

42º Encontro Anual da Anpocs

GT23 Pensamento social no Brasil

O “Racialista Vacilante”: uma interpretação do pensamento de Nina Rodrigues à luz de seus estudos sobre antropologia cultural e psicologia das multidões (1880-1906)

Filipe Pinto Monteiro

INTRODUÇÃO

O médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um intelectual de grande relevância nos círculos científicos e literários brasileiros na virada do século XIX para o XX. Ao cotejar minuciosamente suas obras, notam-se uma dedicação e um empenho às temáticas mais variadas. Figura polêmica e controversa, tratou de assuntos inéditos no campo da medicina, da antropologia e, especificamente, da etnografia, adotando teorias estrangeiras e acomodando-as, ao seu modo, à realidade e ao cotidiano brasileiro. A herança que deixou suscita discussões até os dias atuais e ainda carece de um tratamento metódico por parte da academia.

Embora seja mais conhecido, e reconhecido, por seus trabalhos voltados à população afro-brasileira, e afro-baiana em particular, Rodrigues investiu também em inúmeras outras áreas de conhecimento. No universo da medicina, por exemplo, procurou ampliar o estudo e o controle das epidemias de influenza, febre amarela, beribéri e lepra; denunciou as situações dramáticas dos serviços sanitários/higiênicos estaduais e federais; dedicou-se arduamente no combate à liberdade de profissão, demandando ações enérgicas contra curandeiros, parteiras, rezadeiras, mezinheiros e charlatões em geral; lutou pela atenção especializada aos criminosos e alienados; enfim, tornou-se o porta-voz de profissionais que passavam a se identificar de forma mais estreita com a Saúde Pública.

Nos dois principais domínios em que atuou – a medicina-legal e a antropologia – fez seu nome. Não fugiu às contendas para as quais era arrastado (ou para as quais se arrastava), defendendo teses francamente discriminatórias, em especial em relação ao negro, ao indígena e ao mestiço. Embora durante toda sua carreira nunca tenha rejeitado a ideia-síntese de inferioridade do negro frente ao ariano, tal posicionamento não o impediu de relegar aos seus sucessores uma “etnografia detalhada e verossímil da religião afro-brasileira”, sendo mencionado, anos depois de sua morte, não apenas como o fundador da antropologia brasileira, mas também como o “primeiro etnógrafo do Brasil urbano”.¹

¹ MAGGIE, Yvonne e FRY, Peter. Introdução. In: RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006, p. 10.

Roger Bastide, em texto de 1961, credita a Rodrigues as melhores páginas sobre as “sobrevivências” africanas publicadas até então:

(...) primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional, mais puramente africano de sua época, o candomblé do Gantois; depois, porque suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fiéis e sempre válidas. São sem dúvida livros incompletos mas, naquilo que descrevem, livros seguros.²

As obras de Rodrigues permaneceram dispersas e inacessíveis por longos anos em arquivos e bibliotecas espalhados pelo país. Luiz Vianna Filho, em 1946, afirma que, interrompidos precocemente por sua morte em 1906, seus trabalhos só viriam a ser retomados pelas mãos de Oliveira Vianna, Roquete Pinto, Gilberto Freyre, entre outros.³ Waldemar Valente, em 1955, assegura que apesar do estímulo forte e proveitoso que Rodrigues despertou em toda essa geração e outras por vir, sua herança científica teria ficado no mais absoluto esquecimento por pelo menos 20 anos.⁴

Seus estudos influenciaram ou, pelo menos, entusiasmaram, profissionais da saúde e intelectuais das Ciências Sociais do porte de Arthur Ramos, Afrânio Peixoto e Oscar Freire que apesar de se auto-intitularem seus discípulos, divergiram do mestre em diversos aspectos. Gilberto Freyre, autor cujas reflexões distanciavam-se sensivelmente das de Rodrigues, escreveu um texto convenientemente intitulado “Nina Rodrigues recordado por um discípulo”. Neste afirma, em tom de veneração:

Nina Rodrigues não foi um álgido que se enroscasse todo com volúpias de muçurana nas dobras de sua beca preta, arredio da vida pública, das lutas, dos problemas e das inquietações brasileiras, para gloriar-se de uma neutralidade científica que rigorosamente não existe nas ciências que tratam do homem. Foi um intervencionista; e intervencionista corajoso.⁵

Décadas mais tarde, Edson Carneiro e, posteriormente, Mariza Corrêa, mostraram, em seus estudos clássicos, que a “Escola Nina Rodrigues” não foi criada no tempo de vida de seu patrono. Os indícios indicam que esta surgiu como uma

² BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961, p. 8. (Brasiliiana, v. 313).

³ VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio/São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1946, p. 17. (Coleção Documentos Brasileiros, 55).

⁴ VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, p. 33. (Brasiliiana, v. 280).

⁵ FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987, p. 194.

construção *a posteriori*.⁶ E apesar da contínua reverência à sua imagem e do esforço para publicação *post-mortem* de suas obras inacabadas e outros folhetos perdidos, inclusive os editados no exterior, seus seguidores produziram trabalhos teoricamente incompatíveis com as ideias centrais do “mestre”.⁷

Foi apenas a partir dos anos 1970 e 1980 que as obras de Nina Rodrigues passaram a receber uma atenção mais especializada, sobretudo de historiadores e antropólogos. Este foi caso não só de Corrêa, já citada anteriormente, como também de Thomas Skidmore, Lilia Schwarcz, Roberto Ventura e, mais recentemente, Marcos Chor Maio e Ana Maria Galdini Raimundo Oda, entre outros. Em texto intitulado *Os livros esquecidos de Nina Rodrigues*, publicado no ano do centenário da morte deste, em 2006, Corrêa foi enfática ao denunciar o que classificou, oportunamente, de “um escândalo epistemológico de grandes proporções na história das ciências sociais no Brasil”.⁸

Ela referia-se ao quase completo desconhecimento de alguns trabalhos de Rodrigues que há muito não recebem novas e atualizadas edições, nem mesmo reimpressões. Alertou seus leitores, sobretudo, em torno da importância de uma renovação nas análises sobre alguns de seus estudos mais conhecidos, entre estes, aqueles ligados à abordagem sobre as *raças* e vinculados ao tema da *Psicologia das Multidões*.⁹

Ao avançar sobre o universo específico das coletividades, seu funcionamento no meio social brasileiro e sua relação com o debate racial, Rodrigues inteirou-se dos estudos de autores capitais, entre os quais destacamos neste texto Edward B. Tylor (1832-1917) e Gabriel Tarde (1843-1904), que o fizeram reexaminar algumas das premissas mais arraigadas do *racismo científico*. Como é sabido, Rodrigues alimentou uma afeição científica e objetiva pelas religiões e povos de matriz africana. Muito embora a inferioridade dos não-arianos se mantivesse como o pilar de suas reflexões, Rodrigues tensionou alguns dos pressupostos mais caros a si e aos teóricos racialistas. Ainda que ele nunca tenha chegado a negá-los, argumento - inspirado pelas sugestões de Corrêa -, que aquelas leituras, gradativamente, abriram fissuras nos próprios ideais de

⁶ CARNEIRO, Edson. *Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964; CORRÊA, Mariza. *As ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

⁷ CORRÊA, Mariza. *Op. Cit*, pp. 277-313.

⁸ CORRÊA, Mariza. Os livros esquecidos de Nina Rodrigues. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, n. 76, 2006, suplemento 2, p. 62.

⁹ CORRÊA, Mariza. *Op. Cit*, pp. 60-62.

Nina Rodrigues, cedendo espaço e criando um quadro teórico distinto e intrincado que pretendemos explicitar a seguir.

Cabe sinalizar ainda a importância da retomada, em décadas recentes, por estudiosos nacionais e estrangeiros, dos clássicos de Tarde e Tylor, algo que permitiu-nos estabelecer uma interlocução efetiva entre estes últimos e Nina Rodrigues. Ambos, considerados durante longo período pela academia como “autores menores” ou de “segunda grandeza”, - o primeiro no campo da sociologia e o segundo da antropologia e etnografia -, permaneceram, durante a maior parte do século XX, desmerecidos. Preteridos, por razões diversas, não fizeram frente a outros grandes nomes de suas áreas, como Émile Durkheim, Bronisław Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown, entre outros.

No Brasil, Gabriel Tarde recebeu recentemente devida atenção, não só pela publicação de antigas obras de sua autoria, traduzidas e comentadas por especialistas, assim como estudos acadêmicos, como os de Eduardo Viana Vargas e Tiago Seixas Themudo. Tylor, por sua vez, continua sem tradução para o português e apesar de alguns trabalhos valiosos sobre suas contribuições, como o de Celso Castro e Vanda Serafim, a retomada em torno de sua obra teve mais força no exterior com escritos de Laavanyan Ratnapalan, Frederico Delgado Rosa e, especialmente, George Stocking Jr.

Nossa proposta é também, de alguma forma, fruto do resgate atual destes escritores que tiveram papel fundamental no momento de gestação das disciplinas às quais tantos profissionais se dedicam atualmente. E se, como lembra Marilyn Strathern¹⁰, casos como o de Malinowski que conspirou para derrubar Tylor e Frazer e suas ideias, tiveram sucesso em seu tempo, os destronados ou “assassinados intelectualmente”, renascem agora em pleno século XXI, trazendo consigo ideias, conceitos, recursos, significados, que tornaram possível, nesta ocasião, em especial, uma releitura da obra de Nina Rodrigues.

O evolucionismo cultural e a influência tylorista

As tentativas de Nina Rodrigues de classificação racial, inicialmente em sua província natal, Maranhão, depois voltadas para todo o país, colocou-o “face a face com

¹⁰ STRATHERN, Marilyn. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, v. 28, n. 3, p. 254, jun. 1987.

essa esfinge do nosso futuro – o problema ‘do Negro’ no Brasil”.¹¹ Sobre o assunto Rodrigues fez diversas digressões, entre elas a publicação em 1896 na *Revista Brasileira*, em forma de “capítulos”, de *O animismo fetichista dos negros baianos* que iria resultar no segundo livro de sua autoria, de mesmo nome, obra de grande impacto em seu meio.¹²

Neste estudo, que recebeu menção elogiosa do sociólogo Marcel Mauss (1872-1950), o autor traça um panorama da regularidade das práticas afro-religiosas em Salvador.¹³ O “animismo fetichista” do título é um conceito típico da etnografia dos oitocentos, que agrega, a nível teórico e descritivo, duas características das populações “primitivas” da África, Ásia e Américas, em especial a “áfrico-bahiana”. A primeira é a noção de que minerais, vegetais e animais possuem uma espécie de energia intangível, uma alma, um espírito animado, *animista*.¹⁴ A segunda diz respeito à adoração, por parte dos africanos, de coisas, objetos, eventos naturais, enfim, *fetiches* variados.

O animismo, objetivamente, serviu à Edward B. Tylor para elaborar uma definição mínima de religião, isto é, “la creencia em Seres Espirituales”, que aparece em todas as “raças inferiores” com as quais o autor alcançou, através de testemunhos acessíveis, “una relación estrecha y profunda”. Apesar de não ser uma invenção sua, o termo¹⁵ caracteriza “las tribos más bajas de la escala de la humanidad, y desde ellas va asciendo, profundamente modificado en su transmisión, pero conservado, desde el principio hasta el fin, una continuidad ininterumpida, en médio de la alta cultura moderna”.¹⁶

¹¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 9.

¹² A obra foi publicada, originalmente, em um periódico nacional: RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1896. A edição seguinte foi impressa em francês, na Bahia: _____. *L’animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Salvador: Reis e Comp. Éditeurs, 1900. Uma terceira versão do texto saiu também no Brasil: _____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. Aqui, utilizamos a última edição, na qual a obra é reproduzida tal como a versão original, em fac-símile: _____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

¹³ Ver: MAUSS, Marcel. Nina Rodrigues, L’animisme fétichiste des nègres de Bahia. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 4, jul.-dez. 2005, pp. 124-125.

¹⁴ BIRD-DAVID, Nurit. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 1, Special Issue Culture-A Second Chance? February 1999, pp. 67-91.

¹⁵ Segundo o próprio Tylor, o conceito foi pensado pelo médico e químico Georg Ernst Stahl (1659-1734), autor, entre outros de *Theoria medica vera. Physiologiam & pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae & artis veris fundamentis, intaminata ratione, & inconcussa experientia sistens* de 1708.

¹⁶ TYLOR, Edward Burnett. *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva (2)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977, p. 28.

O fetiche aparece inicialmente nas crônicas do viajante holandês Pieter de Marees nas costas do golfo de Guiné no século XVII como *fetisso*; é apropriado pelo também holandês Willem Bosman (1672-1703) que tomou o Castelo de São Jorge de Mina dos portugueses; e, enfim, foi incorporado aos escritos do naturalista francês Charles De Brosses (1709-1777) que pensava estar definindo a forma mais elementar de uma religião: o *fétichisme*.¹⁷Tylor detalha a “doutrina do Fetichismo” e o percurso do conceito em seu tempo:

Hace Siglos, los portugueses en África Occidental, al advertir la veneración dedicada por los negros a ciertos objetos, como árboles, peces, plantas, ídolos, guijarros, garras de animales, palos, etc., compararon, muy logicamente, estos objetos con los amuletos o talismanes con que ellos estaban familiarizados, y les llamaron *feitiços* o “hechizos”, una palabra derivada del latin *facticus*, en el sentido de “magicamente artificioso”. El francés y el inglés modernos adoptaran esta palabra do portugués, con las formas de *fétiche* y *fetish* (...).¹⁸

Segundo Tylor, pensadores como de Brosses contribuíram para uma ampliação demasiada do conceito de fetichismo para designar uma suposta teoria geral da religião primitiva. Tylor, por sua vez, afirma:

Yo creo, sin embargo, más conveniente utilizar la palabra Animismo para la doctrina de los espíritus em general, y reservar la palabra Fetichismo a esse sector subordinado al que realmente corresponde, es decir, la doctrina de los espíritus incorporados en determinados objetos materiales, o unidos a ellos, o que ejercen su influencia através de ellos.¹⁹

Rodrigues, ao se referir às concepções teológicas dos negros iorubanos no Brasil, também conclui que “(...) o termo fetichismo, como qualificativo geral das crenças africanas, tem hoje uma acepção por demais abrangente que mal se presta a qualificar as nuances existentes nas modalidades pouco discriminadas do animismo primitivo”.²⁰Se as origens europeias do animismo-fetichista remontam aos séculos XVII e XVIII, no Brasil é apenas no XIX e, em especial, em jornais baianos da segunda

¹⁷SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, no 1, 2008, pp. 123-153. Cf. LATOUR, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru; São Paulo, EDUSC, 2002.

¹⁸ TYLOR, Edward Burnett. *Op. Cit.*, p. 219.

¹⁹*Ibidem*, p. 219 e 220.

²⁰ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Op. Cit.*, p. 33.

metade da centúria, que ele passa a ser utilizado de forma pejorativa para fazer referências aos candomblés e umbandas:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitui o sub-solo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças catholicas, as praticas spiritas, a cartomancia, etc., todas recebem e reflectem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro.²¹

Rodrigues, portanto, dá ênfase ao hibridismo das manifestações religiosas dos baianos, mas sempre apontando para a força do negro e de suas idolatrias no conjunto. A mistura, a combinação, a fusão de crenças é um retrato das práticas religiosas comuns a essa população, algo que, por outro lado, não o impede de observar que, do todo, a parte que se sobressai, que se apresenta com mais vivacidade, ainda que pela via mórbida, é a do negro: “Para nos servir da expressão de Tylor ou melhor da expressão consagrada na Costa D`Africa, pode-se affirmar que na Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras”.²²

Quando morreu em 1906, Rodrigues já estava em tempo de finalizar o quarto livro de sua autoria, intitulado *Os africanos no Brasil*.²³ A obra, publicada postumamente, reunia uma série de estudos divulgados na imprensa, além de textos inéditos. Às vistas do médico maranhense, o “critério científico da inferioridade da raça negra” nada tem em comum com a “exploração revoltante” a que foram submetidos os africanos e seus descendentes. Do ponto de vista “neutro” da ciência, diz, esta “inferioridade”, assim como o próprio cativo, nada mais é do que “um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções”.²⁴

²¹*Ibidem*, p. 107.

²²*Ibidem*, p. 116.

²³ A história desta obra merecia uma narrativa à parte. Para os objetivos deste trabalho, basta lembrar apenas que Nina Rodrigues estava com a sua impressão adiantada quando veio a falecer, em 1906. Na versão original, o título dado pelo autor foi “O problema da raça negra na América Portuguesa”. Após a sua morte, os papéis impressos, as notas e o material fotográfico, resultado de 15 anos de pesquisa, ficaram sob a guarda do médico legista Oscar Freire (1882-1923) que, por sua vez, também não finalizou o trabalho antes de morrer. A primeira versão do livro só saiu em 1932, organizada pelo jurista e jornalista Homero Pires (1887-1962). Este destacou no prefácio que “Os africanos No Brasil” teria sido o título do primeiro capítulo, mas se tornou, ao fim, o título geral da obra, sem mais explicações. À primeira versão seguiram-se sucessivas reimpressões e neste trabalho utilizamos: RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

²⁴*Ibidem*, p. 12.

Consideramos que esta interpretação é apoiada nas leituras que Rodrigues fez dos livros de Tylor que, junto a Lewis Henry Morgan (1818-1881) e Sir James George Frazer (1854-1941), são considerados os fundadores *antropologia cultural* e fomentadores da *escola evolucionista-social*. De acordo com estudiosos ²⁵, entre as publicações de Tylor, duas obras de grande impacto se destacam: *Researches Into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* ²⁶, de 1865, e sua obra-prima *Primitive Culture*, de 1871, dividido em dois volumes, o primeiro *The Origins of Culture* e o segundo *Religion in Primitive Culture*. ²⁷

No primeiro volume de *Primitive Culture*, Tylor apresenta, em diversos momentos, seu interesse e afeição, com as tribos selvagens modernas. Tal como Rodrigues, denuncia a ignorância em relação a essas populações, algo que provêm, entre outros, do fato de que alguns antropólogos tem procurado converter “la moderada diferencia intelectual existente entre un inglés y un negro, en algo equivalente a la inmensa distancia que separa a um negro de un Gorila.”

Tylor é claro ao dizer que tanto antropólogos quanto historiadores de seu tempo sempre buscam no estudo da mitologia, armas para destruir “as estruturas” do que consideram seus “adversários” incivilizados, mas nunca instrumentos para esclarecer e ajustar as suas próprias:

Una de las cualidades indispensables del verdadero historiador consiste em que sea capaz de contemplar el mito, desapasionadamente, como un producto natural y regular de la mente humana, que actúa sobre unos hechos adecuados de un modo conveniente a la situación intelectual del pueblo que lo produce, y que lo trate como una adherencia que debe ser deducida de la historia declarada, siempre que las pruebas demostren que está decididamente em contra de la evidencia como hecho y que es, al mismo tiempo, claramente explicable como mito. ²⁸

Tendo a leitura completa da obra-prima de Tylor em perspectiva, talvez seja possível afirmar que ao deparar-se com povos então considerados primitivos da África,

²⁵ CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural/textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005; STOCKING JR., George W. Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention *American Anthropologist*, New Series, v. 65, n. 4, pp. 783-799, aug. 1963.

²⁶ TYLOR, Edward Burnett. *Researches Into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* New York: Elibron Classics, 2005.

²⁷ Aqui utilizaremos as edições em espanhol de ambos os livros: TYLOR, Edward Burnett. *Cultura Primitiva. Los Orígenes de la cultura (1)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977 & _____. *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva (2)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.

²⁸ TYLOR, Edward Burnett. *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva (2)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977, p. 481.

Ásia e Américas, o autor identificou semelhanças evidentes que estes exibiam ao serem sobrepostos às populações ditas “civilizadas”, do continente europeu. Sua hipótese, então, foi defender a interligação em um único e complexo processo de evolução social, sociedades que se encontravam em etapas absolutamente distintas de desenvolvimento.

Segundo o historiador Laavanyan Ratnapalan, Tylor toma emprestado do arqueólogo John Lubbock (1834-1913)²⁹ a identificação de estágios, comuns a todas as raças no planeta: o *selvagerismo*, nível mais baixo de desenvolvimento humano, “uncultured”, primitivo, marcado pelas atividades de caça e coleta; o *barbarismo*, um degrau intermediário, “half-civilized”, onde predomina o nomadismo, o pastoreio e a agricultura rudimentar; e por fim o *civilizatório*, o mais avançado, industrial, representado pelas nações europeias, em especial a Inglaterra vitoriana, da qual Tylor é representante autodeclarado.³⁰ Para o antropólogo Roque de Barros Laraia:

Mais do que preocupado com a diversidade cultural, Tylor a seu modo preocupa-se com a igualdade existente na humanidade. A diversidade é explicada por ele como o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução. Assim, uma das tarefas da antropologia seria a de “estabelecer, grosso modo, uma escala de civilização”, simplesmente colocando as nações europeias em um dos extremos da série e em outro as tribos selvagens, dispondo o resto da humanidade entre dois limites.³¹

A tese que possibilita Tylor estudar minuciosamente os níveis primitivos do que ele chama de “Cultura” e “Civilização” (entendidos como sinônimos) da humanidade é o paralelo que ele constrói entre as tribos selvagens de seu tempo, descritas por viajantes e cientistas, com aquelas que viveram em eras passadas; e o estudo comparativo entre as primeiras e os povos civilizados. Segundo Stocking Jr., Tylor pensava em salientar a existência de uma “hierarquia de valores”, posto que as civilizações espalhadas pelo mundo encontravam-se, cada qual, em graus distintos de uma sequência de desenvolvimento humano única e progressiva: “(...) when he went on in this same passage to speak of the `civilization of the lower tribes as related to the

²⁹ Cf. LUBBOCK, John *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*. London: Longmans Green, 1870.

³⁰ RATNAPALAN, Laavanyano E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture. *History and Anthropology*, v. 19, n. 2, 2008, pp. 131-142.

³¹ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 32-33.

civilization of the higher nations`, it is clear that he meant degree rather than type or style of civilization”³²

Em *O animismo*, Rodrigues cita Tylor em diversos momentos, trazendo para o debate sobre a raça negra no Brasil conclusões muito semelhantes às que o pensador inglês imputava às “raças primitivas modernas” de uma forma geral. No cotidiano do negro brasileiro, por exemplo, era importante o papel dos sonhos para a sua “psicologia histórica”. O tema dos sonhos e alucinações foi abordado por Tylor, de quem Rodrigues retira um trecho, para chegar à conclusão de que “a observação do áfrico-bahiano não contradiz, ao contrario corrobora, os dizeres de Tylor”. O caso dos “negros creoulos bahianos” é a “confirmação literal” da seguinte citação do pensador inglês sobre os negros da Guiné Meridional:

Consideram todos os seus sonhos como visitas dos espíritos de seus amigos mortos. Recebem com a mais séria e a mais respeitosa atenção os conselhos, as recommendações e as advertências que lhes vêm em sonhos, e desde que despertam apressam-se a seguir os avisos que recebem por este modo.³³

Segundo Rodrigues, apesar do mestiçamento, ainda era perfeitamente possível encontrar na Bahia esta espécie de “estratificação das sobrevivências morais africanas” em estado de “admirável pureza”.³⁴ Preservá-las para análises científicas, antropológicas e sociológicas, devia ser um dever do Estado. Afinal, o médico demonstra uma preocupação maior com o negro, e sublinha que o que importa ao Brasil é “o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se”.³⁵

A concepção de “sobrevivências” de costumes primitivos em estado de “admirável pureza” pode ser exemplificada, por exemplo, na prática da “mutilação cadavérica” ou *dépeçage* debatida por Rodrigues na 5ª Memória História apresentada à Faculdade de Medicina da Bahia. A redução do corpo humano à condição de provisão alimentarera, em sua visão, um problema psicológico de épocas remotas das quais só resta na “extractificação psychica do homem moderno, a recordação organica da

³²STOCKING JR., George W. Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention. *American Anthropologist*, New Series, v. 65, n. 4. August 1963, p. 784.

³³ TYLOR, Edward Burnett. Op. Cit. *Apud* RODRIGUES, Raimundo Nina. Op. Cit., p. 87.

³⁴ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Op. Cit.*, p. 272.

³⁵*Ibidem*, p. 291.

impulsividade sanguinaria, toda animalesca, felizmente dominada hoje, mas ainda assim capaz de reviver nos desvios morbidos da mentalidade”.³⁶

A teoria das sobrevivências, no entanto, não era uma hipótese nova no campo da etnologia e da antropologia comparada. Quem a formulou sistematicamente foi, novamente, Tylor, que se utilizou desse método como única forma de ter acesso à “cultura” de raças ancestrais já capituladas pelas sociedades modernas. Afirma Celso Castro:

Passava-se a dispor de uma espécie de "máquina do tempo" que permitia, observando o mundo dos "selvagens" de hoje, ter uma idéia de como se vivia em épocas passadas. Assim, as informações sobre a sociedade antiga e sobre a mente do homem primitivo, até então dependentes dos relatos da antigüidade greco-romana — Heródoto, Tucídides, Tácito etc. — poderiam ser complementadas por novos relatos.³⁷

Mais do que apenas debruçar-se sobre os relatos de costumes de tribos primitivas, Tylor imaginava poder dominar “los principios generales de la religion salvage”, até então considerados por muitos escritores de seu tempo como inalcançáveis ou irre recuperáveis. As sobrevivências é que permitiram a Tylor aprofundar a sua antropologia comparada que, de acordo com o historiador português Frederico Delgado Rosa não procurava, como muitos diziam, acentuar uma fronteira entre o *nós*, civilizados, e os *outros*, selvagens. Muito pelo contrário:

Com Edward Tylor, a religião dos primitivos passou a ser um instrumento, bastante ousado no seu tempo, de explicação dos dogmas e da parafernália mitológica e ritual das religiões civilizadas, incluindo o Cristianismo. Foi um tempo em que a literatura etnográfica se tornou acima de tudo matéria-prima para pôr a nu os fundamentos selvagens de crenças supostamente superiores, como a Imaculada Conceição ou a própria ideia de homem-Deus (...).³⁸

Os escritos de Tylor parecem favorecer mesmo esta interpretação. Sua etnologia marcadamente oitocentista coloca no mesmo patamar o que ele classifica como o “negro da África Central” e o “camponês inglês” de seu tempo: “Si elegimos, de este modo, cosas que hayan cambiado poco en el largo curso de los siglos, podemos trazar um

³⁶ RODRIGUES, Raimundo Nina. 5ª Memória. A psychologia da mutilação cadavérica. O esquartejamento criminoso. *Revista dos Cursos da Faculdade de Medicina da Bahia*, Salvador, Typographia Bahiana, ano II, Tomo II, 1904, p. 161.

³⁷ CASTRO, Celso. *Op. Cit.*, p.14.

³⁸ ROSA, Frederico Delgado. *Op. Cit.*, p. 306-307.

cuadro en el que apenas habrá un palmo de diferencia entre un labrador inglés y un negro del Africa Central.”³⁹

Nina Rodrigues endossa essa visão particular de Tylor ao tratar do esquartejamento de cadáveres, já mencionado. Se entre os homens “civilizados”, tal prática é repugnante, imoral e inaceitável, o mesmo não ocorre entre algumas populações selvagens modernas. Estas possuem o hábito de ingerir determinadas partes do corpo humano ou empregá-las em rituais religiosos, algo que repousa “em crenças de caráter animistas das mais primitivas”. Rodrigues explica:

Aqui é o coração que é ingerido para dar coragem do morto, a quem o come; ali é a mão que tem determinadas virtudes mágicas e assim por diante. Estamos aqui em pleno domínio fetichista. Assim como o selvagem crê que um objeto inanimado ou animado pode possuir virtudes e qualidades sobrenaturais, assim pode atribuir ao coração ou a outros órgãos qualidades e virtudes especiais (...).⁴⁰

A ingestão ou utilização de pedaços do corpo humano seria um exemplo extremo do absoluto desapego desses povos com limites éticos e morais, sobretudo no que toca aos ditames cristãos. Diz Rodrigues que “são pela maior parte casos de parada do desenvolvimento psíquico em fases remotas da evolução do sentimento e da concepção religiosa”.⁴¹ O médico maranhense faz coro às premissas de Tylor de que, seja nas tribos selvagens modernas ou nas comunidades rurais das sociedades europeias, observam-se doutrinas que só são explicáveis “en gran medida, como un producto desarrollado del sistema más antiguo y más primitivo”.⁴²

Os dados reunidos por Rodrigues pelos recantos de Salvador e seu diálogo com Tylor podem sugerir uma leitura distinta daquela desenvolvida por Lilia Schwarcz quando esta afirma que o médico maranhense “(...) opôs-se ao suposto do evolucionismo social de que a ‘perfectibilidade’ era possível paratodos os grupos humanos. Ou seja, não acreditava que todos os grupos humanos fossem capazes deevoluir igualmente e chegar ao progresso e à civilização”.⁴³

Muito embora seu pessimismo fosse irrefutável, Rodrigues afirma, em vários trechos, que todas as raças possuíam capacidade, propriedade e alcance para uma

³⁹ TYLOR, Edward Burnett. *Op. Cit.*, p. 24.

⁴⁰ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Op. Cit.*, p. 179.

⁴¹ *Ibidem*, p. 186.

⁴² TYLOR, Edward Burnett. *Op. Cit.*, p. 92.

⁴³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. *Op. Cit.*, p. 14.

evolução, fosse esta moral, psíquica ou religiosa. Fechamos este item com um desses recortes, onde Rodrigues compara a “tendencia manifesta e incoercivel” que o crioulo e o mulato possuíam para fundir o ensino católico e as crenças fetichistas, com os “primórdios do cristianismo” e sua homogeneização sobre as crenças “politeístas”:

Como que para demonstrar que as leis da evolução psicologica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças, esta fusão que tende a adaptar a compreensão das concepções monotheistas catholicas á fraca capacidade mental do negro que se esta fazendo na Bahia exatamente segundo o mesmo processo porque, nos começos do cristianismo, se fez a conversão da Europa polytheista ao monotheismo cristão então nascente.⁴⁴

A sociologia tardiana e as coletividades anormais

A chamada *Psicologia das Multidões* ou *Psicologia das Massas*, que emerge na segunda metade do século XIX, permite-nos fazer um outro contraponto efetivo às premissas raciais tão bem cristalizadas pela historiografia e pela antropologia contemporânea em torno da obra de Nina Rodrigues. Neste domínio, o sociólogo francês Gabriel Tarde é o autor de referência fundamental para o médico maranhense e aquele que irá relativizar de forma contundente os usos e abusos da ideia de raça.

Presidente da *Société de Sociologie de Paris* e professor do *Collège de France*, Tarde pode ser apontado como uma das figuras eminentes e notórias da sociologia francesa do século XIX, firmando-se em seu tempo e publicando obras em toda a Europa. Após sua morte, porém, seu legado permaneceu à sombra de Émile Durkheim (1858-1917) e apenas muito recentemente, nas quatro últimas décadas do século XX, surgiu um renovado interesse em seus trabalhos que ganharam novas edições e reimpressões.

Segundo interpretações recentes, Tarde elabora o que estudiosos classificam como uma espécie de “microsociologia”, procurando entender como se dá a perpetuação e/ou desaparecimento de crenças e desejos no meio social. O autor o faz, grosso modo, pela analogia que é estabelecida entre a repetição de fenômenos em áreas como, por exemplo, a química e suas moléculas aglutinadoras, ou a física e suas ondas

⁴⁴ RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006, p. 109.

vibratórias, com aqueles da transformação social que, por sua vez, funcionariam pelos fenômenos da sugestão, imitação e repetição.⁴⁵

Segundo o sociólogo Eduardo Viana Vargas, para Tarde, indivíduos e sociedades são “como células e átomos, são todos compostos e, como tais, imediatamente relacionais”.⁴⁶Essa tendência, em última instância, aplicaria o termo “social” a qualquer tipo de associação. O pensador francês também se serve da biologia, da geologia e até da astrologia como fontes de partículas elementares que apresentariam comportamentos de agrupamento e reprodução que encontram semelhanças no mundo social.⁴⁷

O que determinaria para qual lado inclina-se uma coletividade, segundo Tarde, é um conjunto de causas fisiológicas, psicológicas e sociais. Entre estas, ele cita inúmeros fatores vinculados à história dos povos e civilizações; às leis e instituições formadas pelos homens; às questões ligadas às religiões e formas de religiosidade; às paixões cultivadas em uma determinada sociedade; às complacências covardes ante a ambição pelo sucesso, dinheiro e poder; aos vícios, preconceitos e ceticismos; às imoralidades edesregramentos da palavra escrita e falada.⁴⁸

Tarde é categórico: nada “brota do chão por geração espontânea”.⁴⁹Em seu entendimento, as “influências sociais” prevalecem sobre o que classifica de “predisposições naturais”. Estas últimas não são descartadas, mas são requeridas apenas “numa certa medida”. Em texto de 1898, por exemplo, ao diferenciar “multidão” de “público” (Discussão à qual não nos interessa diretamente), ele afirma:

(...) na composição de uma multidão, os indivíduos só entram por suas similitudes étnicas, que se adicionam e se reforçam, e não por suas diferenças próprias, que se neutralizam, e também que, no movimento de uma multidão, os ângulos de individualidade se atenuam mutuamente em proveito do tipo nacional que sobressai. Isso acontece apesar da ação individual do líder ou dos líderes que sempre se faz sentir, mas que é contrabalançada pela ação recíproca de seus comandados.⁵⁰

⁴⁵ VARGAS, Eduardo Viana. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001; _____. A microssociologia de Gabriel Tarde. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 27, 1995, pp. 93-110.

⁴⁶ VARGAS, Eduardo Viana. Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55, junho de 2004, p. 175.

⁴⁷ TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

⁴⁸ TARDE, Gabriel. As multidões e as seitas criminosas. In: _____. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 180 e 181.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁰ TARDE, Gabriel. O público e a opinião. In: _____. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p 5-57.

Porém, o que conta de forma determinante, isto sim, é um estímulo por meio das conversações, das festas, das leituras, da presença nos cafés e nos clubes, dos encontros nas ruas, nas praças e nos pátios das fabricas. É daí que se forma um “alinhamento” entre os desiguais, capaz de lançar nessas almas, “num longo contágio de imitação lenta, a semente de ideias anteriores capazes de favorecer a acolhida de uma ideia nova”. Seja ela uma proposta criminosa ou revolucionária, penetra fundo suas raízes e “do primeiro que a concebeu, ela transmite-se, por impressionabilidade imitativa ainda, a um único catecúmeno inicialmente, depois a dois, três, dez, cem, mil”.⁵¹

Constatamos que em Tarde, a evidente multiplicação das causas que levam as multidões aos excessos mais escandalosos, não contempla os fatores “patológico”, “doentio”, “mórbido”, que para Rodrigues são essenciais— ainda que a figura do “louco”, como produto das relações sociais, esteja contemplada em seu quadro teórico. Para Tarde, ao contrário, fatores estes identificados por ele como “naturais”, “etnológicos” ou “antropológicos” – sobretudo aqueles ligados à “antropologia física”—, vinculados ao fundo hereditário dos participantes das coletividades, existem e são parte de um todo, mas não se evidenciam como fatores de primeira grandeza:

Esses desvarios são de todas as épocas: multidões de qualquer raça e clima, multidões romanas acusando os cristãos pelo incêndio de Roma ou por uma derrota da legião e lançando-os às feras, multidões da Idade Média acolhendo contra albigenses, contra os judeus, contra um herético qualquer as suspeitas mais absurdas, cuja propagação faz, para elas, as vezes de demonstração, multidões alemães de Munzer sob a Reforma, multidões francesas de Jourdan sob o terror, é sempre o mesmo espetáculo. Todas “terroristas por medo” como Madame Rland dizia de Robespierre.⁵²

Tarde é bastante preciso neste ponto, ao dizer que “que a influência do clima, da estação, da raça, das causas fisiológicas, é pertinente, mas foi bastante exagerada”.⁵³ Perceberíamos facilmente, diz ele que o “fator hereditário”, tem uma importância menor nos ajuntamentos formados sob a influência de um sentimento forte e intenso. Não somente não há clima ou estação que predestinem uma multidão à perversidade (determinismo climático-telúrico), como também “não há uma raça que seja viciosa ou virtuosa por natureza” (determinismo racial).⁵⁴ Cada raça é capaz de produzir

⁵¹ TARDE, Gabriel. As multidões e as seitas criminosas. Op. Cit., p. 185.

⁵² Ibidem, p. 166-167.

⁵³ Ibidem, p. 178.

⁵⁴ Ibidem, p. 179.

indivíduos que, em um coletivo, se voltam ora para atitudes nocivas, ora para a mais pura benevolência e solidariedade.

É possível imaginar o impacto que um discurso anti-determinista como este teve nas reflexões de Nina Rodrigues, sendo este um leitor assumido de Tarde. Não é possível negar que, no que toca o caráter mórbido e doentio do estudo das multidões, esses autores nem sempre se mostram alinhados. Mas também é verdade que, de um ponto de vista geral sobre a gestãodas coletividades, ambos estavam muito mais em sintonia do que em desarmonia.

O médico maranhense não só concorda sobre a facilidade com que as paixões se transmutam em estados de excitação e violência a partir de múltiplos fatores,mas, para nossa surpresa, aponta para elementos além da predisposição e da hereditariedade para explicar a existência desses mesmos estados. Sobre os indivíduos envolvidos em acessos coletivos, Rodrigues chega ao ponto de afirmar: “Não a trouxeram do berço”.⁵⁵Esse curto trecho – deveras impactante, na medida em que é uma antítese do determinismo científico – é algo pontual e, não obstante, raro em seu texto. A raça, de fato, está presente emRodrigues, é sem dúvida um dos pilares de seu pensamento, porém não é tomada literalmente como o único fator de explicação.

Gabriel Tarde vai encaminhar o debate sobre as multidões, no sentido de entender como as leis da *sugestão* e, sobretudo, da *imitação*são capazes de entusiasmar e alarmar uma coletividade sob a iniciativa de um sujeito, apto a manifestar suas intenções com habilidade e despotismo. Essa característica aglutinadora de certas personalidades é algo essencial na formação das duplas, trios e demais ajuntamentos, que podem vir a alcançar dezenas de milhares de pessoas.

Tarde torna-se o mais notório teórico deste que é um fenômeno regulador das iniciativas renovadoras e repetitivas. Estas ocorrem pelas mãos do homem, entendido enquanto “ser social”, um “imitador por essencia”. Tarde, no estudo clássico *As leis da imitação*, faz uma comparação destas com as leis da física e da biologia para reforçar a sua hipótese: “la imitación desempeña em las sociedades un papel análogo al de la herencia en los organismos ó al de la ondulación em los cuerpos brutos”.⁵⁶

Mas para que a imitação ocorra é necessário entender como se dá o vínculo entre aquele que sugere e aquele que imita. Daí que Tarde muda de estratégia: “Aqui el

⁵⁵ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, p. 99.

⁵⁶ TARDE, Gabriel. *Las Leyes de la imitación: estudio sociológico*. Madrid: Editora Daniel Jorro, 1907, p. 32.

sociologo debe ceder la palabra al psicólogo”.⁵⁷ Tarde antecede Nina Rodrigues, tendo este último, segundo Corrêa, também deslocado “sua atenção dos aspectos fisiológicos para os aspectos psíquicos do comportamento humano”. Rodrigues, portanto, segue uma trilha semelhante, maso faz, note-se, sem abrir mão do conhecimento pretérito adquirido, a única solução que encontrou para explicar a organização e o funcionamento das multidões.⁵⁸

Tarde – em consonância com a sua microssociologia voltada aos acontecimentos infinitesimais – procura definir “la substancia” que o ato de imitar comporta. Essencialmente, trata-se de uma “ideia”, um “querer”, um “juízo” ou um “propósito”, em que se expressa certa dose “de creencia y de deseo, que es, en efecto, toda el alma de las palabras de una lengua, de las oraciones de una religión (...)”.⁵⁹ Os sentidos transmitidos pelas palavras, isto é, as crenças e os desejos são a matriz comportamental das associações progressivas que resultam nas multidões.

Certa vez, conta Tarde, um médico lhe recomendou um tratamento de inalação em um estabelecimento em Mont-Dore, França. Neste, reunidos ao acaso, trezentos ou quatrocentos homens amontoados em um espaço estreito se submetiam à terapia com vapores de água a 40°. Tradicionalmente os pacientes giravam ao redor da caldeira central acompanhando os ponteiros do relógio. Em poucas oportunidades, no início das sessões, Tarde afirma ter girado no sentido contrário, numa tentativa frustrada de criar uma contracorrente. Em virtude de um instinto de sociabilidade que atuava em conjunto com um “instinto de imitação que nos acompanha por toda parte”, seu experimento fracassou, tendo os pacientes seguido fielmente o impulso original recebido anteriormente. Conclui então:

Pois, se um ato insignificante, tão pouco capaz de comover o espírito ou o coração como o do primeiro banhista que teve a ideia de girar nesse sentido, foi a tal ponto sugestivo e desenvolveu uma tendência coletiva tão enraizada, qual deve ser então a potencia contagiosa de paixões suscitadas nas massas por um líder que lhes insufla a ideia de assassínio, pilhagem e incêndio ou lhes promete mundo e fundos.⁶⁰

Este é um dos caminhos utilizados por Nina para analisar Canudos e Antônio Conselheiro, seu líder máximo, em *A loucura epidêmica de Canudos: Antônio*

⁵⁷ Ibidem, p. 100.

⁵⁸ CORRÊA, Mariza. *As ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Op. Cit., p.113.

⁵⁹ TARDE, Gabriel. *Las Leyes de la imitación: estudio sociológico*. Op. Cit., p. 175.

⁶⁰ Ibidem, p. 168.

Conselheiro e os jagunços, de 1897⁶¹, e em *Epidemia de loucura religiosa em Canudos; história médica do alienado meneur*, de 1901.⁶² Foi em um meio *sociologicamente instável*, ou melhor, em uma *fase sociológica marcada por uma crise social e religiosa* que “Antônio Maciel cavou os fundos alicerces do seu poderio material e espiritual quase indestrutível”.⁶³ Era preciso, portanto, desnudar

(...) o segredo dessa crença inabalável, dessa fé de eras priscas em que a preocupação mística da salvação da alma torna suportáveis todas as privações, deleitáveis todos os sacrifícios, gloriosos todos os sofrimentos, ambicionáveis todos os martírios.⁶⁴

Tal como Tarde, Rodrigues entende que o elemento passivo dessa equação, embora aceitando inquestionavelmente as ideias delirantes, “reage por seu turno sobre o elemento ativo, retificando, emendando, coordenando o delírio que só então se torna comum”.⁶⁵ O sociólogo francês afirma que o insufladoré responsável pelos efeitos diretos, ainda que o motivo principal, ao se expandir, possa mudar de feição, intensificando-se “por uma espécie de progressão matemática” e o que era desejo moderado, torna-se paixão e fanatismo.⁶⁶ A convivência prolongada e os modos de existência semelhantes reforçam o bloqueio contra ingerências exteriores ao universo criado em coletividade e fortalecem o delírio.

Para Nina, Antônio Conselheiro “é seguramente um simples louco”.⁶⁷ Porém, nota o médico

(...) alguma coisa mais do que a simples loucura de um homem era necessária para este resultado e essa alguma coisa é a psicologia da época e do meio em que a loucura de Antônio Conselheiro achou combustível para atear o incêndio de uma verdadeira epidemia vesânica.⁶⁸

Segundo Rodrigues, a associação e a comunicabilidade de pessoas enfermas e predispostas que levam ao compartilhamento da loucura são “o reflexo senão de uma

⁶¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. A loucura epidêmica de Canudos: Antônio Conselheiro e os jagunços. In: _____. *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 41-56.

⁶² RODRIGUES, Raimundo Nina. *Epidemia de loucura religiosa em Canudos; história médica do alienado meneur*. In: _____. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939, pp. 85-91.

⁶³ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*. Op. Cit., p. 41.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ TARDE, Gabriel. *Las Leyes de la imitación: estudio sociológico*. Op. Cit., pp. 143 a 147.

⁶⁷ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*. Op. Cit. p. 48.

⁶⁸ Ibidem.

época pelo menos do meio” de que fazem parte.⁶⁹ Os predispostos já estão, em muitas ocasiões, presos a uma vesânia oculta e implícita. Bastaria uma causa próxima e imediata para desencadear uma explosão de “histeria” coletiva. Tarde, por exemplo, afirma em artigo de 1893 que as revoltas que sucederam com frequência em regiões onde o flagelo da fome se perpetuou não ocorriam ao mesmo tempo, mas obedeciam a um encadeamento de eventos, deflagradas “como um rastilho de pólvora, a partir de uma primeira faísca”.⁷⁰ Ou seja, em algum lugar iniciou-se um primeiro levante, sob a inspiração de um condutor, seguido por novos agitadores e assim, “pouco a pouco, a ação destes prolongou-se, por imitação de multidão a multidão (...)”.⁷¹

A leitura tardiana da problemática das multidões é tão marcante em Rodrigues que este chama para si e para a sociedade à sua volta a parte devida de responsabilidade pelos fracassos ou sucessos do passado e, sobretudo, aqueles que se avizinham no horizonte republicano pós-abolição. Algo impensável na ótica de muitos autores que interpretam a imagem de Rodrigues como alguém que transfere à grupos específicos, racialmentedefinidos, os destinos da nação. São suas as palavras:

Antes de exultar pelo castigo, que em breve fulminará os culpados, façamos, pois, rigoroso exame de consciência e confessemos com Tarde que ‘é um pouco culpa de todos nós, governo, oposição, opinião pública, que certas organizações poderosas tenham, como se diz, desgarrado para o mal’.⁷²

Rodrigues se refere ao texto em que Tarde afirma que a cada bomba que explode, a cada escândalo parlamentar que abala a opinião pública, “cada um de nós, mais ou menos, deve rezar a *meaculpa*; temos todos a nossa pequena parte nas causas do nosso alarme”. Rodrigues, entretanto, deixa claro que isso deve ser feito “sem prejuízo do valor sempre incontestável do fator antropológico na determinação criminosa”.⁷³ É um claro esforço de acrescentar aos “fatores naturais” de cada população, – entendidos aqui como predisposição e hereditariedade, isto é, vinculados à raça em seu sentido biologizante – a influência do “ambiente social” e das

⁶⁹ Ibidem, p. 42.

⁷⁰ TARDE, Gabriel. As multidões e as seitas criminosas. Op. Cit., p 141-199.

⁷¹ Ibidem, p. 153.

⁷² RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais*. Op. Cit., p. 126.

⁷³ Ibidem, p. 127.

“circunstancias políticas e culturais” como uma chave importante de entendimento das convulsões coletivas.⁷⁴

Como bem recordam Yvonne Maggie e Peter Fry, os dados etnográficos reunidos por Nina Rodrigues contradizem a teoria do determinismo científico e biológico. Porém, que ele “não tenha chegado a questionar o paradigma no qual tinha construído sua carreira não deve nos surpreender”.⁷⁵ É neste domínio tensionado e conflituoso do conhecimento que o médico racialista, comumente retratado nos estudos acadêmicos, encontra-se com outra versão sua, aberta às novas teorizações, como as da sociologia tardiana retratada neste item.

Conclusões preliminares: um racialista vacilante

É notável o esforço de Nina Rodrigues para conciliar modelos racialistas distintos aplicáveis às então chamadas sociedades “compósitas”, “híbridas”, “miscigenadas”, “mistas”. As visões idiossincráticas tratadas por ele no mesmo plano teórico impressionam pela complexidade e oferecem elementos para uma discussão aprofundada sobre o tema. Ao contrário do comumente admitido, não acreditamos que Rodrigues tenha sido, indiscutivelmente, um “radical do pessimismo”, como definiu em certa ocasião Lilia Schwarcz.⁷⁶

De modo inverso, ou ao menos, complementar, Rodrigues foi um intelectual que tentou, tal como um verdadeiro equilibrista, compatibilizar o que podemos considerar como um dogma, um paradigma, um verdadeiro cânone, o *racismo científico*, com propostas recém-chegadas do estrangeiro, que atravessavam áreas as mais variadas como a *psicologia*, a *antropologia*, a *sociologia* e o *evolucionismo-social*. Por tentar incorporar visões de mundo tão dispares entre si, Rodrigues fez de parte de seus estudos, um retrato fiel de um momento tensionado, de transição, ambiguidade e inquietude por qual passavam intelectuais de sua geração.

Pode-se argumentar que tais assertivas não são uma novidade, na medida em que já se sabe, pelos trabalhos de autores como Corrêa e Schwarcz, que o médico maranhense assimilou e “abrasileirou” as teorias que colhia, a pinceladas, no exterior. Suspeitamos,

⁷⁴ Ibidem, p. 126.

⁷⁵ MAGGIE, Yvonne e FRY, Peter. Introdução Op. Cit., p. 9.

⁷⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Nina Rodrigues: um radical do pessimismo”. In: BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

no entanto, que os desdobramentos de seus estudos não só erigiram um paradigma próprio, “rodrigueliano”, de interpretação da realidade brasileira, mas refletiram, também, uma reorientação teórica do termo de *raça* em sua obra— algo que Corrêa apontou de forma passageira em suas investigações originais e não levou adiante.

Tal como mostramos anteriormente, Rodrigues adotou parte do aparato intelectual proposto por Edward B. Tylor. A rigor, o antropólogo vitoriano propõe um prospecto escalonado da evolução da humanidade. Dito de outra forma: sua visão está assentada nos “estágios”, “níveis” ou “escalas” em que o homem dá seus primeiros passos como um selvagem, progride para o barbarismo e evolui rumo à civilização. Pouco importa se são negros da África ou camponeses da Grã-Bretanha, para ele toda e qualquer raça pode vir a passar pelas etapas descritas.

Há embutida nesta proposta uma homogeneização das culturas e civilizações que contradiz frontalmente os princípios do racismo. Se negros, índios e brancos possuem a mesma possibilidade de prosperar material e intelectualmente, a única característica que os distingue é, efetivamente, em qual estágio se encontram. Tratar as diferentes raças em uma mesmoprogênie evolucionária tem, portanto, implicações diretas no significado do conceito: “raça” deixa de ser sinônimo de diferenças inatas entre os homens e passa a configurar-se como um artifício ilustrativo das analogias e equivalências entre povos que se encontram em fases distintas da evolução social.

Levando-se em conta a afirmação de Rodrigues de que as “leis da evolução psicológica” são rigorosamente as mesmas para todas as raças, não faz sentido imputarmos a ele um fixismo racial tão rigoroso, que impeça, efetivamente, a ideia de mobilidade pelos níveis hierárquicos graduados relatados por Tylor. Com esta perspectiva, no Brasil, povos em diferentes níveis de desenvolvimento convivem na mesma linha de tempo e, no caso da Bahia, no mesmo espaço. Sendo assim, no que toca, por exemplo, ao esquiteamento, estão, cada qual, ligados a estágios distintos do aprimoramento mental da humanidade, dado que o “*dépècage* va desaparecendo com o aperfeiçoamento e a cultura dos povos”.⁷⁷

Ao evocar o evolucionismo-social/cultural na tentativa de explicar o comportamento primitivo da população afro-brasileira, Rodrigues acaba por demonstrar uma verdadeira fissura no molde racista ao qual se vinculou em outros estudos. Contudo, não podemos afirmar que ele se tornara irremediavelmente um membro da escola

⁷⁷ RODRIGUES, Raimundo Nina. 5ª Memória. A psicologia da mutilação cadavérica. O esquiteamento criminoso. Op. Cit., p. 166.

evolucionista-cultural. Seu pensamento, tensionado entre duas das principais vertentes do cientificismo do século XIX, não primou exatamente pela coerência.

Para Tylor, por exemplo, o progresso era um movimento contínuo das raças em evolução. Sua postura otimista contrasta com o pessimismo sobre o futuro do Brasil que Nina Rodrigues nunca escondeu – muito embora esta assertiva também possa ser questionada, dado que ele continuamente procurava por soluções para o problema das raças “atrasadas”, como seu esforço, em diferentes estâncias do poder estatal, para criar medidas concretas em áreas de higiene e sanitário públicos.

Também é verdade que para Rodrigues, seguindo as orientações teóricas de Gabriel Tarde, não seria possível entender o processo de gestação de uma multidão sem levar em conta “a participação indireta do meio social e do momento político” – o que não significa – sublinha, com convicção – em diminuir a “responsabilidade direta e imediata dos criminosos”.⁷⁸ Há, parece-nos, uma tentativa contundente do médico de mobilizar dois argumentos excludentes entre si.

Todavia, talvez o que a nós pareça hoje uma discrepância, não o tenha sido para Nina Rodrigues. Pessimista inveterado em relação aos negros e mestiços, suas certezas foram lentamente questionadas. Se, por um lado, seus diagnósticos estavam fundamentados em determinismos de raça, por outro, não ignoravam o agenciamento político, as identidades negociadas, ou, como queria Tylor, as mobilidades sociais pontuadas na escala da evolução.

Não fosse assim, Rodrigues não teria dividido os mestiços em *superiores*, *degenerados* e *instáveis*. Os primeiros, consistindo de homens de educação mental feliz, possuíam organização hereditária adequada à civilização e eram plenamente capazes de responder por seus atos perante a justiça.⁷⁹ Os intermediários, indivíduos com faculdades mentais e afetivas comprometidas, deveriam ter responsabilidades penais totais ou parciais.⁸⁰ Os últimos, produtos “socialmente aproveitáveis”, mas suscetíveis a crimes e ações anti-sociais, teriam sua responsabilidade ante a justiça inquestionavelmente atenuada.

Rodrigues não haveria também de separar os negros em inferiores e superiores – tal era o caso da primazia das lideranças sudanesas sobre a banto no Brasil. Dificilmente afirmaria, em estudo detalhado, a superioridade mental do bandido Lucas da Feira,

⁷⁸ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As coletividades anormais* Op. Cit., p. 126.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 153 e 167.

enforcado em 1849 em Feira de Santana (Bahia), cujo crânio, analisado por Rodrigues – assim como o de Antônio Conselheiro – não apresentava nenhuma anormalidade. Não defenderia, igualmente, a possibilidade da “paranoia” se manifestar tanto em brancos, como em negros, levando estes últimos a um delírio “superior”. O perito explica que

A escala vai aqui do produto inteiramente inaproveitavel e degenerado ao producto valido e capaz de superior manifestação da actividade mental. A mesma escala deverá percorrer a responsabilidade moral e penal, desde a sua negação em um extremo, até a afirmação plena no extremo opposto.⁸¹

O panorama aqui distribui a raça e o clima de um lado, as tradições, os hábitos, os valores, as vivências, entre outros elementos, de outro. São todos dados importantes em sua equação – ainda que, do ponto de vista atual, mostrem-se incompatíveis – e possuíam, cada qual, seu devido lugar no plano de teorização que propunha. Em algum ponto de sua trajetória acadêmica e intelectual, Rodrigues se dá conta de que “raça”, tal como instrumentalizada no século XIX, não era o único molde a oferecer subsídios capazes de explicar o funcionamento da sociedade brasileira (ou de partes desta).

Rodrigues procurou encontrar uma fórmula oportuna e conveniente para conciliar o que se entende hoje como um “racismo científico dogmático” com perspectivas inovadoras no campo das ciências sociais, da psicologia e da antropologia que emergiram então com intenso dinamismo no meio científico do século XIX. Se por um lado o negro no Brasil e a miscigenação decorrente de sua presença, são temas centrais em seu pensamento, o médico, tal como um *racialista vacilante*, percorreu simultaneamente um caminho inverso e deu um peso significativo a hipóteses que contemplavam outros aspectos dos agrupamentos humanos.

Dito de outra forma, sua solução foi tratar da questão racial, ou da “raça” propriamente dita, e o que atualmente classificariamos como “cultura”, como dois aspectos de um mesmo problema, porém inter-relacionados. Corrêa recorda de forma apropriada que Rodrigues chegou a um “beco sem saída”, depois de uma expedição pelos desvios mórbidos da mentalidade, “em que o reconhecimento da intromissão do social na natureza lhe criara novos problemas e lhe abria novas perspectivas (...)”.⁸² Se o fundo degenerativo, deturpado e corrompido das raças inferiores eram fatores de

⁸¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Guanabara, 1894, p. 141.

⁸² CORRÊA, Mariza. *As ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Op. Cit., p. 157.

grande destaque em sua produção, a sociedade dos homens -com suas vivências, sociabilidades e formas de conduta - também influenciavam de forma determinante os destinos individuais e coletivos. É necessário reconhecer o esforço, pessoal e público, de Nina Rodrigues, ainda que interpretado hoje como fracassado e mal direcionado de elaborar um corpo teórico, coerente e verossímil. Se atualmente, seus escritos, vistos de uma ampla perspectiva, são marcados por ambiguidades e incongruências, talvez para ele assim não fosse, o que apenas reitera um momento tensionado de encontros inesperados de teorias divergentes em que viveu.

Referências bibliográficas

BIRD- DAVID, Nurit. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 1, Special Issue Culture-A Second Chance? pp. 67-91, feb. 1999.

CARNEIRO, Edson. *Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

_____. Os livros esquecidos de Nina Rodrigues. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, n. 76, supl. 2, 2006, pp. 60-62.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural/textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

HODGEN, Margaret Trabue. *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. London: Allenson & Co., Ltd, 1936.

LORIMER, Douglas. Theoretical Racism in Late-Victorian Anthropology, 1870-1900. *Victorian Studies*, Vol. 31, No. 3, pp. 405-430, Spring 1988.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru; São Paulo, EDUSC, 2002.

MAIO, Marcos Chor. A Medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma Trajetória Científica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 226-237, abr./jun. 1995.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: Eduff, 2004, pp. 17-34.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. *Alienação mental e raça: a psicopatologia comparada dos negros e mestiços brasileiros na obra de Raimundo Nina Rodrigues*. Tese (Doutorado em Ciências Médicas). Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp, Campinas, SP, 2003.

_____. Uma preciosidade da psicopatologia brasileira: A paranóia nos negros, de Raimundo Nina-Rodrigues. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, ano VII, n. 2, pp. 133-144, jun. 2004.

_____. Passado e presente na psicopatologia da paranoia. *Revista Latinoamericana Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, pp. 759-765, dez. 2009.

RATNAPALAN, Laavanyano. E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture. *History and Anthropology*, v. 19, n. 2, pp. 131-142, 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Estudos de craniometria. O crânio do salteador Lucas e o de um índio assassino. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno XXIV, n. 9, março de 1892.

_____. 5ª Memória. A psychologia da mutilação cadavérica. O esquartejamento criminoso. *Revista dos Cursos da Faculdade de Medicina da Bahia*, Salvador, Typographia Bahiana, ano II, Tomo II, pp. 157-199, 1904.

_____. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1933.

_____. *O alienado no Direito Civil brasileiro*. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1939.

_____. *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

_____. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, 2008, pp. 1151-1180.

_____. Atavismo psíquico e paranoia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, pp. 766-789, dez. 2009.

_____. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROSA, Frederico Delgado. Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010, pp. 297-308.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, no 1, pp. 123-153, 2008.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Os conceitos “fetichismo” e “animismo” no discurso de Nina Rodrigues. *Em Tempo de Histórias*, Brasília, n. 15, jul.-dez. 2009, pp. 63-74.

_____. Edward Burnnet Tylor e a contribuição inglesa ao estudo das religiões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano VI, n. 16, maio de 2013, pp. 173-198.

STRATHERN, Marilyn. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, v. 28, n. 3, pp. 251-281, jun. 1987.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Quando a Desigualdade é Diferença: Reflexões sobre Antropologia Criminal e Mestiçagem na Obra de Nina Rodrigues. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, anno 140, n. 76, supl. 2, pp. 47-53, 2006.

_____. Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In: BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 90-103.

_____. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2012.

SKIDMORE, Thomas. Brazilian intellectuals and the problem of race, 1870-1930. *Occasional Paper*, Vanderbilt University, n. 6, pp. 1-8, 1969.

_____. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

STOCKING JR., George. W. Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention. *American Anthropologist*, v. 65, v. 4. August 1963.

_____. "Cultural Darwinism" and "Philosophical Idealism" in: E. B. Tylor: A Special Plea for Historicism in the History of Anthropology. *Southwestern Journal of Anthropology*, New México, v. 21, n. 2, Summer 1965, pp. 130-147.

_____. *Race, Culture and evolution. Essays in the history of anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

TARDE, Gabriel. *Las Leyes de la imitación: estudio sociológico*. Madrid: Editora Daniel Jorro, 1907.

_____. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- _____. *Monadologia e sociologia - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- THEMUDO, Tiago Seixas. *Gabriel tarde. Sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- TYLOR, Edward Burnett. *Cultura Primitiva. Los Orígenes de la cultura (1)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.
- _____. *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva (2)*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.
- _____. *Researches Into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. New York: Elibron Classics, 2005.
- VARGAS, Eduardo Viana. A microsociologia de Gabriel Tarde. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 27, pp. 93-110, 1995.
- _____. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- _____. Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, São Paulo, pp. 172-176, jun. 2004.