consonância com sua postura epistemológica inicial, conforme se encontra presente no livro "A Animismo fetichista dos negros baianos". Claramente o autor demonstra a hierarquia entre saberes, denotando ser o catolicismo mais evoluído do que a religiosidade negra. Além disso, o autor alerta as autoridades sobre essa situação alarmante que aparece configurada pela submissão cultural estabelecida entre essas práticas religiosas na Bahia.

> Nina Rodrigues afirmou várias vezes que não era o catolicismo que influenciava o negro, mas, ao contrário, é ele que o alterava, o "rebaixava" - efeito ambíguo do mestiçamento em que a ideologia dominante (no caso, religiosa) é que se comprovava incapaz de se impor aos dominados e em que a cultura superior é que se submetia. (CORRÊA, 2013, pág. 147)

A influência do eurocentrismo no autor torna-se bastante clara diante deste aspecto analisado acima. Mais que isso, quando observamos a abordagem religiosa presente no livro, nota-se uma forte inclinação do escritor em caracterizar o mestiçamento cultural como algo negativo e que deva ser objeto de análise na medida em que precisa ser devidamente enfrentado. Por mais que seja percebido o interesse pelo autor em relação às manifestações religiosas dos negros africanos e seus descendentes a ponto de ter mergulhado nesse universo religioso, é impossível desvincular de seu trabalho a hierarquia entre as culturas religiosas, a ponto de se afirmar contra esse "mestiçamento cultural".

> A raça é, assim, o elemento crucial de seu argumento a respeito da debilidade, física e mental, da população brasileira, e, finalmente, de sua debilidade cultural. Era, afinal, contra o "mestiçamento espiritual" que ele escrevia, contra a confusão que a mestiçagem introduzia na análise da população brasileira. (CORRÊA, 2013, pág. 145)

Assim, deixa-se claro que, mesmo em meio a uma possível transição na abordagem epistêmica do autor, sagradamente anuncia-se a postura evolucionista do

autor. Óbvio afirmar que a preservação da memória e de relatos culturais sobre as religiões negras praticadas no século XIX provavelmente seriam bastante raras sem o pioneirismo de Nina, visto sua enorme influência acadêmica e presença nos meios formais de conhecimento. Diante dessas três fronteiras – a pesquisa inicial, procurando associações entre as doenças com a mestiçagem, a possível transformação epistêmica do autor, e uma forte e presente face do etnocentrismo – o trabalho do autor torna-se desafiador. Definir o trabalho de pesquisa de Nina em relação às suas análises no campo antropológico e etnográfico é uma tarefa árdua[102], na medida em que o autor é bastante rico em descrições e muito amplo em seu alcance epistêmico.

> Não podemos deixar de lado, ao analisar a sua obra, e não só os livros em questão, o contexto e as condições históricas e sociais de sua produção. Ninguém contesta que o médico maranhense, embora tenha produzido um pensamento original sobre a formação da nacionalidade brasileira e a influência do negro em sua constituição, foi fortemente influenciado pelas teorias de base racial vigentes em seu tempo. Formado em um ambiente institucional, num momento em que as teorias racistas penetravam com força no Brasil, Nina Rodrigues foi fortemente influenciado por elas. (FARIAS FILHO, 2012, pág. 47)

Reforça-se, apesar dos indícios apontando essa transição, a clara influência de autores franceses em sua análise sobre a histeria, e dos italianos, que apontaram a direção de sua pesquisa em analisar a possível relação entre os negros e as doenças do sistema nervoso. Não obstante, o malogrado[103] professor Nina Rodrigues faleceu em 1906, aos 43 anos de idade. A partir desse próximo momento, nos valeremos de uma análise sobre a questão da relação entre as culturas religiosas negra e europeia segundo o viés de análise epistemológica diante da crítica de Boaventura Santos sobre a hierarquia de saberes.

3.1.4. Nina Rodrigues e a linha abissal

A pesquisa de Nina Rodrigues sobre os candomblés presentes no livro "O Animismo fetichista dos negros baianos" demonstra a preocupação do autor com a

102 Farias Filho, 2012, pág. 39

103 Sobre a afirmação de Manuel Querino, Carlos Reis, citando Vivaldo da Costa Lima, afirma que o professor Nina teria recebido esse adjetivo por ter falecido bastante cedo. E não ter dado prosseguimento, por isso, aos seus estudos sobre o negro. (REIS, 2009, pág. 128)

participação cada vez maior da cultura religiosa negra no universo baiano. Investigando a possível correlação entre a religião negra e a histeria, o que foi inclusive pesquisado utilizando-se metodologia dos alienistas franceses[104], o autor se coloca veementemente contra a penetração da religiosidade negra na sociedade. Além disso, afirma que "todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras"[105].

A linha separatória radical que se desenhou na pesquisa de Nina Rodrigues sobre a religiosidade baiana demarca claramente dois lados bastante antagônicos da evolução através da comparação entre religiões, e a preocupação de que um deles possa influenciar ou contaminar o outro é o maior exemplo de que existe de forma significativa uma hierarquia de saberes. Ao contrário da irrestrita invisibilidade proposta por Boaventura Santos em relação aos conhecimentos existentes para além da linha abissal, Nina Rodrigues oferece alguma visibilidade para a cultura religiosa negra, mesmo que a tivesse mantido apenas como mero objeto de pesquisa. Dessa forma, apesar de trazer para o universo epistêmico esse conhecimento, o mantém desqualificado diante do conhecimento eurocentrado, julgando-o, no caso religioso especificamente, como o facilitador de parafilias mentais.

> Como já referi quando me occupei da hysteria no negro, as manifestações mais francas da nevrose constituem o fundo do pretenso espiritismo da cabocla. Mas o que ha de curioso é que estes mesmos médios servem nos candomblés para as manifestações dos santos africanos ou orisás, o que ainda uma vez corrobora a opinião de que os estados de santo dos africo-bahianos não são mais do que manifestações do sonambulismo hysterico. (RODRIGUES, 2006, pág. 121)

Para afirmar o progresso e impedir o retrocesso, o autor afirma a necessidade de se lidar com a penetração do candomblé na cultura baiana. Dessa forma, a demarcação anunciada toma forma conceitual, traduzindo para a realidade nacional o pensamento evolucionista presente no positivismo europeu. Sua investigação, neste ponto, passou a se concentrar na possibilidade da cultura religiosa negra ser responsável por possíveis doenças sociais. No livro "Coletividades anormais", a aproximação entre a religiosidade negra e a disposição para histerias coletivas nos mestiços fica bastante evidente, na medida em que o pano de fundo para se explicar a "histeria de canudos" é composto por análises sobre correlações entre os fenômenos de parafilia nervosa e os negros e

104 Nina considerava "a forma do fetichismo dos 'áfrico-baianos' como um animismo difuso" de acordo com André Lefevre. (CORRÊA, 2013, pág. 148)

105 RODRIGUES, 2006, pág. 116

mestiços. Ao afirmar possíveis causadores da parafilia endêmica de Canudos, Nina reafirma a participação negra e de sua religiosidade. Segundo o autor,

> Outra causa que deve ter influído poderosamente, na Bahia, sobre o desenvolvimento da epidemia, foi a predominância numérica da raça negra e de seus mestiços em nossa população. Demonstrei em outros trabalhos que as danças e sobretudo as danças sagradas a que se entregam tão apaixonadamente os negros, constituem em poderoso agente provocador da histeria. As contorções que se apoderam dos negros durante essas danças já por si mesmas têm em caráter coréico, e sabe-se que em mais de um ponto da cidade foram estes exercícios coreográficos a fonte do desenvolvimento ou do recrudescimento da doença; não se deve esquecer, aliás, que nas duas cidades brasileiras onde a doença tomou grandes proporções, é muito elevado o número dos negros e seus mestiços. (RODRIGUES, 1939, pág. 82-83)

A linha radical entre a religiosidade negra, fomentadora em potencial de epidemias, e o monoteísmo cristão, que requeria elevada capacidade de abstração mental, constitui-se como uma prática radical de separação epistêmica. De um lado, o conhecimento válido e necessário, pautado em verdades teoricamente inquestionáveis das ciências; do outro, o conhecimento tido como folclórico e, no caso, possível causador de epidemias de histeria. A radicalização de saberes promove o distanciamento epistêmico e, por conseguinte, a hierarquização. Mais do que apenas essa separação, o processo epistemológico envolvido nessa ação promove a caracterização de uma verdade que se contrapõe a todas as outras formas, sendo exaltada como apodítica, inquestionável, por ser fruto da ciência.

> No O Animismo, por exemplo, tenta explicar a possessão como um caso sui generis de histeria dos negros e dos povos mestiços como uma sobrevivência hereditária do atraso da evolução de sua raça, ainda que não conclua seguramente. Aqui, a postura do etnólogo se transforma na postura do médico, que tenta explicar o "sobrenatural", como uma "doença" perfeitamente explicável e compreensiva. Desta forma, o relato de Nina Rodrigues pretensamente científico, "neutro", "objetivo" e que busca a "verdade", não é, absolutamente, inocente, como um leitor desavisado poderia imaginar. (FARIAS FILHO, 2012, pág. 38-39)

A relação entre Nina Rodrigues e o positivismo parece reafirmar o pensamento de Boaventura a respeito das vertentes epistemológicas presentes na modernidade, no tocante ao "modelo de racionalidade que preside à ciência moderna". Construído com bases eminentemente cartesianas, esse modelo, como já afirmado, se pretende como científico e, por conseguinte, excludente dos conhecimentos não passíveis de sujeição ao seu crivo analítico, e que são considerados, por isso, como pertencentes ao campo do senso comum, ou ainda folclóricos.

A pretensa objetividade do discurso científico ganha espaço no modelo cartesiano que passa pela releitura do positivismo, O saber agora é catalogado em dois tipos: o saber objetivo encontrado no Discurso do método, sagrando-se como a única forma de conhecimento verificável e que se pretenderia imbuída de verdades sob a mesma ótica da matemática, e o senso comum (ou saber popular). Nessa ótica, o discurso científico se pretenderia neutro, objetivo, isento de inclinações políticas, conforme Nina Rodrigues reivindicava em seu trabalho. Segundo Farias Filho, Nina Rodrigues

> A todo o momento esclarece que o seu discurso é "científico", portanto, "objetivo", e "neutro". Esse é o paradigma de ciência positiva da época, cujo modelo é dada pelo método das ciências naturais. Adaptado às ciências humanas, considerava possível a produção da verdade com base em provas documentais "objetivas" e isentas de subjetividades. (FARIAS FILHO, 2012, pág. 48)

Seu trabalho sobre a religiosidade negra se encontra diretamente pautado nesses princípios, o que aproxima suas conclusões e método de pesquisa dessa realidade pretensamente isenta. Mais do que a religião negra ter se tornado objeto de estudo para o autor, o próprio negro já havia se tornado, ele também, um objeto. Essa forma extremamente desumanizada de se transformar o homem num mero objeto de pesquisa, desconsiderando toda a sua subjetividade também é um reflexo de sua proximidade com esse viés epistemológico reducionista, que apregoa que aquilo "que não é quantificável é cientificamente irrelevante"[106]. Segundo Reis,

> O médico não negava a recorrência de sentimentos – "simpatias e ódios" –, despertados para com os negros no período que envolveu a abolição, simpatias que o próprio Nina Rodrigues assumiu ter, mas que, em sua busca obstinada por uma objetividade científica, em hipótese alguma poderiam se aflorar. Como "homem de sciência" que era conseguia friamente separar o negro em sua humanidade – mesmo que diminuta e incivilizada –, do objeto de pesquisa. Afinal, como dizia, "tratava-se de uma questão de princípios e não de pessoas". Logo, por se tratarem de princípios biológicos, os problemas incidiriam sobre a coletividade – a raça negra –, e não sobre os seus representantes isoladamente. (REIS, 2009, pág. 143)

A forma de construir o conhecimento seguida por Nina Rodrigues passa necessariamente pela base epistemológica do positivismo e, em consequência, a cartesiana. Seu trabalho etnográfico seguiu, como já apontado, esse mesmo paradigma. Para o autor, só haveria uma forma de abordagem ao material conseguido em sua pesquisa a respeito da religiosidade negra, e que obrigatoriamente tomaria as formas de

106 SANTOS, 2004, pág. 28

uma análise pautada em critérios científicos desenhados por Comte, o que refletiu diretamente na escolha de fontes francesas e italianas para conjecturar a respeito da propensa criminalidade e do transe ritualístico.

A aproximação de Nina com os teóricos europeus em suas pesquisas sobre o candomblé pode ser percebida tanto pelo seu caminho epistemológico quanto pelas próprias referências por ele citadas em seus trabalhos sobre a religião dos negros. A análise do transe, aliás, demonstrou bastante bem sua relação com os teóricos franceses, como já anunciado. Suas hipóteses a respeito da relação entre a criminalidade e os transtornos mentais também anunciam essa relação do autor com o pensamento positivista, pretensamente neutro. Sobre essa relação de Nina com os teóricos europeus, Reis afirma que:

> Nina Rodrigues, por exemplo, adepto dos estudos de frenologia e de craniologia, adotava os ensinamentos de Cesare Lombroso da escola positivista italiana de antropologia criminal e **afirmava que qualquer análise etnográfica da população brasileira deveria ser feita a partir da utilização de critérios estritamente científicos** – supostamente neutros –, independentes dos sentimentos que se pudessem desenvolver quanto aos elementos não brancos, já que segundo o autor: "Para a ciência não é esta inferioridade – do negro – mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual de desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções[107]". (REIS, 2007, pág. 2) **(grifo da autora)**

A pretensa neutralidade do conhecimento baseado em padrões científicos segue a proposta de "modelo totalitário[108]" que rejeita todas as outras práticas de saber que não pertencem ao pensamento pautado pela epistemologia positivista e cartesiana. Segundo essa forma de pensamento, as diferentes culturas devem ser vistas pelo viés científico, e por ela analisadas. De acordo com esse princípio,

> As pesquisas de Nina Rodrigues sobre os africanos – especialmente sobre a religiosidade negra – não constituíam, portanto, uma "preocupação" com a "pureza étnica" deste grupo. Tratava-se de estudos que procuravam averiguar "cientificamente" o grau de primitivismo e degeneração em que se encontrava essa parcela significativa da população brasileira no período pós-abolição. (REIS, 2007, pág. 3)

Sintonizado, portanto, com os preceitos do pensamento cientificista europeu, o autor norteia seu trabalho de acordo com padrões etnocêntricos, o que transmite para sua pesquisa sobre o fetichismo africano um caminho epistêmico pautado pelo

107 RODRIGUES, 2010, pág. 12
108 SANTOS, 2004, pág. 21

objetivismo, sujeitando individualidades e desconsiderando saberes que não pertençam ás ciências ou, ao menos, ao seu crivo de análise. Aproximando-se, pois, do que Boaventura Santos afirmou ser a vertente de conhecimento pautada no pensamento moderno cartesiano, a pesquisa de Nina, ao mesmo tempo em que inaugura um espaço ímpar de se salvaguardar a cultura religiosa negra, impõe a ela um lugar de sujeição extremamente excludente, que se inicia com sua hipótese a respeito da ligação entre as parafilias mentais e a religiosidade negra, como podemos perceber em "O Animismo fetichista dos negros baianos", e tomando rumos mais extremos como aparece na obra "Coletividades Anormais". A seguir, pretendemos analisar quais eram as motivações do autor na realização de suas pesquisas a respeito da religiosidade dos africanos e afro-brasileiros.

3.1.5. O que movia a pesquisa de Nina Rodrigues?

A relação do autor com o positivismo, pautado nas análises sobre a antropologia física, suas teorias sobre a possível relação entre degeneração mental dos negros e o candomblé, e sua postura epistêmica alicerçada pela ciência enquanto um modelo de verdade totalitário e excludente, apontam para um caminho epistêmico que se alinha com uma prática de pesquisa justificadora do projeto do expansionismo colonial europeu, que pretendia pautar epistemicamente a necessidade de se dominar, política e economicamente, o continente africano.

Utilizando-se de premissas que almejavam conduzir a nação em direção à ordem e ao progresso conseguidos pela Europa, o autor "extremamente influenciado pelas correntes cientificistas de então"[109], parece ter-se debruçado sobre a religiosidade dos negros africanos e afro-brasileiros procurando conhecer os pontos em que pudesse identificar a genealogia do atraso do país, e como essa prática religiosa poderia fomentar o atraso ao se espalhar indevidamente como crença por entre os diferentes meios sociais, teoricamente monoteístas.

109 REIS, 2009, pág. 89

Torna-se, nesse ponto, necessário evidenciar que, ao mesmo tempo em que o autor se coloca politicamente contrário a perseguição política dos delegados de polícia aos candomblés, também afirmou veementemente que a prática da religiosidade negra no seio da comunidade católica estava se tornando algo preocupante. Diante de um projeto de futuro do país, que se aproximava cada vez mais dos ideais republicanos nos moldes europeus, a convivência entre a religião cristã monoteísta evoluída com as crenças religiosas negras, vistas como primitivas, merecia estudos aprofundados. Não por conta desses estudos acabarem por justificar uma suposta inferioridade negra – isso era uma premissa para ele, importada de Lombroso, Gobineau, Agassiz etc – que permitisse politicamente a eclosão de argumentos a favor da colonização do continente africano, mas, antes, pela necessidade percebida pelo autor de uma aproximação das raças com os ideais civilizatórios europeus, o que pode ser claramente percebido como uma aproximação epistemológica que estava em voga no país desde a criação das primeiras faculdades.

Para seus estudiosos, o vigor da pesquisa de Nina Rodrigues advinha principalmente da sua intensa busca por compreender as influências das raças no processo de constituição da sociedade. A relação entre a raça e o futuro do país parecia ser o foco do autor, que, diferentemente de outros teóricos raciais, adentrou no universo religioso negro de uma forma muito profunda e significativa. Conhecer a influência do negro sobre o futuro do país é, segundo Reis, uma das principais questões levantadas pelo autor. Como ele afirma,

> Sua preocupação maior passava também pela constituição da nação brasileira, evidenciando o papel da raça, pelo que denominou como "a esfinge do nosso futuro – o problema 'o negro' no Brasil"[110]. A compreensão do Brasil, para este autor, estava estreitamente ligada a da raça, uma vez que avalia que grande parcela da população trazia em suas origens étnicas as causas da inferioridade brasileira. (REIS, 2009, pág. 89)

A preocupação maior do autor, pois, parece ser os rumos que o país tomaria devido a sua especificidade racial, altamente miscigenada e com grande contingente negro e que, segundo ele, não se alteraria com o tempo, ao contrário das afirmações feitas pelos teóricos do branqueamento. Portanto, pensar o futuro do país teria

110 RODRIGUES, 2010, pág. 9

inicialmente como desafio conhecer os limites que a presença do negro, considerado como primitivo e atrasado, traria para o progresso do país. Segundo Corrêa,

> Ao alerta paradoxal de Euclides - "estamos condenados à civilização. Ou progredimos ou desaparecemos" - Nina Rodrigues respondia com uma colocação muito pragmática: "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". (CORRÊA, 2013, pág. 50)

De acordo com os autores que se debruçaram mais a fundo sobre a vida e as obras de Nina (e discutiram, por conseguinte, qual era a questão principal do autor), a preocupação levantada acima se reafirma, novamente reiterando a importância da raça diante do progresso da nação republicana que se instaurava. Para Maria Leal, a forma como isso se efetivou politicamente ocorreu através das pesquisas científicas sempre tendo como questão central a raça. A autora, citando Mariza Corrêa, afirma que

> A questão principal colocada por Nina Rodrigues e seus seguidores foi em torno da definição do brasileiro enquanto povo e do país como nação. Para isto procuraram respostas científicas impregnadas de interesses políticos. Assim, na análise de Corrêa, antes de ser pensada em termos de cultura, ou em termos econômicos, a nação foi pensada em termos de raça. (LEAL, 2009, pág. 191)

O estudo das raças, para Nina, indiciava a necessidade, por conseguinte, de se estudar o impacto da presença negra na sociedade. Para isso, se valeu da pesquisa etnográfica que poderia indiciar essa suposta influência negra. Para o autor, como visto, a religiosidade negra estava vinculada com a histeria, e, portanto, era um campo profícuo para realizar sua pesquisa de caráter científico.

A questão das raças, desvelada em um viés epistêmico de cunho científico (e que se pretendia como verdadeiro, neutro e totalitário) se encorpa de forma própria com a pesquisa do autor no campo da religiosidade negra. Na medida em que pesquisou de forma científica o candomblé, e, como já observado, traçou inclusive correlações extremas como "os oraculos negros são provocados na África por meio de processos em tudo identicos àquelles de que correntemente se servem hoje os modernos hypnotizadores"[111], o autor procurava conhecer a fundo a realidade litúrgica da religião primitiva negra diante da premissa que a religiosidade monoteísta demandava uma grande capacidade de abstração mental[112]. Dessa forma, a questão inicial do autor

111 RODRIGUES, 2006, pág. 74
112 "… as elevadas abstracções do monotheismo." (RODRIGUES, 2006, pág. 27)

segundo Leal e Corrêa se vê, na sua pesquisa religiosa, envolta em um gradiente conceitual que transita entre a afirmação comparativa e a hierarquização de forma bastante perceptível.

A presença do que Corrêa chama de "**heterogeneidade**[113]" étnica e cultural enquanto um desafio que se impunha para Nina, se tornou um grande motivador de sua pesquisa religiosa, quiçá o maior. Visto ser inegável e impossível de se controlar, a miscigenação entre as raças parece dar lugar a um campo ideológico que o autor passa a promover, e que tem a ver claramente em abordar a "miscigenação" cultural do povo baiano como uma prática questionável e que deve ser investigada para que se possa caminhar em direção ao progresso.

É diante do desafio que fora estabelecido sobre o convívio das raças (puras e mestiços) que Nina se esforçou em determinar quais influências a cultura negra estabeleceu, e até que ponto seria possível uma convivência harmônica entre a raça evoluída "branca" e as outras. A respeito dos estudos de caso feitos pelo autor (que evitou, segundo ela, estipular leis gerais sobre a questão) para demonstrar as influências interraciais, Murari reafirma a correlação estabelecida entre estas, e a seguir cita o que considera ser o maior problema para o autor. Segundo ela,

> Seus critérios rígidos não chegam a produzir uma discriminação mais apurada, mas apenas reforçam uma hierarquia entre as raças puras – brancos, negros e índios – e entre os mestiços – acrescentando o critério da possibilidade de retorno a uma raça pura. Mas chega-se a um impasse, pois raças puras e mestiças só podem ser comparadas entre si a partir de dados culturais. Os aparentemente sãos dentro dos grupos mestiços guardariam em si os gérmens da loucura, ou do crime, da degenerescência orgânica e psíquica.
>
> Por isso, o maior problema de Nina Rodrigues é verificar a interferência da *degeneração cultural* no mundo dos brancos, representantes da civilização moderna no país. (MURARI, 2007, pág. 214)

A hierarquização oriunda do enfoque epistêmico de Nina, ao mesmo tempo que inevitável, trouxe uma grande visibilidade para as pesquisas sobre a religiosidade dos negros africanos e afro-brasileiros. Porém, é importante frisar que essa hierarquização ganha ares muito mais sofisticados. Segundo os autores que discorrem sobre Nina, a motivação de sua escrita perpassa a constituição da população do país, e de que forma esta poderia promover o progresso. Como efeito colateral, a aceitação do convívio entre

113 CORRÊA, 2013, pág. 150

as raças proveniente de seus estudos trouxe dentro de si a semente responsável pela depreciação da cultura religiosa negra.

Pelas falas dos pesquisadores, é possível entender que a questão que movia o trabalho de Nina Rodrigues, por um lado, acabou por tirar das sombras a cultura negra religiosa que não era fruto de análise por nenhum outro pesquisador. Mais que isso, anunciava uma corajosa postura do autor em anunciar indiretamente a necessidade de convivência entre as raças diante de um branqueamento que considerava utópico em um cenário científico que apregoava essa possibilidade. Porém, essa convivência depreendida de sua postura de pesquisa toma rumos completamente opostos ao perceber que o autor conceituava de uma forma bastante depreciativa a prática religiosa negra, procurando essencialmente os limites entre a convivência cultural do negro enquanto uma raça inferior no meio de uma sociedade vista como superior, e como esta podia ser maculada pela presença do atraso promovido pela prática da cultura negra. Para Reis,

> Em nome de um estudo científico, ou como quer Nina Rodrigues, "imparcial", estabelece-se uma hierarquia entre as raças no caminho para a civilização, restando saber se o negro, em sua "morosidade", seria capaz de acompanhar ou se atrapalharia tal trajetória do branco, mais propenso ao sucesso. Quanto do atraso do país advinha dessa camada da população? O "mestiçamento" seria capaz de apagar as marcas deixadas pelo negro retardatário? Dificilmente, pois em sua obra a mestiçagem, "cerne de nossa nacionalidade", é considerada negativa, e sua condenação dá-se constantemente, soa como degenerescência. (REIS, 2009, pág. 90)

Ao contrário do que poderíamos concluir em uma leitura inicial sobre seus textos, que poderiam levar a conclusões sobre uma suposta docilidade do autor, aproximando o negro de uma figura idílica (seguindo a tendência naturalista já trilhada por outros autores em relação aos índios, segundo o mito do "bom selvagem"), a prática epistêmica presente na motivação do autor pela pesquisa se mostra em sua radicalidade ao percebermos que este afirma como socialmente nociva a existência da cultura religiosa negra e, ao mesmo tempo luta contra sua presença no interior da religiosidade dos brancos católicos, monoteístas e, portanto, possuidores de uma capacidade mental de abstração que não era possuída pelas raças menos desenvolvidas. As possíveis "ponderações (….) consideradas paradoxais e de difícil doma[114]" de Nina, pois, podem ser um pouco melhor desveladas por esse viés de análise sobre suas reais motivações de pesquisa.

114 SCHWARCZ, 2007, pág. 883

O pensamento de Nina Rodrigues possuiu grande abrangência acadêmica[115], o que foi responsável até pela emergência de uma escola de pensamento com seu nome. Porém, estava longe de ser hegemônico. Manuel Querino, uma figura ímpar do cenário baiano, como vimos, contribuiu muito para os relatos etnográficos sobre o candomblé. A seguir, vamos também esmiuçar mais seu pensamento, tentando compreender tanto o contexto de escrita do autor quanto suas contribuições para o campo epistêmico da época e, em especial, o conhecimento etnográfico.

3.2. Manuel Querino, o porta-voz da memória popular

Ao nos debruçarmos sobre o autor Manuel Querino e seus estudiosos, a primeira coisa que chama atenção nos seus trabalhos é a sua relação com a escrita, que denuncia a frequente utilização de historiadores famosos de sua época, tentando dessa forma afirmar-se como um sujeito pensante em um momento do país em que o eurocentrismo e as ideias "de fora" eram bastantes presentes na vida intelectual.

Por conta de sua postura forte em relação a essa afirmação, de si e do povo marginalizado, o autor teve seus trabalhos sobre as religiões de matriz africana tachados como folclóricos, ou sem valor de cientificidade. Esse julgamento, porém, merece uma releitura, e para isso seria interessante recorrermos ao campo metodológico escolhido, e que pode elucidar muitas das questões a respeito do olhar da época sobre o autor em meio a um pensamento acadêmico euroreferenciado.

Manuel Querino tinha como motivação a luta pela preservação da cultura negra em um cenário no qual a emergente busca pela ordem e progresso se contrapunham com a cultura popular e o conhecimento de bases africanas. Vale lembrar o quanto, apesar de vivenciar intensamente o candomblé, o próprio Nina Rodrigues afirmava que a religião dos negros era inferior, além de expressar sua preocupação com as elites, cada vez mais cercadas por essa crença.

Nesse cenário, a defesa da cultura popular tornou-se seu desafio pessoal, o que é facilmente perceptível em sua obra, a qual descreve as crenças do candomblé com

115 Ver nota 80, no segundo capítulo

grande profusão de detalhes. Sua maior preocupação era a desse conhecimento se perder no tempo, visto a exaltação cada vez maior dos valores europeus de progresso trazidos pelos novos ideais republicanos. Por isso,

> A sua literatura respondia criticamente aos valores projetados para a implantação da Bahia "civilizada", contestando, historicamente, a necessidade de considerar os elementos populares representados pelos trabalhadores, africanos e afro-brasileiros como essenciais na construção da civilização brasileira. A sua pergunta de fundo era o porque desprezar as raízes culturais e sociais que pesaram sobremaneira na constituição da sociedade brasileira e tentar infiltrar valores europeus que destoavam do pulsar cultural da população. Hábitos e costumes franceses foram registrados por Querino como incompatíveis ao clima da cidade, por exemplo. (LEAL, 2009, pág. 104)

Essa tentativa de eternizar, nos livros, a cultura popular e negra veio ao encontro dos mesmos princípios utilizados pelos historiadores como forma de salvaguardá-la. Não obstante, os trabalhos de Querino são fortemente baseados nesses atores em vários momentos. Ao se aproximar do campo da história, consegue ao mesmo tempo respaldar academicamente seus estudos e centrar seu caminho epistemológico, se preocupando acima de tudo em preservar o conhecimento negro de sua época através do viés religioso e cultural.

Sua prática de retratar memórias através da escrita, transitando entre a história e a etnografia, sempre foi marcada pelo viés político, dedicando-se à historia cultural, com foco no povo e no cotidiano. Para isso, Querino contemplou essa classe, dedicando-lhes voz e vez, como forma de inclusão dessa população que não fazia parte, muitas vezes, do conhecimento formal.

> Ao escrever sobre o povo, Querino teve a intenção de denunciar e fazer-se escutar, registrando as primeiras páginas da história das classes populares, ainda não incorporada às preocupações da historiografia oficial brasileira. Neste aspecto, Manuel Querino pode ser considerado o primeiro intelectual baiano a contar e deixar registrada em letras claras e obstinadas a história dos excluídos, no contexto em que marcou a mudança de uma nova ordem que predispunha incluir, no âmbito da promessa democrática, a massa anônima de trabalhadores no circuito da participação social e política. (LEAL, 2009, pág. 151-152)

Através dessa forma de se observar o passado, não apenas através da ótica do senhor de engenho, mas também pela do escravizado, Querino tece suas obras permeadas pela lógica da igualdade, que era, no fundo, a aspiração filosófica da república, como um reflexo da revolução francesa. Essas nuances podem ser facilmente perceptíveis na obra sobre os costumes religiosos negros que nos propomos analisar, nas

quais o autor disserta sobre essas práticas logo no início, quando dedica algumas páginas para descrever a contribuição positiva do negro para a formação do país, e o quanto este sofrera no período de vigência da escravidão.

Apesar de se utilizar-se prioritariamente da memória nesse trecho da obra, Querino cita, nas cerca de 13 páginas iniciais, os trabalhos de vários escritores nas 11 citações feitas, sendo muitos deles historiadores de peso na época, como Rocha Pombo, João Ribeiro, e Melo Morais Filho, também citado por Nina Rodrigues. Mais do que somente se utilizar das falas de historiadores para validar seu discurso, a escrita do autor se preocupava acima de tudo em descrever a cultura do povo, transitando por vezes entre a oralidade e a memória[116], e procurando resgatar o conhecimento que não fora documentado pelos escritores de seu tempo. Essa foi a forma prática que o autor encontrou para incluir os negros nesse espaço formal de preservação epistêmica. Para Maria Leal,

> Os seus escritos são considerados como ponto em que se entrecruzaram experiências e interpretações sobre o seu tempo, como depoimento de quem participou, experimentou, ouviu, presenciou e interpretou a Bahia dos idos coloniais e imperiais e da sua atualidade republicana. Para tanto, utilizou-se da memória, bem como das pesquisas bibliográficas e de campo, colhendo informações e depoimentos do povo, do africano e descendentes diretos e indiretos, para escrever crônicas, narrativas, notícias. (LEAL, 2009, pág. 108)

Não foi apenas a escolha de historiadores reconhecidos a ser contemplada na obra "A raça africana e seus costumes na Bahia". Querino também utilizou-se de exploradores, como Livingstone e Gonçalves Dias, este último considerado como o detentor do primeiro cargo de chefia na seção de etnografia e exploração do Brasil[117]. Essa utilização de certa forma vai marcar a postura epistemológica do autor, que caminha entre a história e a etnografia em sua obra.

3.2.1. A aproximação com o campo histórico

116 REIS, 2009, pág. 156

117 VASCONCELOS, Eduardo. Gonçalves Dias e a seção etnográfica e narrativa da comissão científica de exploração (1859-1861) In: ESPAÇO AMERÍNDIO, Porto Alegre, vol 6, n. 2, pág. 219-229, jul./dez. 2012

Sobre a forma com que o autor escreveu sobre o candomblé, podemos afirmar que Querino se contrapunha diretamente aos escritos do "malogrado professor" Nina Rodrigues, como ele mesmo anunciara na obra. Para além, porém, de apenas criticá-lo, a referenciação utilizada pelo autor sobre os conhecimentos religiosos dos negros também possuiu uma forte inclinação política pautada na preservação da cultura negra diante do processo civilizatório pelo qual passava o país, visto que o candomblé é um espaço negro por excelência, um "lugar de memória" negra, e de sua vivência social.

A preservação dessa memória, pois, vinha como uma forma de afirmação da cultura negra em seu grau mais forte, aonde a resistência cultural se deu de maneira muito visceral em suas práticas de reafirmação constante de sua identidade africana. A escolha da religião negra como um assunto a ser explorado seria uma forma, tanto de salvaguardá-la contra o discurso negativo de Nina Rodrigues sobre o candomblé (além de ser uma forma de preservação dessa parte da cultura contra o constante "esquecimento" promovido pelo progresso), quanto também como uma forma de afirmação da raiz cultural de um povo: suas manifestações religiosas. Como afirmar Reis,

> Ao recorrer às memórias dos velhos negros das comunidades de candomblé e de casas de culto afro de Salvador – estas entendidas como "lugares de memória" de que fala Pierre Nora – Querino visava combater certas representações que historicamente se construíram dos negros e que naquele momento, marcadamente acentuado pela busca de uma identidade nacional, percebia como predominantes numa tendência de diminuição da importância do povo negro como critério para modernizar o país via discursos civilizatórios e higienistas que (des)qualificavam e colocavam estas camadas da população à margem da sociedade republicana que se formava. (REIS, 2009, pág. 158)

A conquista de um espaço formal de conhecimento para a religião africana tornava-se também uma prática de afirmação da cultura africana e do próprio povo africano e afro-descendente em si. Os escritos de Querino, porém, parecem influenciados, antes de mais nada, pelo medo dessa cultura negra desaparecer em meio à avalanche republicana embebida no cientificismo de cunho positivista do século XIX, reformador da sociedade, e que se propunha a pensar em uma nação brasileira com ares europeus.

O maior desafio, pois, que se impunha contra a manutenção da cultura negra e a favor da europeização da sociedade em todos os sentidos, estava presente através da

emergente república, com suas propostas de constituir uma nação progressista, e longe dos "atrasos" da cultura forjada no período colonial. A palavra de ordem do momento é pensar no futuro e esquecer a história pregressa e suas mazelas sociais em consequência.

Querino, inspirado por certo saudosismo do passado, e influenciado pela própria história de seu povo, expressa em sua obra a decepção com essa forma de se pensar o país, apresentada junto com a própria ideia de república, e, manifestando o apreço que sentia por sua terra e sua população, critica essa postura invisibilizadora do passado do país, onde "a ordem é esquecer"[118].

Como atuante na vida sindical baiana, Querino havia presenciado a falta de participação imposta aos trabalhadores negros pelo regime ora republicano implantado no país, percebendo que a igualdade – bandeira desse regime – era ilusória em relação às massas marginalizadas do povo. O ideal de cidadania estava, aliás, cada vez mais longe, diante dos trabalhos acadêmicos que inferiorizavam a raça negra, assim como sua cultura.

A rejeição do progresso à memória popular precisava ser questionada, e nesse sentido percebemos a inclinação do autor pela necessidade de se manter viva a cultura popular contra esse movimento de invisibilização que estava a se impor. Sua busca era por um espaço político na memória em meio a esse projeto de nação que se erigia na virada do século.

> Desse modo, embora a luta contra o tempo e a preservação de um passado, mesmo que idealizado, sejam fundamentais na ótica de Querino, pois, partilhando de um evolucionismo, enxergava no tempo um sinônimo de progresso que – a se realizar da forma como pretendiam certas parcelas da sociedade –, consequentemente levaria ao abandono da cultura popular em detrimento de "estrangeirismos" e, mesmo que um tom nostálgico permeie seu discurso, suas pesquisas não se limitaram apenas a um aspecto colecionador, pelo contrário, assumiram um caráter eminentemente político ao propor novos meios de se pensar a sociedade republicana e de se representar a nacionalidade. (REIS, 2009, pág. 163-164)

Torna-se fácil notar a preocupação de Querino em preservar essa memória, tanto como uma prática de resistência política, quanto pelo valor que o autor lhe atribuía como um produto da cultura popular negra. Seus escritos sobre o candomblé reforçaram e complementaram o campo aberto por Nina Rodrigues em seus relatos pioneiros sobre a cultura religiosa negra.

118 LEAL, 2009, pág. 133

O embasamento teórico dos estudos de Querino só teria, pois, como único caminho a utilização de historiadores como forma de tornar seu discurso mais próximo do acadêmico. A necessidade dessa validação torna-se clara tanto pela própria construção textual acadêmica deste período quanto pela inferiorização pela qual o negro passava. O espaço acadêmico oferecido aos intelectuais negros era bastante limitado, e a utilização de fontes de pesquisa em outras línguas, por sua vez, era bastante comum. Nesse ínterim, o caminho escolhido fatalmente seria aproveitar o conhecimento produzido no país, e que tivesse como prioridade o campo histórico que incluísse outras práticas culturais e outras histórias que não somente a dos senhores.

Percebemos no livro mais utilizado para essa pesquisa, "A Raça africana e seus costumes na Bahia", citações de vários autores ligados ao campo a história direta ou indiretamente. Em algumas notas de página, Querino remete o leitor aos clássicos exploradores da época, como João Barbosa Rodrigues e David Livingtone. Em outras, cita diretamente historiadores, como Rocha Pombo, Melo Morais Filho, e João Ribeiro. A utilização de autores relacionados ao campo da história se dá ao longo do livro, mas se concentra principalmente no início, quando o escritor procura lançar mão de uma base sólida para, posteriormente, prosseguir em seus relatos de cunho mais próximo da etnografia. Querino procurou, provavelmente, dar um tom mais acadêmico à obra, de forma a se resguardar de possíveis críticas.

Entre as páginas 29 e 34, Querino esmiúça as bases históricas da obra, neste fragmento intitulado Na América Portuguesa. Neste, aparecem bastantes referências de historiadores. Rocha Pombo aparece na página 33, na nota 28. Melo Morais, por sua vez, é mencionado na página seguinte, nota 31. Além destes, temos como mais uma amostra do embasamento do autor em compêndios clássicos sobre a história do país, a citação de João Ribeiro, no bastante referenciado livro História do Brasil, que foi descrito na nota 26 da página 84.

> Também por outro lado foi o negro o máximo agente differenciador da raça mixta que no fim de dous séculos já affirmaria a sua autonomia e originalidade nacional. (RIBEIRO, 1901, pág. 71)

Sobre essa escolha pela história, vale lembrar a forte presença do pensamento positivista, em cuja expressão se encontrava a prática do evolucionismo (que, por sua vez, considerava a cultura europeia como a mais proxima do ideal de civilização).

Diante dessa realidade em que a influência dessa prática de pensamento era bastante presente, a escolha pelo caminho de pautar os escritos utilizando-se historiadores foi bem mais do que um acaso. Da mesma forma, enveredar pela prática da escrita que priorizava os relatos sobre a cultura em uma prática de salvaguardá-la dos avanços do progresso eurocentrado foi uma forma muito efetiva de caminhar pela escrita formal, propiciando a eternização dessas práticas culturais negras em bases ditas formais.

Portanto, a utilização recorrente dos compêndios sobre história, ou mesmo livros de época sobre as narrativas das viagens de exploração são as bases conceituais iniciais que foram contempladas pelo autor na busca por um campo que, afastando-se do conhecimento influenciado diretamente pelo positivismo evolucionista, também pudesse validar de maneira formal a história do povo negro.

3.2.2. Querino diante do referencial conceitual comum da época: o eurocentrismo

Diante do projeto de nação pautada pela ordem e progresso, inspirações claramente positivistas, e percebendo esse quadro de esquecimento do passado, como já fora mencionado pela própria Maria Leal em seu capítulo 2 "A Ordem é Esquecer", os caminhos que se colocavam eram muito difusos. Os cientistas, ou dialogavam com essa prática de se pensar o progresso e o futuro do país e se dispunham a seguir o modelo europeu de civilização e dialogar com ele, ou procuravam questionar de alguma forma esse modelo. Foi o caso de nossos dois autores. Um, vivificando esse modelo através do positivismo, utilizando-se de laboratórios de medicina e pautado pelos acadêmicos italianos e franceses. O outro, questionando essa prática de se pensar o futuro, esquecendo do passado. Carlos Reis ilustra bem essa cisão,

> A dissociação entre a Bahia e a figura da negra quituteira, portanto de seu passado colonial e escravista, passou a ser um dos alvos da "regeneração" baiana. E, num momento de efervescência de vários discursos científicos do caráter racial brasileiro – essas discussões serão tratadas no capítulo seguinte –, a imagem da negra quituteira remetia também a uma outra característica que as elites baianas queriam apagar, sua feição negra e miscigenada, logo, de seu ponto de vista, selvagem e bárbara. Desta forma, buscava-se "europeizar" a Bahia. (REIS, 2009, pág. 49)

Nossa prática acadêmica, inaugurada formalmente com a chegada da família real no país por volta do início do século XIX possuía fortes laços com a Europa, nada mais natural do que essa importação do saber ter sido, ela também, advinda do velho continente. O positivismo encontrou por aqui terreno fértil, e a visão científica de Comte proliferou no meio acadêmico. Obviamente, a divulgação dessa teoria serviu aos planos dos neocolonizadores europeus, caindo como uma luva diante da partilha do continente africano, visto por estes como um espaço que demandaria colonização por conta da falta de civilização e excesso de barbárie. Abaixo, Elisa Rodrigues esmiúça melhor esse pensamento. Segundo a autora, era

> Importante notar que na passagem do século XIX para o século XX, os europeus alicerçavam na ciência a visão de que algumas raças eram mais evoluídas que outras. Neste período, houve a colonização europeia da África e da Ásia, de modo que a ciência visava legitimar a escravização e a exploração dos povos africanos considerados primitivos. Deste quadro histórico resultou a elaboração de teorias com o intuito, consciente ou inconsciente, de mostrar a inferioridade do negro e a necessidade de civilizá-lo, justificando a empreitada colonialista europeia. (RODRIGUES, 2009, pág. 84)

Portanto, a existência deste pensamento no país fatalmente encontraria terra profícua para seu fomento, justificada pelo atraso atribuído ao enorme contingente de negros por aqui. Vale novamente frisar que os modelos de civilização, segundo essa forma de pensar, são de bases europeias e que diante desse modelo, o país precisaria de reformas em sua república que o aproximassem desse estilo de vida. Como Maria Leal afirma,

> Representando o elo entre uma estrutura arcaica, que dominava o conjunto social, e outra moderna, que se gestava no seio das transformações em curso, o urbano passava a se contrapor com maior nitidez ao rural, à medida que se buscava alcançar o "progresso" e a "modernidade". O princípio adotado era o de copiar os países mais desenvolvidos de então (Inglaterra, França, Alemanha), enquanto modelos perfeitos de civilização.
>
> No conceito de civilização estava presente a ideia do progresso material, intelectual e moral. (LEAL, 2009, pág. 154)

Nesse quadro, torna-se mais fácil entender, por exemplo, a remodelação do centro da cidade do Rio de Janeiro, no período que compreende os primeiros anos do século XX, e que ficou conhecida como a "reforma Pereira Passos", de cunho urbanístico e sanitário. Um dos modelos dessa reforma, obviamente, foi a remodelação urbana feita por Haussmann em Paris. É importante, porém perceber que a busca para alcançar padrões de civilidade europeia, como Leal afirma, não se limita às intervenções

urbanas. Ele foi, essencialmente, uma busca por um ideal de vida pautado nas manifestações culturais e civilizatórias presentes nos velhos países europeus, que também se manifestavam no campo religioso e moral. Na Bahia, a remodelação urbana se deu posteriormente, com José Seabra, na segunda década do século XX, seguindo, também, os mesmos moldes europeus.

O modelo, portanto, do desenvolvimento proposto pelo positivismo trazido no seio do pensamento republicano pautava-se na presunção da superioridade moral e cultural do branco europeu em relação às outras várias expressões sociais. Para aproximar-se dessa realidade, que traria o desenvolvimento do país enquanto uma nação forte e saudável, era necessário pensar sobre a questão da presença negra, vista como um entrave ao desenvolvimento do país. Diante desse modelo, Manuel Querino se insurgiu, afirmando e reafirmando a importância do negro na construção do país, utilizado-se para isso dos compêndios de história como base, além de exaltar a força de trabalho dessa população, responsável por erigir o país e trazer riquezas para todos.

A maneira de representar o negro encontrada em Querino tornou-se, neste momento do país, uma forma não só de afirmação de sua cultura, mas, também, uma prática de resistência diante de um período em que o projeto de república se guiava fortemente pelos ideais eurocêntricos, tendo como delimitador a cruel hierarquia presente no pensamento positivista, bastante fomentado no meio formal deste período. Resgatando a importância e o papel do negro na sociedade, Querino estaria reivindicando a co-presença do negro nesta sociedade que se pretendia europeia. Segundo Leal,

> Na condição de "herói do trabalho", Querino regatou a importância do africano na construção da riqueza dos senhores e da nação brasileira. Considerou-o "um grande elemento ou o maior fator de prosperidade econômica do país"[119]. Nesta perspectiva, Querino abordou a questão do trabalho como eixo de suas explicações direcionadas à valorização incondicional do africano, enquanto força propulsora da constituição da riqueza do Brasil. (LEAL, 2009, pág. 64)

A reivindicação de um lugar na história popular e negra era uma forma de lutar pela preservação de sua cultura diante de um projeto de país republicano pautado em uma civilização totalmente antagônica ao conhecimento africano. Mais que isso, o projeto eurocêntrico era, por essência, excludente e hierarquizador do conhecimento, e

119 QUERINO, 1988, pág. 32

julgava a cultura, a moral e o conhecimento dos africanos como inferiores. Conforme aponta Reis,

> As práticas e manifestações populares, recolhidas por Querino, caminhavam em direção oposta aos projetos de civilidade baseados em padrões europeus, sobretudo franceses, das elites. O candomblé, por exemplo, fazia parte de um cenário que as elites desejavam apagar, uma vez que, devido à maciça presença dos negros, era relacionado à pobreza, ao atraso e ao primitivo que, já não tinha mais espaço dentro da modernidade que aquela sociedade reivindicava para si. (REIS, 2007, pág. 6)

A questão do eurocentrismo trazido pelo positivismo enquanto fomentador da exclusão epistêmica, cultural e moral que a população negra foi submetida era frequente entre intelectuais, que percebiam a problemática envolvendo o futuro racial do povo como o ponto nevrálgico a ser cuidado em direção a um país que se aproximasse da civilização europeia. Esta prática de pensamento dos chamados "Homens de Sciência" a respeito do futuro da nação brasileira teve como consequência a criação de políticas públicas que promovessem a imigração de europeus para o país, sempre com o intuito de procurar aproximar o país dos ideais civilizatórios propostos por Comte. Como afirma Ricardo Santos a respeito dos pensadores brasileiros da época, eles eram

> Certamente, influenciados pelo conjunto de materiais ideológicos vindos da Europa, como o Positivismo de Comte, o Evolucionismo de Spencer, o Naturalismo de Taine e Buckler, a Etnologia de Gobineau, além das idéias de Darwin. Todos pensaram a questão da miscigenação como a grande questão nacional fundamental, mas o fizeram de modos diversos, alguns dos quais conflituosos entre si. (SANTOS, 2008, pág. 158-159)

As consequências do pensamento racial em um projeto de país orientado para um progresso de base europeia ultrapassaram em muito a proposta de se lidar fisicamente com as raças e a mestiçagem. Mais do que promover imigrações de europeus e pensar sobre o futuro dos mestiços, o avanço do progresso trazido pelo positivismo e pela república promovia uma profunda reorganização da própria identidade cultural do povo. Era nesse ponto que Manuel Querino buscava atuar.

3.2.3. A valorização do conhecimento popular como prática política, e não folclórica

Ao criticar o esquecimento da cultura popular diante do acachapante projeto de país nos moldes europeus trazido pelo progresso à barca do pensamento republicano,

Manuel Querino procurava construir um lugar sólido em que se pudesse defender o conhecimento do povo, erigido pelas mãos dos negros e seus descendentes. Para o autor, defender a cultura popular era uma forma de se lutar pela história do país, forjada com o apoio do povo, constituído pelas várias raças. O título de uma de suas obras mostra mesmo essa busca pela relação entre as artes e a luta política por um espaço formal para a cultura popular, conforme consta no livro "As Artes na Bahia: Esforço de uma contribuição histórica", de 1909. Segundo Maria Leal,

> Considerado texto que recupera uma memória, que argumenta contra o esquecimento, Querino depôs sobre a ação depredadora da República ao recuperar valores e tradições coloniais e imperiais. Desenvolveu, assim, uma linguagem baseada nas suas experiências, observações e interpretações. (LEAL, 2009, pág. 36)

Seu esforço de trazer à fala os interlocutores que estavam sendo preteridos pelo ideal de civilização pautado no progresso europeu foi bastante intenso, tendo o autor adentrado "pelas ruas de salvador, pelos candomblés, oficinas de negros artesãos escondidos nas ruelas da cidade, nos botequins, em todos os lugares onde pudesse encontrar africanos"[120]. Sua obra é marcada por essa intensa exploração dos costumes religiosos, das artes produzidas por esse grupo social, pelas manifestações culturais populares. Em especial na questão religiosa, sua contribuição foi extremamente significativa, por ser efetivamente o primeiro negro a descrever os rituais religiosos com enorme profusão de conhecimentos, como já mencionado anteriormente.

Através de seu trabalho de pesquisa, narrativas importantes sobre o candomblé, sobre a capoeira, a folia de reis e outras várias manifestações culturais praticadas na virada do século XIX para o XX se mantiveram relatadas e preservadas enquanto memória da cultura popular negra. Dessa forma, não apenas o autor reivindicava o espaço formal para a preservação dessa cultura, como também fazia uma crítica a essa prática de esquecimento trazida no seio da nova ordem republicana.

> Com a sensibilidade de um artista e observador do presente, partindo da tradição, Querino elaborou críticas sobre a tendência nas sociedades capitalistas, civilizadas, modernas. A tendência era a de obscurecer ou mesmo apagar da memória o que havia sido realizado pelo povo, enquanto colaboradores na construção daquela sociedade culturalmente forjada pelas estruturas oriundas do período colonial, a partir das quais ainda se respirava os ares frescos de uma cidade dona de si. Aqui, a indicação sobre o fim de uma existência, pelo desaparecimento dos "costumes dos velhos", foi na direção de serem os velhos "a fonte de onde jorra a essência da cultura, ponto

120 LEAL, 2009, pág. 51

> onde o passado se conserva e o presente se prepara"[121], como tão bem assinalou Marilena Chauí. Foi uma denuncia contra aquilo que sinalizava a fronteira do que foi para o que seria. Foi um alerta contra a opressão sentida pela demolição de "paisagens de uma vida inteira". (LEAL, 2009, pág. 113)

Desconsiderar tradições em nome do progresso republicano talvez fosse a maior crítica feita por Manuel Querino ao momento compreendido pelo período do pós-abolição até os primeiros anos da república. O autor via como algo bastante negativo o processo de implementação da república, percebendo e até mesmo criticando as contradições envolvidas na ideologia trazida por este, de base branca e europeia, e que promovia a exclusão baseada em critérios de raça acima de tudo. Para ele, a ordem de esquecer o passado feria diretamente as construções culturais e históricas fomentadas pelos negros e seus descendentes.

A preocupação em salvaguardar o passado contra o esquecimento pode ser claramente vista no início do livro "As Raças africanas e seus costumes na Bahia". Conforme citação do frei Camillo de Montserrate feita por Manuel Querino,

> Conviria muito pois, antes da extinção completa das raças africanas, no Brasil, e sobretudo, antes que desapareçam as variedades mais interessantes e menos vulgarmente conhecidas, apanhar dos próprios indivíduos, que as representam, informações que dentro de pouco tempo será impossível ou pelo menos muito difícil de obter. (QUERINO, 1988, pág. 21)

Como visto, o espaço político galgado pelo autor magnificou a presença negra, ressignificando o racismo científico que lhe impunham durante o período republicano. E o faz através da exaltação da cultura negra, ao mesmo tempo em que preservou seu lugar nos campos formais da memória. A luta política desse ator social foi, por excelência, próxima de seu campo de formação: a cultura, as artes. Como afirma Reis,

> Contra um certo tipo de ideal de modernização e progresso excludente, dominante na mentalidade de considerável parcela da sociedade, Querino lançou seu olhar para as manifestações populares, procurando estabelecer através da presença do negro, não só seu passado de árduos trabalhos para construir o Brasil, e sim, demonstrar a capacidade criativa de sua cultura e seus empréstimos no desenvolver de uma brasilidade. (REIS, 2007, pág. 4-5)

Vale lembrar o enorme peso que o positivismo, em seu desdobramento como racismo científico, teve na época, sendo consenso entre um grande número dos chamados "Homens de Sciência". Nesse período, Querino toma para si a missão de defender e, mais que isso, de promover a cultura negra. Como já mencionado, o

121 CHAUÌ, Marilena. Apresentação de BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembranças de velhos. 3. ed. SP. Cia das Letras, 1994, p. 18

candomblé, no período que compreende o início da república até as primeiras décadas do século seguinte, foi alvo intenso de embates e até assassinatos por força da polícia.

Manuel Querino não apenas frequentava, como mencionado por Maria Leal, ele defendia esses espaços negros contra os ataques do poder público, cada vez mais antenado com a política positivista fomentada pelos "Homens de Sciência". Nas palavras de Maria Leal,

> Dentre os hábitos de entretenimentos arraigados no cotidiano popular, o jogo, a bebida e os divertimentos musicais baseados no samba e nas serenatas foram alvo de repressão. Eram considerados inconvenientes e prejudiciais por representarem fatores de degeneração social e moral bem como de perigo para a ordem pública. Coibir o jogo, sambas e serenatas que não raro levavam à bebida, competia à polícia que arbitrariamente e violentamente aplicava espancamento, prisões ilegais, perseguições, desacatos às pessoas. Desaprovava-se veementemente os batuques africanos realizados pela população negra nos dias de carnaval, quando saíam em formas de clubes ou blocos tocando instrumentos e entoando música que lembravam a África. Entre 1905 e 1913, por decisão policial, foram proibidos de desfilarem. Esta intolerância se estendeu aos candomblés. Muitos terreiros foram alvo de invasão policial que, violentamente, depredava todo o acervo sacro dos seus rituais. (LEAL, 2009, pág. 166)

Obviamente, os interlocutores de Manuel Querino deste período não poderiam conceber seu trabalho de outra forma que não apenas uma anunciação do folclore nacional. Vale lembrar as inúmeras críticas que enquadraram seus escritos como relatos folclóricos, ausentes de cientificidade, ou das pesadas palavras de Nina Rodrigues (como um exemplo desses "Homens de Sciência"), enquadrando o africano como incapaz de alcançar a capacidade mental do branco. Não apenas Querino. Segundo Christianne Vasconcellos, "nesse período os intelectuais negros eram considerados antes folcloristas que científicos"[122]. Vale lembrar o prefácio de Arthur Ramos e dos comentários de Edison Carneiro, que consideravam claramente o autor como desprovido de cientificidade. Nas palavras de Maria Leal,

> Esta foi a leitura que permaneceu até os dias atuais. Manuel Querino foi considerado um folclorista, apesar de alguns antropólogos se referirem a ele como "etnólogo prático". Neste conceito estão contidos dois aspectos do racismo e preconceito: primeiro: tratar das práticas africanas significava tratar do "folclore", tendo em vista serem os africanos considerados primitivos, inferiores, e suas culturas qualificadas de menor valia, porque dificilmente seriam construtores de "civilização"; segundo: a competência do "tradicionalista" Manuel Querino se limitava a narrar sobre tais aspectos culturais de menor valia – era um negro, de origem operária, esforçado, inteligente, mas carente de erudição e ciência. (LEAL, 2009, pág. 103)

122 VASCONCELLOS, 2009, pág. 109

Desenha-se claramente as duas vertentes de pensamento anunciadas por Boaventura Santos e já discutidas neste trabalho. Na primeira, utilizando-se dos princípios metodológicos e epistemológicos presentes no estudo da natureza, difundidas através do positivismo de caráter hierarquizador, eurocentrista e pretendendo-se como um conhecimento apodítico. Essa prática foi bastante difundida no país do inicio do século XX, como já mencionado, tendo sido a base conceitual em sua leitura das raças no Brasil.

O desdobramento dessa vertente de pensamento na prática do racismo de cunho científico determinou a obra de diversos intelectuais deste período, que compreende o pós-abolição até as primeiras décadas do século XX. Como afirma Ricardo Santos,

> Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Alberto Torres, Euclides da Cunha, Belisário Penna, Monteiro Lobato, Silvio Romero, Renato Khel, Roquette-Pinto e outros, quase todos, em maior ou menor grau, pelo menos em algum momento de suas vidas pensaram a miscigenação racial como sinônimo de degeneração étnica, moral e física. (SANTOS, 2008, pág. 158)

A crítica dos autores em relação aos escritos de Manuel Querino não poderia seguir outra forma de análise que não esta, preponderante entre os intelectuais que se debruçavam sobre a questão das raças diante do projeto de nação que se desenhava. Vale a pena voltar à teoria de Boaventura Santos, a respeito dos conhecimentos considerados como folclóricos pela vertente de pensamento que se aproximava das ciências naturais. Ao mencionar os conhecimentos, divididos pela linha "abissal" entre os válidos "de um lado" e os inválidos, "do outro lado" Boaventura destaca como são julgados estes últimos. Para o autor,

> Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. (SANTOS, 2007, pág. 73)

As palavras usadas para conceituar o conhecimento expresso por Manuel Querino, por seus críticos, sempre relacionam seus escritos a ausência do "rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues"[123] ou sem "cunho rigorosamente científico"[124], faltando-lhe "o exato sabor científico"[125], ou ainda, caracterizando o autor como sendo possuidor de uma "falta de inteligência que sempre o

123 QUERINO, 1988, pág. 13
124 QUERINO, 1988, pág. 13
125 QUERINO, 1988, pág. 18

caracterizou"[126]. O tupinólogo e prefaciador de "A Bahia de Outr'ora" Frederico Edelweiss também corrobora a forma crítica em que o autor era enquadrado. Segundo o autor, "(…) as suas apreciações, cheias de benevolente compreensão, não podiam deixar de ressentir-se, aqui e ali, da falta de preparo científico"[127].

Assim, a descaracterização do saber que, segundo esse pensamento seria desprovido de valor científico, expressa bem o que Boaventura afirmou sobre a questão de se perceber qualquer forma de conhecimento "do outro lado" da linha como sendo visto apenas como "crenças", como folclore, como meras opiniões ou apenas "idolatria".

> (...) para Maria G. Leal, o fato de Querino ter sido considerado um folclorista é significativo, pois expressa dois aspectos do racismo da época: 1o) falar das práticas africanas era tratar do "folclore", este entendido de forma desqualificada, já que a cultura negra era considerada de menor valia, sendo seus representantes julgados primitivos e inferiores, verdadeiros "inimigos da civilização"; 2o) o termo também desqualificava a competência de Querino, já que este era apenas esforçado, e, carecendo de erudição e ciência, se limitava simplesmente a narrar a "cultura menor" dos negros. (REIS, 2009, pág. 162)

De longe torna-se possível perceber que o conhecimento de cunho etnográfico de Querino possuía um valor muito forte, e que, mesmo seus críticos o reconheciam. Apesar das críticas a respeito de seu afastamento em relação à prática epistêmica que se fazia presente entre os pesquisadores envolvidos com a problemática das raças, o conteúdo produzido por este possuía valor tácito. A seguir, vamos perceber a aproximação de Manuel Querino com aquilo que Boaventura Santos denominou como uma segunda vertente de pensamento.

3.2.4. A postura epistêmica de Manuel Querino e a ecologia de saberes

A importância de Manuel Querino é notória até entre seus críticos. O próprio Arthur Ramos foi, inclusive, um dos responsáveis tanto pelo prefácio quanto pela edição e organização das obras publicadas de maneira dispersa nos jornais e revistas em um

126 CARNEIRO, 1991, pág. 128
127 QUERINO, 1955, pág. 6

único livro. Edison Carneiro, mesmo com as piores críticas ao autor, considerou sua contribuição na "enumeração de receitas de doces e quitutes"[128]. A forma, porém, que encontraram para valorizar seus textos permanece seguindo os preceitos de exclusão e hierarquia estabelecidos pelo positivismo.

De fato, os estudos de Querino seguem por vias bastante distintas, se nossa análise epistemológica levar em consideração meramente o viés positivista. Justamente tentando manter-se longe desse viés, Manuel Querino se aproximou de autores do campo histórico (já mencionado neste trabalho) como forma de basear academicamente seus discursos. Segundo a análise de Boaventura Santos sobre as diferentes vertentes epistemológicas de pensamento no período, é possível conceituar a aproximação de Querino com a segunda vertente, que criticava a forma reducionista de se encaixar a realidade em teorias e conceitos. Essa vertente se aproximava da tradição humanista, do campo histórico, e se afastava do positivismo e do mecanicismo, tal como transparecem os escritos do autor. Mais que isso, as obras do autor possuem uma grande aproximação com o que Boaventura Santos denominou como sendo uma "ecologia de saberes".

Segundo Boaventura, para ultrapassarmos a constante separação do conhecimento em duas vertentes distintas, é necessário inicialmente perceber essa linha separatória e excludente entre conhecimentos. Em segundo lugar, é preciso transpor esse pensamento excludente, caminhando em direção a uma prática epistemológica plural e inclusiva. Nas palavras do autor,

> O pensamento pós-abissal (…) confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento. (SANTOS, 2007, pág. 85)

Perceber o conhecimento como interconhecimento é uma prática, em si, pluralista e includente, que abarca os outros conhecimentos sem realizar juízos de valor previamente. O conhecimento, logo, não é passível de julgamento como sendo desprovido de "rigor metodológico", ou caracterizado por uma "falta de inteligência". O conhecimento é um acontecimento a ser considerado de maneira memorial, em um primeiro momento, repleto com seus antagonismos e limites próprios, porém, sem

128 REIS, 2009, pág. 138

deixar de ser percebido como válido. E acima de tudo, esse conhecimento não se pretende exclusivista ou apodítico. Além disso,

> Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a idéia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. (SANTOS, 2007, pág. 85)

A ecologia de saberes, logo, se afasta radicalmente do positivismo de Comte, na medida em que não estabelece hierarquia entre saberes, ou evolução do conhecimento. Nesse sentido, podemos afirmar que os trabalhos de Manuel Querino se aproximariam dessa prática inclusiva, mantendo-se distante daquela considerada como científica e evoluída segundo padrões europeus. Para afirmar o caráter inclusivo da obra do autor, vale a pena se debruçar sobre alguns pontos de seus escritos a respeito do candomblé.

Ao descrever detalhes sobre a ritualística, o autor faz uma comparação desta com a prática dos povos indígenas. Vale novamente citar que, segundo relatos do autor a respeito de práticas e costumes do povo da Amazônia, " Ainda há quem leve algum pé de taiá na proa de sua montaria, para ser feliz na pesca, como vi"[129]. Lembramos também a comparação feita entre a divindade Ossãe e Caipora. Dessa forma, mais do que descrever correlações entre culturas, o autor preservou o discurso enquanto uma prática plural, inclusiva, ausente de hierarquias. Querino, ao falar sobre o candomblé de caboclo, também cita a contribuição indígena em relação à religiosidade negra,

> Os nossos indígenas, na simplicidade de sua existência errante, admitiam grande número de superstições, que eram os seus feitiços; uma aranha dissecada, fragmentos de sapo, produtos minerais trazidos ao pescoço, como amuletos, ou pendurados à entrada da taba, para desfazer ou destruir a surpresa do inimigo. (QUERINO, 1988, pág. 73)

Vale rememorar a questão inclusiva presente também em suas descrições culinárias relacionadas com as comidas de santo e sua íntima ligação com a cozinha baiana. Para o autor, "A cozinha baiana, como a formação étnica do Brasil, também representa a fusão do português, do indígena e do africano"[130]. Querino ainda enumera as várias contribuições culinárias cuja influência sobre a culinária da Bahia, afirmando que o índio "deixou-nos a pamonha e a canjica feitas de milho, o beiju, o mingau preparados com farinha de mandioca ou com a tapioca, gema extraída da raiz desse

129 QUERINO, 1988, pág. 42
130 QUERINO, 1988, pág. 135

arbusto, a possoca ou passoca (...), o mate, o caruru"[131]. Até mesmo a famosa bebida alcoólica de aipim fermentado produzida pelas tribos indígenas, o cauim, é mencionada.

Além da sua postura inclusivista diante de outras culturas, é fundamental perceber a forma de se tratar o conhecimento pelo autor. Manuel Querino se aproximou constantemente do humanismo e da prática de pensamento pautada pelo subjetivismo, indo além dos julgamentos ou hierarquizações de saberes, muito comuns em seu tempo. Priorizando relatos sobre a cultura, e imbuindo-se do dever de salvaguardar a memória diante da avassaladora república da "belle époque", os esforços do autor foram concentrados em enaltecer e preservar a cultura negra, ressignificando a participação do povo negro na formação do país e de seu povo.

Segundo Maria Leal, a questão que perpassa as obras do autor é justamente a de se manifestar contra a exclusão epistemológica envolvida com a negação da cultura negra diante de um projeto de república pautado em uma política determinada pelo eurocentrismo. Para a autora,

> A sua pergunta de fundo era o porque desprezar as raízes culturais e sociais que pesaram sobremaneira na constituição da sociedade brasileira e tentar infiltrar valores europeus que destoavam do pulsar cultural da população. (LEAL, 2009, pág. 104)

A prática de exclusão epistemológica presente no pensamento dos intelectuais deste período é o maior desafio de Querino, que, procurando espaço para a preservação da memória e da religiosidade negras, se insurgia contra essa excludente forma de se invisibilizar os conhecimentos do povo, tachando-os como primitivos. Para Maria Leal,

> Com a lucidez de uma inteligência atenta aos acontecimentos que giravam à sua volta e dos quais participava, Querino marcou a sua presença afirmando a existência de uma sociedade que pouco a pouco se tornava marginal nos planos da civilização e do progresso. (LEAL, 2009, pág. 104)

Arthur Ramos, no prefácio de "Costumes Africanos no Brasil" já anunciava a estrita separação entre os escritos de Querino e o embasamento teórico existente na famosa escola Nina Rodrigues. Segundo Ramos, sobre os estudos de africanologia,

> Os métodos se aperfeiçoaram e há a preocupação dos herdeiros da escola de Nina Rodrigues em manter as rígidas tradições da escola, no setor dos estudos negro-brasileiros. Manuel Querino, autodidata, trabalhando com independência metodológica, sem ligações diretas com as tradições da escola baiana, deixou-se resvalar em falhas e senões que de certo modo tiram a alguns de seus trabalhos o exato sabor científico. (QUERINO, 1988, pág. 18)

131 QUERINO, 1988, pág. 135

O distanciamento em relação aos teóricos da tradição baiana, e a consequente aproximação com o campo histórico nos remetem a uma realidade. O autor, conforme Ramos indicia, possuía a independência metodológica para se afastar da linha de pensamento que, cedo ou tarde, acabaria o levando para um pressuposto de inferioridade da cultura popular dos negros. Ao justificar suas inferências utilizando-se do campo da história, o autor procurava desvincular-se da metodologia acadêmica da época, o que fez de tal forma que o aproximou de outra forma de pensamento sobre as ciências humanas: a etnografia enquanto uma prática do subjetivismo.

3.2.5. Manuel Querino em seus relatos únicos sobre a religiosidade negra do século XIX

O maior empecilho na utilização de Manuel Querino como um escritor negro que deixou relatos únicos sobre os conhecimentos relativos à cultura popular, desde as críticas feitas por Arthur Ramos, é a questão da base científica que teria sido utilizada – ou não - pelo autor. No entanto, como visto até o momento, a importância de seus trabalhos tem sido percebida até pelos seus críticos mais ferrenhos de seu próprio tempo. O próprio Jorge Amado, com sua força poética, também percebeu a dificuldade de se conhecer o trabalho desse autor, criticando não só o ocorrido com Querino, mas também o eurocentrismo presente na produção acadêmica.

Diante de uma análise epistemológica, como nos propomos, vale entender os limites e alcances de Manuel Querino enquanto escritor. Como já observado, suas obras possuem, em vários momentos, dezenas de citações e referências a autores clássicos, alguns mencionados inclusive por Nina Rodrigues.

A aproximação do autor com o campo da história, como visto, foi uma estratégia válida diante de sua proximidade com a pesquisa que desejou empreender sobre a cultura popular negra. É fundamental rememorar que, no período compreendido entre o final do século XIX e início do século XX, no Brasil, o número de universidades existentes em todo o país podia se enumerar com um único algarismo. Mais limitados ainda eram os cursos de formação, e obviamente não havia formação em antropologia,

etnografia ou etnologia. Nesse ambiente, pensar em relatos sobre a cultura negra do país teriam, fatalmente, que passar pelos autores nacionais considerados clássicos de várias áreas, e que foram utilizados por Manuel Querino. Para esmiuçar essa alegação, nos valemos das citações feitas pelo autor no livro "A raça africana e seus costumes na Bahia", em que citou Rocha Pombo, Sotero Reis, David Livingstone, Jaguaribe Filho, Tavares Bastos, Onesime Reclus, Gonzaga Duque, João Ribeiro, Melo Morais Filho, Gonçalves Dias, João Barbosa Rodrigues e Araripe Júnior. Desta forma, apesar dos erros intensamente explorados pelos seus críticos, não é possível desconsiderar o viés acadêmico de seus trabalhos.

Diante desses fatos, talvez o mais importante neste momento da pesquisa seja entender em qual campo de estudo podemos encaixar os escritos do autor e qual o real valor epistemológico de seus escritos. Apesar de iniciar o livro afirmando categoricamente, e com base em famosos compêndios de história que o negro teve um importantíssimo papel, inclusive epistêmico, na formação do país, o autor se limita ao campo da história apenas nesta parte do livro como que se estivesse, para mais do que galgando um espaço positivo, afirmando também inicialmente sua forma de percepção sobre o objeto que investigou. Ao longo do livro, o autor descreve seus relatos sobre a cultura negra, em que o próprio autor agiu como um observador participante, de maneira ininterrupta.

Seus estudiosos contemporâneos o consideram ligados ao campo da pesquisa etnográfica. Para o escritor e professor contemporâneo Raul Lody, que prefaciou alguns dos livros do autor, "Manuel Querino traz uma etnografia experimental, um retrato da sua vida na cidade do São Salvador do final do século XIX e início do XX "[132]. Também o enquadram enquanto etnógrafo os pesquisadores Maria Leal[133], Christianne Vasconcellos[134], Vagner da Silva[135] entre outros.

132 A afirmação de Raul Lody sobre Manuel Querino aparece em sua coluna sobre o MGBA (Museu da gastronomia baiana, parte do complexo SENAC-Pelourinho), presente no site do Senac, no link "http://www.ba.senac.br/museu/incs/coluna_internas.asp?codigo=5380&modulo=94", acessado em 1 de junho de 2016

133 Consta o termo no verbete "Manuel Querino", redigido pela autora, no Dicionário Manuel Querino de arte na Bahia / Org. Luiz Alberto Ribeiro Freire, Maria Hermínia Oliveira Hernandez. – Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014.

134 Logo na escolha do título, a autora deixa isso claro: "O uso de fotografias de africanos no estudo etnográfico de Manuel Querino" (VASCONCELLOS, 2009, pág. 88)

135 Manuel Querino, jornalista e político baiano, foi o primeiro etnógrafo negro que escreveu sobre os costumes africanos na Bahia (SILVA, 2006, pág. 74)

Entre os críticos da primeira metade do século XX, vale destacar o pensamento dos autores que se detiveram diretamente sobre os livros de Querino. Apesar das críticas presentes no prefácio de Arthur Ramos, o tupinólogo e também prefaciador do livro de Querino intitulado "A Bahia de Outrora", Frederico Edelweiss parece caminhar em outra linha de análise: "Mas que importa o não ter êle sido etnólogo ou sociólogo?"[136]. Para o autor, Querino obteve sucesso em "A Bahia de Outrora" por ter conseguido o objetivo de deixar, como obra, o "mais valioso repositório das tradições baianas[137]", ou ainda, "uma fonte indispensável para o estudioso dos nossos costumes"[138].

Bem, antes de inaugurar essa questão, vale a pena entender o alcance real dos escritos do autor. Mesmo, segundo seus críticos, não tendo formação acadêmica, Manuel Querino é fonte única em relação aos estudos sobre a religiosidade e a cultura negra do século XIX em diversos aspectos. Mesmo sendo considerado como "o segundo pesquisador brasileiro a analisar a cultura afro-brasileira"[139], seus escritos sobre determinados ritos do candomblé, e várias práticas culturais negras são os primeiros relatos, não sendo descritos nem pelo "primeiro" pesquisador que se debruçou sobre a religiosidade negra. Só para citar alguns exemplos relativos ao candomblé, encontramos a questão das ervas ritualísticas, as quizilas e a sacralidade envolvida com a alimentação, o ritual de dar comida à cabeça, o candomblé de caboclo, entre outros.

Sobre as ervas, vale à pena perceber que, ao contrário de Nina Rodrigues, que observava de forma negativa a utilização delas (afirmando ser uma prática de ignorantes[140]), Querino não só a respeitava, como a conhecia profundamente, tendo acesso às ervas inclusive utilizadas nos rituais.

A cerimônia de dar comida à cabeça, ou bori, é uma das mais fundamentais em relação à religiosidade negra. Manuel Querino define essa prática como sendo dirigida à obtenção de saúde. Segundo o autor, ela é precedida pela invocação ritual do "santo da pessoa"[141]. Ao longo do relato minucioso, o autor descreve utensílios e gestos feitos pelo executor da cerimônia. O processo divinatório envolvido na cerimônia também é

136 QUERINO, 1955, pág. 6
137 QUERINO, 1955, pág. 6
138 QUERINO, 1955, pág. 6
139 CASTILLO, 2013, pág. 108-109
140 RODRIGUES, 2006, pág. 68
141 QUERINO, 1988, pág. 43

descrito, assim como a preparação das comidas ritualísticas, sua utilização e confecção. A complexidade de ritos é completamente descrita pelo autor, com minúcia que apavora quem é iniciado nessa religião cujos mistérios se encontram no lugar do sagrado, e são transmitidas apenas aos mais velhos iniciados. O relato de Querino é preciosíssimo ao percebermos que, mesmo incorrendo no risco de profanar o espaço do religioso em algum grau, o autor transcreve de forma fidedigna a prática ritualística para os iniciados, na medida em que o candomblé é uma religião que vivencia profundamente a oralidade, não possuindo formalmente compêndios ou livros sagrados, como é o caso do islamismo, ou do cristianismo.

O autor procurava preservar a cultura negra do povo contra o período republicano, em que "a ordem é esquecer". Porém, sua utilização como uma ferramenta até mesmo pelos praticantes da religião é algo bastante positivo, visto a dificuldade que a prática vivenciou por conta da discriminação e intolerância religiosas, que persiste até nossos dias.

Outro exemplo bastante significativo a ser mencionado para demonstrar a importância dos escritos de Manuel Querino é sua descrição das comidas ritualísticas, feitas em um livro próprio, e que se constitui como um patrimônio imaterial riquíssimo, por descrever alimentos e suas preparações, que eram utilizados inclusive fora da prática ritual da religiosidade negra. Não só as comidas, como também os interditos alimentares, ou quizilas, são ricamente mencionados nas obras do autor. Como já afirmado anteriormente, a prática da alimentação ritual é um dos pilares da prática ritualística. Sem os relatos de Querino, todo esse conhecimento sobre a prática ritualística dos negros do final século XIX poderia ter sido perdido.

Descrições únicas como o candomblé de caboclo, que não foram objeto de pesquisa de Nina Rodrigues, também estariam sob risco. A ligação entre a religiosidade indígena e negra, única nessa prática religiosa, foram descritas também com enorme riqueza de detalhes, preservando a memória dessa prática. Como afirma Castillo,

> O trabalho de Querino tem outros aspectos inovadores. Num pequeno artigo de 1919, dirigiu sua atenção ao culto aos caboclos, uma questão pela qual Rodrigues e seus seguidores não se interessaram, considerando a simbologia do indígena na religiosidade afro-brasileira uma degradação da pureza africana. Vale mencionar que, até hoje, há pouquíssimos estudos publicados sobre o importante papel do caboclo nos candomblés. (CASTILLO, 2013, pág. 110)

Até mesmo o clássico Gilberto Freyre também cita o conhecimento do autor a respeito dos instrumentos ritualísticos utilizados na religiosidade negra, o que demonstra mais um pouco sobre a importância única de sua obra a respeito dos costumes religiosos dos africanos e seus descendentes. Segundo Freyre,

> Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife - na dirigida por Eloi, rapaz quase branco, de seus dezessete anos, criado por negras velhas, e na de Anselmo, negro de seus cinquenta anos, filho de africanos, que vai, frequentemente, a Bahia "no interesse da religião" - temos observado o fato de dançarem as mulheres com uma faixa de pano amarelo em volta do pescoço. Exatamente como nos jejuns maometanos da Bahia, que Manuel Querino descreve, celebrados na mesma semana das festas que a Igreja dedica ao Espirito Santo. Nas festas de Anselmo, quando uma mulher termina a dança, passa o pano amarelo a outra, que, de pescoço envolvido, continua a dançar. Em outras seitas africanas, temos visto panos vermelhos, com funções evidentemente místicas. E entre seus adeptos como entre os devotos da Igreja, e comum a mística das cores se associarem promessas a santos. Manuel Querino fala também de uma "tinta azul", importada da África, de que se serviam os males para seus feitiços ou mandingas: escreviam com essa tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a agua a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar. (FREYRE, 2003, pág. 395)

A utilização ritual das ervas, como já mencionado anteriormente, se constitui como segredo de culto, e um dos mais bem guardados. Pouquíssimas pessoas têm acesso a esse saber. No trecho abaixo mencionado por Freyre, é possível perceber a profusão de conhecimento de Querino que, como já mencionado, era restrito apenas a pessoas bastante confiáveis e iniciados na religião. Freyre afirma, ao falar sobre feitiços e apetrechos utilizados pelas religiões, que existem “Ervas, várias - umas indígenas, outras trazidas da África pelos negros. Algumas tão violentas, diz Manuel Querino, que produzem tonturas, apenas trituradas com as mãos”[142].

O nível de conhecimento do autor também pode ser verificado em um trecho de “A raça africana e seus costumes na Bahia”, aonde descreve sobre os feitiços e vaticínios praticados no seu tempo. Segundo o autor, existem dois tipos, os feitiços diretos, em que se aplicam substâncias na comida ou bebida, e os indiretos, ou por encantação. Este último, utilizando-se roupas do indivíduo a quem se quer encantar, ou

> Aplicaram ainda ervas venenosas reduzidas a pó e misturaram o cabelo da vítima com certas folhas para o efeito desejado. O feitiço tem por fim causar a morte, aleijar, aborrecer a quem se estima, tirar o uso da razão, entregar a vítima ao vício da embriaguez, etc.
>
> Feiticeiros há que se servem de répteis e insetos, como sejam a cobra, o

142 FREYRE, 2003, pág. 408

> lacrau, o sapo e também de vermes asquerosos. Nas práticas de feitiçaria é empregado com sucesso o sapo vulgarmente conhecido por cururu ou sapo-boi, cujo poder de atração ocular é atestado pelos sertanejos. Para que uma mulher conservasse sob o jugo de sua vontade o homem a que se ligaria, e este lhe obedesse cegamente, bastaria deixar debaixo do leito uma panela virada, contendo um daqueles répteis, alimentado com leite de vaca. (QUERINO, 1988, pág. 54)

Esses conhecimentos só foram possíveis de serem registrados porque o contato que Manuel Querino tinha com a religião praticada pelos negros africanos e seus descendentes foi muito profundo e intenso. Devido a esse contato, temos a descrição de detalhes muito interessantes sobre a religiosidade negra praticada no final do século XIX, e que só teriam sido eternizadas pelas mãos de um profundo conhecedor negro e entusiasta, como foi o caso. Vale a pena perceber que a questão do observador participante, já mencionada no trabalho, tem sido motivo de trabalhos, inclusive sobre o próprio candomblé. Vagner da Silva, ao debater sobre essa questão, indicia a ambiguidade existente entre um antropólogo que, ao mesmo tempo que demanda o distanciamento necessário para seus relatos e conclusões, acaba por mergulhar em uma subjetividade que lhe propicia "experimentar subjetivamente alguns significados presentes nos discursos dos religiosos, como a crença na existência metafísica dos orixás e na interferência desses nos desígnios humanos"[143].

Para Silva, porém, a ambiguidade não é limitadora do trabalho de observação, visto que, segundo ele,

> A posição ambígua do antropólogo em relação à natureza de sua crença e à sua presença na religião podem também ser entendidas pelo fato de, nas religiões afro-brasileiras, não se exigir provas de uma conversão internalizada ou mesmo uma exclusividade de opção religiosa, como lembrou Sérgio Ferretti. Principalmente nas categorias de ogã e equede, que não prescrevem a necessidade do transe, e para as quais os antropólogos geralmente são requisitados, a crença íntima raramente é questionada. (SILVA, 2006, pág. 104)

O domínio de Manuel Querino sobre os conhecimentos e sobre a liturgia das práticas religiosas do candomblé entre outras manifestações da religiosidade negra é bastante perceptível, como demonstrado. Porém, seria uma pretensão nossa enquadrar sua pesquisa como uma prática epistemológica que se aproxime do subjetivismo? Podemos afirmar seu trabalho como pertencendo ao campo da etnografia?

143 SILVA, 2006, pág. 101

3.2.6. O etnógrafo Manuel Querino

A inegável contribuição do autor sobre a religiosidade negra e suas práticas podem indiciar sua clara aproximação com o campo da etnografia, como afirmaram Maria Leal, Christianne Vasconcellos e Vagner da Silva. Que elementos, porém, podemos invocar para reclamar formalmente essa aproximação em relação aos escritos de Manuel Querino? Inicialmente, para nos debruçarmos sobre essa questão vale a pena perceber o contexto da época a respeito dos cursos superiores e os campos do conhecimento no país. Como afirmou Anísio Teixeira sobre a criação dos primeiros cursos superiores no país,

> Tudo levaria a crer, dentro dessa tradição, que o novo Império do voltasse para o seu sistema de ensino e também traçasse o seu plano de educação, para atender às condições do século XIX, da monarquia constitucional e do regime liberal. Na realidade, não faltaram sugestões, projetos e planos. Somente sobre a universidade, entre 1808 e 1882, nada menos de 24 projetos se contam, sendo os dois últimos os de Rui Barbosa de 1882, os quais, em suas próprias palavras, "passaram a dormir na Câmara dos Deputados o sono, donde passaram ao mofo e traçaria dos arquivos". Com efeito, nenhum deles logra se transformar em lei. Reduz-se a ação do rei e dos dois imperadores, durante o século XIX, à criação das escolas superiores isoladas de medicina, direito, engenharia (inclusive de Minas), farmácia, agronomia e belas artes e a do Colégio Imperial Pedro II, destinado ao ensino secundário, preparatório às escolas superiores. (TEIXEIRA, 2005, pág. 155-156)

O próprio estudo etnográfico só se constituiria como campo de conhecimento acadêmico formal no século seguinte, o que anuncia o quanto esse campo ainda era extremamente novo. No entanto, as citações de Querino - Gonçalves Dias e Barbosa Rodrigues no Brasil, e David Livingstone no continente africano – são sobre relatos de cunho etnográfico feitos por expedicionários. A aproximação de Querino com esse universo de atuação dos escritores que descreviam as culturas que observavam certamente foi decisiva para se perceber a inclinação do autor pelas descrições com uma aproximação etnográfica. Segundo Gledhill,

> Como etnólogo autodidata (como alias, eram todos, na época, uma vez que inexistia um curso de antropologia no Brasil), aproveitou seu livre acesso aos candomblés para registrar os costumes africanos na Bahia em primeira mão. (GLEDHILL, 2014, pág. 104)

Obviamente, não havia uma teoria acadêmica no país sobre a etnografia, ou sobre o trabalho de campo. Os trabalhos eram feitos de forma empírica, prática, experimental. A teoria ainda era muito incipiente, e vale recordar que o famoso livro de

campo de Malinowski "Argonautas do Pacífico Ocidental" foi publicado em 1922, sendo considerado como o primeiro trabalho formalmente etnográfico, e onde o autor inicia o campo constitutivo dessa prática epistêmica anunciando os três pilares necessários para se realizar o trabalho de campo. Curiosamente vale citar também que, assim como Malinowski, Manuel Querino também utilizou fotografias em suas obras.

Apesar do grande contingente negro trazido para o país como escravizados, os estudos sobre as etnias no Brasil foram iniciados com descrições sobre a cultura, crenças e práticas indígenas, conforme apontam os trabalhos de Gonçalves Dias. Como afirma Gledhill.

> O enfoque das primeiras pesquisas etnográficas realizadas no Brasil concentrava-se no índio. Segundo o eminente historiador e brasilianista Thomas Skidmore, nenhum dos grandes centros de pesquisa, localizados no Rio de Janeiro, em São Paulo e Belém do Pará, "dedicava qualquer atenção ao Africano no Brasil [...] O "imigrante" africano e seus descendentes afro-americanos não inspiravam qualquer interesse científico nos seus quadros de pesquisadores." (GLEDHILL, 2008, pág. 2)

Nina Rodrigues foi o primeiro escritor que se debruçou formalmente sobre a cultura religiosa dos negros, sendo sagrado por vários acadêmicos como o primeiro antropólogo do país. No entanto, como veremos no próximo momento do texto, Nina tinha uma visão marcada pelos referenciais europeus, o que pode ter orientado sua pesquisa para uma análise pautada pela hierarquização e etnocentricidade típicas de seu tempo, marcado pelo positivismo Comteano. Já Manuel Querino, que também explorou a fundo a cultura negra sob vários prismas, inclusive o religioso, pretendeu dar a sua pesquisa outro enfoque, no qual o valor do negro fosse resgatado e se fizesse presente, diante de um momento no país em que se pensava o futuro sem a inclusão dessa imensa parte da população, cuja própria presença física denunciava a existência de um vergonhoso passado escravista, em que o homem branco se sagrava pela "infâmia e cobardia[144]" como explorador desumano da mão-de-obra negra. Como afirma Castillo,

> Enquanto os estudos de Rodrigues, especialmente "Os Africanos no Brasil", partiam de uma abordagem analítica, visando a comparar os costumes afro-brasileiros e os africanos, a abordagem de Querino era um registro de observações diretas do cotidiano dos afrodescendentes na Bahia. (CASTILLO, 2013, pág. 109)

Portanto, é nesse cenário epistêmico caracterizado pelo lento e gradual nascimento dos poucos cursos superiores no país, e em meio a um interesse inicial

144 Trecho de "O Navio Negreiro", ALVES, Castro. Navio Negreiro. São Paulo, Martin Claret, 2003

maior dos escritores pela cultura indígena do que pela negra que surge o pensamento de Manuel Querino, caracterizado por uma inclinação política, enquanto escritor negro e candomblecista, de galgar um espaço formal para os relatos de cunho etnográfico sobre as práticas culturais dos africanos e seus descendentes no período compreendido entre o pós-abolição e as primeiras décadas da república. Querino deixa transparecer no "A Raça africana e seus costumes na Bahia" as influências tanto dos historiadores citados quanto dos exploradores do século XIX. Não é à toa, pois, como já afirmado, a inclinação natural para um homem, negro, de origem pobre e frequentador de candomblés seria obviamente a de evitar utilizar-se do conhecimento de base positivista, etnocêntrico. Para isso,

> Manuel Querino relatou experiências praticadas por africanos e seus descendentes, demonstrando, através das reações provocadas por sentimentos diversos, que deveriam ser consideradas em sua humanidade explicitada pela afetividade, "resignação estoica, coragem, laboriosidade". (LEAL, 2009, pág. 58)

A utilização das experiências dos negros e africanos em seus relatos sobre a cultura vivenciada por eles era uma forma, também, de se criar um espaço para se falar sobre o negro, não apenas como um objeto de estudo, mas como um povo, uma etnia, que merecia ser estudada pela riqueza de seus cultos religiosos, pela riquíssima contribuição cultural que trouxe para a formação da cultura popular praticada nas ruas, e pela sua própria existência, que por si só mostra-se como parte da nação enquanto fomentadora da própria riqueza material e imaterial do país.

Enquanto, pelas mãos de Nina Rodrigues, o africano e o mestiço eram percebidos com objeto de estudo, para Manuel Querino, era uma preocupação das mais fortes a salvaguarda da cultura negra popular, ora ameaçada pela republica. Querino observava o que parecia ser óbvio: o suposto atraso do povo negro se deu por conta da escravidão, e de condições sociais. Para o autor, rebaixar o negro em termos biológicos era uma forma de esconder o verdadeiro problema social: a exploração do povo negro. Castillo afirma, sobre o autor, que

> Ele rejeitou a ideia defendida por Nina Rodrigues segundo a qual a posição marginalizada do negro na sociedade brasileira seria uma consequência da inferioridade biológica. Querino sustentou que, muito pelo contrário, o problema decorreu das desigualdades raciais institucionalizadas na sociedade brasileira durante a escravidão. (CASTILLO, 2013, pág. 109)

Mais do que subjetivar o negro e seus descendentes, ou utilizar-se de uma estratégia conceitual para descrever a situação histórico-social em que esse povo se encontrava, ou ainda, mais do que justificar o movimento de se preservar o conhecimento e a cultura negras, Manuel Querino percebia que tratar o negro com um aporte conceitual distante do subjetivismo era uma forma de se desviar o pensamento do viés de análise mais importante: a conjuntura social. Portanto, ao afirmar que todos os povos já passaram por um período de escravidão, o autor colocava par e passo o desenvolvimento físico de todas elas, desmontando a ideia de que a escravidão do negro seria natural por conta de sua inferioridade pregada pelo etnocentrismo trazido à barca pelo positivismo comteano. Segundo o autor,

> E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, aciomando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas.
>
> Não. Primitivamente, todos os povos foram passíveis dessa boçalidade e estiveram subjugados à tirania da escravidão, criada pela opressão do forte contra o fraco. (QUERINO, 1988, pág. 22-23)

O espaço de fala estava definido. O negro deveria ser visto em termos sociais e políticos, e não puramente biológicos. Mais do que isso, seus feitos e sua cultura deveriam ser preservados. E o espaço, por excelência para isso, seria o dos relatos étnicos sobre a cultura negra praticada pelo povo, pobre, baiano. Assim, descrever o negro pela sua contribuição cultural para o país seria uma forma de demonstrar o conhecimento e a integração deste no seio da sociedade, e dessa forma, ressaltar sua importância, seu valor.

Mais do que utilizar-se de um campo de conhecimento que não fosse influenciado pelos conceitos advindos do racismo científico, fruto por sua vez do positivismo etnocêntrico que servia aos interesses do colonialismo do século XIX, Querino foi o primeiro negro a relatar seu próprio universo cultural, sua religiosidade, e outras diversas manifestações culturais. Mesmo seno considerado o segundo a discutir sobre a religiosidade negra, foi o primeiro negro que discutiu vários aspectos e "porquês" da lógica religiosa, como vimos. Também foi o primeiro a se utilizar de fotografias em seu trabalho sobre a cultura religiosa negra. Como afirma Castillo,

> A raça africana e seus costumes, publicado em 1917, foi o primeiro estudo

> sobre o negro na Bahia a utilizar imagens fotográficas. Contém 21 fotos de pessoas, assentamentos e objetos sagrados. Alguns retratos, entretanto, eram representações folclorizadas do "crioulo típico" vendidas popularmente como cartões postais. No texto de Querino, essas imagens serviram como ilustrações para sua discussão das etnias africanas encontradas na Bahia. (CASTILLO, 2013, pág. 110)

Seu pioneirismo sobre a utilização de fotografias para descrever o universo religioso e os "typos" étnicos das diferentes nações (Iorubá, Igê Chá, Gegê) completam a pesquisa de Querino, marcada pelo conhecimento de cunho claramente etnográfico. Alguns dos retratos são, inclusive, vistos como registros únicos de personalidades do mundo religioso das religiões de matriz africana, tendo valor cultural inestimável. Segundo Vasconcellos, o livro

> "A Raça africana e seus costumes na Bahia" apresenta vinte e três fotografias, sendo quinze retratos de homens e mulheres negras, cinco fotografias de objetos votivos, três fotografias de esculturas e duas gravuras. Destaca-se o valor documental da coleção, pois alguns retratos somente são conhecidos por intermédio da publicação do ensaio. Em particular, as fotografias da escultura dos orixás, a cascata da sereia – Pegi do Candomblé do Gantois, o altar mor do Pegi, o santuário de Humoulu e os instrumentos musicais de origem africana constituem um registro inédito da cultura material do candomblé. (VASCONCELLOS, 2009, pág. 89)

Apesar de sua forma empírica de descrever aquilo que presenciava no campo de pesquisa, não é possível ignorar as contribuições do autor, muitas inovadoras e de valor inestimável para se conhecer a cultura popular e religiosa negra do século XIX. Mesmo sem esse campo de pesquisa estabelecido academicamente no país, vale perceber a contribuição do autor neste campo epistêmico. Em seu ensaio sobre a utilização de fotografias por Querino, Vasconcellos reconhece a aproximação do autor com o campo etnográfico. Segundo a autora,

> A técnica etnográfica, utilizada por Querino para investigação da cultura africana na Bahia, foi explorada no ensaio para demonstrar a riqueza religiosa, laboral, tecnológica, artística e de entretenimento, desenvolvida pelos africanos na Bahia. Como abordagem de pesquisa, a etnografia empreendia por Querino trouxe contribuições inéditas para o campo dos estudos acerca da África e dos africanos na diáspora americana. (VASCONCELLOS, 2009, pág. 107)

Sabendo, pois, dos desafios de se descrever sua própria cultura e a religião que foi adotada, não é possível ignorar as contribuições do autor no campo etnográfico. Claramente é possível afirmar que, mesmo sem se utilizar de técnicas de campo e outras técnicas presentes nos relatos etnográficos como conhecemos hoje, Querino se comportava como etnógrafo, narrando aspetos religiosos da religião africana, festejos

populares e outros elementos do cotidiano baiano com imensa complexitude. Com medo que sua cultura se perdesse no tempo, diante de uma república que ignorava a história e a cultura negras em prol do ideal de civilização europeia, os relatos de Querino, em muitos aspectos, são fontes únicas no incipiente campo etnográfico do século XIX, que só se profissionalizou no século seguinte. Sobre essa profissionalização do etnógrafo, Clifford afirma que,

> Em termos gerais (…), antes de Malinowski, Radcliffe-Brown e Mead terem estabelecido com sucesso a norma do scholar, treinado na universidade, testando e fazendo teoria a partir de pesquisa de primeira mão, prevalecia uma organização bem diferente do conhecimento etnográfico. (CLIFFORD, 2008, pág. 23)

Em um contexto marcado por uma clara ”tentativa de desafricanizar as ruas”[145], a afirmação étnica promovida pela obra de Manuel Querino se interpõe e questiona o projeto de nação europeizante através dos relatos sobre a cultura popular e negra. De forma emblemática, enquanto as elites culturais e os “Homens de Sciência” procuravam “A dissociação entre a Bahia e a figura da negra quituteira, portanto de seu passado colonial e escravista”, Querino estava justamente no caminho oposto, tentando ressignificar a participação negra na sociedade e na cultura brasileira, galgando seu espaço de direito. Para isso, o caminho era claramente o subjetivismo possível através dos relatos etnográficos.

Por todos esses motivos, acreditamos que são inúmeras as contribuições de Manuel Querino para o surgimento do pensamento etnográfico no país. O autor não apenas formalizou um campo do saber popular através de seus escritos, como também conquistou um espaço para se falar sobre o negro com profundidade, e como protagonista nos relatos de sua própria cultura.

145 REIS, 2009, pág. 49

Considerações Finais

> *Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. (HEGEL, 1999, pág. 83-86)*

Muitas foram nossas descobertas sobre a análise direta da produção dos autores em relação ao candomblé. As contribuições que ambos trouxeram para o campo etnográfico que se formava no país foi bastante significativa, como pudemos perceber em vários momentos do texto. Cada um, porém, caminhando por um viés epistêmico bastante distinto.

A análise inicial das fontes diretas nos trouxeram bastantes informações sobre as práticas epistêmicas de Nina Rodrigues e Manuel Querino. Em Nina, pudemos perceber seu pioneirismo por trazer para o seio da academia do país um assunto que muitos observavam com descrédito, visto que as faculdades de medicina respiravam os ares do eurocentrismo, vívido desde o início do século XIX, e reavivado através dos ideais positivistas, intensamente presentes tanto no Rio de Janeiro – onde Nina Rodrigues também estudou – quanto na Bahia. O estigma sobre a cultura negra era marcante na época, a própria Lília Schwarcz afirmou que, segundo boatos, os livros sobre negros de Nina teriam ficado misteriosamente presos no prelo. Por mais que suas falas sobre o negro tenham sido duras e desqualificadoras, é impossível deixarmos de perceber a coragem de Nina enquanto cientista em adentrar a cultura e a religiosidade negras com tal profusão como ele teria feito, frequentando vários terreiros, e mergulhando a fundo nesse universo, mesmo desafiando seu próprio tempo que, visto acima, depreciava a cultura negra.

Observamos também os limites em relação ao olhar cientificista do autor que, mesmo diante da coragem em investigar temas vistos de forma negativa, procurou – de maneira um pouco distorcida – se guiar pela imparcialidade que seria necessária ao cientista, segundo os padrões das ciências da época, guiadas pelo ideal de neutralidade, imparcialidade e sempre primando por se chegar na verdade mais profunda possível. A procura por critérios científicos para a análise da cultura negra obedece a mesma

abordagem dos teóricos que utilizou para se aproximar de seu intento, grande parte formados em medicina, ou seguidores das teorias de Comte. Vemos em seus trabalhos a aproximação do autor com a terminologia utilizada por esses escritores europeus, sempre de caráter bastante analítico, se valendo de palavras como "fitolatria", "litolatria", "sonambulismo", "feiticismo", "histeria" entre outras para definir de forma bastante precisa os fenômenos que presenciava.

O autor, como observamos, sempre teve como linha de análise a questão das raças e da mestiçagem atrelada com possíveis doenças de origem neurológica. O autor se debruçou sobre os temas relativos à possibilidade dos caracteres morais serem transmitidos através das gerações, o que traria problema para um país cuja característica racial mais forte era a presença marcante da miscigenação em seu povo. Par o autor, a incapacidade psíquica presente nas raças inferiores haveria de se constituir um problema, a começar pela dificuldade concernente a elas para adotar o monoteísmo, que demandaria uma capacidade mental que não poderia ser alcançável pelos negros.

A partir desse crivo de análise, Nina Rodrigues começa a investigar a fundo a religiosidade negra, tendo como hipótese a relação que esta poderia ter com a histeria e outras possíveis parafilias mentais fruto da degeneração da raça, além de se debruçar igualmente sobre a penetração da religiosidade negra praticada desde o período colonial no seio da sociedade baiana. Como vimos, para o autor, a manifestação do transe ritualístico existente no candomblé seria uma forma de histeria, um estado de alienação mental. Mesmo tendo citado João Batista de Lacerda como sendo um autor que discordara de sua hipótese, Nina sua busca pela ligação entre a histeria e a possível propensão dos negros e mestiços para as doenças nervosas. O autor se valia bastante sempre de referenciais franceses e italianos para embasar suas teorias, utilizando-se de nomenclaturas desses autores em suas pesquisas sobre a histeria. Vemos também como o autor, em mais de um livro, correlacionou a questão religiosa com supostos surtos psicóticos.

A utilização de autores europeus era bastante comum nos livros que investigamos, sendo bastante frequente a utilização de alguns em especial, como Tarde, Charcot, Janet, Tylor entre outros. Este último autor, aliás, é o mais citado em "O Animismo fetichista dos negros baianos". Seu olhar sobre a cultura religiosa negra,

como vimos, estava bastante ligado com as teorias desses autores. A ligação de Nina Rodrigues, assim como o de várias fontes citadas por ele, com o positivismo era inquestionável. Muitos dos escritores citados eram direta ou indiretamente ligados com as teorias do evolucionismo social, ou com o positivismo clássico de Auguste Comte.

Também percebemos, através das fontes primárias investigadas o quanto o seu próprio olhar, pautado pelas teorias que abraçou, promovia uma aproximação do autor com o campo da antropologia, o que podemos concluir ao observar como seus estudos em campo estavam demasiadamente dirigidos para responder suas inferências a respeito da ligação da raça negra pura ou seus descendentes com as parafilias mentais. Fatos importantes como a questão da ancestralidade, a utilização das ervas e sua relação com os mistérios religiosos, e a relação da alimentação com o culto entre outras, foram deixados em segundo plano em sua pesquisa, em detrimento de sua procura supostamente predeterminada por entender mais sobre a ligação dos negros com a histeria.

Visto de forma paradoxal ou irônica por alguns autores que estudaram Nina, a mudança de comportamento do autor transparece em suas fontes, dando uma falsa impressão de que, ao mesmo tempo que conjecturava teorias bastante depreciadoras sobre a degeneração racial do negro, o estudava com muita avidez, além de defender a prática de sua livre manifestação religiosa. Acreditamos que essa expressão aparentemente antagônica anunciaria uma mudança gradual no olhar do autor sobre o negro e sua cultura, mas que malogradamente não foi possível ser concretizada diante da precoce morte do autor.

Sobre Manuel Querino, percebemos a aproximação bastante intensa do autor com os autores nacionais, bastante citados em seus trabalhos. Em sua maioria composta por historiadores e exploradores, o autor se valeu destes para se afastar do viés acadêmico presente na época, influenciado pelo cientificismo eurocêntrico existente, e se aproximar de uma narrativa em que pudesse se debruçar sobre a questão política envolvida com a desqualificação do negro no país. O autor, militante político participante de movimentos sociais e trabalhistas, encaminhou sua produção para o campo do saber que não ainda não sofria a influência direta do etnocentrismo europeu.

Não só o autor se guiou por este referencial, como vimos nas fontes, mas sua prática de escrita – guiada pela narrativa – se aproximava desse campo do saber. Manuel Querino, conforme afirmam os autores que o analisaram, era um saudosista com a memória popular, enaltecendo as práticas culturais do povo negro, assim como suas memórias. Vale recordar a impactante frase de Arthur Ramos, que afirma que Querino "Amou profundamente o passado e as tradições"[146]. A prática de escrita do autor obedecia esse viés epistêmico, constituíndo-se como uma forma contra-hegemônica de se escrever sobre o negro.

Inúmeras, porém, foram as razões da aproximação do autor com esse campo. A mais incisiva, porém, tem a ver com sua vivência a respeito da chegada da república na sociedade brasileira. No período republicano, as ideias que surgiam no país pareciam dirigir a nação em formação para um futuro em que o ideal civilizatório europeu acabaria por tomar mais ainda o espaço conseguido pelos negros a muito custo, trazendo não só a insurgência de teorias excludentes e separatistas, como apagando da memória a presença dos negros na cultura popular, forjada pelo tempo e pelo contato interracial desde o período colonial. Querino temia que o progresso republicano destituísse o negro da memória cultural do país, na medida em que a penetração da "belle époque" nas cidades furtasse a memória cultural negra e popular, existente nas cidades, em prol de uma elite branca cada vez mais em sintonia com a civilização europeia.

Muito além de procurar uma alternativa epistêmica em que pudesse caminhar seus escritos, e mais do que responder a esse sistemático esquecimento que percebia cada vez mais presente na sociedade republicana, o autor procurou instituir formalmente um espaço em que pudesse demonstrar o quanto a sociedade brasileira vivenciava uma cultura que foi construída junto com o africano e seus descendentes, e o quanto a cultura negra influenciava a própria cultura popular. Portanto, não só o autor pretendia formalizar a existência da cultura negra na sociedade, mas anunciar o quanto ela faz parte como um todo da cultura do país.

Os autores que estudaram Querino afirmaram, como visto, a luta do autor contra o progresso republicano da forma com a qual ele era conduzido, depreciando a memória do passado colonial (na qual era tácita a lembrança de como o negro sofreu toda sorte de

146 QUERINO, 1988, pág. 14

agressões pelos senhores), e o quanto o ideal de ordem e progresso vindouros depreciava a raça negra em si através do racismo científico. Segundo Leal, uma das maiores lutas do autor, era diante de uma realidade cada vez mais presente no país, que afirmava que "a ordem é esquecer".

A crítica do autor ao cientificismo da época, depreciador da capacidade mental negra, foi bastante incisiva, afirmando que as dificuldades concernentes à presença negra no país não tinham a ver com sua constituição biológica, mas com suas condições sociais. Dessa forma, o autor afirmava-se contra as teorias dos autores italianos como Gobineau, Lacassagne, e do próprio Nina Rodrigues, que se valiam do conhecimento supostamente neutro das ciências para embasar um discurso hierarquizador e marginalizante. Não só o autor deixou clara sua análise sobre essa prática de racismo científico, como deixou clara sua postura de interlocutor negro, exaltando suas qualidades e defendendo seu conhecimento e sua contribuição para a formação do país.

Percebemos, também, a forte busca do autor em promover a criação de um espaço formal de conhecimento para garantir, na forma escrita, a preservação da cultura popular e negra no país, se atrevendo a discutir sobre a perseguição aos terreiros de candomblé, aos blocos de carnaval e diversas outras manifestações culturais. Para o autor, era o negro que deveria fala sobre o próprio negro, e essa atitude política, por si só, possui um peso enorme em termos de espaço político de luta. Citando uma fortíssima frase de Camilo de Monserrate, Querino afirma que devemos aprender com os próprios negros africanos sobre sua cultura, antes que ela desapareça. Portanto, não só percebemos a importância que o autor imputa à preservação da cultura negra através da escrita, mas, também, ao lugar de fala de quem está sendo pesquisado. O negro, de objeto de estudo, torna-se autor de suas próprias descrições culturais e, através disso, consegue uma profusão muito maior de detalhes em relação ao que informa.

A escrita do autor caminhava pelo campo etnográfico na medida em que seus relatos, próximos da narrativa, descreviam as práticas culturais que ele presenciava sem maiores conjecturas. A preservação da cultura era seu foco, como pudemos perceber de forma bastante nítida nos relatos sobre o candomblé, as comidas baianas, as festas religiosas entre outros vários momentos. Mesmo sem ter como objetivo teórico a descoberta de leis ou regras que regessem a cultura negra, o autor procurou se valer de

uma certa forma acadêmica de escrita, citando inúmeras vezes autores nacionais e até alguns europeus. Assim, procurava pautar seus escritos de maneira mais formal, buscando promover credibilidade diante dos campos formais de conhecimento.

Percebemos, também, a importância adquirida pelo autor diante desses próprios meios formais. Querino, mesmo não sendo um cientista formado, produziu obras de conteúdo bastante significativo, sendo alvo de muitas críticas e elogios pelo meio acadêmico em formação no Brasil republicano, principalmente no século XX. O comprometimento do autor com sua escrita era bastante sensível, o que provavelmente chamou a atenção de Arthur Ramos, acadêmico responsável por catalogar, prefaciar e publicar o livro "Costumes Africanos no Brasil" em 1938. Podemos perceber no prefácio, o quanto o autor valoriza os escritos de Querino, afirmando ser ele, após Nina, "a única voz que se levantou, cheia de entusiasmo e de emoção, em defesa do negro brasileiro"[147].

O nível de detalhes encontrados nas descrições sobre os cultos religiosos negros é bastante profundo e interessante, permitindo sua aproximação com o campo etnográfico. Por isso, muitos estudiosos sobre candomblé depois de Querino fatalmente se valeram de suas obras sobre o candomblé em seus próprios trabalhos. Devido ao cuidado em descrever com bastantes detalhes a lógica e a prática ritualísticas, o autor, em alguns momentos, quase que parece confeccionar um manual de prática religiosa, tal é nível de detalhamento encontrado nas suas obras. Seus relatos, pois, constituem um material único e amplo para o estudo das práticas religiosas negras do século XIX.

Lembremos da importante análise sobre a obra de Jorge Amado, Tenda dos Milagres, que narra, de forma paradigmática, o confronto epistêmico entre os pensamentos de dois personagens que representam diretamente Nina Rodrigues e Manuel Querino. No período de criação do livro, o país se encontrava imerso numa pseudo-democracia racial, e justamente neste momento, Jorge Amado lança a obra que, não só propicia um confronto entre diferentes correntes de pensamento racial, como também questiona o eurocentrismo da academia, que, segundo o autor, só valorizaria escritores nacionais depois que eles fossem conhecidos pelos professores estrangeiros. O romance de Amado empresta para a ficção um encontro que talvez nunca tenha

147 QUERINO, 1988, pág. 13

ocorrido entre Nina e Querino, mas que foi vivificado pela própria proximidade de assuntos nas obras de ambos.

No embate de ideias entre os personagens que Jorge Amado criou, a crítica existente feita pelo douto Nilo Argolo (personagem pautado por Nina Rodrigues) ao bedel Pedro Archanjo (por sua vez baseado em Manuel Querino) segue o mesmo crivo de análise de Arthur Ramos, Edison Carneiro e outros: a falta de embasamento científico por parte do "bedel". Essa crítica pôde ser melhor entendida, tanto no universo ficcional amadiano quanto na vida real com Querino, ao nos debruçarmos sobre as diferentes formas de conhecimento modernas – ou vertentes epistemológicas – mencionadas por Boaventura.

Como vimos no segundo capítulo, segundo Boaventura Santos, o pensamento moderno é cindido em duas realidades: uma existente concretamente e considerada como válida. A outra, é tida como inexistente, excluída, e no máximo considerada como folclórica ou popular. A primeira realidade segue o modelo epistemológico das ciências modernas, que se pretendem como portadoras de uma verdade apodítica, neutra e universalmente válida, porém se revela como hierarquizadora, eurocêntrica, cientificista e excludente. Essas duas correntes epistêmicas, em nossa proposta de análise, foram representadas pelo romance amadiano que, não só descreveu esse embate como promoveu ficcionalmente o debate entre dois de seus representantes. Utilizando esse pensamento como base teórica, o trabalho se propôs a analisar ambas formas de pensamento dos autores, escolhendo o candomblé como ponto em comum entre suas falas.

Utilizando-nos das definições feitas por Lévi-Strauss sobre "antropologia", "etnologia" e "etnografia", mergulhamos nas semelhanças e diferenças entre os trabalhos sobre candomblé e religiosidade negra nos escritos de Nina e Querino. Ambos escreveram na mesma época e, logo, vivenciaram o mesmo momento da história do país, e no mesmo lugar – a Bahia. No entanto, o acesso ao conhecimento de ambos dentro do candomblé, como vimos, possui níveis diferentes. Enquanto Nina Rodrigues não era iniciado no candomblé na época em que escreveu "O Animismo fetichista dos negros baianos", pudemos concluir que provavelmente Manuel Querino o era na época de escrita de "A Raça africana e seus costumes na Bahia". Portanto, mesmo

aparentemente fazendo parte do mesmo terreiro e desempenhando funções análogas como ogãs, o conhecimento que cada um tinha do candomblé era diferenciado pelo acesso ao saber existente nessa religião, e que segue uma hierarquia de acesso a este.

Sobre seus escritos, pudemos perceber que Manuel Querino possui uma preocupação muito mais intensa em descrever os detalhes do culto e seu funcionamento, enquanto Nina Rodrigues parece examiná-lo de maneira mais investigativa, procurando neste os elementos que pudessem responder a uma teoria pré-estipulada. Enquanto Nina assume uma postura de um observador externo, Querino transparece em vários momentos o lugar de observador participante, apesar de não assumir oficialmente essa prática e, muito pelo contrário, procura se aproximar da figura impessoal presente no discurso acadêmico.

Como semelhanças entre seus trabalhos, pudemos observar que ambos escreveram sobre o ritual de iniciação, a "troca de cabeça", ambos eram intensamente militantes pelas suas crenças políticas, frequentaram os mesmos lugares e foram ambos influenciados pelo positivismo de Comte, em seus desdobramentos como o eurocentrismo, o cientificismo, e a hierarquia entre saberes. Nossos dois autores viveram uma época em que a república estava em formação, e junto com ela, os ideais de nacionalismo, os símbolos nacionais, a consolidação de um povo diante de uma história nacional que passaria a ser vista de maneira sagrada; ordem e progresso eram as palavras de ordem neste momento. Ambos pensaram, pois, sobre a questão da nação brasileira, cada um com sua própria convicção e defendendo aquilo que considerava como fundamental.

Como diferenças, pudemos notar que enquanto Nina pareceu se preocupar em manter constantemente um diálogo com o universo acadêmico, Querino procurou se ater mais a descrições que - ao que tudo indica – ele efetivamente presenciava, sem a necessidade de interlocutores, como ocorreu com Nina. A maior diferença, porém, talvez seja a perspectiva dos autores. Enquanto Nina provavelmente não era iniciado, e se preocupou mais em pesquisar sobre possíveis pontos em comum e inferir generalizações entre os negros e a histeria do que com os detalhes e a prática religiosa, Querino provavelmente o era, e escrevia com a finalidade de conquistar um espaço formal de escrita para o negro, aonde pudesse salvaguardar a memória popular e negra

com o maior número de detalhes possível. Assim, é possível imaginar a aproximação de Nina com o campo da antropologia, e de Querino com os relatos de cunho etnográfico.

Enquanto Nina Rodrigues possuía um olhar maculado tanto pela sua pesquisa teórica, ávida para provar-se correta no concernente a uma possível ligação entre a raça negra e as doenças nervosas, quanto pelo seu olhar etnocêntrico, que chegou inclusive a utilizar-se de termos fortes como "ignorante" ao afirmar a crença na utilização de folhas na cura de doenças, percebemos em Manuel Querino um olhar menos marcado por essa postura cientificista, e mais ligado com uma preocupação ímpar com a preservação do patrimônio cultural de seu povo.

Sobre Nina, desvelamos algumas de suas características mais marcantes em seus relatos sobre o candomblé. Sua postura científica é preponderante nas pesquisas realizadas, mas que de forma bastante salutar parece abrir novos caminhos em direção aos estudos interdisciplinares, se valendo de conhecimentos de diversas áreas – jurídicos, antropológicos, etnográficos e vários outros campos dentro da medicina – para enriquecer seus dados. Percebemos sua aproximação bastante forte com os pesquisadores europeus, visto a enorme quantidade de citações envolvendo autores estrangeiros em detrimento dos nacionais. A maioria de suas citações envolvem autores ligados ao positivismo em suas várias manifestações, além dos evolucionistas. Percebemos que a própria conjuntura epistêmica presente na academia era difícil de ser transposta, sendo marcada tanto pelo positivismo quanto pelo evolucionismo. Porém, ao contrário de outros teóricos, Nina se debruçou sobre a possibilidade do branqueamento jamais acontecer, investigando possíveis formas para se lidar com a mestiçagem ao invés de considerar a desaparição de negros e mestiços nas sucessivas gerações vindouras.

De fato, a ciência Nina transparece uma certa contradição, conforme Schwarcz e Corrêa haviam indiciado. Como vimos, ao mesmo tempo em que defendia a prática da religiosidade negra, apregoava a necessidade de se conter essa crença no meio da sociedade baiana; ao mesmo tempo em que investigou a fundo a religiosidade negra a ponto de se tornar praticante em algum nível, percebia que esta podia ser o desencadeador das epidemias nervosas de Canudos, por exemplo. Lembremos, mais

ainda, que na época em que o autor se debruçou sobre a religiosidade negra, ela estava sendo altamente perseguida, e era bastante mal vista em termos sociais.

Mesmo diante do desafio da antropologia física, que ditava que o criminoso estaria a priori condicionado, Nina percebia a possibilidade de convívio entre diferentes estágios evolutivos para diferentes raças e seus descendentes. Mesmo diante da apregoada mensagem de inferioridade do negro pautada pelo evolucionismo e reproduzida de certa maneira por Nina, não é possível deixar de perceber suas iniciativas no sentido de promover estudos sobre um possível convívio entre as raças. Só assim poderemos compreender por que o autor, da mesma forma que denuncia uma ilusão de catequese baiana diante do candomblé cada vez mais presente, sai em sua defesa, relatando casos de perseguição policial.

Para alguns pesquisadores, essas ditas incongruências presentes no autor indiciariam uma mudança paradigmática do autor frente ao novo campo de pesquisa pautado pela etnografia, apesar da enorme consonância do autor com a hierarquia de saberes presente em seu viés epistêmico de base positivista. Essa hierarquia epistêmica nos remeteu ao trabalho de Boaventura Santos sobre a linha divisória entre saberes, a linha abissal. Segundo esse pensamento, haveriam dois tipos de saberes: um científico, visível, considerado como válido, e o outro visto como folclórico, invisibilizado, popular. Apesar da defesa de Nina Rodrigues à presença do candomblé na sociedade, é mister perceber sua preocupação diante de seu crescimento no seio da sociedade, o que poderia gerar epidemias de histeria coletiva. Dessa forma, é possível também compreender a postura do autor, ao mesmo tempo defensor e segregador desse conhecimento religioso.

Vemos, também, que para os estudiosos de Nina, o vigor de sua pesquisa advinha principalmente da questão racial e suas implicações diante de um projeto de constituição da sociedade. Conhecer a influência do negro sobre o futuro do país seria fundamental para o autor. Para Corrêa, a questão da "heterogeneidade" étnica e cultural era o desafio que se impunha, e que o cientista, imbuído de um espírito desbravador, tentava conhecer.

Sobre Manuel Querino, nos debruçamos sobre sua proximidade com o campo histórico, denunciada tanto pela forma utilizada no início da obra "A raça africana e

seus costumes na Bahia" quanto pela escolha dos vários historiadores citados no livro, alguns bastante famosos, aparecendo até em Nina Rodrigues. Imbuindo-se de uma espécie de porta-voz da memória popular, o autor comumente retrata aquilo que presenciava, numa prática que transitava entre a história – com o uso das memórias – e a etnografia. Através dessa aproximação, Querino não só procurava uma forma de basear seus discursos de maneira formal, mas também encontrar um caminho epistêmico que servisse em seu projeto de preservação da cultura que presenciava.

O campo histórico também lhe propiciou uma forma epistêmica por excelência de galgar um espaço formal para a história popular enquanto uma prática de afirmação da cultura africana e do próprio conhecimento forjado direta ou indiretamente por este povo e seus descendentes. Diante de um momento na história em que a ordem trazida pela república era a de esquecer o passado colonial, visto como representante maior dos atrasos do país, a preocupação do autor em preservar a memória e a cultura popular justifica-se e amplia-se enquanto um discurso de resistência política. Não haveria, como vimos, outra base epistêmica que pudesse ser utilizada para tornar seu discurso próximo do acadêmico, visto a influência bastante marcante do positivismo, do etnocentrismo e do discurso de base cientificista nos meios ditos formais de conhecimento.

Observamos como o eurocentrismo no país tem raízes que remontam do início do século XIX, permitindo de forma bastante profícua a ramificação do pensamento positivista e etnocêntrico no país, principalmente nas cidades de maior expressão acadêmica. Diante desse quadro de influência clara das ideias de base eurocêntrica, vimos como o trabalho de Querino ecoa não só como uma forma de resistência ao acachapante progresso nos moldes europeus, manifestado na forma de exclusão cultural, mas ganha importância não só no sentido de preservar a memória popular, mas dando efetivamente voz para um representante negro que conquistara um importante espaço no conhecimento do país. Lembremos que a maior crítica do autor provavelmente seria em relação à própria republica, que desconsiderava as tradições em nome do progresso.

A importância dos escritos do autor foi posteriormente reconhecida por Arthur Ramos e outros pesquisadores acadêmicos, apesar das críticas que eram dirigidas principalmente para a sua escrita no concernente a uma possível falta de base científica. Essas críticas, aliás, estão em consonância com a tese de Boaventura sobre a existência

de um abismo separador de conhecimentos, que os classificaria em duas vertentes: uma científica, inquestionável e neutra, e a outra folclórica, popular, invisível. As críticas dos comentadores e prefaciadores de Querino caminha por esse abismo, considerando por vezes uma ausência de rigor metodológico e falta de preparo científico, ou um trabalho visto como folclórico.

Os trabalhos de Manuel Querino possuem uma abordagem pluralista e includente, abarcando outros saberes sem estabelecer sobre eles pré-julgamentos. Como vimos, em diversos momentos o autor inclui práticas e costumes dos povos indígenas entre seus escritos, traçando inclusive paralelos entre eles, como foi o caso do orixá Ossãe e a divindade Caipora. O mesmo ocorre em relação à presença indígena na culinária, também mencionada pelo autor. Vimos que essa postura, inclusivista, o aproxima do que Boaventura conceitua como uma ecologia de saberes, como uma prática humanista.

A profundidade de seu conhecimento sobre o candomblé, passado em seus escritos, indiciou sua grande imersão nesse campo, promovendo a elaboração de obras com bastante domínio e detalhamento, sendo em vários momentos relatos únicos das práticas culturais e religiosas praticados no período do pós-abolição. A prática de observação do autor indicia a atuação como observador participante, e o objetivo de sua escrita nos leva a compreender qual seu intento final: a preservação da cultura negra em um período republicano na qual "a ordem é esquecer". A complexa descrição dos rituais religiosos, das práticas e das comidas de santo constitui-se, como visto, como um patrimônio riquíssimo, único e exclusivo do autor (como é o caso das comidas ritualísticas, do candomblé de caboclo, dos vários elementos descritos na cerimonia do Bori, a utilização das ervas etc).

Por esses fatores, podemos perceber que, apesar de Nina Rodrigues ter sido cronologicamente pioneiro na descrições sobre a religiosidade negra, foi Manuel Querino quem explorou intensamente a cultura religiosa negra sob vários ângulos, promovendo em sua pesquisa o protagonismo negro e protegendo suas práticas no período em que o racismo científico era intensamente presente e compassado com a emergente república. Vemos sua inegável aproximação, mesmo que empírica e experimental, com uma prática que abrange o campo etnográfico, na medida em que a

preocupação em descrever detalhes, minúcias, lógicas e contextos parecia ser o foco principal de suas observações.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Wlamyra. **A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880-1900)**. Tese de doutorado apresentada para o IFCH da UNICAMP. Campinas, 2004.

AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. São Paulo, Companhia das letras, 2010.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Paes; BONAVIDES, Paulo. **História constitucional do Brasil.** Rio de Janeiro, Paz na Terra, 1991.

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. **Afro-Ásia, Salvador** , n. 46, pág. 229-261, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000200007&lng=en&nrm=iso>. Accesso em: 25 mar. 2016 [2012].

BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Lisboa, Edições 70, 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. V. 1. São Paulo, Edusp, 1971.

BEESTON, Alfred. "The Religions Of Pre-Islamic Yemen". In: J. Chelhod (Ed.), **L'Arabie Du Sud Histoire Et Civilisation** (Le Peuple Yemenite Et Ses Racines), 1984, Volume I, Islam D'Hier Et D'Aujourd'Hui: 21, Editions G. -P. Maisonneuve et Larose: Paris.

BERKENBROCK-ROSITO, Margaréte; HAAS, Celia. **Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade: políticas e práticas de formação de professores**. Rio de Janeiro, Ed. Wak, 2014.

BOSMAN, Willem. **A new accurate description of the coast of Guinea**. Londres, Editor Alfred Jones, 1907.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo, Ática, 1983 [1976].

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

_____. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa**. 3. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Ladinos e crioulos, estudos sobre o negro no Brasil.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, Fernando; KREFTA, Noemi; FOLGADO, Cleber. A Praxis da Ecologia de Saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, [S.l.], v8, n. 2, p. 331-338, junho de 2014. Disponível em: <http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1530/1289>. Acesso em: 8 jun. 2016 [2014].

CASAGRANDE, Rosana. **Análise epistemológica das teses e dissertações sobre atendimento educacional especializado: 2000 a 2009**. Dissertação de conclusão de curso de mestrado, Paraná, UEPG, 2011.

CASTILLO, Lisa. A fotografia e seus usos no candomblé Da Bahia. In: REVISTA PONTOS DE INTERROGAÇÃO DA UNEB, v. 3, n. 2, Bahia, 2013.

_____. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia.** Salvador, EDUFBA, 2010.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte.** São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

CHAVES, Evenice. Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira. In: PSICOLOGIA EM ESTUDO, Maringá, v. 8, n. 2, p. 29-37, 2003.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2008.

COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva ; Discurso sobre o espírito positivo ; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo ; Catecismo positivista / Auguste Comte ; seleção de textos de José Arthur Giannotti ; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. **Coleção Os pensadores**. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil**. 3. ed. rev. amp. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2013.

_____. Raimundo Nina Rodrigues e a "garantia da ordem social". In: REVISTA USP. São Paulo, n. 68, p. 130-139, dezembro/fevereiro 2005-2006.

COSTA LIMA, Vivaldo da. A arte culinária na Bahia. In: SEMINÁRIO NACIONAL MANUEL QUERINO: VIDA E OBRA. Salvador, IGHB, palestra de 26 de agosto de 2008.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: campanha de canudos**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000153.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2016.

DE BROSSES, Charles. **Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie**. Paris, 1760.

DE RIALLE, Girard. **La mythologie comparée**. T. 1, Paris, Ed C. Reinwald, 1878 Disponível em: <http://archive.org/stream/lamythologiecom00rialgoog/lamythologiecom00rialgoog_djvu.txt>. Acesso em: 10 dez. 2015 [1878].

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais.** 3. ed. São Paulo, Atlas, 1981.

_____. **Pesquisa e informação qualitativa**. Campinas, Papirus, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007 .

ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn . **História da Antropologia**. 2. ed, Petrópolis. Rio de Janeiro, Vozes, 2007.

FARIAS FILHO, Antonio. Nina Rodrigues, os Africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira: uma interpretação. In: REVISTA HISTORIAR, v. 04, n. 07, 2012, p. 37-49.

FERREIRA, Luiz. O ethos positivista e a institucionalização da ciência no Brasil no início do século XIX. In: REVISTA FÊNIX: Revista de História e estudos culturais. V. 4, n. 3, 2007.

FERRETTI, Sergio. Nina Rodrigues e a religião dos orixás. In: GAZETA MÉDICA DA BAHIA. Bahia, 2006.

_____. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. In: CADERNOS DE PESQUISA. São Luis, UFMA, 1999.

FERRO, Marc. **História das colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII a XX**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

FILHO, Antonio. Nina Rodrigues, Os Africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira: uma interpretação. In: REVISTA HISTORIAR, v. 04, n. 07, p. 37-49, 2012.

FILHO, Jaguaribe. **Os herdeiros do caramurú.** São Paulo, Ed. Jorge Seckler, 1880.

FORJAZ, Maria C. Spina. **Tenentismo e Forças Armadas na Revolução de 30**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

FOX, Robert. **The Savant and the State: Science and Cultural Politics in Nineteenth-Century.** Baltimore, The John Hopkins University Press, 2012

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 48. ed. Recife, Ed. Global, 2003.

GAHYA, Helga da Cunha. **O inimigo do século: um estudo sobre Arthur de Gobineau (1816-1882)**, Iuperj, 2006.

GLEDHILL, Sabrina. **Manuel Querino: Um Pioneiro no Combate ao 'Racismo Científico**. 2008. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/138237986/Manuel-Querino-um-pioneiro-no-combate-do-racismo-cientifico>. Acesso em: 12 jan. 2016 [2008].

_____. **Travessias Racialistas no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino.** Dissertação de doutorado pela UFBA, Salvador, 2014.

GONÇALVES, Maria. NINA RODRIGUES - L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia. In: CADERNO PÓS CIÊNCIAS SOCIAIS - SÃO LUÍS, v. 2, n. 4, jul./dez, p. 124-125, 2005.

GUSDORF, Georges. **Introduction aux sciences humaines: Essai critique sur leurs origines et leur développement.** UQAC, 1974, Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/contemporains/gusdorf_georges/gusdorf_georges.html>. Acesso em: 20 mar. 2016 [1974].

HAMBURGUER, Amélia; DANTES, Maria; PATY, Michel; PETITJEAN, Patrick (orgs). **A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)**. SP, EDUSP, 1996.

HEGEL,Friedrich. **Filosofia da História.** Brasília, Editora UNB, 1999.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento.** São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das tradições.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

IGLÉSIAS, Francisco. **Os historiadores do Brasil: capítulos de Historiografia Brasileira. Rio de Janeiro**, ed Nova Fronteira, UFMG, 2000.

JANET, Pierre. **État mental des hystériques : les accidents mentaux.** Paris : Rueff, 1894.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.** Campinas, Papirus, 1993.

LA TOURETTE, Gilles. **Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie normale.** Paris, Ed Plon, Nourrit et Cie, 1891.

LACERDA, João. Sobre os mestiços no Brasil. Tradução de "Sur le métis au Brésil" (Premier Congrès Universel des Races : 26-29 juillet 1911, Paris, Devouge, 1911), In: HISTÓRIA, CIÊNCIAS, SAÚDE – MANGUINHOS. Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, janeiro-março 2011.

_____. A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas. **Revista da Exposição Anthropologica Brazileira,** Julho de 1882. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/obrasraras/o/0029/0029.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2016.

LEAL, Maria das Graças. **Manuel Querino entre letras e lutas – Bahia: 1851-1923**. São Paulo, Annablume, 2009.

LEFÈVRE, André. **La Religion**. Paris, Ed C. Reinwald, 1892.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, Ari. **A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?** In: AFRO-ÁSIA, Salvador, n. 26, 2001, p. 281-312.

LINS, Ivan. **História do positivismo no Brasil**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1964.

LIVINGSTONE, David. **Viagens de exploração no Zambezia e na África Central 1840-1873**, trad. de Júlio Gama, Porto, Livraria Universal, 1880.

LODY, Raul. **Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte: pesquisa sócio-religiosa.** Rio de Janeiro: Ativa Gráfica, 1981.

_____. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** WMF Martins Fontes, 2006.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. Salvador, EDUFBA, 2008.

MAIO, Marcos. A Medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma Trajetória Científica. In: CADERNOS DE SAÚDE PÚBLICA, 11 (2). Rio de Janeiro, 1995.

MAIO, Marcos; SANTOS, Ricardo V. (orgs). **Raça como questão: História, Ciência e Identidades no Brasil**. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2010.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo, Abril, 1976.

MARCONI, Marina; LAKATOS, Eva. **Metodologia Científica.** São Paulo, Atlas, 2004.

MAUSS, Marcel. NINA RODRIGUES - L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia. In: L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE (publiée sous la direction de Émile Durkheim). Paris, Félix Alcan, 1900-1901.

MICELI, Sergio. **O Enigma da Mestiçagem**. Reportagem do jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs08059903.htm>. Acesso em: 20 jul. 2016.

MINAYO, Maria. **O Desafio do conhecimento, pesquisa qualitativa em saúde.** São Paulo, Ed. Hucitec, 1992.

MONTEIRO, Filipe. Nina Rodrigues e a psicologia das multidões. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364304282_ARQUIVO_MONTEIRO,FilipePinto.NinaeaLoucuradasmultidoes.pdf> Acesso em: 28 abr. 2016.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares do Brasil.** Coleção Biblioteca Básica Brasileira, Brasília, Ed Senado Federal, 2002.

MURARI, Luciana. **Brasil ficção geográfica: Ciência e nacionalidade no país D'os Sertões**. São Paulo, Annablume, 2007.

NASCIMENTO, Luíz C. **Candomblé e Irmandade da Boa Morte.** Cachoeira: Fundação Maria Cruz, 1998.

NASIO, Juan-David. **A Histeria - Teoria e Clínica Psicanalítica.** Rio de Janeiro, Zahar, 1991.

NEVES, Marcia. A concepção de raça humana em Raimundo Nina Rodrigues. In: FILOSOFIA E HISTÓRIA DA BIOLOGIA, v. 3, p. 241-261, 2008.

NEVES, J. L. Pesquisa qualitativa: características, usos e possibilidades. In: CADERNOS DE PESQUISAS EM ADMINISTRAÇÃO, vol 1, n. 3, 2º semestre, 1996.

OLIVA, Alberto. **Epistemologia: a cientificidade em questão**. Campinas, Papirus, 1990.

OLIVEIRA, Rosenilton. Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. In: REVISTA NURES, São Paulo, Ed PUC/SP, 2010.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo, Brasiliense, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PITTA, S. Rocha. **Historia da America Portugueza**. Lisboa, Editor Francisco Arthur da Silva, 1880.

POMBO, Rocha. **Historia do Brazil.** Rio de Janeiro, Melhoramentos, 1925.

QUERINO, Manuel. **A Bahia de Outrora.** Salvador, Progresso, 1955.

_____. **A arte culinária na Bahia.** Salvador, Progresso, 1957.

_____. **As artes na Bahia (Esforço de uma contribuição histórica)**. Bahia, Liceu de Artes e Offícios, 1909.

_____. **Costumes africanos no Brasil.** Recife, Massangana, 1988.

_____. Os homens de cor preta na história. In: REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, n 48, 1923, p 353-362.

RAMOS, Arthur. **O Negro brasileiro, 1º volume: etnografia religiosa.** 5. ed. Rio de Janeiro, Graphia, 2001

REIS, Carlos. **Do Convívio e colaboração das raças: elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino.** São Paulo, Dissertação de mestrado pela UNESP/Franca, 2009.

_____. Identidade, raça e interpretação do Brasil em Manuel Querino. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

RIBEIRO, João. **História do Brasil.** Rio de Janeiro, Ed Livraria Cruz Coutinho, 1901.

ROCHA, Gilmar. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. In: CADERNOS DE CAMPO, USP, v. 14/15, p. 99-114, 2006.

RODRIGUES, Elisa. Raça e controle social no pensamento de Nina Rodrigues. In: REVISTA MÚLTIPLAS LEITURAS, v.2, n. 2, p. 81-107, julho /dezembro, 2009.

RODRIGUES, J. Barboza. **O Muyrakytã e os idolos simbolicos.** Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1899.

RODRIGUES, Nina. **As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Rio de Janeiro, Guanabara, 1934.

_____. Atavismo psíquico e paranóia. In: REVISTA LATINOAMERICANA DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL, v.12 n. 4. São Paulo, 2009.

_____. **Coletividades Anormais. Organização e prefácio de Arthur Ramos.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006 [1939].

_____. **L'Animisme Fétichiste des nègres de Bahia.** Brasil, Reis & Companhia, 1900.

_____. **O Alienado no Direito Civil Brasileiro.** Rio de Janeiro, Guanabara, s.d., 1901.

_____. **O Animismo Fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 2006.

_____. **Os Africanos no Brasil.** Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SALZANO, Francisco. A antropologia no Brasil: é a interdisciplinaridade possível? In: AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA. v.1, p. 12-27, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna.** Rio de Janeiro, Graal, 2003.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos - CEBRAP**. São Paulo , n. 79, p. 71-94, Nov. 2007 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext &pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 mar. 2016 [2007].

_____. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In: REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, n. 63, Out, p. 237-280, 2005.

_____. **Um discurso sobre as ciências.** 2ªed. São Paulo, Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria (orgs). **Epistemologias do sul.** Coimbra, Ed Almedina, 2009.

SANTOS, Edmar. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no recôncavo da Bahia**. Salvador, EdUFBA, 2009.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Uma abordagem crítica sobre a oralidade e a escrita no candomblé da Bahia. In: REVISTA AFRO-ÁSIA, n. 46, p. 319-325, Bahia, UFBA, 2012.

SANTOS, Ricardo. **Pau que nasce torto, nunca se endireita! E quem é bom, já nasce feito? Esterilização, Saneamento e Educação: uma leitura do Eugenismo em Renato Kehl (1917-1937)**. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói, 2008.

SCHWARCZ, Lilia. CARNEIRO, Edison. A sabedoria popular. São Paulo, Martins Fontes, 2008, (resenha). In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (USP. Impresso), v. 51, n. 1, p. 327-332, 2008.

_____. Nina Rodrigues e o Animismo fetichista dos negros baianos (resenha). In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (USP. Impresso), v. 50, n. 2, p. 881-887, 2007.

_____. **O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SERAFIM, Vanda. Nina Rodrigues e a religiosidade baiana no século XIX: as interfaces entre o discurso católico e intelectual a partir das "constituições primeiras do arcebispado da Bahia". **XXVII Simpósio nacional de história**. Natal, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364656676_ARQUIVO_textointegral_vandaserafim.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2016.

_____. Nina Rodrigues e a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - Século XIX): uma discussão teórica. In: DIÁLOGOS (Maringá. Online), vol 17, n. 3, p. 1033-1067, set/dez, 2013.

SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Edusp, 2006.

_____. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP, Brasil**, n. 55, p. 82-111. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35147/37870>. Acesso em: 20 mar. 2016.

STANLEY, Henry. **Through the dark continent**. London: Sampson Low, Marston Searle & Rivington, 1890.

TAX, Sol. **Panorama da Antropologia.** Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1966.

TEIXEIRA, Anísio. **Ensino superior no Brasil: analise e interpretação de sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro, Ed.UFRJ, 2005.

TESSEROLLI, Mírian. Breves reflexões sobre o ebó, uma oferenda ritual. In: XI SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES - SOCIABILIDADES RELIGIOSAS: MITOS, RITOS E IDENTIDADES, 2009, Goiânia, GO. Anais do XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões - Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**. São Paulo, EDUSP, 1977.

TOPINARD, Paul. Anthropologie, ethnologie et ethnographie. In: BULLETINS DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, II° Série. Tomo 11, p. 199-229, 1876.

TRINDADE, Hélgio (org). **O Positivismo: teoria e prática.** Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1999.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosofy, Religion, Language, Art and custom**. Londres, John Murray, Albemare Street, 1873.

VASCONCELLOS, Christianne. O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino. In: REVISTA DE HISTÓRIA DA ÁFRICA E DE ESTUDOS DA DIÁSPORA AFRICANA n. 4 dez, p. 88-111, 2009.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. 8ªed. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

WEBSTER, Richard. **Porque Freud errou. Pecado, ciência e psicanálise**. Rio de Janeiro, Record, 1999.