



Pedro Guimarães Pimentel

**Emergência e Legitimação da Linha Branca
de Umbanda e Demanda:
conflitos ideológicos na conformação teológica –
1890-1941**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social da Cultura.

Orientador: Antonio Edmilson Martins Rodrigues

Rio de Janeiro

Julho de 2013



Pedro Guimarães Pimentel

**Emergência e Legitimação da Linha Branca
de Umbanda e Demanda:
conflitos ideológicos na conformação teológica –
1890-1941**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Antonio Edmilson Martins Rodrigues
Orientador
Departamento de História – PUC-Rio

Prof^a. Laura Moutinho Nery
Departamento de História – UERJ

Prof^a Patrícia Birman
Departamento de Ciências Sociais – UERJ

Prof^a Mônica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de julho de 2013.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Pedro Guimarães Pimentel

Graduou-se em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2010. Atualmente é tutor presencial do curso de Licenciatura em Pedagogia da UNIRIO e de Tecnólogo em Turismo do CEFET-RJ-UAB/CEDERJ.

Ficha Catalográfica

Pimentel, Pedro Guimarães

Emergência e legitimação da linha branca de umbanda e demanda: conflitos ideológicos na conformação teológica – 1890-1941 / Pedro Guimarães Pimentel ; orientador: Antonio Edmilson Martins Rodrigues. – 2013.

192 f. : il. (color.) ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2013.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Umbanda branca. 3. Religião. 4. Classes sociais. 5. Rio de Janeiro. 6. Escravidão. 7. Trabalho. I. Rodrigues, Antonio Edmilson Martins. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Dedico este trabalho aos meus familiares, aos meus amigos, aos meus camaradas e ao povo de santo.

Agradecimentos

Encerrando, por hora, minha missão com a pesquisa sobre a Umbanda, agradeço a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para esta etapa.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu orientador Antonio Edmilson por ter confiado no meu trabalho desde o princípio. Igualmente à Laura Nery por ter me aturado no mesmo desafio.

Aos meus familiares que de uma forma ou de outra ergueram pontes para que eu trilhasse esse caminho. Especialmente meus avós maternos, Miriam e Geraldo, minha tia, Cristina e meus pais, Márcia e Francisco.

Ao meu irmão, Fernando, de quem basta somente a citação para que recordemos juntos todos os debates, teses, antíteses e aperfeiçoamento do raciocínio.

Aos meus amigos e habitantes da mesma casa, Gabriel Stumbo e Gabriel Oliveira, com os quais já convivo há trezes anos, entre tapas e beijos. A Gerson Stumbo que chegara agora, com tamanha erudição e curiosidade.

Aos meus camaradas, comunistas, nacionalista-revolucionários, junto dos quais lutamos por uma pátria livre e socialista: Gabriel Siqueira, Roberto Santana e João Cláudio Pittilo; Hugo Muller, David Gomes e Diedro Barros; Aurélio Fernandes, Mariana Beltrão e Frederico Gomes.

A minha namorada e companheira de militância, Isabella Daemon, por iluminar cada dia meu com seu sorriso.

Aos meus amigos por hora perto, por hora distantes, mas sempre presentes em meu coração: Leonardo Ferreira, Luiz Carlos de Souza Junior, Renata Renovato, Taisa Falcão e Mariana Assumpção.

Finalmente, à minha mãe-de-santo Ritinha, ao ogã José Falcão, aos meus irmãos-de-santo, à todas as entidades e Orixás, à Cabocla Jurema, ao meu pai Ogum e a Oxalá.

Resumo

Pimentel, Pedro Guimarães; Rodrigues, Antonio Edmilson Martins. **Emergência e legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda: conflitos ideológicos na conformação teológica – 1890-1941.** Rio de Janeiro, 2013. 192p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem como objetivo discutir o processo de legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda na sociedade carioca, nas primeiras décadas do século XX. Para tanto, nos debruçamos sobre as principais obras historiográficas e sociológicas acerca da emergência deste culto, de modo a elucidar seus suportes documentais e ideológicos, apontando, porém, os limites e possibilidades destes estudos. Isto nos levou a produzir um profundo questionamento acerca do conceito de "religião" e da maneira pela qual diversos pesquisadores trabalham com o mesmo. A participação diversa e difusa de grupos sociais numa mesma prática religiosa nos leva a defender a idéia de que uma religião não está enquistada numa única classe, produzindo uma teologia que é o resultado do conflito de diversas ideologias que contribuem para a realidade e concretude das mesmas. A Umbanda Branca, fundada na cidade de Niterói no ano de 1908, através de seus líderes e intelectuais se tornou o produto, em constante acabamento, dos conflitos sociais da região metropolitana do Rio de Janeiro e tem um importante marco na realização do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1941. Nos anais deste Congresso observamos os argumentos defendidos pelos representantes de diversas tendas umbandistas sobre aspectos sociais que dizem respeito: ao passado social de escravidão, ao progresso material e moral da sociedade brasileira, a relação com a medicina, com a ciência e com as demais religiões. Importante destaque se dá ao posicionamento tomado pelos congressistas às práticas concebidas como magia, reunidas sob o epíteto de Quimbanda ou Macumba, ou ainda "baixo espiritismo".

Palavras-chave

Umbanda Branca; religião; classes sociais; Rio de Janeiro; escravidão; trabalho.

Abstract

Pimentel, Pedro Guimarães; Rodrigues, Antonio Edmilson Martins (Advisor). **Emergence and legitimation of *Linha Branca de Umbanda e Demanda*: ideological conflicts in the theological conformation - 1890-1941**. Rio de Janeiro, 2013. 192p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to discuss the process of legitimizing the *Linha Branca de Umbanda e Demanda* in Rio society in the early decades of the twentieth century. Therefore, we concentrate on the most important sociological and historical works about the emergence of this cult in order to elucidate their ideological and documentary supporters, pointing, however, the limits and possibilities of these studies. This induce us to produce a profound questioning of the concept of "religion" and the way in which many researchers work with it. The diverse and diffuse involvement of social groups within the same religious practice cause us to defend the idea that a religion is not cloistered in a single class, producing a theology that is the result of several conflicting ideologies, contributing itself to the reality and concreteness of the religions. The Umbanda Branca, founded in the city of Niterói in 1908, through its leaders and intellectuals became the product, in constantly finishing of social conflicts in the metropolitan region of Rio de Janeiro and have an important mark in the realization of the *I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda* (First Brazilian Congress Spiritualism of Umbanda) in 1941. In the volume published of this Congress we noted the arguments of representatives of different *tendas umbandistas* (temples) about social aspects that concern: the social past of slavery, to the material and moral progress of Brazilian society, the relationship with medicine, with science and other religions. Important emphasis is given to the position taken by Congress to the practice conceived as magic, gathered under the epithet *Quimbanda* or *Macumba*, or also "*baixo espiritismo*" ("low spiritism").

Keywords

Umbanda Branca; religion; social class; Rio de Janeiro; slavery; work.

Sumário

1 Introdução	11
2 Religião: <i>o perfume do mundo sem perfume</i> ou a "absolutização do relativo e legitimação do arbitrário"	17
2.1. Do ponto de vista histórico-crítico	28
2.1.1. "Não o <i>judeu de sábado</i> (...) mas o <i>judeu de todos os dias</i> ."	30
2.1.2. As demandas psicológicas de um "delírio"	33
2.1.3. Finalidades simbólicas e racionalização evolutiva	36
2.1.4. Gestão dos bens de salvação e a <i>alquimia ideológica</i>	39
2.1.5. Outras contribuições	41
2.2. Conflito ideológico na conformação teológica	42
3 Crítica historiográfica: suportes teóricos, ideológicos e documentais	48
3.1. Do fetichismo primitivo ao sincretismo cultural	49
3.2. Aspectos dominantes sobre o <i>sincretismo</i>	61
3.3. Desagregação da memória coletiva e "morte branca": as teses de Bastide e Ortiz sobre a Umbanda	73
3.4. Limites e possibilidades no estudo da Umbanda	79
4 "Todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto": o campo religioso carioca na trajetória de legitimação da Umbanda Branca	87
4.1. A moderna cidade carioca: tradição, resistência e proletarização	91
4.1.1. Liberalismo à brasileira	92
4.1.2. O progresso tropical	97
4.1.3. Proletarização incompleta	102
4.2. Cenário e trânsito religioso carioca: legitimação <i>versus</i> marginalização	115
4.2.1. Repressão e negociação: os conflitos de legitimação social e jurídica das religiões não-católicas	119

4.2.2. O mercado de bens de salvação da alma e do corpo	125
4.2.3. Uma experiência histórica singular: antítese e um antônimo para sincretismo	129
5 A Linha Branca de Umbanda e Demanda e o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda de 1941	139
5.1. "Uma das maiores correntes do pensamento humano"	141
5.2. "... as grandes falanges dos africanos, digo os que tiveram por berço material a África."	143
5.3. "...nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização"	148
5.4. "...e não haveria médico que lhe desse um diagnóstico certo, quando tudo não passava de uma atuação, um obsessor forte..."	153
5.5. "Somos uma <i>religião</i> e como tal estamos à sombra protetora das leis."	154
5.6. "bons serviços prestados às classes menos favorecidas"	157
5.7. "Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho"	160
6 Pretos-velhos e o motor da História	163
6.1. O <i>destino manifesto</i> da evolução espiritual	167
6.2. O escravo "humilde"	171
7 Conclusão	181
8 Referências Bibliográficas	184

1 Introdução

Uma investigação histórica dedicada ao estudo das religiões é sempre uma tarefa difícil. O estudo que se segue não poderia ser diferente. Ainda mais para um praticante da religião que, por diversos momentos, divergirá do discurso hegemônico sobre a mesma, até entre seus pares.

Os obstáculos encontrados pelo caminho na construção desta dissertação devem-se muito mais à atual estrutura do sistema de pós-graduação brasileiro, do que à falta de interesse ou dedicação. Dois anos para a elaboração de um trabalho final – mesmo que não se exija, no mestrado, uma "contribuição inédita" para o tema – é sem dúvida, limitado e limitador.

Acreditamos, contudo, ter feito o melhor possível, ter contribuído para suscitar, com cada vez mais intensidade e detalhamento, perguntas e respostas para o estudo das manifestações religiosas no Brasil. Neste estudo nos dedicamos ao processo de emergência e legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda.

Se nos fosse questionado a corrente historiográfica a que nos filiamos, talvez ainda esteja por ser inventada ou nomeada. Identificamo-nos com qualquer historiografia comprometida com a transformação social, com a investigação dos fenômenos históricos na intenção de soerguer as contradições e os conflitos sociais do passado. De posse desse conhecimento é possível analisar as atuais estruturas sociais e se movimentar a respeito delas.

Dirão muitos que religião não se discute. Pois bem, fé não se discute, religião sim. Uma instituição religiosa é agrupamento social. Uma atividade religiosa é um posicionamento político e social. Uma manifestação teológica é uma postura ideológica.

Esta assertiva é fundamental para a continuidade do entendimento deste trabalho, já que ao longo da pesquisa buscamos analisar as contradições sociais do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX nas expressões religiosas da cidade.

Para isso elaboramos uma discussão teórica a respeito do conceito de religião – a encarando enquanto *práxis* – com o auxílio de importantes fundamentações como as de Marx, Freud, Weber e Bourdieu. Certamente não esperamos ter esgotado o assunto e muitas outras contribuições valiosíssimas, lamentavelmente tiveram de ficar de fora. Encontra-se no primeiro capítulo.

Sem esta investida sobre o conceito (e sobre a atividade religiosa), muitas das análises dos capítulos subseqüentes permaneceriam inelegíveis em sua totalidade. Isto é, as hipóteses levantadas sobre a conformação de uma teologia da Umbanda Branca e os argumentos utilizados em sua sustentação não seriam completamente compreensíveis, alargando lacunas ao invés de propor encerrá-las.

Com efeito, esta discussão inicial teve maior vigor pela ausência da mesma nas obras consultadas durante a pesquisa. Com a exceção de Roger Bastide que possui um trabalho mais extenso no que diz respeito a "sociologia das religiões", todos os outros autores que se debruçaram sobre a mesma temática que nós se eximiram de ponderar sobre o uso conceitual e histórico que faziam da religião e da prática religiosa.

Deste modo, nossa retomada teórica é também uma introdução à crítica historiográfica e sociológica que se complementa com o segundo capítulo. Neste, nos ativemos a ler e reler as principais investigações sobre as religiões de "tradição popular" no Brasil, revisitando desde Nina Rodrigues e Arthur Ramos até localizarmos as atuais tendências no estudo sobre a Umbanda.

Substancialmente, com o auxílio das obras de Beatriz Góes Dantas, Patrícia Birman e Lilia Moritz Schwarcz, podemos traçar em linhas gerais as bases de sustentação da argumentação daqueles autores, evidenciando a postura ideológica e os interesses sociais que os levaram a configurar suas análises a respeito daquilo que chamavam por "religiões negras".

Em nossa concepção, alguns mitos acadêmicos se tornaram certezas sociológicas e históricas repetidas a esmo pelos diversos continuadores que hoje proliferam na academia sem que fossem responsabilmente questionadas, revistas e criticadas. Nos dedicamos também, frontalmente, a esta tarefa.

Nos enfrentamos ainda, com bastante afinco, com o conceito de "sincretismo". Largamente difundido entre os estudiosos da temática das religiões brasileiras, carece, no entanto, de fundamentação teórica, histórica e confrontação com a realidade. Desta maneira, optamos por nos posicionar

contrário a esta idéia, principalmente quando seu uso era desacompanhado de uma investigação profunda e uma explicação convincente e servia mais para resumir o trabalho do pesquisador e contemplar a noção de uma convivência pacífica entre os interesses sociais expressos pelas religiões (com raras exceções).

Tal empenho se tornava cada vez mais necessário, principalmente quando as formulações históricas a respeito da época de emergência das diversas Umbandas entravam em contradição tanto com a historiografia mais recente sobre a República, a Abolição e as primeiras décadas do século XX, quanto com as correntes mais críticas dos fenômenos de urbanização e aumento demográfico da cidade do Rio de Janeiro.

Nosso principal embate, pois, se deu com a tese do sociólogo paulista Renato Ortiz que defendera *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* na Sorbonne, em 1973. Igualmente, e pela decorrência dos fatos, nos opusemos também a algumas formulações de Roger Bastide, orientador de Ortiz.

Grosso modo, nossa principal divergência se dera na interpretação sobre o fenômeno da Abolição e na conformação do "trabalho livre" no Rio de Janeiro e suas conseqüências nas memórias coletivas das populações ex-escravas, nas experiências de conquista da liberdade, na disputa pela venda da força de trabalho e em suas manifestações culturais e religiosas.

É por esta razão que o terceiro capítulo se caracteriza por discutir o cenário carioca à época da emergência do culto umbandista e seus conflitos sociais. Fundamentados nos magistrais estudos de Jaime Benchimol e Florestan Fernandes, discutimos pontos cruciais a respeito dos temas elencados acima, na intenção de assentar o terreno da crítica a Ortiz e Bastide.

As principais contradições estão evidenciadas no fenômeno das diversas reformas urbanas pelas quais passaria a cidade carioca desde meados do século XIX. De uma forma e de outra, ilustrariam ao mesmo tempo em que provocavam o aumento dos conflitos sociais por habitação, saúde, trabalho, liberdade e dignidade.

A experiência da conquista da liberdade por parte das diversas populações escravizadas ao longo de três séculos (reunidas em diversas modalidades de produção de riqueza) se confrontaria com a dinâmica do trabalho livre capitalista – cada vez mais competitivo – e com a reestruturação do Estado e dos aparatos jurídicos, controladores e repressivos.

Neste bojo, diversas manifestações religiosas "pululavam na cidade do Rio", para usar a expressão cara a um de seus maiores cronistas, João do Rio.

O espiritismo kardecista buscava se legitimar desde o último quartel do dezenove e teve na fundação da Federação Espírita Brasileira e do Jornal *O Reformador* marcos fundamentais para essa conquista, como demonstra o importante trabalho de Emerson Giumbelli, do qual somos tributários fundamentalmente do que tange as relações dos religiosos com os médicos, os delegados, a imprensa e aos tribunais de justiça.

Os representantes da medicina aprendida nos livros das raras faculdades brasileiras se digladiavam, desde a metade dos oitocentos, com mezinheiros, parteiras, boticários, feiticeiros, mandigueiros, macumbeiros e toda sorte de agentes materiais e espirituais da cura.

Uma vitória parcial estaria letrada no Código Penal de 1890 que previa o encarceramento daqueles que atentassem contra a credulidade pública ou praticassem o espiritismo, ou mesmo os que exerciam "ilegalmente" a medicina. Uma competição por mercado consumidor é o que defendemos para o entendimento desta dinâmica.

Outras manifestações religiosas, que também "cuidavam dos mortos" (Giumbelli), somente obteriam maior projeção na década de 1930. Na Bahia, com o importante engajamento de intelectuais públicos como o próprio Nina Rodrigues, Edson Carneiro e Gilberto Freyre, o Candomblé seria reivindicado como o representante primaz das tradições e cultura puramente africanas, numa lógica de "integração cultural" e positividade da miscigenação da sociedade brasileira, superando o malogro do embranquecimento do país.

No Rio de Janeiro, a emergência do culto umbandista só tomaria proporções públicas com a diminuição das restrições e perseguição ao "baixo espiritismo", defendido mesmo pelos outros espíritas. Os líderes e seguidores da anúncio feita pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, somente em 1939, lograriam fundar sua própria federação e dois anos após realizariam o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda.

É ao caráter ideológico da tentativa de codificação e doutrinação moral e ritualístico das diversas modalidades de Umbanda que já se difundiam mesmo fora do Estado do Rio de Janeiro que prendemos nossa atenção no quarto capítulo.

Acreditando servir de fundamental base estruturante os estudos feitos por Patrícia Birman, pela estadunidense Diana Brown e por pesquisadores mais recentes como Artur César Isaia, Bruno Rohde e Mário Teixeira de Sá Junior, damos um salto no recorte temporal do final do terceiro para o quarto capítulos.

Os trabalhos destes autores, em nosso entendimento, dão conta das dinâmicas históricas do processo de legitimação jurídico e social do culto umbandistas, atribuindo papel relevante para a atuação das lideranças religiosas e dos "intelectuais umbandistas" no avanço da aceitação social e no cessar da política de repressão.

Desta maneira, buscamos no capítulo dedicado ao I Congresso de 1941 elaborar uma "descrição densa" dos discursos dos diversos representantes das tendas umbandistas reunidos no ano seguinte em um livro publicado pelo *Jornal do Commercio*. Nosso intuito era o de fazer aparecer os conflitos ideológicos e sociais inerentes à argumentação religiosa.

Pontos fundamentais estariam expressos no entendimento sobre o passado escravagista, no progresso material e moral da sociedade brasileira, na relação com a medicina, com a ciência e com as demais religiões. Também oferecemos destaque à questão da nacionalidade da religião e a construção da idéia de "genuinamente brasileira" em oposição ao Candomblé "africano".

Para encerrar, no rápido quinto capítulo, nos debruçamos sobre a caracterização da personalidade da categoria espiritual dos(as) pretos(as)-velhos(as), estudo ao qual já havíamos nos dedicado anos atrás, mas que ganhara novos contornos e debates com o avanço das questões levantadas no decorrer da pesquisa.

Antes de prosseguir, algumas notas sobre a redação merecem ser expostas. Ao longo de toda a investigação, estudo e elaboração do texto final sentimos muito estranhamento em classificar as diversas manifestações religiosas direta ou indiretamente abordadas como "afro-brasileiras", ou de "matrizes africanas", ou ainda "mediúnicas" ou "espíritas".

Todas essas terminologias expressam, em maior ou menor grau, uma defesa de um argumento social. Isto é, fazem parte do arcabouço estratégico de legitimação ou marginalização de uma atividade religiosa. No segundo capítulo, mostraremos, em linhas gerais, como o Candomblé foi resguardado por seus

praticantes (e pelas figuras públicas) envolvidas em sua legitimação como verdadeiro e puramente africano.

Algo semelhante ocorre com a Umbanda Branca que é advogada por seus líderes como herdeira do catolicismo e fundamentalmente do espiritismo kardecistas, apenas como a integração com espíritos até então excluídos das mesas brancas.

Assim sendo, preferimos por tentar, de alguma maneira, evidenciar esta disputa terminológica ao invés de reproduzi-la sem identificar suas contradições. O mesmo acontece com o termo "negros". Seu uso como representação das populações escravizadas é altamente pernicioso, já que engloba diversas e distintas sociedades que para cá vieram sob a condição da opressão e da violência num único termo.

Por isso, toda vez que negros aparecer escrito, preferencialmente estará entre aspas duplas. Exceção se faz às citações e referências ao trabalho de Florestan Fernandes que, de alguma sorte, reivindica seu uso como mecanismo de combate e não de amortecimento, conciliação ou esquecimento.

Finalmente, acreditamos que muitas lacunas permaneceram em aberto nesta pesquisa e, principalmente na redação do trabalho. Há uma distância grande entre todas as questões levantadas, todas as idéias sugeridas (todos os "eureka's" obtidos) e tudo aquilo que pôde, realmente, ser "comprovado" e, então, redigido.

Os leitores perceberão, em diversos momentos, perguntas sem respostas completamente satisfatórias. Cremos que o esforço do historiador deve ser o de oferecer o maior número de possibilidades e caminhos seguros para as hipóteses elencadas do que respostas definitivas que, boa parte das vezes, comprometem o debate pelo "simples" desejo da comprovação, ou pelo receio da crítica...

Nosso trabalho é, portanto, incompleto. Porém sincero.

2

Religião: o perfume do mundo sem perfume ou a "absolutização do relativo e legitimação do arbitrário"

A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantasmal* da essência humana, porque a *essência humana* não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.

Karl Marx.

Nos liames da historicidade, "religião" é uma marca da linguagem definida, organizada e constituída. Em seu processo de "cristianização" o termo pode, por onde passou, instituir um mundo laico e outro de atenção e observação aos ritos. Assim, durante muito tempo, falou-se d"a religião" como a cristã, mesmo em espaços secularizados e ateístas do ocidente.

A força de sua territorialização, onde quer que aportasse, pelo ponto de vista europeu, criou na alteridade a atividade do culto, do rito e do mito, onde nem sequer existiam, nem enquanto *epistême*, nem enquanto linguagem. Em seus próprios domínios, ou após sua sobrevivência colonizadora, fundou a "seita", a "magia", a "feitiçaria", a "heresia"... e seus ativistas: "magos", "feiticeiros" e "hereges".

A querela etimológica - do religamento à observância - pouco acrescenta ao avario da irrupção das "religiões" nas alteridades "etnografáveis", temporal ou espacialmente. É obra também da secularização e da especialização das "ciências" humanas o surgimento do "religioso" como objeto de estudo, até então diluído no cotidiano, natural e inseparável à existência. Historicamente datada, porém raramente observada, a constituição da investigação do fenômeno da(s) religião(ões) é tributária da univocidade da crença (na divindade, ou em sua ausência) onde quer que humanos se organizem¹.

¹ No estruturalismo de Levy-Strauss, encontramos a seguinte sentença: "As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte. (...) O meu problema era tentar descobrir se

O desencantamento moderno e intelectual, em suas acepções crono e ontológicas, nunca desencantou o mundo por completo, apenas forçou, por um lado a reestruturação dos significantes daqueles signos já consagrados (para as instituições universalistas) de modo que permanecessem (alteradas) jamais obsoletas, redimensionando os préstimos que se deviam às divindades, seus pontífices e seus destinos manifestos.

Por outro, em empreendimentos secularizados e secularizadores, como as disciplinas de investigação do "humano", do "social" e do "histórico", produziu, aliado ao isolacionismo e reducionismo típico da ciência e da técnica "modernas", a compartimentalização, quando não engavetamento, dos "aspectos" ou das "dimensões" da vida em sociedade. Mais para os acadêmicos do que para os praticantes. Talvez aqueles, nem tanto façam da maneira como falam...

Religare ou *relegere* só pode ser universalizado como obra histórica daqueles que assim se dispuseram, mas jamais pode instituir, ainda que a espada estivesse amalgamada à cruz, uma total absorção ou conversão das impurezas, dos gentios, infiéis ou pecadores. Para os pioneiros da antropologia e da sociologia contemporâneas, em complemento, não logrou fazer com que os polinésios ou os antigos praticassem uma "religião", apenas identificou, para o caleidoscópio científico da parcela hemisférica ocidental uma maneira de tornar a vida do "outro" inteligível.

A "razão", também ela modernamente deflagrada, participou dos deslocamentos axiológicos da "religião". Ora se portando como defensora, garantindo através do aperfeiçoamento de seu próprio uso a realidade e o bem que a verdadeira religião² poderia fazer; ora funcionando como seu revés e advogando o atraso, a estupidez e a contrapartida irracional que o apego à credices, totens e abstrações poderiam acarretar - como na noção de freio ao progresso e à evolução humanos; ainda escalonando e hierarquizando as diversas práticas em "racionalizadas" e "coletivas", "individualizadas" e "charlatanescas", monoteístas, politeístas, totêmicas, animistas, messiânicas, proféticas, filosóficas, fundamentalistas... E, curiosamente, servindo de alicerce para uma das mais

havia algum tipo de ordem por detrás desta desordem aparente – e era tudo." (LEVY-STRAUSS *Mito e Significado*, p.20).

² É Kant quem defende a tese de que, por natureza o homem seria mau e que o uso da razão deveria acarretar a consciência da moral universal e da boa religião. Esta seria a cristã, fundamentada na escritura sagrada. Cf. KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*, s.d.

"completas" vertentes espiritualistas, que comunga valores nobres e cultivados de vida, historicamente acumulados e revisitados, experimentos, comprovação e investigação metodológica e crença, reencarnação e evangelho, enfim, Filosofia, Ciência e Religião que é o espiritismo "decodificado" por Kardec e seus seguidores.

Os alicerces da "ciência dos modernos", na expressão de Paolo Rossi, não foram exatamente ateus ou agnósticos, nem mesmo anticristãos ou antirreligiosos; recorrentemente considerando a criação como obra divina e a capacidade da razão, que levaria ao conhecimento do mundo e de suas coisas, como oferta e permissão de Deus. No entanto, de alguma forma, o campo da ciência foi se separando da religião, à medida que uns eram queimados na fogueira e outros abandonavam suas conclusões e descobertas para se salvarem das chamas.

Em outras palavras, e numa complexidade histórica maior do que a descrevemos aqui, o avanço da metodologia científica só pode se estruturar se se abandonasse, ao menos, a noção do conhecimento enquanto "revelação" e o dispusesse em parâmetros experimentais, hipotético-indutivos e, fundamentalmente, questionáveis em suas verdades.

Deus, nem tão morto assim, ficou "eternamente" deslocado para os confins do tempo, ou os confins da técnica, lá onde os instrumentos de investigação e o próprio desenvolvimento da tecnologia experimental não pudessem dar conta de responder às próprias perguntas que se impunham: a morte foi secularizada, apesar de a salvação da alma não; restou a Deus "fazer" o *Big Bang*, desde que a explosão inicial do Universo foi descoberta³. O ápice da secularização é a mudança do caráter epistemológico da religião em matéria de explicação total do mundo.

Importa notar que estamos discorrendo do ponto de vista histórico e "etno-cêntrico" ocidental, para o qual se estabeleceu limites claros entre os domínios da religião e da ciência, tanto para os postulantes de uma quanto de outra. Fôssemos nós uma sociedade yorubá, por exemplo, para quem arte, ciência e religião não estão nem separadas, muito menos estigmatizadas, não estaríamos ponderando da mesma maneira. Os gregos antigos, de outro modo, consideravam as formas de

³ É atribuído a Einstein a seguinte frase: "A ciência sem a religião é manca; a religião sem a ciência é cega".

conhecer a *physis* (natureza) muito mais ampla que nós, não tendo a ciência, ou *techné* o status que dispõe hoje⁴.

De uma forma ou de outra, nos encontramos num *nó conceitual e classificatório*. Mesmo as vertentes historiográficas que discutem a historicidade do conceito, e propõem uma "vanificação do objeto religioso", operando então uma "História das Religiões", com conteúdo epistemológico sincero quanto à formação histórica de outras matrizes, como a fenomenológica de Eliade e Otto ou a sistemática de Durkheim, ainda assim, encontram-se entrelaçadas na pergunta: existe ou não a "religião" enquanto dinâmica social com especificidades próprias e destacadas, de algum jeito, das demais?

A resposta a esta questão não é simples nem pretendemos dar cabo dela⁵, mesmo porquê a *epistême* sob a qual atua a investigação nas "ciências humanas" é fundamentalmente marcada pelos pilares cartesianos de um sujeito observador descolado do objeto que observa e que, por isso mesmo, poderia se deslocar de objeto em objeto, aspectos em aspectos, estabelecendo critérios de diferenciação, comparação e análises. A reintegralização do sujeito no objeto ainda não foi feita a contento, ainda que contássemos com os esforços de Marx, por um lado, para quem - mesmo com todos os critérios cientificistas que pudessem ser elencados em suas obras - sujeito e objeto fariam parte de uma mesma "consciência"⁶, e por outro Heidegger, defensor de um *ser-no-mundo* e um *ser-no-tempo*⁷.

Isto não levaria, no entanto, ao pressuposto de propugnar a reintegralização da religião no mundo, mas permitiria, por exemplo, encarar as atividades humanas como *práxis* conscientes ou não, alienadas ou não, em que diversas ideologias, conflitantes ou congruentes, contribuiriam, dialeticamente, para a própria realização concreta da atividade.

No ocidente capitalista, desde que o Estado se estabeleceu como uma esfera a parte da "sociedade civil" (ou onde esta outra esfera esforçou-se para se organizar), as demais "instituições" sociais, por força da expressão, também se particularizaram, cabendo a elas quase que isoladamente, estatutos

⁴ FINLEY, M.I. *O Legado da Grécia*. 1998

⁵ Ainda que não desfaçamos o nó, poderemos enxergar como fora construído.

⁶ MARX, K. *A Ideologia Alemã*. 2005

⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 2012.

epistemológicos próprios. Assim temos a família, a imprensa, a economia, a política, a cultura, a arte, a escola (ou o ensino), etc.

Parte substancial da "crise" da sociologia e da antropologia pós-guerras foi definir entre sociedade, cultura e política, por exemplo, qual delas teria o status de englobar todas as atividades humanas. As explicações, em determinados momentos, são tão semelhantes⁸ que apenas bastaria substituir um termo pelo outro, configurando assim nosso problema do *nó classificatório*. Estiveram tão compartimentalizados os "aspectos sociais" (ou as próprias explicações) que Bourdieu advoga, para o entendimento "da função ideológica do sistema de ensino" uma "autonomia relativa da escola"⁹. Um nó mais frouxo, talvez, mas ainda assim um nó. Althusser¹⁰ chegaria ao extremo da particularização, ao encarar família, escola, religião, sindicato etc. como "aparelhos ideológicos do Estado".

O *nó conceitual* é mais complexo, porque advem do primeiro nó, o classificatório. Não que um seja determinante do outro, mas possuem propriedades distintas. Enquanto a classificação define, o conceito explica., aquela derivando deste. Um agrupamento de indivíduos, com relações de parentesco, progenitores e descendentes, por exemplo, pode ser classificado enquanto uma "família". Daí, desta primeira formulação que contem em si um ponto de vista e de partida societário, decorrem-se inúmeras explicações acerca do que pode ser considerado uma "família": no espaço, no tempo e em diferentes culturas. Análises sociológicas, antropológicas, estatísticas e históricas. Cada disciplina com seus instrumentos conceituarão a família, modificando, inclusive - dada a

⁸ Defendemos, ainda que sem uma investigação maciça a respeito, de que o processo de legitimação das disciplinas, academicamente falando, é tal que gerou modelos explicativos diferentes apenas para reforçar exatamente as mesmas diferenças, garantindo recursos públicos e notoriedade para seus postulantes. Poucos debates, como os marxistas, por exemplo, estavam dispostos a legitimar o conhecimento em nome da transformação social coletiva.

⁹ "Se não é fácil perceber simultaneamente a autonomia relativa do sistema de ensino e sua dependência relativa à estrutura das relações de classe é porque, entre outras razões, a percepção das funções de classe do sistema de ensino está associada na tradição teórica a uma representação instrumentalista das relações entre a Escola e as classes dominantes, enquanto que a análise das características de estrutura e de funcionamento que o sistema de ensino deve à sua função própria tem quase sempre tido por contrapartida a cegueira face às relações entre a Escola e as classes sociais, como se a comprovação da autonomia supusesse a ilusão da neutralidade do sistema de ensino." BOURDIEU, P. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. p.229.

¹⁰ Aqui não se duvida, nem se menospreza, a vitalidade das formulações do marxista francês que evidentemente tem razão quando apresenta o uso que a classe dominante faz dos "aparelhos" em sua sina de legitimar, pela difusão da ideologia da burguesia, a opressão, que ela mesma é produtora e agente. Apenas afirma-se o corte epistemológico do autor. ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 1992

aceitação e hegemonia de um critério sobre o outro - uma futura classificação. Aparentemente, uma classificação é um pouco mais arbitrária e superficial que um conceito¹¹. Aparentemente. Este nó conceitual impede, hoje, que não discutamos a "religião" - ou numa instância o máximo particularizada e individualizada, o "sentimento religioso". Não é plausível que, de uma hora para outra, abandonemos o termo e suas inúmeras conceituações, apenas para que escapemos ao nó, reconhecendo sua formatação na historicidade¹². Mesmo que ele não seja desfeito, é possível, de alguma forma, refazê-lo, compreendendo o movimento de seus enlaces¹³.

Parte considerável desta tarefa foi resumidamente cumprida nos primeiros parágrafos deste capítulo, o que não nos isenta de aprofundarmos algumas questões.

Quando afirmamos que "religião" é uma marca da linguagem, inserimos o debate no campo da capacidade humana de reunir, sob um determinado signo, diversos conceitos e classificações que, oriundos de um modelo específico de sentido, sofrem transformações ao longo do tempo.

Tornou-se recorrente no meio acadêmico a discussão de qual seria o significado etimológico da palavra. De um lado, *religio* como religação de um elo supostamente perdido entre Deus e o homem, era defendida pelos teólogos cristãos, propugnando ainda que o papa, o *pontifex maximus* – designação originalmente dada ao sacerdote supremo do culto romano, instituído por Augusto – seria o "fabricante da ponte" que operaria a tão desejada re-ligação. Em outro sentido, encontramos a definição de que o termo indicava "simplesmente um conjunto de normas, observações, advertências e interdições, não necessariamente

¹¹ A diferenciação que fazemos aqui não é um postulado sociológico, nem almeja sê-lo em algum momento, mas nos parece útil para responder as indagações que nós mesmos nos imputamos.

¹² Pretendemos indicar, ao final do capítulo, uma das possíveis saídas que o historiador pode considerar para tornar a escrita (narrativa) da história mais "sincera", ou menos "oracular", advinhatória.

¹³ Talvez a analogia imagética de um nó não seja a mais perfeita, mas se pensarmos num emaranhado deles, compreenderemos a dificuldade em achar a intersecção, ou o movimento que produziu o laço. A "teoria dos nós" matemática alumia um pouco o assunto: "A definição de nó pode ser generalizada da seguinte maneira. Em vez de apenas uma curva fechada no espaço, podemos considerar uma coleção (finita) de curvas no espaço, eventualmente enlaçadas entre si." (COLLI, E. s.d., p.12)

relacionadas à adoração de divindades, tradições míticas ou celebrações rituais" (HERMAN, 1997, p. 337), ou como explica Agambem¹⁴:

"O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o "reler") perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a 'negligência', uma atitude livre e 'distraída'"

Com efeito, este debate só tem razão de ser numa perspectiva laica, de antagonismo ao que fora pregado por padres, bispos e missionários por toda a parte. De alguma sorte, "vanificar o objeto religioso" tem o mesmo valor semântico (e *prático*) que "profanar", ou seja, "devolver ao uso comum os espaços que ele [neste caso, o poder sagrado] havia confiscado." (*idem*, p.68). Ao tornar vão, comum e devoluto ao homem, inverte-se o imperativo da imagem e da semelhança caracterizando, pois, Deus como produto do homem, e não o contrário.

De um extremo ao outro, uma árdua (e por vezes mortal) jornada precisou ser percorrida. Não falamos num mundo ateu, agnóstico ou irreligioso, pelo contrário. Nosso ponto de vista é exatamente este "vanificado", laico e ao mesmo tempo recente na história do ocidente e da "cristandade".

À trajetória de secularização soma-se uma jornada de cristianização de novos mundos. Num recorte temporal simultâneo, observou-se a emergência (mesmo que a princípio tímida) da crítica à religião (cristã) - ou ao seu domínio sobre todas as facetas da existência - levada a cabo por pensadores modernos, e a difusão descomunal do catolicismo.

Findo o século XIX, tínhamos um *fazer científico* distinto do *fazer cristão* na Europa, e, pelo menos um quarto do mundo cristianizado. Dialeticamente, é o avanço das técnicas de navegação, por exemplo, ou de guerra, proporcionada por este "novo fazer científico" que espalharia, pelos sete mares, missionários de todas as ordens.

Galileu, mesmo tendo se salvado da fogueira, abandonando suas conclusões acerca dos movimentos dos planetas e da centralidade ou não da Terra, junto com

¹⁴ AGAMBEN, G. *Profanações*. 2007. p.66

demais humanistas dos séculos XVI e XVII, havia sedimentado, definitivamente, as estruturas fundamentais do método científico independente (nem tanto de Deus, mas ao menos) dos teólogos e padres. Paolo Rossi, analisando o pensamento baconiano, nos auxilia:

"O 'zelo religioso cego e extremado' levou a acusar de impiedade aqueles primeiros sábios que descobriram as causas dos raios e das tempestades e não poucos Padres da Igreja condenaram os defensores da redondeza da Terra. (...) A tese de separação nítida entre filosofia e teologia era o registro de nascimento da autonomia da pesquisa científica; (...) a 'caridade' como fim último da ciência soava como a ideia de um saber de valor universal e cujos resultados seriam desfrutáveis por todos; (...) tomava corpo a ideia de uma técnica capaz de ser utilizada para tornar o homem senhor da natureza".¹⁵

Na colonização e catequização do Novo Mundo, a alma índia, o *gentio*, era uma natureza passível de se assenhorar e, brandindo junto aos conquistadores, era visto "el signo de la cruz en las empuñaduras de las espadas"¹⁶. Populações inteiras seriam dizimadas, reduções, missões e aldeias soergueriam e capitulariam frente aos bandeirantes, e uma marca indelével da catequese da América ficaria registrada num *Requerimiento*:

"antes de cada entrada militar, los capitanes de conquista debían leer a los indios, ante escribano público, un extenso y retórico Requerimiento que los exhortaba a convertirse a la santa fe católica: "Si no lo hicierais, o en ello dilación maliciosa pusiereis, certificados que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere..."¹⁷

É certo que contestadores da violenta catequese se poriam no caminho dos colonos e de missionários, surgidos tanto entre os clérigos, como é o caso emblemático de Bartolomé de Las Casas¹⁸, quanto no bojo da resistência dos povos originários na figura de Tupac Amaru e de tantos outros.

¹⁵ ROSSI, P. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*, pp.83-85.

¹⁶ GALEANO, E. *Las Venas Abiertas de America Latina*. p.27.

¹⁷ Ibid. p.29.

¹⁸ "Y otra cosa no han hecho [los españoles] de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas [estas ovejas manzas], matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales

A obra missionária no novo continente ainda iria fazer gestar formas típicas e inéditas de catolicismo: ao mesmo tempo em que inseria Cristo e a ideia monoteísta de Deus na cultura indígena, originando figuras como a de Tupanasi¹⁹, por exemplo, ou, descoladas da tutela jesuítica, apareceriam formas religiosas de resistência como a "santidade", tão bem investigada por Ronaldo Vainfas²⁰, pela qual a arma da crítica era a própria noção de uma divindade redentora, essencialmente cristã.

Até o Tribunal do Santo Ofício faria estadia nas paragens de cá, conceituando cristã e linguisticamente as *formas coloniais de religiosidade*²¹, incinerando feiticeiros(as) bruxos(as) e demais agentes diabólicos até então inomináveis, fora do léxico inquisitorial²².

É neste processo histórico que as mentalidades teológicas conflitantes produzirão novos termos classificatórios para definir aquilo que na Europa medieval poderia ser caracterizado - e já bem "estudado" - como feitiçaria, bruxaria e heresia.

Literalmente, da mesma maneira que se "inventaria"²³ um catolicismo na América, "religiões" dos índios e negros, "fabricariam" semântica e mortalmente as contravenções, blasfêmias e demais infidelidades à Santa Madre Igreja. Se Deus era universal, weberianamente falando, todos os indivíduos existentes neste mundo, ou estariam sob sua proteção, ou contra ele.

Como reporta Adone Agnolim - de cujo trabalho provém parte substancial dos apontamentos que aqui fazemos - é "a partir desse importante momento histórico [que se inicia]

de ella docientas personas." LAS CASAS, B. *Brevisima Relación de la Destrucción de Las Indias*. 2006 [1552], p.11.

¹⁹ SOUZA, L. de M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. 1986

²⁰ VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios*. 1995

²¹ Optamos por assim conceituar os diversos cultos que se originariam na América por querer dar ênfase ao processo histórico que de desenrolava e que, em suas contradições, hegemonias e conflitos, produziria distintas dinâmicas sociais, dentre elas, religiões com feitiços ideológicos divergentes. Este processo é o de colonização. Estamos muito próximos da conceituação de Laura de Mello e Souza citada acima que se refere, a uma "religiosidade colonial".

²² SOUZA, L. de M. op.cit.

²³ "Significativo o fato de que, ao invés de serem denominadas com o nome das culturas que as carregavam (ou de seu fundador), na realidade as religiões eram *fundadas*, em termos de sistemas, pelo próprio classificador e por aquilo que as caracterizava ou que parecia caracterizá-las (como, por exemplo, o "animismo" de Tylor)." AGNOLIM, A. *O debate entre História e Religião em uma breve história da História das Religiões*. p.19.

um inédito percurso – totalmente interno ao Ocidente, mas que resulta de sua necessária e extraordinária dialética com o mundo extra-ocidental – em relação ao qual se desprende a construção de uma “religião” que se configura enquanto tal, final e hodiernamente, não tanto pela sua “latinização”, mas pelo peculiar percurso de “cristianização” do próprio termo.”²⁴

Neste "inédito percurso" as ferramentas de compreensão do mundo foram radicalmente transformadas, desde a crítica à astrologia²⁵, até o complexo desenvolvimento do método científico moderno que permitiria investigações isoladas, comparações e o uso indiscriminado da razão, livre de superstições e disposto a rever, a cada questionamento, seus próprios limites e equívocos. Sem dúvida, a modificação revolucionária ficaria a cargo da capacidade de compreender parcial e paralelamente cada objeto estudado, possibilitando infinitas complementaridades num saber enciclopédico que tenderia a se avolumar incessantemente²⁶.

Nesta esteira se alastrarão as ciências humanas, assim conhecidas por assumirem, majoritariamente, os fundamentos básicos da metodologia científica.²⁷ Aparentados por técnicas de estatísticas e quantificação e, inclusive, por aparelhos de medição e experimentação, alguns "cientistas humanos" iriam empreender estudos sobre as diferenças entre raças, comparando organismos e justificando, assim, as diferenças e principalmente as desigualdades sociais²⁸.

²⁴ AGNOLIM, A. Op.Cit. p.27.

²⁵ "vê-se que naqueles livros não há nada de ponderado, nos autores nenhuma autoridade, nas razões nada de racional, nos experimentos nada de congruente, de constante, de verdadeiro, de verossímil, de sólido, mas apenas contradições, tolices, falsidades, absurdos, sendo difícil admitir que quem escrevia acreditava nisso." PICO DELLA MIRANDOLA Apud: ROSSI, Op.Cit. p.39.

²⁶ "O primeiro [preceito/lei] era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar, cuidadosamente, a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos, nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quanto fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir." DESCARTES, *Discurso sobre o Método*, p.23.

²⁷ CHALMERS, A. *A Fabricação da Ciência*, 1994.

²⁸ Evidentemente não se quer aqui generalizar os estudos da ciência humana por aqueles feitos pela antropologia racista do século XIX. Ilustramos apenas como o método científico iria se propagar e contribuir para a investigação dos fenômenos sociais.

Mesmo sem poder descartar ou deixar insuspeitos tais trabalhos, o que mais nos interessa neste debate é o conteúdo epistemológico²⁹ primaz a estas investigações. É na noção de poder destacar estruturas e instituições da vida social que se formularão as análises sobre as diversas sociedades. Assim, a "religião", além do estatuto cristão deferido a ela, terá também o de organicidade própria, com critérios distintos de compreensão frente os demais compartimentos da sociedade. É na análise das culturas não-cristãs que essa distinção terá de ser feita com maior energia.

O desprendimento do "objeto religioso" do seio da própria "religião" seria feito de maneira complexa e, de certa forma, dependente de uma "etnologia religiosa missionária", pois segundo Agnolin, é esta que "se constituirá, historicamente, enquanto a base fundamental da nova ciência antropológica, em seus fundamentos caracteristicamente modernos."³⁰(p. 28)

Tributárias da ideia católica da universalidade da fé e da conversão, será com a noção de que o "sentimento religioso" é também universal (ou universalizável se quisermos falar do ponto de vista histórico) que as pesquisas (e relatos) serão empreendidas. É ainda Agnolin quem nos ajuda a compreender as diferentes correntes de pensamento que classificaram o fenômeno.

Acompanhando o tracejado aberto pela escola italiana da "História das Religiões" - dotada de uma perspectiva histórico-crítica - diferenciará dois modelos: na vertente menos influenciada pela teologia, se encontraria a "sistemática", considerada por Muller, Tylor e Durkheim; deste último, a concepção de que seria possível identificar "formas elementares da religião" é a metáfora mais significativa desta vertente. No outro pólo estaria a fenomenológica, problematizada em Otto, Van der Leeuw e Eliade: "ela [a tese de Eliade] sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, apagando a função do contexto histórico na constituição do símbolo, para apontar em direção a esse último enquanto constituinte do contexto."³¹

29 Aqui utilizamos a ideia foucaultiana de um conjunto de interpretações e cosmovisões de uma determinada época; instrumentos da ordem da observação e do conhecimento que permitiram definir o entendimento das naturezas e das demais coisas. Foucault defendia, que dada as transformações nesses mesmos mecanismos, cada época possuiria uma maneira particular de conhecer o mundo. Cf. FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, 2007.

³⁰ AGNOLIM, A. Op.Cit. p.28.

³¹ Ibid. p.19.

A perspectiva histórico-crítica oferece algumas vantagens para a investigação, por considerar a noção de religião e as próprias religiões como constructos históricos. Para a sequência deste debate, visitaremos aqueles que avaliamos como autores indispensáveis para pavimentar um caminho minimamente seguro e atinente ao exercício histórico que se propõe esta pesquisa.

2.1. Do ponto de vista histórico-crítico

Não pretendemos encerrar neste trabalho toda a variedade de formulações sociológicas e históricas que o estudo do "religioso" produziu ao longo de séculos nas ciências humanas. Em nossa busca por confrontar modelos explicativos que pudessem oferecer ferramentas úteis para a compreensão do fenômeno histórico que investigamos, nos deparamos com distintas opções teóricas e metodológicas.

Com efeito, alguns autores foram privilegiados em detrimento de outros. Isto se deveu a dois motivos: o primeiro, pelo curto tempo que dispúnhamos num exercício historiográfico como este; o segundo, por nossas convicções ideológicas que nos fizeram trilhar o caminho do entendimento da religião como uma produção material humana.

Esta jornada acarretou que ponderássemos acerca da constituição do campo de discussões sobre a religião, e nos guiou até o debate que fizemos acima, que questionava, historicamente, a validade e a abrangência de conceitos e métodos. Acreditando ser de extrema necessidade para qualquer operação historiográfica um sincero debate teórico e a demonstração transparente dos sistemas e modelos que elegemos como plausíveis, buscamos a confrontação do pensamento de alguns autores fundamentais.

Desde que se escutou a famosa frase de Marx de que a religião seria o "ópio do povo", nasceu a curiosidade de entender o pensamento do revolucionário alemão e suas considerações (mais do que a visão marxista acerca do assunto).

Neste momento, além de Marx, também Freud, Weber e Bourdieu serão nossos principais interlocutores. Como já demonstramos acima (e os próprios fundamentos do materialismo-histórico defendem) "religião" não subsiste fora de um contexto e de um conceito, não podendo ser aplicável a qualquer tempo ou em quaisquer sociedades.

Nenhum dos quatro autores, contudo, consideram a formulação histórica do conceito, e partem do pressuposto da *existência* da religião como uma atividade social, mesmo que fundamentados em suportes diferenciados. Isto é, tanto a tradição marxista (a qual compreende a análise de Pierre Bourdieu), quanto a weberiana e a psicanalítica (disseminada a partir das conclusões de Freud) não levam em conta as dimensões históricas e "científicas" que produziram e tornaram hegemônico o uso do conceito "religião", formulando seus argumentos na inevitabilidade, ao menos, de um "sentimento religioso" (Freud).

Mesmo assim, acreditamos que essas três tradições e/ou esses quatro autores são os que, por se debruçarem a compreender em instâncias profundas a possibilidade da "existência da religião", oferecem os instrumentos mais seguros para o prosseguimento do debate³².

Além do mais, é no interior da concepção materialista - que aponta para a necessidade de uma compreensão histórica detalhada, a partir de conflitos ideológicos e a luta de classes - que podemos dar corpo às considerações iniciais do presente capítulo.

Sem dúvida, a constatação e argumentação de que tanto o "objeto religioso" quanto seu campo de investigações (e os diversos modelos explicativos provenientes deste) fazem parte de um processo histórico complexo, mas passível de ser descrito e visualizado, nos colocaram diante de um impasse: trabalhar ou não com a ideia de "religião" enquanto fenômeno particular que ao fim e ao cabo *existe*? Mais uma vez nossa saída seria pelo materialismo histórico-dialético e a compreensão de que não há existência real e concreta fora das relações materiais de produção da existência.

A existência ou não do fenômeno religioso estaria, então, condicionada (mas não hermeticamente determinada) nas contradições reais dos conflitos sociais: separar ou não a religião das demais atividades sociais, ou compreendê-la historicamente, faz parte do jogo de interesses antagônicos não tão bem claros e auto-evidentes como gostaríamos que fossem.

³² Estamos certos de que muitos outros autores estão sendo desconsiderados, mesmo no seio das três tradições citadas. Alguns dos fatores já foram expostos. Ressaltamos, apenas, que, dentro dos diálogos que ousamos travar entre estes autores, pretendemos solidificar mecanismos para a compreensão histórica da atividade religiosa. Esperamos, ao fim, nos fazer entender ao menos dentro do que nos propusemos, guardando para outra oportunidade críticas e reformulações sobre o assunto.

Igualmente, a ideia unívoca na crença individual (ou na descrença) em divindades extra-humanas - como a menor consideração possível acerca do fenômeno religioso - ganhou tamanha projeção que nos impede de nos furtar de considerá-la como uma *realidade* a ser observada.

De Marx, que não se alongara tanto sobre a questão do "religioso", discutiremos passagens importantes de "*A Questão Judaica*" e "*Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*", linhas basilares que acabaram por fundar uma tradição na concepção marxista da "religião enquanto alienação". De Weber, temos o vasto estudo de uma "sociologia das religiões" encontrados em uma de suas principais obras, "*Economia e Sociedade*" que, não querendo tratar da "essência", mas do "sentido" que a religião teria para os indivíduos, irá dissertar, dentre outras coisas, sobre a "gênese das religiões".

"*Mal-estar na Cultura*" e "*O Futuro de uma Ilusão*" são os textos de Freud inseridos neste debate, pelos quais, insatisfeito com os rumos da cultura ocidental, irá, ao mesmo tempo, definir psicanaliticamente o "sentimento religioso" e "a religião", e impetrar severas críticas ao que considera como uma "ilusão" ou "demência".

Finalmente, Pierre Bourdieu em "*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*", contido na obra "*A Economia das Trocas Simbólicas*" é nossa principal fundamentação, de onde provêm as duas expressões que dão o título deste capítulo: "absolutização do relativo" e "legitimação do arbitrário".

Nesta seção nos limitaremos a expor, de maneira ordenada e elucidativa, os argumentos de cada um dos autores propostos. Na seção seguinte é onde traçaremos interconexões na tentativa de encaminhar um mecanismo minimamente sólido de compreensão, para a continuidade do trabalho.

2.1.1.

"Não o judeu de sábado (...) mas o judeu de todos os dias."

Para o entendimento das considerações de Marx é preciso ter em mente alguns dos postulados de sua teoria e epistemologia. Em primeiro lugar não existe realidade fora das relações materiais de existência. Isto é, em sua crítica à ideologia alemã, personificada principalmente nas formulações de Hegel, Marx se opõe à existência autônoma das ideias frente às relações de produção. Deste

modo, uma "dialética do espírito" hegeliana, pela qual as ideias evoluiriam, produzindo transformações na sociedade, seria impossível. Toda e qualquer transformação social é histórica e material, produto das relações concretas entre indivíduos reais e também concretos. Portanto, a ideia, o pensamento, a consciência teriam, igualmente, existências reais e concretas, não em si mesmas, mas fundamentadas nas relações materiais.

Dadas as dinâmicas das relações materiais de existência e a produção da consciência, é possível que algumas "informações" reais da atividade humana ficassem, de alguma forma, alienadas na própria consciência. Ou seja, um processo de "naturalização" da atividade permitiria ao homem não refazer, a todo o momento, os caminhos que o levaram a realizar determinada ação, já que estariam condensadas na memória e automatizadas. Por outro lado, isto acarretaria uma alienação do próprio processo de "naturalização": depositada nos confins da memória, não se teria a consciência (ou conhecimento) de todas as etapas da realização da atividade³³.

"A produção de ideias, de representações e da consciência está, no princípio, diretamente vinculada à atividade material e o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio espiritual entre os homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. (...) E, se em toda ideologia, a humanidade e suas relações aparecem de ponta-cabeça, como ocorrem em uma câmara escura, tal fenômeno resulta de seu processo histórico de vida, da mesma maneira pela qual a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico."³⁴

Numa sociedade complexa como a capitalista, e por obra da hegemonia da ideologia burguesa, a alienação seria não somente um processo natural, mas uma condição de manutenção da ordem econômica, já que a sobrevivência do próprio sistema estaria condicionada à "reprodução das relações de produção" e ao desconhecimento contínuo da dominação, das etapas da produção e da situação de exploração, a que estaria submetida a classe trabalhadora.

³³ Apesar de Marx não definir desta maneira, temos aí uma alienação positiva e uma negativa. Dialeticamente, a primeira permitiria o contínuo acúmulo das relações com a natureza, possibilitando, portanto, o desenvolvimento de novas tecnologias de sobrevivência. A segunda estaria na ordem do esquecimento de todas estas etapas. Em sociedades complexas, com profunda divisão social do trabalho e a diversificação das ideologias conflitantes, tal alienação atingiria níveis elevados, se tornando, para o pensamento marxista, um dos principais alvos de combate.

³⁴ MARX, K. *A Ideologia Alemã*, p.51.

A classe dominante produziria, então, diversas formas de convencer de que a ordem das coisas seria a natural, imutável e a melhor possível. O conjunto (difuso, contraditório e não justaposto e linear) de todos estes mecanismos seria a ideologia. Em oposição e antagonismo, a classe trabalhadora também formula constantemente sua ideologia e luta por difundi-la.

Tendo em conta o domínio exercido pela religião (neste caso, tanto a cristã, católica e protestante, ou a judaica) e as relações mantidas com o Estado burguês estabelecido, Marx a consideraria como uma "consciência invertida do mundo" nos seguintes termos:

"A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantasmal* da essência humana, porque a *essência humana* não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião."³⁵

A religião teria então o estatuto de uma ideologia alienadora ("auto-alienação humana"), como as demais produzidas pelas classes dominantes³⁶, ao longo da história. É bem verdade que Marx ainda apostaria que a religião pudesse ser "o suspiro da criatura oprimida" ou "a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real", sem, contudo, deixar de ser uma "felicidade *ilusória*".

Por ser o "ópio do povo", "o apelo para que eles [os homens] deixem as ilusões a respeito da sua situação *é o apelo para abandonarem uma situação que precisa de ilusões.*" Isto é, a superação da religião, ou o "fundamento da crítica irreligiosa" é a superação da condição material que produz a necessidade de uma

³⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, p. 54. "Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Compendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur [Ehrenpunkt], ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist."

³⁶ De acordo com Löwy (2007), Marx conceberia a religião em seu papel preponderante de dominação, aliada as estruturas das classes também dominantes. Será somente Engels que ponderará a possibilidade de encará-la não só em seu "papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo a circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário". Definitivamente, a tônica da continuidade dos pensadores marxistas será maximizada pela assertiva do "ópio do povo". Seria somente com as mudanças ocorridas, principalmente, na América Latina e o surgimento de uma "Teologia da Libertação" no seio da dominação católica que se modificariam os olhares marxistas depositados na religião.

ilusão, é o desvelamento dos mecanismos de produção e das relações de produção. É precisamente no reconhecimento de que a "religião" seria uma das diversas formas de ideologia que, assim como as outras, seria também uma construção humana: "*o homem faz a religião; a religião não faz o homem.*"

Dessa concepção decorre um postulado investigativo:

"Consideremos o judeu mundano real; não o *judeu de sábado*, objeto da consideração de Bauer, mas o *judeu de todos os dias*. Não busquemos o segredo do judeu na sua religião, mas procuremos o segredo da religião no judeu real³⁷."

Com efeito, o que temos aqui não se distancia muito dos postulados de Marx sobre a investigação histórica, em verdade é da mesma ordem. Buscar o segredo da religião no judeu real significa inverter a consciência já invertida do mundo pela própria religião. Assim, o entendimento das situações concretas e reais não estaria submetido às formulações particulares que seus próprios agentes definem para justificar seus hábitos e práticas. Seriam, então, estas mesmas justificativas (ideologias) passíveis de serem "desideologizadas". Isto é, ao serem compreendidas pela observação real e material da atividade humana, perderiam seu caráter de naturalidade, passividade e dominação. É possível, pois, compreender sua produção.

2.1.2. As demandas psicológicas de um "delírio"

Sigmund Freud, nascido enquanto Marx ainda era vivo, mas crítico do socialismo, defenderia opiniões semelhantes, principalmente ao afirmar a religião enquanto ilusão. A perspectiva de Freud ao analisar a formação da psique humana também continha um sentido universalista, já que todos os seres possuiriam conscientes e inconscientes em constante formação.

Em busca da explicação de um "sentimento religioso", o psicanalista empreenderia a análise das demandas psicológicas que produziriam a ideia de uma religião. Seu ponto de vista, se assim podemos afirmar, é também materialista, já

³⁷ MARX, K. Op.Cit. p.32. A conseqüência de sua proposta, para o próprio autor, é a observação do judeu como um agente capitalista que, ao se emancipar da "traficância" e do "dinheiro", se emanciparia do próprio judaísmo. O que apontamos aqui, por ora, não é a possibilidade de emancipação, mas de investigação da *atividade religiosa*.

que a psique não teria existência autônoma, independente da existência real de homens e mulheres.

Duramente crítico e insatisfeito com os rumos da cultura ocidental e, principalmente, com a prática da formulação de ilusões como mecanismo de formação deliberada do consciente das crianças, Freud, assim como Marx, vislumbrava o fim da religião. Todavia, não será pela crítica à divisão do trabalho e à ideologia dominante que Freud fundamentará suas conclusões.

O cerne do pensamento freudiano³⁸, no que diz respeito à formação da mente humana, é a "descoberta" do inconsciente, onde estariam localizadas inúmeras informações da experiência vivida. Simultaneamente, consciente e inconsciente seriam produzidos a partir da mesma experiência.

O inconsciente poderia, no entanto, ser tão propulsor para ação quanto o consciente, contribuindo de forma ativa para a conformação da psique: o primeiro estaria "esquecido" nos confins da mente, mesmo que atuando positivamente, sem que o indivíduo se desse conta. Estão relacionados, ainda, com a produção de ambos, os impulsos³⁹ (sexual e de morte). As experiências negativas (assim consideradas pelo sujeito) ficariam guardadas como "traumas", acarretando, em determinadas situações, a formação de psicoses ou neuroses, como perda do domínio da realidade⁴⁰.

De maneira sucinta, a "religião" não estaria distante de uma neurose, ou um delírio. Freud segue uma linha clara de raciocínio ao estruturar seus argumentos sobre a religião. Duvidando da ideia de um sentimento oceânico que poderia se tornar "fonte das necessidades religiosas", o psicanalista a interpela com premência de uma condição de "desamparo", semelhante ao "desamparo infantil" e o "anseio pelo pai".

Com efeito, o reconhecimento da "pequenez e impotência humanas diante de todo o mundo" obrigaria a uma defesa da "prepotência da natureza", "conservado de modo duradouro pelo medo das forças superiores do destino".

³⁸ Por certo, a psicanálise de Freud é muito mais complexa do que expomos aqui. Apenas fizemos questão de uma pequena introdução para que as afirmações do autor sobre a "religião" não permanecessem desconexas de seu pensamento.

³⁹ É a tradução direta do alemão daquilo que ficou conhecido como instinto (*instinct*, inglês) ou pulsão (*pulsion*, francês). "Impelir, impulsionar, tocar para a frente" (nota do tradutor). FREUD, *Mal-Estar na Cultura*. p.138

⁴⁰ FREUD. S. *A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose*. 1924

Para suprir tal demanda, mecanismos psicológicos seriam impetrados. Num estágio primevo da religião, quando a natureza ainda não se tornara independente e os deuses ainda não haviam se retirado dela, o humano, único preceptor das "ideias culturais" e da própria "religião", empreenderia um esforço de humanização da natureza, pois se nela "o homem está cercado em toda parte por entes iguais àqueles que conhece em sua própria sociedade, então ele respira aliviado".

O importante é que a "essência" da "religião" não seria apenas o simples reconhecimento da pequenez e impotência diante das intempéries ameaçadoras da natureza, mas o processo advindo desse sentimento, sua reação, "a busca de auxílio contra ele".

Com o domínio empreendido frente às forças opressoras do mundo, "torna-se tarefa divina compensar as falhas e os danos da cultura, atentar para os sofrimentos que os homens se infligem mutuamente na vida em comum e vigiar o cumprimento dos preceitos culturais aos quais eles obedecem tão mal."

As ideias religiosas, funcionando como mecanismo de defesa, seriam "enunciados acerca de fatos e circunstâncias da realidade externa que comunicam algo que o indivíduo não encontrou por conta própria". Deste modo é o apelo contra uma realidade intransigente e indesejável, - "único inimigo", "fonte de todo sofrimento e com a qual não se pode conviver" - a fundamentação freudiana da religião:

"A religião prejudica esse jogo de escolhas e a adaptação ao impor a todos, do mesmo modo, o seu caminho para a obtenção da felicidade e para a proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e desfigurar a imagem do mundo real de modo delirante, o que tem como pressuposto a intimidação da inteligência. A esse preço, mediante a fixação forçada num infantilismo psíquico e a inclusão num delírio coletivo, a religião é bem-sucedida em poupar muitos seres humanos da neurose individual. Mas pouco mais do que isso; há, como dissemos, muitos caminhos que podem levar a felicidade tal como esta é alcançável pelo homem, mas nenhum que leve a ela com segurança. Também a religião não pode cumprir sua promessa. Quando o crente finalmente se vê forçado a falar dos "desígnios inescrutáveis" de Deus, confessa com isso que nada lhe restou como possibilidade de consolo e fonte de prazer no sofrimento senão a submissão incondicional. E, se está disposto a ela, possivelmente poderia ter se poupado o rodeio."⁴¹

⁴¹ FREUD, *O Futuro de uma Ilusão*, pp. 78-79.

2.1.3. Finalidades simbólicas e racionalização evolutiva

De Max Weber temos a mais longa e complexa - e debatida - abordagem sobre a temática da religião⁴². Sem dúvidas, outros autores, com mais profundidade e atenção do que fazemos aqui, produziram diversas análises sobre os postulados weberianos⁴³. Contudo, o que objetivamos é apenas trazer alguns elementos importantes para a continuidade da construção de um mecanismo investigativo mais pleno, e diversificado de instrumentos possíveis.

Deste modo, a apresentação do pensamento de Weber que se segue jamais encerrará toda a discussão do mesmo. Certo estamos de que muitos pontos não serão abordados, dando preferência àqueles que consideramos como mais condizentes com o fenômeno histórico estudado neste ensaio.

Diferentemente dos autores anteriores, Max Weber não se lança à tarefa de "definir o que é a religião", ou "de modo algum, tratar da [sua] essência"; objetivo que só poderia ser alcançado ao final da investigação que pretende, nunca no início. Seu empreendimento, na tentativa de traçar panoramas históricos da "gênese das religiões", através da exemplificação daquelas que se tornaram "universais" (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo) é através da observação *comportamental da construção do sentido*:

"condições e efeitos de um determinado tipo de comportamento comunitário, que só se consegue compreender a partir das experiências subjetivas, das concepções e finalidades dos indivíduos - ou seja, a partir do "sentido" - uma vez que esse comportamento reveste formas exteriores extremamente diversas"⁴⁴

Weber não estava preocupado em compreender a religião como uma "consciência invertida", nem como uma "ilusão", mas elucidar os efeitos comportamentais advindos das ideias religiosas. Assim sendo, não previa nem lutava pelo seu fim, mas considerando sua existência como uma realidade, interessava-se por sua finalidade.

⁴² WEBER, M. *Sociologia das Religiões*. 2010.

⁴³ A introdução da obra que utilizamos de Weber, "*Sociologia das Religiões*", editada pela portuguesa Relógio D'Água, contém importante análise do pensamento do sociólogo. No trabalho de Bordieu, que será discutido em seguida, também encontraremos uma discussão minuciosa dos postulados weberianos que indicamos como leitura para aprofundamento do debate.

⁴⁴ WEBER, M. Op.Cit. p.41.

É por este motivo que sua "sociologia das religiões" se configura enquanto uma investigação sobre "os tipos de formação comunitária religiosa". Oriunda desta mesma concepção será a atenção voltada, pois, para o caráter simbólico do religioso que produziria "uma enchente de atuação simbólica, sepulta[ndo] debaixo de si o naturalismo primitivo". Esta ação é decorrente de uma racionalização profissional catalisadora de um "desencantamento do mundo". A teoria weberiana dispõe atenção especial à relação que os tipos de religiosidade manteriam com as classes sociais e as ocupações profissionais. Ao discorrer, por exemplo, sobre os difusores das principais religiões universais, acabará por defini-las em suas características fundamentais.

"(...) no caso do Confucionismo, é o burocrata organizador do mundo; no Hinduísmo, é o mágico organizador do mundo; no Budismo, é o monge mendicante que atravessa o mundo a pé; no Islã, é o guerreiro subjugador do mundo; no Judaísmo é o mercador ambulante; no Cristianismo, porém, é o aprendiz de arteção itinerante. Todos eles entendidos não como expoentes das suas profissões, nem dos seus "interesses de classes" materiais, mas sim como agentes ideológicos de uma determinada ética ou doutrina de redenção que mais facilmente se conjugam com a sua situação social."⁴⁵

Como nenhum desses difusores encontrariam, em suas missões proféticas ou redentoras, apenas semelhantes seus, a doutrina de fé propugnada por cada tipificação religiosa produziria sentidos diferentes nos estratos sociais. Assim, a nobreza guerreira medieval, pouco afeita a seguir o ascetismo ético e extramundano dos monges, respeitaria apenas os preceitos "formais" do catolicismo, sem se importar com seu conteúdo salvacionista e ético-racional. Às classes altas competiria encarar os sentidos da religião como forma de dominação e legitimação de suas condições econômicas, restando às "privilegiadas negativamente", produzir um sentido redentor, podendo ser personificado no messias (Cristianismo), na eleição de um povo (Judaísmo), ou na reencarnação numa casta mais elevada (Hinduísmo).

"Toda necessidade de redenção é uma expressão de uma *carência* e, por isso, uma situação penosa no plano social ou econômico é, naturalmente, uma causa muito eficiente do seu aparecimento, embora não seja de modo nenhum a causa exclusiva. Sendo iguais as demais circunstâncias, as camadas privilegiadas positivamente em termos sociais e econômicos mal sentem, por si mesmas, a

⁴⁵ Ibid. p.176.

necessidade de redenção. Antes atribuem à religião, em primeiro lugar, o papel de *legitimar* o seu próprio modo de viver e a sua situação na vida.⁴⁶

Com efeito, estes "sentidos" não se produziram ao acaso, não podendo "apartar de maneira nenhuma nem o procedimento nem o pensamento religioso ou mágico das esferas das ações úteis, tanto mais que até os seus próprios fins são predominantemente de ordem econômica."⁴⁷

Obra intelectual de determinados profissionais religiosos, dotados de "carisma" - elemento essencial para sua condição de formulador teológico, adquirido, inicialmente, ao se destacar da massa pela manipulação de técnicas mágicas de intervenção com o divino. Processaria uma "racionalização ética", assim denominado por Weber, provocando um "desencantamento do mundo"⁴⁸ exatamente pelo recuo em relação à magia, retirando da natureza as analogias da religião para dotá-las no homem.

O principal elemento da concepção weberiana encontra-se, portanto, na ideia da evolução das formas tradicionais da religião, de acordo com os graus de complexidade das sociedades e do contato e transformação das mesmas a partir das diferentes apropriações e finalidades que as classes sociais fazem de um determinado pensamento religioso.

A magia, por exemplo, não estará em contradição nem em oposição ao monoteísmo, apenas será uma das técnicas encontradas por alguns setores de modo a intervir na correlação de forças entre os humanos e as divindades.

"Qualquer aspecto que vá para além disso é obra de um processo evolutivo específico, singularmente caracterizado pela discrepância. Por um lado, há uma sistematização racional cada vez mais avançada dos conceitos de deus e, igualmente, da *reflexão* sobre as relações possíveis entre o homem e o divino. Por outro lado, contudo, e como resultado disso mesmo, dá-se um retrocesso daquele racionalismo originário, *prático* e calculador, numa proporção que é característica. Pois, paralelamente a essa racionalização do pensamento, o "sentido" do comportamento especificamente religioso é cada vez menos procurado nas

⁴⁶ Ibid. p.151.

⁴⁷ Idem. p.42.

⁴⁸ Weber, ao longo de suas obras, tratará de dois "desencantamentos". O primeiro pela racionalização ética, descrito acima. "Quanto mais o intelectualismo faz recuar a crença na magia - e, portanto, os fenômenos do mundo 'se desencantam', perdem o seu sentido mágico, já só 'são' e 'acontecem', mas nada 'significam' mais - tanto mais premente se vai tornando a exigência de que o mundo e a 'conduta na vida', cada um como um todo, sejam inseridos numa ordem significativa e 'dotada de sentido'". (p.169). O segundo pelo advento e hegemonia da ciência moderna como definidora do conhecimento em relação às coisas. É a este último desencantamento que nos referíamos no início do capítulo.

vantagens puramente exteriores da vida econômica de todos os dias. E nessa medida, portanto, o objetivo do comportamento religioso é "irracionalizado", até que esses fins "extramundanos" (isto é, a princípio extra-econômico) acabam por ser considerados como o elemento específico do comportamento religioso. Mas é por isso mesmo que uma das condições prévias dessa evolução "extra-econômica", no sentido que acabamos de referir, é a existência de representantes pessoais específicos desses fins."⁴⁹

2.1.4.

Gestão dos bens de salvação e a *alquimia ideológica*

Em "Gênese e Estrutura do Campo Religioso"⁵⁰, Pierre Bourdieu lança suas principais análises sobre o tema. Tributário das formulações de Marx e Weber, o sociólogo francês contemporâneo dá continuidade as mesmas e as aprofunda de maneira a proporcionar um entendimento mais sistemático de algumas questões-chaves de seus antecessores.

Numa linguagem econômica, porém não economicista, Bourdieu utiliza-se de noções como "capital religioso", "bens de salvação", "desapropriação", "pauperização", "concorrência", "monopólio", etc. numa clara tentativa de compreender a religião como uma dinâmica social não apartada da relação material de produção da existência, apesar de, por sua própria *função* dotar a si mesma de uma "autonomia relativa".

Seu trabalho esforça-se por compreender como a ideologia religiosa constitui uma "*alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificada." (p.34) Certo de que a religião tem por função principal "perpetuar as relações fundamentais da ordem social", o autor tecerá sua argumentação ao redor da perspectiva da tendência das ideias religiosas em legitimar as condições de dominação - para as classes que ocupam tal posição - e inculcar na consciência dos dominados a aceitação e a "resignação".

Assim sendo, importaria na análise de um determinado campo religioso saber como (e quem) se produzem, se difundem e se recebem as "propriedades características de um estilo de vida singular", de acordo com a correspondência existente entre a estrutura das relações de produção dos bens materiais com as relações de produção dos bens religiosos (simbólicos).

⁴⁹ Ibid. p.68.

⁵⁰ BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2010.

"Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos."⁵¹

Por este motivo é que pode "assumir uma *função ideológica*, *função prática* e *função política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário*" que vem a ser a transformação "*lógica e gnosiológica*" de determinadas condições sociais, observáveis em suas contradições e conflitos entre classes com interesses antagônicos, em essência e inevitabilidade, restando apenas a competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação dentro de uma ordem que tenderia a se perpetuar. Mesmo reconhecendo que "a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem", restaria à religiosidade dominada

"impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de expressão simbólicos da dominação (por exemplo, o estilo de vida bem como a religiosidade das classes dominantes), contribuindo, desta maneira, para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do *ethos* da *resignação* e da *renúncia* diretamente inculcado pelas condições de existência."⁵²

O que queremos ressaltar, ao transcrever estas passagens, é que não se encontra em Bourdieu a possibilidade da religião cumprir uma função política (revolucionária) de contestação da dominação, seja ela no próprio "campo político", ou no seio do campo religioso. Quando ocorre algum tipo de contestação, ela se dá na lógica interna do sistema religioso e é configurada ou como "magia", ou como "seita", numa relação de marginalização e deslegitimação que poderia provocar, em última instância, uma separação e a fundação de uma nova "igreja".

Não há o papel revolucionário como apontado por Engels ao tratar os anabatistas⁵³, já que "em uma sociedade dividida em classes, a *estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas* próprias aos diferentes grupos ou

⁵¹ Ibid. p.51.

⁵² Idem. p.53.

classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (...) ao sancioná-las e santificá-las."⁵⁴ Rebatendo Engels, afirma:

"Em suma, as guerras religiosas não são 'violentas querelas teológicas', como em geral são consideradas nem conflitos de 'interesses materiais de classe' da maneira com que Engels as encara. Na verdade, as guerras religiosas são as duas coisas ao mesmo tempo, porque as categorias teológicas de pensamento tornam impossível pensar e levar adiante a luta de classes enquanto tal, permitindo não obstante a pensá-la e levá-la a cabo enquanto guerra religiosa."⁵⁵

2.1.5. Outras contribuições

Construir um mecanismo de investigação para o fenômeno que dispomos, a partir de um ponto de vista histórico-crítico, é tarefa infundável e, só pode ser feita a contento, se considerarmos qualquer instrumento teórico-analítico como oriundo do questionamento que se debruça sobre o estudado e não seu contrário. Isto é, as teorias ou postulados de autores consagrados ou vertentes sociológicas de mesma importância não são, em definitivo, bisturis e agulhas, pelos quais poderíamos dilacerar e fazer arremedos em nossos objetos-pacientes históricos.

As argumentações e conclusões a que chegam os modelos explicativos que conquistaram notoriedade na investigação sócio-histórica possuem, todas elas, um percurso de formulação, oriundos, em última instância, da operação sincera realizada a partir da interrogação que o investigado imputa; jamais podem ser moldes, formas em que se encaixariam os "objetos", mas antes moldados e (re)formulados pelos últimos.

Com efeito, se fossem empreendidas ponderações semelhantes em outros aspectos da sociedade, a peculiaridade observada no estudo da "religião" deixaria de transparecer como singularidade e acarretaria mudanças (radicais) na historiografia e em áreas afins. Certamente, a recente "história dos conceitos" - desde que aliada a compreensão dos conflitos inerentes às sociedades - tem lançado luz ao apontamento por nós apresentado. Não obstante, não devemos exigir que autores e agentes históricos tenham a percepção de que dispomos hoje.

⁵³ LÖWY, M. Op.Cit.

⁵⁴ BOURDIEU, Op.Cit. p.53.

⁵⁵ Ibid. p.47.

Por isso mesmo, nossa empresa se mostra mais necessária e inadiável, correndo o risco de apresentarmos-nos como omissos, caso não o façamos.

Sem dúvida, a historiografia contemporânea aprendeu a lidar com as fontes sem se misturar com elas em suas conclusões, empreendendo a confrontação das mesmas com: o "contexto" em que elas se enquadram, outras que apontem perspectivas diferentes, e as interpretações dadas as mesmas pela profusão de trabalhos que utilizam suporte documental idêntico.

A maior contribuição, talvez, advenha da percepção de se evitar ao máximo interferir no depoimento que o próprio documento nos traz, construindo, com um mínimo de segurança, um entendimento de concepções e termos próprios à época estudada e que possuem significações diferenciadas para os pesquisadores e tanto para os leitores que visitam o tema, com o decorrer dos anos.

Todos estes cuidados são indispensáveis para a elaboração de uma escrita da história, não menos sujeita a equívocos e reformulações, mas atenta a capacidade que o investigador (neste caso, o historiador) tem de modificar o passado sem sua permissão.

Estudos sobre a "religião", por exemplo, que não levem em conta o exposto acima, estariam fadados apenas a reproduzir o pensamento dos próprios "religiosos", sem compreender a fabricação daquilo que querem sustentar como verdade. Acusações de blasfêmias e incredulidade não deveriam, hoje, impedir profícuos debates. É preciso, sim, discutir a "religião". É por isso que encaramos a proposta de Geertz não só como uma definição do que acredita ser "a religião", mas como um postulado útil para qualquer modelo explicativo *apriorístico*:

"um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas."⁵⁶

2.2. Conflito ideológico na conformação teológica

Tentando nos desvencilhar das amarras que a ciência moderna sobrepôs à investigação das sociedades que, de maneira alguma estão definitivamente

⁵⁶ GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*, p.105.

determinadas por leis imutáveis e exteriores à própria organização dos indivíduos e das classes, é que este primeiro capítulo do nosso trabalho ousou ser constituído. Certamente, nossa tarefa não estará concluída completamente ao final da pesquisa, mas acreditamos ter estabelecido uma relação de maior grau de sinceridade e mais aberta às possibilidades do que à comprovação de hipóteses.

Para dar prosseguimento à constituição de um conjunto de instrumentos mais seguros na investigação histórica, elencaremos as considerações fundamentais:

- "Religião" é um conceito que tem seu processo histórico de difusão e universalização observável e analisável:
 - em sua "cristianização", instituiu "religiões" onde jamais existiram, temporalmente e socialmente;
 - os postulados epistemológicos da "ciência moderna" atravessaram as análises sociais e acabaram por compartimentalizar os aspectos das atividades humanas, permitindo a criação de conceitos e mecanismos próprios de investigação para cada um dos ditos "aspectos";
 - a secularização provocada pela mesma "ciência", permitiu a compreensão dos "fenômenos religiosos" distantes de seus próprios postulados e verdades;
 - entretanto, tributária de uma "etnologia religiosa" por um lado e localizada temporal e ideologicamente, as ciências humanas dedicadas ao "religioso", durante muito tempo, trabalharam com classificações e hierarquizações próprias de suas condições reais de observação: "monoteísmo", "politeísmo", "magia", "seita", "animismo", "fetichismo", dentre outros termos, foram utilizados numa escala de valor entre as culturas;

- Um ponto de vista histórico-crítico deveria, além destas, considerar outras questões:
 - qualquer produção ideológica humana, de acordo com o pensamento de Marx, é material, construindo com a realidade concreta relações seguras;

- é obra intencional (consciente ou não) a legitimação e difusão de um modo de vida, considerado como natural e mais apropriado;
- a supremacia e hegemonia de ideologias, umas sobre as outras, são inerentes às relações de produção da existência e os lugares sociais ocupados por indivíduos, grupos e classes;
- o aprofundamento da divisão social do trabalho acarretaria, em igual medida, o aprofundamento dos mecanismos de legitimação ou contestação da mesma, expressas em símbolos ou atividades físicas de dominação e resistência;
- é condição de sobrevivência humana, respeitadas as diferenças com o restante dos seres, a produção de uma psique que o adéque frente às intempéries que a realidade do mundo pode provocar;
- o uso da "razão", ou da capacidade biológica de raciocinar sobre aquilo que se apresenta como necessário à manutenção das condições de vida, independe das diferenças culturais e de classe, podendo ser universalizável enquanto realidade humana, mas não enquanto conceito discriminatório;

Se como quer Freud, a "religião" é uma defesa auto-proclamada contra realidade opressora do mundo, qualquer outro mecanismo que dotasse o ser humano de condição semelhante de enfrentamento com a natureza poderia ter a mesma validade: a ciência moderna cumpre, neste quesito, a mesma função.

Marx, ao afirmar a "religião" como "consciência invertida do mundo", desconsidera os processos históricos de legitimação "das religiões", bem como o processo de secularização e separação da "ciência" frente à "religião". Se assim o fizesse, constataria que, antes de completo este percurso histórico, o conjunto de mecanismos de decifração da realidade são aparatos epistemológicos totais e totalizantes, sendo o "cristianismo" um dos diversos, variados e não-único a surgirem na história da humanidade. Sua consideração sobre o caráter naturalizante, alienador e propulsor de uma "falsa consciência" é correto para a ideologia burguesa (capitalista, em seus diversos âmbitos), e uma "religião" só

poderá ser assim considerada se estiver aliada, enquanto condição e consciência de classe, aos setores dominantes.

Certamente, o "crescimento" e abandono definitivo da condição de infância (Freud) ou a superação das condições de opressão e exploração que produzem a necessidade de ilusões (Marx) não acarretariam o fim em si da "religião" (de acordo com suas próprias formulações). Provocariam, no máximo, uma mudança no caráter das ideologias (ou neuroses), já que as condições reais que sustentam a produção de uma auto-consciência de defesa nunca se materializariam, mesmo porque, a utopia do comunismo não superaria a morte (e sua pulsão), nem o restante de fatores que pudessem levar à conflitos (ideais culturais essenciais para que Freud definisse a soberania conquistada pela religião).

Considerar a "religião" apenas como uma das "formas de ideologia" e não como *práxis* pela qual circulam ideologias em conflito, acabaria, por sua vez, em corroborar a capacidade de "absolutização do relativo" e "legitimação do arbitrário" que qualquer formulação opressiva poderia ter, naturalizando-as e impedindo, epistemologicamente, aquilo que Marx e Freud gostariam de ver empreendido: a supressão da "religião".

Se a encararmos enquanto *práxis*, devemos levar em conta que podem ser organizadas por diversos indivíduos com origens, condições e consciência de classe distintas, tanto em sua menor parcela (os indivíduos) quanto num agrupamento maior. Mesmo as classes, dada a correlação de forças e os graus de alienação, podem não ter conquistado, no momento histórico observado, a consciência de classe para si, sobrevivendo apenas enquanto classe em si.

Enquanto *práxis* uma "religião" deveria ser encarada antes como organização ou instituição produzida por indivíduos concretos e reais que, certamente, objetivam legitimar um modo de vida. Sendo assim, não é improvável que determinada religião possa funcionar como atividade revolucionária, organizando em torno de si (em seus preceitos teológicos e doutrinários) a consciência também revolucionária.

Portanto, em nosso entendimento, se se sustenta o conceito de "religião", devemos considerá-la ao mesmo tempo enquanto atividade real e produção de ideologia real. Com efeito, uma ideologia religiosa poderia ser transfigurada, em termos conceituais, como teologia, no sentido *lato* que o termo pode significar: a produção intelectual de uma consciência acerca de um mecanismo de defesa auto-

proclamado, podendo ou não ser destacado da realidade concreta, sendo dotado de existência própria (é a ideia de um Deus, *teo*, criador em oposição a divindades existentes em seres naturais ou de convívio humano).

Uma teologia - ou ideologia religiosa - portanto, não poderia a) ter existência própria, fora das contradições sociais reais, b) ser considerada como "aparelho ideológico de Estado", já que é produto de um conflito de classes, não com finalidade exclusiva de dominação, mas sim de sustentação e legitimação de um "jogo de escolhas".

Deste modo, aquilo que aparece enquanto produto *acabado*, em realidade, além de estar em constante *acabamento* (conformação) é obra de um conflito social real que deve ser encarado como agente do mesmo. Isto é, as opções de "redenção coletiva" ou "resignação" para as classes "negativamente privilegiadas" ou para "religiosidade dominada" (Weber e Bourdieu, respectivamente) não são o único produto possível, mas o resultado hegemônico daquele conjunto de ideias que (mais de acordo com a consciência do que com a condição de classe) se sobrepujou ao restante.

Neste sentido, a "divisão do trabalho religioso" (Bourdieu) não tem uma correspondência exata com as divisões sociais econômicas, mas são um tecido muito mais complexo e difícil de ser analisado. Isto é, devemos encarar o "conflito ideológico na conformação teológica", como um cenário de legitimação de ideias e posições a serem ocupadas num ângulo, ao mesmo tempo, particular (indivíduo) e geral (classe).

Como afirmado, um indivíduo de uma determinada classe, nem sempre, produz para si a consciência da classe correspondente, ou quando produz, pode estar inserido numa atividade religiosa (consciência e organização) defensora, em seus pormenores, de uma consciência antagônica, o que o poria [indivíduo], intelectualmente, numa contradição espetacular a ser resolvida por sua psique.

Portanto, é mais seguro que encaremos a *práxis* religiosa nem como classe, nem como sujeito, mas como grupo. A ideologia de classe a ser defendida por uma teologia não depende, pois, da origem e condição de classe de seus postulantes, mas do conflito entre consciências de classe (e ideologias) que a compõem.

Outro aspecto a ser considerado é que somente a partir da atividade real dos praticantes de determinada atividade religiosa que podemos compreender como

esta mesma "religião" *se define enquanto religião*. Só fenômenos históricos concretos - e seus agentes reais - podem construir para si aquilo que defendem como verdade. Resta ao investigador, apenas, alguns procedimentos de análise, não de valoração. Deste modo todas aquelas conceituações de "monoteísmo", "animismo", "seita", "magia", e etc. nunca poderia ser formulada pelos "cientistas humanos", a não ser que os mesmos estivessem em busca de legitimar tal o qual atividade religiosa.

3 Crítica historiográfica: suportes teóricos, ideológicos e documentais

Mas a necessidade que têm os intelectuais, sejam eles literários, acadêmicos pertencentes à elite ou até intelectuais de café, de não deixar de incluir os sentimentos "religiosos" no inventário de suas fontes de sensação e dos seus temas de discussão, a necessidade que sentem os escritores de escrever livros sobre essas problemáticas interessantes e a necessidade, mais operante ainda, que certos editores engenhosos têm de vender tais livros, tudo isso junto consegue, na verdade, simular a aparência de um "interesse religioso" muito generalizado.

Max Weber

A discussão sobre o processo de organização e legitimação de um culto, tal qual a Linha Branca de Umbanda, necessita, para o entendimento pleno das escolhas teóricas e metodológicas feitas durante a pesquisa e a elaboração da redação final, um aporte inicial que trate de questões relativas à historiografia e aos modelos explicativos e analíticos.

Assim sendo, neste capítulo abordaremos a produção bibliográfica sobre o tema, destacando, na avaliação das principais obras, os aspectos mais relevantes na investigação, tais como os recortes temporais, as documentações escolhidas, os suportes teóricos, os métodos de pesquisa e as argumentações elaboradas para a defesa de suas teses.

Como nos é caro nesta pesquisa o entendimento do processo histórico de formação da Linha Branca de Umbanda no campo religioso carioca, o debate historiográfico estará centrado em focos substanciais sobre o período definido. Buscamos identificar como tais pesquisadores compreenderam, em linhas gerais⁵⁷, o tema de formação do culto, verificando os avanços e limites de tais pesquisas e de que modo nos filiaremos aos modelos analíticos que nos antecedem.

⁵⁷ Por ora optamos por expor de modo sucinto as diversas obras que contemplaram a temática estudada. No decorrer do trabalho, quando assuntos específicos exigirem a confrontação com a bibliografia disponível, parte substancial das ponderações será rediscutida com o intuito de fundamentar melhor nossas opiniões.

Antes de darmos corpo ao debate entre inúmeros pesquisadores que se dedicaram ao tema, considerações iniciais sobre o campo de pesquisa das religiões de matrizes africanas precisam ser elucidadas.

3.1. Do fetichismo primitivo ao sincretismo cultural

Ao final do século XIX, a investigação da cultura negra no Brasil, com Raymundo Nina Rodrigues, passa a diferir dos relatos descritivos de viajantes, pela adoção de critérios vigentes das ciências humanas. que contariam com análises psicológicas e sociológicas mais elaboradas.

Nesta torrente, encontraremos um avanço das pesquisas nas figuras de Arthur Ramos, Gonçalves Fernandes, Edison Carneiro, entre outros. Tal crescimento está associado, sem dúvida, com o aumento do mercado de livros, o estabelecimento de novas editoras, a difusão da cultura letrada e das instituições de formação acadêmica de nível superior, até a década de 1940.

Formados em Medicina ou Direito, em sua maioria, a carreira intelectual desses autores não se limitava à prática profissional, produzindo, além, diversas obras que tratavam de investigar as temáticas sociais⁵⁸.

Estava na ordem do dia para os médicos de então o debate sobre a proliferação das doenças e a higiene das cidades. Em suas extensas análises sobre como controlar a mortandade causada pela febre amarela, varíola, tuberculose, etc., a cidade era tema central, no que tange a estrutura de ruas, portos, moradias, circulação de ar e assuntos afins.

Deve-se a concepção de uma medicina social - higienista, como ficou conhecida pela historiografia - as propostas de intervenções das categorias médicas. Aliadas a isto, estavam profundas investigações sobre hábitos e costumes das populações que permeavam o espaço urbano, a maioria delas envoltas em preconceitos raciais e de classe, referendados pelo cientificismo da época⁵⁹. Caberia indagarmos se tais análises permeavam a totalidade do pensamento corrente. Certamente não. No entanto, tais autores orientaram indubitavelmente políticas públicas de reforma e saneamento das cidades⁶⁰.

⁵⁸ MICELI, Sérgio. *Historia das Ciências Sociais no Brasil*. 1989. vol.1.

⁵⁹ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças*, p.238.

⁶⁰ BENCHIMOL, J. *Pereira Passos: um Hausmann Tropical*, 1992.

A intelectualidade pública das décadas finais do século XIX e iniciais do XX extraía das famílias dirigentes econômica e politicamente seus principais quadros. A partir da década de 1910, outra categoria, a de engenheiros, também constará nos altos escalões dos serviços públicos que estruturavam medidas de controle urbano e social. A "ciência humana" que balizava as conclusões a que chegavam esses principais elementos da cultura letrada do Estado - e fora dele - era sustentada por teorias racialistas, mesmo aquelas que aportavam no debate sobre a cultura.

Nina Rodrigues, médico-legista, era expressão clara desse modelo de análise. Comentando sobre a atenção que o legislador deveria ceder à relação entre as raças e a ação criminosa - bem como sua contrapartida penal - fundamenta a diferenciação entre "raças inferiores" e "povos civilizados":

"... nas raças inferiores, a impulsividade primitiva, fonte e origem de actos violentos e anti-sociaes, por muito predominarão sobre as acções reflectidas e adaptadas, que só se tornaram possíveis, nas raças cultas e nos povos civilizados, com o aparecimento de motivos psychicos de uma ordem moral mais elevada."⁶¹

Nesta passagem de *"As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil"*, publicado em 1894, é possível encontrar o cerne do pensamento de Nina Rodrigues a respeito da condição das populações de origem africana. A posição do médico baiano é idílica no sentido em que defende a aceitação (por partes do Estado brasileiro e dos juristas) da completa inferioridade das raças "selvagens" aqui aportadas, o que dificultaria, portanto, a compreensão (para tais raças) do direito e seus correlatos, os deveres. Desse modo, a criminalidade estaria objetivada numa discrepância de graus de civilização que deveriam ser levados em conta.

Além disso, a inferioridade pujante de tais raças se deve a "motivos psychicos de uma ordem moral". Isto significa que a lenta complexificação dos povos, de caráter evolutivo e civilizatório, aperfeiçoaria as condições sociais até que se pudesse abandonar, dentre outras coisas, o "fetichismo" e o "totemismo".

⁶¹ RODRIGUES, R. N. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. p.88.

A leitura atenta desta obra permite entender um pouco mais a posição assumida em outros textos, em que defende as práticas do Candomblé na Bahia⁶². Parte, exatamente, do mesmo princípio: reconhecimento de uma puerilidade e o despojamento afetivo que estabelece com ela. A complacência surge como uma possibilidade.

"O culto gêge-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos (...) esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, (...) hão de persistir enquanto a lenta evolução da Raça Negra deixar o Negro, o Negro antropológico atual."⁶³

Sem dúvida o pioneirismo de Rodrigues é atestado tanto pela ausência de outras obras de mesmo valor sociológico quanto pela influência que exercera em pesquisas subsequentes⁶⁴. Todavia, a participação de Nina Rodrigues não se restringiu somente em oferecer à posteridade acadêmica discípulos como Arthur Ramos, ou obras fundamentais da sociologia-médica brasileira.

Juntamente com diversos outros pesquisadores contemporâneos seus, bem como outros indivíduos não ligados à área acadêmica e principalmente fiéis, terá participação fundamental na defesa e legitimação do Candomblé baiano, denunciando a postura incivilizada das autoridades policiais e sustentando o fim da perseguição ao culto. Sobremaneira, sua defesa encontrava-se baseada no mesmo caráter distintivo entre as raças que faria parte de todas as suas obras.

O que aparece aqui com grande destaque, e que terá relevância fundamental para debates futuros, é a intervenção ideológica de Rodrigues no balizamento do que viria a ser conhecido como a "pureza nagô". Em poucas palavras é no reconhecimento da superioridade societária - cultural e religiosa em termos de capacidade de organização e complexidade - das populações gêge-nagô frente as demais sociedades africanas que aqui aportaram na condição de escravizados,

⁶² Em outras seções deste trabalho, retornaremos a este assunto, quando tratarmos de temas como as posições políticas assumidas por pesquisadores das religiões brasileiras e o sincretismo religioso.

⁶³ RODRIGUES, R. N. *Os Africanos no Brasil*, p.271.

⁶⁴ É Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues quem divide, por exemplo, os estudos sobre o negro em três fases: pré-Nina, Nina e pós-Nina, na qual ele mesmo se inclui a partir do final da década de 1920. (DANTAS, B. *Vovô Nagô, Papai Branco*. p.151). Mesmo no ano de 2006 é possível verificar a influência da obra de Nina Rodrigues nas pesquisas sobre as tradições "afro-brasileiras". Nas palavras de Sérgio Ferreti: "A forma científica com que ele aborda os problemas tratados mostra seu interesse nesse campo e sua simpatia pelo negro, sempre demonstrado, embora colocando-se numa postura teórica racista, típica de sua época e da qual ele não conseguiu se libertar." (FERRETI, S. *Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás*, p.7).

principalmente a bantu, que terão vitalidade as ideias de Rodrigues. Os mesmos critérios que diferenciavam 'negros' e 'brancos', serviria para distinguir entre si os próprios "negros":

"O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progridem; são, pois, aptos a uma civilização futura. (...) No entanto, se comparam os povos Bantus aos Sudanese, tem-se a impressão de que, através de toda a cultura e sanguinária barbárie dos últimos, povos há no Sudão que atingiram a uma fase de organização, grandeza e cultura que nem foi excedida, nem talvez atingida pelos Bantus."⁶⁵

É o próprio autor quem localiza geograficamente a disposição do tráfico que fizera assentar diferentes populações de variadas regiões da costa africana. Na Bahia - em maior número do que em outras regiões do país e mais próximo temporalmente - é onde se fixarão os Sudanese, dentre eles se destacando os Iorubanos, da atual região de Benin e da Nigéria. São estes povos que exercerão proeminência na conformação do Candomblé baiano.

Na categorização hierárquica das religiões, "como síntese do animismo superior do Negro", estaria a "mitologia gêge-iorubana". Em seguida, viria então, o "fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas".

Como corolário da sua defesa intransigente do culto baiano estava a ideia de que era o progresso e a civilização por suas forças autônomas e pedagógicas - e não repressivas, pois "o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes [não] hão de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores."⁶⁶ - que deveriam cumprir a tarefa de estabelecer uma nova ordem moral e psíquica que pudesse dar conta de diluir as práticas primitivas, "animistas" e "fetichistas" em estruturas religiosas mais racionalizadas⁶⁷, já que "trata-se, no caso do culto gege-nagô, de uma verdadeira

⁶⁵ RODRIGUES, R.N. Op.Cit. pp.290-297.

⁶⁶ Ibid. p.264

⁶⁷ A ideia de "fetichismo" tinha que ver com culto das forças da natureza. Era, para a sociologia religiosa da época, a superação histórica do animismo, o culto dos animais. No entanto, ainda não teria atingido o grau de racionalização e humanização das deidades, como no caso do politeísmo. Ainda menos o estágio supremo de uma concepção racional de religião que seria o monoteísmo das religiões universais, como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. "Fetichismo" era o objeto cultuado representativo de uma divindade. Até a década de 1940 encontraremos, não só nos pesquisadores acadêmicos, como também na imprensa "leiga" brasileira, tal denominação para

religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo."⁶⁸

A concepção de uma "pureza nagô" iria, ainda, determinar o encaminhamento de diversas realizações, fossem elas no âmbito cultural, institucional ou acadêmico. A aliança estabelecida entre antropólogos, pais-de-santo e mães-de-santo renderá, ao longo de um conflituoso processo que se estenderia pelo menos durante quatro décadas, a legitimação do Candomblé baiano como uma verdadeira religião, merecedora do amparo do Estado e do reconhecimento da sociedade como uma prática adaptada aos bons costumes.

De modo algum, este processo se deu de maneira branda e sem disputas ideológicas que viriam a conformar que tipo de "pureza" estava sendo exaltada em tais 'africanismos'. Como afirma Beatriz Góes Dantas, "o exaltado jamais é o africano, mas o afro-brasileiro", pois "tem-se medo de voltar a África e evocar-se uma África bárbara e selvagem"⁶⁹.

É a partir da década de 1930, por exemplo, como estratégia de afirmação das tradições negras na sociedade em franco processo de urbanização e industrialização, que terão lugar os Congressos Afro-Brasileiros, muitos deles convocados, patrocinados e organizados pelos mais destacados intelectuais da época que militavam nesta causa, como é o caso de Gilberto Freyre e Edison Carneiro. Ainda com o auxílio de Dantas, compreendemos que estes Congressos tinham por função "difundir para as várias camadas sociais a valorização da tradição africana, sobretudo a 'mais pura', e legitimar, por essa via da África, os candomblés."⁷⁰

No âmbito acadêmico, a diferenciação entre as culturas negras ressoará ainda por diversas obras, atravessando a década de 1970. Roger Bastide e Renato Ortiz, por exemplo, falarão de um "enquistamento cultural" do Candomblé como resistência tanto a repressão quanto à aculturação; já a cultura bantu, presente, sobretudo no Rio de Janeiro, estaria mais flexível a "desagregação", dadas pela

se referir aos itens encontrados em sessões de Candomblé, macumba, Umbanda e outras tantas práticas religiosas. Mais adiante, no próximo capítulo, veremos um pouco desses relatos.

⁶⁸ Ibid. p.272.

⁶⁹ DANTAS, Op.Cit. p.214. Mais adiante, veremos como os Congressistas de 1941destacarão a África na formatação da Umbanda Branca, sem jamais voltar à África "bárbara e selvagem".

⁷⁰ Ibid. p.169.

urbanidade cosmopolita. No entanto, o antropólogo que merece destaque no momento é Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues.

Também médico (psiquiatra) e legista como seu mestre, tem suas principais obras publicadas em 1934, 1935 e 1937. São respectivamente: "*O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*"; "*O Folk-lore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise*"; e "*As Culturas Negras no Novo Mundo*". A principal diferença de Ramos para Rodrigues é a supressão do uso da categoria de "raças" para a análise das populações negras no Brasil em preferência ao termo "cultura".

Propondo-se superar os equívocos que delineava nas interpretações racialistas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, ao fazer uso da Psicanálise e do Pré-logismo "não consegue, contudo, ultrapassar a visão evolucionista que marcará toda a sua obra" (*idem*, p.156). Vale a pena conferir um longo trecho em que expõe seu pensamento:

"Estudando, neste ensaio, "as representações coletivas" das classes atrasadas da população brasileira, no setor religioso, não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura. É uma conseqüência do pensamento mágico e pré-lógico, independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico — nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres das sociedades, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, em determinadas condições de regressão psíquica... Esses conceitos de "primitivo", de "arcaico", são puramente psicológicos e nada têm que ver com a questão da inferioridade racial. Assim, para a obra de educação e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento "primitivo", para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução "vertical" e "intersticial" que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado."⁷¹

Tendo sido convidado por Anísio Teixeira para instalar um serviço de Higiene Mental nas Escolas do Distrito Federal, cargo que assume em 1933, garante que "o presente trabalho não deixa de ter um longo alcance higiênico e educacional". Deste modo, ao penetrar no "reconcílio das macumbas e dos centros

⁷¹ RAMOS, A. *O Negro Brasileiro*. pp.30-31.

de feitiçaria" tinha como objetivo "conhecer essas modalidades do pensamento 'primitivo' para corrigi-lo".⁷²

É importante que observemos com atenção a intencionalidade do autor ao se dispor a proceder "um largo inquérito, diretamente nos 'candomblés' da Bahia, nas 'macumbas' do Rio de Janeiro e nos 'catimbós' de alguns estados do Nordeste." Estão aliadas no mesmo plano uma concepção sobre educação e outra sobre cultura, fundamentadas numa distinção de ordem classista.

Em verdade, é a ideia que Arthur Ramos faz do que deveria ser a cultura brasileira, livre das "amarras pré-lógicas", que estabelece a "revolução educacional" que deveria ser empreendida nas escolas do país. Ramos elege a prática religiosa como local privilegiado para a expressão do "atraso" de algumas "classes". Utilizando-se do pensamento de um antropólogo italiano, contemporâneo seu - A. Niceforo⁷³ - irá contrapor "formas mais adiantadas de religião" com "outras atividades subterrâneas". Tais atividades estariam presentes nas "capas atrasadas da sociedade, entre as classes pobres, ou, nos povos heterogêneos, entre os grupos étnicos mais atrasados em cultura."

Difícil compreender na totalidade a distinção que Ramos faz. Haveria de se perguntar se no Brasil há uma só cultura - a brasileira - e então o atraso estaria denotado nas classes pobres, ou se seríamos "povos heterogêneos" e então os diferentes "grupos étnicos" componentes da mesma sociedade teriam graus de cultura diferentes.

Pode-se supor que a "influência direta das religiões africanas, introduzidas com o tráfico de escravos", colocaria o Brasil, num primeiro momento (ou seja, aquele do estabelecimento do contato entre os diferentes povos formadores) como uma sociedade de "povos heterogêneos". E o processo histórico de desenvolvimento da sociedade brasileira, em todas as suas contradições, culminaria, em 1930, numa sociedade de classes, em que a classe pobre, evidentemente composta por aquelas culturas atrasadas historicamente, seria a marca do atraso.

⁷² Idem.

⁷³ "A etnografia das classes pobres é aproximada, página por página, à dos povos selvagens contemporâneos, e por consequência, ao pensamento, ao gesto, ao rito do homem pré-histórico, de que direta e lentamente provem, por via de sobrevivência." (NICEFORO, A. *apud* RAMOS, *op.cit.* p.35).

É possível ainda que, em se tratando especificamente da "cultura negra", mesmo no século XX, Arthur Ramos pudesse considerá-la, isoladamente da totalidade da sociedade brasileira, como "povos heterogêneos" e, desta maneira, assim como faz Nina Rodrigues, escalonar as religiões de tradição "negra" praticadas no Brasil. Comparemos os pensamentos com um pouco mais de cuidado:

"Na primeira [estratificação], a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orichás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram."⁷⁴

A mesma exaltação do nagô que encontrávamos em Rodrigues irá se repetir em Ramos. Desta vez sem caracterizar as diferenças pela qualidade de raças "inferiores" ou "superiores", mas distinguindo os graus de complexificação cultural dos diversos povos africanos:

"A religião negra de origem banto, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo gêge-nagô. (...) E tal foi a influência dos sudaneses na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma espécie de religião geral gêge-nagô."⁷⁵

Em outra passagem:

"Aceitando o catolicismo, o negro adaptou-o à sua cultura atrasada. E se o catolicismo já era, para as classes incultas, entre a própria raça branca, um politeísmo disfarçado, com muito maiores razões foram seus santos confundidos, fusionados com os orixás do fetichismo negro".⁷⁶

⁷⁴ RODRIGUES, R.N. Op.Cit. p.241.

⁷⁵ RAMOS, A. Op.Cit. p.99.

⁷⁶ Ibid. p.150.

Mesmo reconhecendo que "na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, são a resultante de uma mescla curiosa", ainda assim, as "mais adiantadas" ["formas míticas"] absorveram "as mais atrasadas, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso."⁷⁷ E nesta escala, no grau mais profundo de aculturação e, por isto mesmo predominante "no Brasil, entre as classes mais atrasadas - negros, mestiços e brancos", estaria o fabuloso sincretismo "gêge-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita-católico."⁷⁸

Observemos a proximidade do entendimento de Rodrigues e Ramos. No primeiro quesito, a respeito da religião católica, para o um, o monoteísmo seria "por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado", se transformando assim, para o segundo, num "politeísmo disfarçado". Tal dinâmica, associada ao atraso de complexidade do fetichismo negro é o que permitiria, para Ramos, a confusão dos orixás com os santos católicos, enquanto que para Rodrigues a "equivalência".

Esta longa explanação teve como objetivo fundamentar a pouca distinção de fundo que haveria entre o pensamento do mestre e de seu discípulo. Na verdade, o salto que Arthur Ramos dera do conceito de *raça* para o de *cultura* era somente para desfazer os equívocos da interpretação da sociedade pela antiga categoria adotada por Nina Rodrigues.

Subjacente à acepção da diferenciação de complexidades culturais, está presente na obra de Ramos o reconhecimento e a distinção classista da sociedade brasileira, com sua diversidade "étnica" de formação. "Raça" enquanto categoria antropológica de análise impediria uma prática educacional revolucionária que pusesse fim ao pensamento "pré-lógico"⁷⁹ e "primitivo", já que era hermeticamente determinada naqueles indivíduos que fisiologicamente compunham tal ou qual. Já a "cultura", por ser sincrética, e o próprio autor ter longamente analisado que tipo de aculturações seriam essas, possibilitaria o

⁷⁷ Idem. p.137.

⁷⁸ Idem. pp.168-169.

⁷⁹ A ideia de um pensamento "pré-lógico" só se sustenta na oposição entre ciência religião (ou, pelo menos, nas manifestações sagradas das culturas menos evoluídas). Está subjacente ao debate que apontamos no capítulo anterior. Uma sociedade menos complexa e atrasada, não teria caminhado até o desenvolvimento de uma ciência não mística, fundamentada em princípios "racionalis" e não supersticiosos.

avanço para um patamar de "motivos psíquicos de uma ordem moral mais elevada", como queria Nina Rodrigues.

A contribuição de Arthur Ramos é considerada relevante por ter sido inovadora no que diz respeito ao estudo da religião "negra" e também por ter se dedicado à cultura bantu, até então ignorada pelos demais pesquisadores. Deste modo, retornaremos muitas vezes às análises do autor quando debatermos a prática religiosa de tradição bantu (congo-angola) das "macumbas cariocas" e do "calundu", traçando linhas gerais do campo religioso carioca do período abordado.

O campo de investigação aberto pelo médico-psiquiatra é enorme e se desenrolará em inúmeras obras antropológicas, sociológicas e historiográficas que até hoje se dedicarão, em diferentes correntes, ao estudo das religiões de tradição "afro-brasileira"⁸⁰. Uma marca estará presente em todas essas obras e será a tônica de todas as investigações subsequentes: a ideia do *sincretismo religioso*.

É na torrente de mudança de perspectiva quanto ao processo de miscigenação no Brasil que terão vez e voz tais pesquisas. Até a década de 1930, antes da Revolução comandada pelas oligarquias dissidentes, camadas médias urbanas, uma crescente burguesia industrial e Getúlio Vargas, quando ainda era política de Estado o "embranquecimento da nação", a toada das análises sobre as populações que compuseram culturalmente o Brasil estava marcada pela negação da miscigenação e, quando reconhecida, era tida como negativa, principalmente na "contribuição da raça negra".⁸¹

O idealismo romântico da figura do índio destoava um pouco desse pensamento hegemônico, mesmo que esbarrasse no limite da manutenção idílica do indígena em seu local de origem. O negro manter-se-ia deslocado, enfim, pela "boçalidade" a que esteve sujeito devido os longos anos de escravidão. Isto significa que aproximadamente metade da população brasileira, até as primeiras décadas da República, não teria condições históricas e sociais de contribuir para a "marcha do progresso e da civilização", quando não responsabilizada pelo seu atraso.

⁸⁰ Na esteira desse campo surgirão nomes como Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes, Ruth Landes, Oneyda Alvarenga, Jacy Rego Barros, Mario de Andrade, Câmara Cascudo, René Ribeiro, Pierre Verger e Roger Bastide. Por ora citamos os principais autores que mantêm semelhanças estruturais em suas investigações.

⁸¹ Cf. GOMES, A. *A Invenção do Trabalhismo*, 1988.

A ascensão e diversificação das classes medias urbanas e a "integração do negro na sociedade de classes", bem como a modificação na estrutura social de composição do Estado a partir de 1930, irá produzir uma nova intelectualidade comprometida com a formatação ideológica de uma nacionalidade brasileira que positivasse o "amalgama social" de índios, brancos e negros. No plano cultural, é momento que o samba, por exemplo, se nacionaliza e ganha, assim como a capoeira, reconhecimento legal e o fim (oficial) da repressão. No plano acadêmico-investigativo, terão lugar os antropólogos, sociólogos e pesquisas afim que discutissem a contribuição de todas as etnias para a formação do povo e nação brasileiros.

A *religião* - por motivo que ainda merece ser investigado com afinco - nos parece ser o palco privilegiado para a observação de todos esses processos de interconexões culturais, sincretismos, *bricolage* e outras diversas terminologias. É no ritual de louvação aos deuses e cuidado dos mortos que se procura compreender como diferentes tradições se entrelaçaram. A "credulidade" das populações, suas práticas mágicas e curativas e todas as dinâmicas que envolvem a diversificação de atores sagrados desperta o interesse de investigações psicológicas, antropológicas e sociológicas no intento de compreender a expressão do eu humano, do eu coletivo.

Roger Bastide é talvez a maior expressão dessas novas abordagens, através das quais, em caráter inédito, tem vez uma análise sociológica que levasse em conta a história como processo de formação das sociedades. O método sócio-histórico de investigação, no tocante a abordagem das religiões de tradição afro-brasileira, elencará a dinâmica das relações escravagistas que fundamentavam a sociedade brasileira, como questão fulcral para a compreensão da formação de tais cultos.

O binômio dominante-dominado, como instrumento epistemológico, será a ferramenta de análise das associações e analogias de orixás e santos católicos, no caso do Candomblé, estudado por Bastide. Da Bahia ao Haiti, um extenso quadro comparativo entre as divindades africanas em geral e os personagens canonizados pela Igreja Católica será descrito pelo autor. É assim que, por exemplo,

verificamos a representação de Ogum por São Jorge no Rio de Janeiro e por São Sebastião na Bahia.⁸²

Mais do que estabelecer características de equivalências entre os dotes divinos de cada personagem sagrado, o intuito do sociólogo francês era entender a dinâmica de sincretismo que permitira disfarçar o culto "negro" frente à repressão senhorial, posto que "tentar saber que sentimentos interiores, ou que imagem esse sincretismo subentende", seria, para Bastide, um "falso problema".⁸³

Um detalhe merece ser observado na estrutura de formação do povo brasileiro. No que se refere ao domínio e difusão de uma língua que permitisse a comunicação entre senhores, bandeirantes, índios, jesuítas, agentes da colônia, negros e mercadores, é importante destacar duas dinâmicas distintas.

A primeira é o estabelecimento do *nheengatu* como língua geral nos dois primeiros séculos da colônia. Os jesuítas desejosos de se firmarem como representantes católicos nas terras do novo mundo, para a Coroa portuguesa, e como mediadores do divino, para as diversas populações originárias, empreendem uma longa jornada de decodificação do principal tronco lingüístico, o tupi-guarani. Possuidores que eram de profunda disciplina de estudos e ímpeto catequista, a formação da "língua geral" é o instrumento necessário para a comunicação na colônia e para o avançado entendimento da complexidade da sociedade indígena, o que permitiu aos clérigos sucesso em parte significativa das aldeias e reduções.

Tamanha é a importância do *nheengatu*, que se tornara a língua (extra)oficial falada na colônia até a determinação pombalina da supressão da língua geral e a adoção do idioma metropolitano em toda a extensão da América Portuguesa.

Por outro lado, na relação escravagista, o português será desde o princípio a língua "oficial" de interlocução de todos os agentes envolvidos no processo de tráfico de escravos, na monocultura da cana e nos serviços domésticos. Pouca notícia se tem da produção de estudos sistemáticos dos inúmeros idiomas africanos das populações escravizadas, pelo corpo intelectual da Igreja portuguesa, alocada nas terras de cá.⁸⁴ Tal fato pode ter como fator explicativo o

⁸² BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. pp.364-369.

⁸³ Ibid. p.374.

⁸⁴ FERRETI, S. *Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*. pp.5-6. Essa questão merece, com certeza, um estudo detalhado, através do qual se discutiria, por exemplo, o método catequético escolhido por outras ordens católicas, que não a jesuíta, na conversão dos "negros".

contato já estabelecido desde princípios do XV na costa da África, onde o comércio de ouro e escravos já havia se iniciado.

Mesmo sem possuímos uma resposta exata, no momento, do motivo que dinamizara tal diferença, importa anotar que é o negro quem compreenderá o português e não o contrário em toda a etapa escravocrata do país, chegando a ponto de Darcy Ribeiro afirmar que é a escravidão o fenômeno responsável pela difusão da língua portuguesa por toda a extensão do território brasileiro:

"Conseguindo miraculosamente dominar a nova língua, [o negro] não só a refez, emprestando singularidade ao português do Brasil, mas também possibilitou sua difusão por todo o território, uma vez que nas outras áreas se falava principalmente a língua dos índios, o tupi-guarani".⁸⁵

O domínio da língua para Darcy Ribeiro, muito provavelmente, é o mesmo que o domínio dos santos católicos para Roger Bastide. Rezando em português e de frente para um altar repleto de imagens de diversos santos, subterraneamente "os negros" estariam louvando seus orixás, "já que era preciso dar aos brancos a impressão de que os membros das 'nações' eram bons católicos".⁸⁶

Enfim, a passagem da discussão do "fetichismo", ideia que potencializava o caráter "primitivo", "pré-lógico" e "inferior" das religiões de tradição negra, para a concepção de "sincretismo"⁸⁷ é, sem dúvida, deveras importante para a nova sociologia que abordará a temática nas academias, determinando a tônica de uma parcela considerável dos estudos que se seguiram.

3.2. Aspectos dominantes sobre o *sincretismo*

Não será pela via do evolucionismo hierárquico que Roger Bastide argumentará sobre o sincretismo religioso. Ao contrário de Arthur Ramos, que definia a "simbiose" através do contato e absorção das culturas mais atrasadas pelas mais adiantadas, Bastide optará por explicar a "interpenetração de

⁸⁵ RIBEIRO, D. *O Povo Brasileiro*. p.220.

⁸⁶ BASTIDE, R. Op.Cit. p.376. Haveria de se conferir, em outra oportunidade, até onde fora eficaz o processo de catequese nas populações escravizadas, substancialmente diferente da conversão indígena, para se discutir até que ponto o escravo estaria "consciente" do subterfúgio que arrumava para disfarçar a manutenção de seu culto "original".

⁸⁷ Tal passagem acompanha a transformação da Antropologia internacional, devedora, principalmente, de Malinowski e do estruturalismo de Levi-Strauss.

civilizações" pela disposição social e histórica em que se encontrariam as diferentes culturas. Esta é a principal marca que o próprio autor assume ao distinguir sua sociologia da que o precedera, afirmando que faltava a ela "levar suficientemente em conta as conjunturas sociais novas em que acontecem esses encontros [de civilizações]".⁸⁸

Roger Bastide era sociólogo francês, radicado no Brasil durante muitos anos de sua carreira. Viera em 1938 compondo a missão científica européia. Tornou-se professor da cátedra de sociologia na USP em substituição a Levi-Strauss. É talvez a maior expressão dessa nova sociologia que passara a incorporar a história na investigação dos fenômenos sociais.

Sua principal obra, "*Religiões Africanas no Brasil*" serviu de sustentação para diversos estudos subsequentes quando o assunto se tratava das tradições religiosas de origem africana. Sua primeira edição é de 1960 e não há, hoje, trabalho sobre o campo religioso popular brasileiro que não a cite. O subtítulo do trabalho define o rumo que tomará toda a investigação. A proposta de Bastide é produzir uma "contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações" e como tal, elege "as religiões negras no Brasil" para cumprir tal tarefa.

O questionamento que rege sua pesquisa é de um lado possibilidade da sobrevivência de "religiões africanas", como o Candomblé, o Batuque ou o Tambor de Minas e, de outro, a criação de sincretismos tais que produziram uma nova religião, resultado temporário de uma profunda interpenetração: o "espiritismo de Umbanda". De todo um vastíssimo estudo, nos importa destacar para a presente seção como o autor lida com as questões relativas ao *sincretismo*.

O fenômeno do sincretismo é necessariamente um movimento de civilizações que não somente se encontram, mas que se interpenetram. O resultado deste movimento não foge dos conflitos a que estão submetidas as dinâmicas de contato:

"O sincretismo não pode definir-se mediante a simples adição, ou pela confusão das civilizações em contato: é ele uma atividade de homens reunidos em grupos divergentes ou solidários; traduz, em dogmas ou ritos, os próprios movimentos das estruturas sociais que se fazem e tornam-se a fazer. Podem as civilizações se encontrar sem se penetrar; quando se interpenetram, essa interpenetração não se faz

⁸⁸ BASTIDE, R. Op.Cit. p.219.

ao acaso: ela segue certas leis, que são as de aproximações ou de conflitos entre as coletividades portadores dessas civilizações heterogêneas."⁸⁹

Diferente dos autores que destacamos acima, o sociólogo francês considera relevante a situação em que as populações negras se encontravam no Brasil: o regime de escravidão. Em situação de dominação, interessaria, pois, resistir, resignar-se ou combatê-la. Para o aspecto da religião, a sobrevivência das formas originárias seria condição *sine qua non* de manutenção das tradições e da cultura como forma de suportar os horrores do regime e manter unidos os laços de solidariedade entre os indivíduos que se encontravam na mesma condição.

É significativo que se leve em conta o fato, como anotado por Pierre Verger e Herskovits⁹⁰ da vinda, na condição de escravos, de altos sacerdotes organizadores de cultos específicos em suas cidades de origem. Reunidos à força no Brasil, constituirão um novo culto que terá como motor propulsor uma nova condição de vida, podendo ir da aceitação da condição de submissão até a organicidade e liderança de sublevações e revoltas.

Este mesmo culto, todavia, não será composto unicamente dos mesmos agentes sociais do culto "originário"⁹¹. Deverá contar com outros indivíduos reunidos pelo chicote do feitor e pela enxada da plantação de cana. Muitos dos conflitos existentes em suas antigas regiões se reproduzirão na escuridão da senzala e no sol de rachar do campo. Outros surgirão. Simbolismos e representações dessas disputas estarão expressadas na hierarquia definida para o comando do culto e na escolha das entidades e divindades a serem evocadas nas querelas, que deverão considerar também a condição societária em que se encontram aqui⁹².

Nada disso está documentado ou registrado. E por mais que se tente, a análise antropológica das mitologias não confere um grau de certeza absoluta do significado exato daquele símbolo, podendo agir com dupla função de disfarce. Uma regida em relação ao opressor e outra atropelada pelo tempo e pelas novas

⁸⁹ Ibid. pp.446-447.

⁹⁰ Idem. p.226.

⁹¹ "A religião subsiste como crença e sentimento, mas destacada do sistema social total a que até antes estava ligada; é obrigada a se moldar num outro sistema global" (Idem, p.225).

⁹² "A ruptura que a escravidão ocasionara entre o mundo dos valores e o mundo das estruturas sociais africanas expôs, fazendo flutuar por um instante, essas representações no vazio, transformando-as em ideologias, ou no mínimo, desviando de seus significados sagrados, penetrando-as de ressentimento, de ódios raciais e de reivindicações econômicas." (Idem, p.221).

conjunturas que advieram. A barreira lingüística é mais um fator de distanciamento para a compreensão do que estamos tratando.

Neste momento o sincretismo teria sua fundamentação na necessidade de manutenção de um culto - ou a reformulação deste sob novas perspectivas. Mais do que isso, era preciso manter um culto que pudesse servir como forma de resistência e solidariedade entre os praticantes.

Haveria, ainda, uma "rara forma de solidariedade", descrita por Roger Bastide nas relações escravagistas. Herdeira da tradição de Gilberto Freire, que poderíamos classificar, em alguns aspectos, como conciliadora, Bastide se refere a uma "família tutelar", uma "proteção do branco", como que permissiva das práticas "negras".

Não se quer aqui duvidar da possibilidade de que o fenômeno da escravidão tenha ganhado distintas proporções, por onde passariam, indubitavelmente, ajustes entre senhores e escravos, principalmente na figura do feitor, do capitão do mato, na compra de alforrias _ etc. Quando o escravo estivesse bem doutrinado e dominado, seja pelo chicote ou pela catequese, ciente e resignado da condição submissa, é possível que a relação de violência contra as tradições tenha se "afrouxado".

No entanto, quando o escravizado se torna rebelde, lutador e reivindicador de sua liberdade e condição de vida pregressa, se torna, então, um perigo para o sistema, por sua combatividade e exemplo. É, portanto, destruído e dizimado, como no Quilombo dos Palmares.

Para Bastide, tal tutela poderia servir como fator de permanência das tradições religiosas africanas, desde que disfarçadas nas capas do santo e da língua portuguesa. Seria a Abolição fato histórico que irromperia na destruição dessa tal "solidariedade", levando ao fenômeno da desagregação social e cultural.

O autor se questiona então, como poderia o Candomblé ter resistido enquanto culto organizado nessa nova formatação social que se estabeleceria com a libertação dos escravos, que "arruinando os grandes latifundiários, destruiu uma das raras formas de solidariedade que existia no Brasil, para deixar em seu lugar apenas a desordem de relações interindividuais, apenas uma poeira de átomos incapazes de formar novas moléculas sociais".

É neste íterim que o autor insere a ideia do "corte"⁹³, ou seja, a capacidade do indivíduo se desfazer de uma cultura e absorver outra na simples passagem do trabalho para a religião. O Candomblé, pelo menos na Bahia, serviria, pois, de reduto⁹⁴ no qual o agora trabalhador livre poderia reencontrar a solidariedade perdida com a urbanização. Lá estariam suas tradições expressadas na louvação dos orixás.

As categorias sociológicas usadas por Bastide, na tentativa de compreensão da permanência do Candomblé, são elucidativas da concepção que possuía acerca do fenômeno estudado, das quais, pelos argumentos que se seguem, nos distanciamos.

Em primeiro lugar, quando o autor indaga a maneira pela qual uma "civilização africana" teria sobrevivido ao fim das relações senhoriais - dinâmica que até então, para ele, sustentava o "disfarce" do qual o sincretismo é produto -

⁹³ "Parafrazeando Pasteur, poder-se-ia dizer que quando entra em seu sindicato, em seu grupo profissional ou quando vai ao mercado, fecha a porta de seu pegi e, da mesma forma, quando entra no pegi, deixa na entrada suas vestimentas de brasileiro, sua mentalidade em contato com o capitalismo, por uma economia baseada no dinheiro e por uma sociedade fundamentada em modelos ocidentais. Este "corte", do qual se encontrará, demais, equivalentes entre os "evoluídos" dos terreiros africanos, nada apresenta de doloroso, não é um rasgão ou uma automutilação. É, pelo contrário, a solução mais econômica ao problema da coexistência pacífica de dois mundos numa única personalidade. O candomblé graças a ele pode assim resistir vitoriosamente aos assaltos da sociedade-ambiente que podiam se organizar contra ele." (Idem, p.238). Nesta passagem, encontramos o cerne da discussão que travamos no primeiro capítulo, quando apontamos que o estudo da religião segue uma compartimentalização epistemológica proposta pela ciência cartesiana e isolacionista, da qual as "ciências" humanas, em larga medida, ainda são devedoras. (Cf. Capítulo 2 deste trabalho). Isto é, a religião, assim como a família, o Estado, a escola, etc. são compartimentos que se destacam e se somam, incessantemente, na constituição do "todo" social. Deste modo, seria possível 'despir-se' de uma "cultura", de um "modelo civilizatório", para se apropriar de outro. Neste "corte", como quer Bastide, é possível aos indivíduos, mesmo numa sociedade de classes, pertencerem à "civilizações" diferentes. A ponte de passagem, privilegiadamente, é a religião. De algum modo, tal instituição, estaria, pelo menos no caso do Candomblé, isenta das pressões externas que levariam à "atomização", ao "esfacelamento", ou à "desagregação". Para os pesquisadores é a possibilidade de investigar, separadamente cada compartimento da sociedade. A soma das investigações daria o resultado total da sociedade. Certo é que Bastide empreende uma análise sociológica que leva em conta outros aspectos da sociedade brasileira em formação. Não negamos isto. No entanto a maneira pela qual, quando se estuda um aspecto, ou compartimento, todos os outros são 'acessórios' para o entendimento daquele. Ou seja, não se produz uma sociologia que compreenda a sociedade como um todo, podendo a religião, sim, participar da dinâmica conflitiva das classes. Não queremos induzir aqui a aceitação da ideia de Durkheim, de um fato social total. Pelo contrário. Um "fato social total" seria exatamente aquele que torna estante um desses compartimentos investigados. O que propomos é uma análise global da sociedade, pela qual não teríamos compartimentos destacados, mais práticas - exatamente no sentido de 'práxis' marxista - diversas, momentos distintos da vida cotidiana, nos quais, em todos eles, estariam presentes, de alguma maneira produtos variados de um conflito ideológico, de uma luta de classes.

⁹⁴ Outros autores irão afirmar, para o caso do Rio de Janeiro, que tais terreiros de culto, serviam de abrigo temporário e receptores dos migrantes que vinham da Bahia, funcionando como irmandades que sustentariam emocional e psicologicamente o neófito urbano. Cf. MOURA, R. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, 1995.

confere, pois, um caráter de "quisto" (expressão utilizada pelo próprio autor) ao tipo de organização que os "negros" teriam encontrado para resistir ao processo de aculturação forçada a qual estavam submetidos.

Isto significa, em primeira instância, a compressão das diversas sociedades sob a denominação de "africanas". Além, dota a sociedade Iorubana da prerrogativa da manutenção da "pureza dos mitos ou dos ritos" através do tráfego religioso que se processava entre a costa africana e a brasileira.

Seu questionamento é sua própria hipótese. Procurar a sobrevivência da "civilização africana" é, antes de tudo, atestar a existência de uma "civilização africana" no Brasil. Em segundo lugar, sua argumentação se baseia no entendimento sociológico que encarava, sobremaneira, a abolição da escravatura como uma completa abolição das relações de classes e de cor no Brasil, como se a dinâmica das transformações sociais agisse na mesma velocidade que a pena que assinara a Lei Áurea ou instalara a República.

Por fim, sustenta, numa levada muito semelhante ao mito da "democracia racial", que esta mesma abolição teria posto fim a "uma das raras formas de solidariedade que existia no Brasil", ou seja, fazendo desaparecer "as proteções do branco, da família tutelar". Por outro lado, tais fatores teriam provocado a "atomização social" e a "desagregação da comunidade negra"⁹⁵, tanto no campo quanto na cidade. Tais processos estão exemplificados com a dificuldade de integração do "negro" no trabalho assalariado, à "vagabundagem", à "prostituição" e ao esvaziamento das lavouras.

Bastide vai longe, afirmando que "essa individualização, tanto na cidade como no campo, não pode senão excitar os instintos, eróticos ou criminosos, do homem a que ela se entrega".⁹⁶

A *macumba* carioca será a expressão desta fase de desagregação, tempo em que os "negros" não teriam laços fortes de solidariedade, nem da antiga forma tutelar, nem da "solidariedade de classes", típica da sociedade capitalista, que se viria a forjar juntamente com o processo de industrialização. A abolição teria, segundo o autor, provocado um êxodo dos antigos escravos do campo, sendo injetados nas cidades em modernização como a do Rio de Janeiro. Migrados até

⁹⁵ Mais a frente veremos como que esta hipótese sustentará para ele e para Renato Ortiz a tese de que a Umbanda é decorrência exatamente do dismantelamento social a que estava submetido o negro no Rio de Janeiro, associado ,ainda, a 'fraqueza' da tradição bantu.

aqui, não encontrariam, de imediato, formas de se organizar e se defender da proletarização acompanhada da pauperização. Habitação, saúde, transporte e trabalho não estavam em oferta a toda hora, pelo contrário. O culto urbano, até então coletivo, se degradaria numa individualização, na figura do feiticeiro e do *macumbeiro*. É a passagem, para o autor, da religião para a magia:

"A insegurança econômica e social dessa plebe desamparada, a desintegração da família costumeira em pura concubinação, a passagem da mobilidade profissional para a cessação do trabalho ou a vagabundagem, da poligamia africana (reinterpretada e, por conseguinte, institucionalizada) em prostituição livre, ou em parasitismo sexual, tudo isso impele para a metamorfose da religião em magia, do culto comunitário ao individualismo dos macumbeiros".⁹⁷

Há de se questionar diversas informações desta passagem que configuram a argumentação do autor no que diz respeito à transformação da macumba. Em primeiro lugar, em regime de escravidão não havia, necessariamente, uma segurança econômica da "plebe", que pudesse garantir um culto organizado como a "macumba". A própria abolição não foi um fenômeno ligeiro que viesse a tornar desamparada uma massa de escravos libertada em 1888 da noite para o dia.

Em segundo lugar, a que "mobilidade profissional" se refere Bastide? Do escravo, do branco pobre, do imigrante recém-chegado? Não seria produto exatamente da diversificação do trabalho com o processo de industrialização e a ramificação das prestações de serviço e comércio que conferiria à classe trabalhadora uma mobilidade profissional?

Por outro lado, "vagabundagem" é um termo cunhado pelas autoridades republicanas e pela elite dominante para designar aqueles indivíduos que, não encontrando trabalho - ou desejando não se adaptar às novas formas de produção - não trabalhavam, ou apenas viviam de pequenos serviços, aliás, prática já tradicional na cidade do Rio de Janeiro na figura dos escravos-ao-ganho. Por fim, o que seria a "poligamia africana" e o "parasitismo sexual"? Para esses dois fenômenos nem ousamos supor alternativas que expliquem o pensamento do autor. Ainda caberia perguntar que *macumba* era essa, organizada como culto coletivo⁹⁸ que viria a se desmantelar e se individualizar...

⁹⁶ BASTIDE, R. Op.Cit. p.413.

⁹⁷ Ibid. p.417

⁹⁸ No capítulo 4, quando tratarmos do campo religioso carioca, iremos traçar algumas linhas sobre os cultos existentes na cidade do Rio de Janeiro e sobre a prática da feitiçaria.

O desenvolvimento, então, das novas forças produtivas, a modernização das cidades, a proletarianização do negro e as novas demandas sociais iriam forçar a criação de novas formas de organização social, com distintos laços de solidariedade e moldar práticas religiosas mais atinentes com o estágio social adquirido pelas classes "baixa" e "média". Assim sendo, "nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao *espiritismo de Umbanda*".⁹⁹

O sincretismo produzido por esta religião, de acordo com Bastide, é pois, um movimento de reorganização da memória coletiva que tem por esteira o espiritismo. Num cenário de completa deterioração de formas tradicionais de solidariedade e de organização, no qual a competição acirrada do branco pobre com o negro ex-escravo e o imigrante recém aportado - mais "afeito" ao trabalho livre, como denotava a mentalidade da classe dominante da época - a única forma de aproximação religiosa entre todos esses segmentos seria a prática espiritualista, a manifestação e o culto aos espíritos - sejam eles de mortos ou de forças da natureza.

É nesta confusão de memórias, de ideias e de teologias que níveis de espiritismo iriam se desenhar e a trajetória de legitimação de diferentes cultos iria empurrando para a margem da sociedade aqueles pertinentes às classes menos favorecidas, ao mesmo tempo que forçaria a nomeação e a classificação dos mesmos. Assim teríamos, o Espiritismo (kardecista), o Espiritismo de Umbanda, o "baixo espiritismo", a Quimbanda e nos degraus mais baixos, e por isto mesmo mais sincretizados com outras formas populares de religiosidade, os feiticeiros, curandeiros, charlatões e etc.

A posição de Bastide sobre tais religiosidades é ambígua. Se por um lado, segue a orientação dos estudos de Arthur Ramos e Nina Rodrigues, classificando a tradição bantu, por exemplo, como "bem menos organizada", por outro, reconhece as estratégias de legitimação do espiritismo de Umbanda, assunto que trataremos mais adiante.

Ao mesmo tempo, caracteriza as funções sociais do espiritismo como aquelas que permitiriam a aproximação de indivíduos provenientes de culturas diferentes, mas que estando todos eles na mesma condição de desagregação,

⁹⁹ BASTIDE, R. Op.Cit. p.417. grifos do autor.

necessitariam de "saúde física e espiritual". Desse modo, os sincretismos produzidos (aqui já não poderíamos falar de apenas um) seriam produtos de diferentes contribuições: católicas, espíritas, do Candomblé, da antiga macumba, dos imigrantes e toda sorte de ritos e mitos que pudessem fornecer amparo espiritual.

É chegado o momento de observarmos como outros autores irão compreender o fenômeno do sincretismo. Optamos, nessa sequência, por abordar aqueles sociólogos e antropólogos que, em sua maioria, estudaram a Umbanda para que não nos fuja muito a temática tratada. Em seções posteriores, parte considerável dos autores até então abordados e aqueles que se seguem nas próximas linhas retornarão à cena para que sejam elucidados outros aspectos da investigação sobre a religião.

Como afirmado, a nova abordagem sociológica sobre as religiões que se tornou hegemônica a partir da década de 1950 optará por considerar as práticas de tradição afro-brasileiras como sincréticas. Isto é, amálgamas de diversas contribuições dos povos formadores da cultura brasileira. Tais análises não estão distantes da posituação da miscigenação ocorrida na formação da sociedade nacional contemporânea.

Se até então as religiões estariam subdividas em monoteísta, politeísta, panteísta, fetichista e animista, configurando, assim, posições hierárquicas que corresponderiam aos graus de evolução de diferentes culturas, a nova abordagem considerará todos os cultos - organizados e não degradados em magia - como interconexões de ritualísticas e mitologias distintas que, forçadas pela conjuntura de contato entre tradições diferentes, acabariam por se misturar e produzir novas formas de se relacionar com o "sagrado".

Duas formas serão correntes na utilização do termo. De um lado, estarão abordagens em que a terminologia se torna um conceito de conclusão, após determinada investigação em que se leve em conta os processos de formação de religiões "novas". Mesmo que discordemos pontualmente das análises de Bastide e de Renato Ortiz (que discutiremos em seguida), temos aqui exemplos de pesquisas que, percorrendo a trajetória de organização de cultos a partir do contato estabelecido entre tradições estranhas e considerando também as transformações sociais e históricas, concluirão que a Umbanda, em maior escala, mas também o Candomblé são religiões - assim como as demais práticas de tradição afro-

brasileira - que sincretizaram ritos e mitos distintos numa prática religiosa inovadora.

Por outro lado, a hegemonia do uso do termo, incorrera numa massificação e aceitação pacífica das principais análises, sem levar em conta os mesmos processos de formação. Ou seja, o sincretismo deixou de ser ponto de chegada, para se tornar ponto de partida explicativo. Assim, qualquer estudo que fosse tratar de uma religião até então desconhecida tomava como explicação inicial que ela deveria ser um sincretismo de alguma tradição com uma outra qualquer. Isso levou, por exemplo, ao não questionamento das teses que fundamentaram as observações feitas, principalmente, as de Bastide e Ortiz.

Uma religião sincrética, mista de catolicismo com pajelança, por exemplo, não explica que religião é esta e nem dá conta da totalidade (nem mesmo de pequenas partes) dos conflitos que conformaria doutrinariamente a prática ritual em questão. Desse modo, toda uma vasta trajetória de formatação de ideias e a materialização das mesmas numa dada religiosidade se perdem em nome da acomodação que o uso do conceito de sincretismo permitiu.

O levantamento bibliográfico feito para esta pesquisa é elucidativo do que afirmamos acima. A maioria expressiva dos trabalhos mais recentes (a partir da década de 1980), principalmente aqueles de caráter de artigo científico de divulgação – que possui um número reduzido de páginas e argumentações – considera como pedra basilar para o entendimento das religiões "populares" o fato de que elas se formaram enquanto sincretismos. É assim que encontramos, a título de exemplificação, as seguintes construções textuais:

"A situação sincrética, porém, tende a acontecer *naturalmente* no contato de culturas diferentes, e nas respectivas expressões religiosas".¹⁰⁰

"Esta religião se organiza, portanto, da união de vários elementos de várias crenças, apresentando sempre acréscimos e transformações que perpassam pelos valores culturais de seus pais e mães de santo. É dessa capacidade de síntese dos vários elementos religiosos que se realiza a prática altamente sincrética da Umbanda."¹⁰¹

¹⁰⁰ MACHADO, S. *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?* pp.69-70. grifo nosso.

¹⁰¹ CONCONE, M. *A Umbanda nos romances espíritas kardecistas*. p.58

"(...) quando na verdade a Umbanda reflete um pouco de cada uma das etnias que deram formação ao Brasil - branca, negra e ameríndia. Ela é um sincretismo de culturas, de tradições e hábitos sociais".¹⁰²

Sérgio Ferreti, na parte inicial de seu principal trabalho "*Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa de Minas*"¹⁰³ analisa as principais vertentes que utilizaram o conceito e os limites de tais estudos. A principal crítica cabe ao "evolucionismo" de Nina Rodrigues e o "culturalismo" de Arthur Ramos, por considerar que tais autores sustentariam posições preconceituosas e hierárquicas, sem ponderar sobre as condições históricas de formação social das religiões afro-brasileiras, condições estas que não podem ser elucidadas sem que se problematize a escravidão e a relação dominante-dominado.

Divide, ainda, os estudos sobre o sincretismo em cinco fases nas quais destaca, como a mais atual, o uso do conceito como demonstrativo de resistência cultural, na medida em que estariam, as religiões oprimidas, mascarando seus verdadeiros cultos ao sincretizar-se com a imagética e ritualística católica.

Em outro estudo, Ferreti define melhor sua posição quanto ao uso do termo, afirmando que: "embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo."¹⁰⁴ Desta maneira, conclui que sendo a religião "fenômeno vivo, dinâmico e contraditório" e relacionando o contato estabelecido entre diferentes culturas, portadoras igualmente de diferentes práticas religiosas, seria o sincretismo "elemento essencial de todas as formas de religião."

Isto é, saindo do que considerava uma visão preconceituosa, já que em outros tempos o sincretismo era tido "como 'aglomerado indigesto' de ritos e mitos, ou como "bricolagem" no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas", ou atribuído, "quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras", amplia e generaliza o fenômeno e aplica à todas as religiões, produzindo a ideia de que nenhuma delas existiria em forma pura, já que a dinâmica necessária de formação de um culto é a interconexão de elementos distintos, oriundos de contato entre culturas também diferenciadas.

¹⁰² LUZ, C. *Entre a Caridade e a Cidadania Espiritual*. p.20.

¹⁰³ FERRETI, S. *Repensando o Sincretismo*. 1995

¹⁰⁴ FERRETI, S. *Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*. p.1

O termo em destaque no primeiro trecho citado da autora Sandra Maria Machado reflete um pouco do que queremos caracterizar com esta explanação. É com a aceitação tácita e "natural" do fenômeno do sincretismo que se confirmou a hegemonia do uso do termo; uso este, em sua maioria, acrítico. Do outro lado da margem da ideia de uma "pureza", encontra-se, pois, a ideia de que tudo é sincrético. Não estamos interessados, quanto a esta polêmica, em bater o martelo a respeito da preservação total da "originalidade" de uma religião. Não é este o nosso problema aqui. O que elegemos como fundamental para essa discussão é a noção desinteressada que se faz acerca do fenômeno de surgimento de formas religiosas "novas".¹⁰⁵

A narrativa histórica de Reginaldo Prandi oferece uma dimensão exata da hipertrofia do uso despreocupado do conceito, que vemos afirmando:

"Em resumo, ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente, retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo".¹⁰⁶

Sem dúvida, a argumentação de Reginaldo Prandi é a mais problemática. Diferentes vertentes acerca do fenômeno do sincretismo se entrecruzam com momentos históricos específicos de afirmação de identidade e legitimidade de religiões também distintas. Essas próprias religiões tem processos históricos variados, com composição social conflitante e dinâmicas "internas" de resolução dos mesmos que lhes são próprios, estando completamente omitidos no resumo enciclopédico de Prandi. Apesar de não ser a tônica geral do uso do conceito, tal trecho dá uma boa noção de como ele pode vir a funcionar como condensador de processos históricos longos e permeados por embates importantíssimos.

¹⁰⁵ Encaramos a querela entre "pureza" e "reafricanização" de um lado e "sincretismo" e "desafricanização" do outro, como uma questão ideológica de afirmação de identidade, que tem seu lugar histórico definido com alguma precisão. É na ascensão da população negra para as camadas médias da sociedade brasileira, a partir da década de 1940 e sua inserção em cultos mais organizados institucionalmente como o Candomblé e a Umbanda que terá vez a afirmação de uma tradição africana que precisaria ser resgatada e purificada das misturas que a miscigenação teria provocado enquanto degradação. Por falara em identidade, a ideia de sincretismo como resistência cultural será também uma das opções a serem seguidas pelos pesquisadores.

¹⁰⁶ PRANDI, R. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. p.224.

Encerrando preliminarmente esta discussão, oferecemos o seguinte questionamento: considerando que o sincretismo é um fenômeno de interconexão entre elementos culturais distintos (segundo tais autores), e pertinente a todas as formas religiosas, quais são os conflitos que produzem doutrinas sincréticas? Ou seja quais embates ideológicos subjacentes a conformação (incessante) ritual e teológica estão expressos como forma ritual e cultural nas religiões consideradas como sincréticas ou sintéticas?¹⁰⁷

3.3.

Desagregação da memória coletiva e "morte branca": as teses de Bastide e Ortiz sobre a Umbanda

Nesta sessão discutiremos as duas contribuições que ora entendemos como as mais relevantes para o estudo sistemático da formação do culto da Umbanda no cenário religioso carioca do Rio de Janeiro. Além de podermos considerá-las pioneiras, estas obras serviram de base para os estudos seguintes, funcionando muitas vezes como manual imprescindível de trabalhos que queriam referenciar o período e o processo histórico e de emergência do culto umbandista.

Ambas fundamentam-se no mesmo critério analítico ao dissertarem sobre estabelecimento da nova religião como processo de reordenação de práticas religiosas desagregadas com o processo acelerado de urbanização de industrialização no início do século XX na sociedade brasileira.

A análise de Bastide faz parte do trabalho já citado aqui: "*As Religiões Africanas no Brasil*", constituindo-se como um dos capítulos da segunda parte, intitulado "O Nascimento de uma Religião". Já o trabalho de Renato Ortiz é sua tese de doutorado, defendida na Sorbonne em 1973, sob a orientação do próprio

¹⁰⁷ A não ser as obras que já destacamos, como a de Bastide e Ortiz, uma parcela mínima dos estudos restantes responde as estas questões. Cabe afirmar que nosso ponto de vista não é exatamente este, e que esta indagação tem sua concretude somente considerando válidas as propostas de definição do que seja o sincretismo religioso. Em outro momento, esclarecemos melhor nossa posição. Poucos autores brasileiros que se dedicaram ao estudo das práticas religiosas fundamentaram suas análises em argumentações teóricas sobre o fenômeno da religiosidade que antecipasse a investigação dos objetos propriamente ditos. Suas obras partiram do pressuposto da *existência da religião* como um dado, sem discorrer sobre o processo de constituição histórico do fenômeno. Quando muito, contrapuseram religião e 'magia', religião e 'seita', o que não deixa de seguir a mesma lógica. Este é o caso mesmo dos autores até aqui estudados neste capítulo.

Roger Bastide: *"Morte Branca do Feiticeiro Negro - Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes"*.

Retomando o fio da meada da dinâmica de individualização da 'macumba', a Umbanda teria surgido acompanhando a ascensão da população negra às camadas médias e servido como catalisador de novos anseios sociais distintos da sociedade patriarcal e dualista.

Roger Bastide¹⁰⁸ dá destaque para um novo mito criado no bojo deste processo, o da "salvação do mundo pelo negro, a misteriosa alquimia que faz a bondade com a injustiça". Esta é uma das possibilidades da inserção da "população de cor" na sociedade de classes. Muitas foram as alternativas criadas pelos antigos escravizados para se adaptarem. A relevância deste mito vai ao encontro da ideia doutrinária de que "em definitivo, o que faz a espiritualização é o sofrimento, sobretudo se esse sofrimento é injusto".

Em matéria de sofrimento, o negro ganharia de larga vantagem sobre o branco, por ter sido "torturado, batido, injuriado, como o Cristo". Através da concepção de Bastide, o espiritismo teria dado suporte fundamental para a unificação, pelas semelhanças, das práticas religiosas. Obviamente esta "unificação" se daria em dois sentidos. No primeiro, como reconhecimento geral, tanto por parte dos praticantes como dos pesquisadores, que o fenômeno da mediunidade, possessão ou manifestação dos espíritos seria o que haveria de comum entre todas as formas religiosas englobadas sob o epíteto de "espiritismo".

Por outro lado, esta mesma denominação deveria ser hierarquizada e distinguida de acordo com critérios aparentemente religiosos, mas que em verdade, davam conta de explicar as desigualdades sociais adjacentes aos cultos. Deste modo, caberia ao kardecismo e à FEB um "alto espiritismo", ou o "verdadeiro espiritismo" por se basear na codificação do francês Allan Kardec e sua tríplice base: ciência, filosofia e religião. Às outras religiões, em sentido decrescente, um "baixo espiritismo" ou "falso espiritismo" até chegar ao individualismo do macumbeiro, desagregado em magia.

O espiritismo de Umbanda seria a "reação" a este processo, "prova que ela [a nova seita] correspondia

¹⁰⁸ Op.Cit. pp. 419-471.

à nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social, que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhares dos brancos, mas que entretanto não queria abandonar completamente a tradição africana. *Umbanda* é uma valorização da *macumba* através do espiritismo".¹⁰⁹

Numa posição ambivalente Bastide defenderá ao mesmo tempo que a Umbanda é a tentativa de valorização da tradição africana e a traição da mesma. Reconhecendo a dissidência kardecista que opta por aceitar a ritualística e, em alguma medida a mitologia africana, o autor afirma que a aceitação de valores distintos do que seria a história da população negra no Brasil trairia os "últimos laços que ainda o atavam às suas tradições africanas", já que "o kardecismo quer livrar-se do seu etnocentrismo branco, e o que deseja, no fundo, bem mais que sua valorização, é a sociedade, a um tempo, mística e real da fraternidade universal".¹¹⁰

No intuito de se distanciar de uma origem histórica africana, principalmente de uma África recente, na qual conta-se com a escravidão como relação principal de comércio, o "negro" ao adentrar o culto umbandista estaria pondo de lado a uma possibilidade de rebelião contra seu próprio passado de escravo e aceitando os valores da nova sociedade, fundamentada em distinções de classe. Neste ponto, a Umbanda, enquanto religião organizada e que dá suporte a estes novos anseios, adapta-se a quase todos os discursos aliados ao progresso da ciência e da nação.

Diferente do enquistamento do Candomblé, a Umbanda estaria aberta para reinterpretar as mais diferentes contribuições religiosas e culturais, como mecanismo de adaptação à sociedade em rápida transformação e agregação de fiéis. Além de cumprir funções determinadas pela demanda material dos indivíduos, tais como o amparo espiritual, uma função política de desagregação da memória coletiva negra será exercida no desenvolvimento do culto. Este é o principal aspecto tratado por Bastide e que será discutido com mais detalhes na obra de Ortiz.

Partindo dos mesmos pressupostos quanto aos fatos e fenômenos históricos presentes nas primeiras décadas do novo século, Renato Ortiz investigará com mais detalhes os processos considerados essências pelos dois autores. Enquanto Roger Bastide dera atenção a um mosaico de religiões africanas – considerando

¹⁰⁹ Idem. p.439.

¹¹⁰ Idem. p.466.

neste quadro o "espiritismo de Umbanda" enquanto tal – seu discípulo irá argumentar em favor de uma "morte branca".

É na oposição entre uma cultura letrada, urbana, industrial e de classes de um lado, e as remanescentes formas “tradicionalistas” de organização da sociedade (como a dualidade senhor-escravo e a solidariedade de comunidades quilombolas, por exemplo) que se apoiará a argumentação do autor brasileiro:

"Dois caminhos se abrem, pois, a gente de cor: o retorno à tradição, o que implica no enquistamento dos candomblés, ou a integração na sociedade, o que leva, senão a renúncia da tradição, ao menos à reinterpretação desta segundo novos valores sociais."¹¹¹

Nas trilhas do segundo caminho, dois movimentos serão descritos por Ortiz. O primeiro deles é o de “embranquecimento” que teria levado parcelas consideráveis da população negra a se deslocar para hábitos religiosos "brancos" abandonando a memória africana em favor de concepções mais valorizadas socialmente que teriam que ver, evidentemente, com a ideologia do progresso e da divisão social em classes que se estruturava no Brasil. Um fator facilitador estaria presente neste movimento: é a capacidade da cultura bantu, principalmente em sua dimensão religiosa – a macumba – menos organizada e não enquistada como a iorubá no Candomblé, em "sincretizar suas crenças com a corrente espírita kardecista".¹¹²

Com efeito, este movimento é acompanhado de uma "ocidentalização", ou seja, os valores brancos se igualariam aos de uma sociedade ocidental. Importa destacarmos que as análises de Ortiz se fundamentam numa tradição crítica ao processo de urbanização e industrialização brasileiras, além de contar com dados estatísticos das transformações que teriam sofrido as classes mais desfavorecidas da sociedade. É patente a hegemonia conquistada pela classe dominante identificada racialmente com a cor branca. A escolha pela integração na sociedade de classes significaria o abandono da tradição, em favor de uma cultura fundamentada nos valores dominantes, não-negros e não-africanos.

Como processo convergente ao primeiro, teríamos o movimento de "empretecimento" que não sendo o inverso, ou seja, a aceitação dos valores

¹¹¹ ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. p.44

¹¹² Idem. pp.33-35.

negros, funcionaria como corolário ao "embranquecimento", pois é descrito como a possibilidade de “praticar a caridade de uma forma mais brasileira” (p.38). É um movimento tal que levaria parcela do culto kardecista a se identificar com traços bem definidos da presença negra e índia no Brasil, sem, contudo, permitir que estas características pudessem servir de barreira para a integração na sociedade classista_ com os valores ocidentais.

A "orientalização" que acompanha o movimento é a adaptação de algumas práticas ritualísticas “negras” no novo culto que se formava, nem o kardecista, nem o da macumba, mas o da Umbanda Branca. Estamos certos de que, como informam outros autores¹¹³, inclusive o próprio Ortiz, a década de 1950 será palco para uma "re-africanização" do culto umbandista, movimento iniciado por Tancredo da Silva que pretendia resgatar certa tradição africana e reinserí-la no culto, diferenciando-o da Umbanda Branca.

O questionamento que norteia a pesquisa de Ortiz encontra-se no subtítulo de sua obra: "Umbanda: integração de uma religião na sociedade de classes". Com efeito, a intenção do autor é "mostrar como se efetua a integração e legitimação da religião umbandista no seio da sociedade brasileira"¹¹⁴. Deste modo, sustenta toda sua investigação na hipótese de que haveria, com a convergência dos movimentos acima citados, ocorrido uma "morte branca do feiticeiro negro". Isto é, o título de seu trabalho é sua principal hipótese.

A obra de Renato Ortiz, apesar de divergir pontualmente de Roger Bastide por não considerar "a Umbanda como religião negra, resultante da integração do homem de cor na sociedade brasileira", mas sim um produto originariamente brasileiro, "uma religião nacional que se opõe às religiões de importação (...) uma síntese brasileira, uma religião endógena"¹¹⁵, ainda assim fundamenta-se na mesma noção do rápido dismantelamento das antigas relações sociais anteriores à República e, principalmente, no processo de individualização da religião (macumba) na figura do feiticeiro. Portanto, a "morte branca" seria literalmente a pá de cal no que restara de "tradição negra" na figura do feiticeiro, do macumbeiro.

¹¹³ Cf. BIRMAN, P. *O que é Umbanda?* 1985; BROWN, D. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, 1979.

¹¹⁴ ORTIZ, R. Op.Cit. p.14.

¹¹⁵ Idem.

O processo de desintegração e dismantelamento não seria, pois, fruto da organização do culto umbandista. Pelo contrário: a edificação e ordenamento de uma nova religião só seriam possíveis após a deflagração do processo de desagregação da memória coletiva desencadeado não pela dissidência do kardecismo, mas pela dinâmica de modernização da sociedade, a industrialização a urbanização aceleradas. A ascensão do negro para as camadas médias da sociedade, através da aceitação dos valores dominantes proporcionaria um volume maior à desagregação da memória.

A macumba, neste ínterim, enquanto a própria sociedade não havia se reorganizado em mentalidades distintas da sociedade patriarcal e escravocrata, servira de apoio às populações que teriam sofrido uma desagregação social com a abolição e o êxodo das fazendas. A síntese dessas duas desagregações provocaria neste culto "tradicional" seu completo dismantelamento e particularização na *persona* do feiticeiro (e do macumbeiro) que não resguardariam mais a mitologia de seus ancestrais, individualizando seus ritos e práticas mágico-religiosas, transformando ao mesmo tempo, os fieis em clientes desinformados, apesar de ainda crédulos.

"A Umbanda aparece pois como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial."¹¹⁶

O reordenamento do culto "popular" seria possível, finalmente, através da incorporação de valores científicos, progressistas ocidentais ao que ainda restara de devoção e ritualística. O feiticeiro negro teria sua morte branca decretada exatamente por ter sua mágica, agora, transformada em objeto restrito de um culto que se erigia sobre novas perspectivas. Por fim, se ainda permanecia algum macumbeiro, estes haviam se deslocado_ para a Quimbanda, não por vontade própria, mas pela dinâmica de legitimação e marginalização dos cultos, através de suas classificações.

Uma marca fundamental na análise de Ortiz é o atestado de nacionalidade. Percorre toda a obra a ideia de que a Umbanda é uma "síntese brasileira", uma "religião nacional" em oposição ao culto do Candomblé ou outras religiões de

¹¹⁶ Ibid. p.44.

"importação". Apesar de ser edificada a partir de diversas tradições que claramente não são "brasileiras" mas que aqui aportaram de distintas maneiras, seja o catolicismo português, as práticas africanas, o espiritismo francês e tantas outras correntes religiosas "universais", a Umbanda seria original e "endógena" por inserir em seu panteão figuras essencialmente brasileiras, isto é, aqui gestadas e difundidas: o caboclo e o preto-velho. Claro que estas figuras não seriam personalidades quaisquer, ou de uma brasilidade contestadora, mas "foi a história brasileira,

isto é a história escrita pelos historiadores que estabeleceu a ideia de superioridade do índio sobre o negro, pois atribuiu-se somente aos indígenas a aptidão de se revoltarem contra a escravidão dos brancos."¹¹⁷

Tal concepção seria gerada pela configuração social da nova religião. Ortiz descreverá a composição de classe que o culto umbandista tem, observando que à época, os principais "chefes das tendas são mulatos ou brancos de classe média", com uma mentalidade "mais luso-brasileira do que afro-brasileira". É isto o que permitiria, por exemplo, passar de um "sincretismo espontâneo" a um "sincretismo refletido" e produzir uma síntese brasileira dos personagens e dos rituais religiosos.

Divergindo mais uma vez de Bastide¹¹⁸ que descrevia a Umbanda "como religião proletária em oposição ao kardecismo", Renato Ortiz irá demonstrar como a Umbanda, já a sua época contava com diversos adeptos recrutados entre "médicos, advogados, autoridades civis e militares", que além de representar "a elite dirigente das federações religiosas" comporiam de uma forma geral todos os agentes partícipes do culto.

3.4. Limites e possibilidades no estudo da Umbanda

A advertência de Bruno Rohde¹¹⁹ (2009, p.1) de que a "Umbanda não nasceu" é nosso primeiro alerta para que revejamos cuidadosamente como foi

¹¹⁷ Ibid. p.68.

¹¹⁸ BASTIDE, R. Op.Cit. pp.58-61.

¹¹⁹ ROHDE, B. *Umbanda, uma religião que não nasceu*. p.77.

construída a historiografia a respeito da religião. Principalmente a partir da década de 1980 a profusão de pesquisadores sobre o tema se avolumou.

São diferentes recortes e especificidades sobre o assunto, que vão desde caracteres psicológicos da possessão pelos espíritos até estudos detalhados sobre a complexidade poética dos "pontos cantados", cantiga ritual de louvação e chamamento tão comum na prática umbandista.¹²⁰

Mesmo no meio de tão variegado campo de estudos, existem alguns critérios definidos como hegemônicos e que pouco se ousou questionar. Isto fica evidente quando o que está em discussão é a formação do culto, sua nacionalidade (ou brasilidade) e a capacidade prodigiosa da Umbanda funcionar como catalisadora de diversos sincretismos.

Consideramos os autores que tratamos até agora como os principais responsáveis pela formulação de alguns "mitos" a respeito do culto da Umbanda e pela sua difusão, tanto no meio acadêmico, quanto no seio do próprio campo religioso. Não acreditamos que seja apenas uma divergência historiográfica ou de seleção documental para a elaboração das pesquisas que teria contribuído para a ascensão de verdades incontestáveis acerca dos aspectos que definimos como prioritários para nossa explanação. Mesmo que se leve em conta o fato de que parte significativa das pesquisas recentes não opta por dissertar sobre o período de emergência e legitimação do culto, é patente que essas mesmas pesquisas não questionam saberes difundidos como verdades e repetem a esmo considerações históricas que são passíveis de confrontação documental e mesmo factual.

Recentemente, um novo grupo de pesquisadores surgiu reforçando os critérios aqui pontuados. Os primeiros estudiosos do assunto "religiões afro-brasileiras" eram indivíduos exteriores ao culto e que, por muitas vezes, se tornavam iniciados e praticantes. Pierre Verger e Roger Bastide, talvez sejam as maiores expressões desse tipo de estudiosos¹²¹.

Há, no entanto, nas últimas três décadas um movimento no sentido contrário e que aprofundaria o ciclo de repetições dos grandes modelos explicativos dos pioneiros na área. É a cada vez maior presença de praticantes de tais religiões nos meios acadêmicos, e suas elaborações de trabalhos de conclusão de curso acerca

¹²⁰ Cf. BARROS, S. *Possessão, gênero e sexualidade transgressora: análise biográfica de uma pomba-gira da Umbanda*. 2008. e CARVALHO, J. *A Tradição Mística Afro-Brasileira*. 1998. respectivamente.

da própria religião que praticam comprovam o fato a que nos referimos. Evidentemente, não se quer aqui deslegitimar nem mesmo os autores, muito menos seus estudos, por comungarem prática religiosa e pesquisa acadêmica, mesmo porque, seríamos nós mesmos que estaríamos incorrendo em hipocrisia e falso testemunho, caso assim fosse direcionada nossa crítica.

O que se procura chamar a atenção é para o ciclo que se avança na difusão de explicações questionáveis historicamente e que tanto mais se acresce e se densifica. Certamente o problema, ao nosso ver, não advém da prática acadêmica em conjunto com a religiosa, e mesmo que haja proselitismo, inclusive daqueles não-praticantes, a investigação deve levar em conta fatores ideológicos e históricos, sem se assentar em preconceitos e pré-juízos, para que se possa compreender a elaboração daquilo que ora chamamos por *mitos explicativos*, por falta de termo melhor.

As religiões denominadas de "afro-brasileiras" foram, de diversas maneiras e em distintos contextos sociais, marginalizadas e tiveram que exercer um esforço muito maior de legitimação e aceitação social do que o catolicismo (evidentemente) ou o kardecismo. Macumba, feitiçaria, Candomblé, Xangô, Tambor de Mina, Catimbó e etc. sofreram ataques vindos dos mais extensos setores. Por muito tempo foram tratados como caso de polícia, com quebra-quebra, prisão, confisco de bens e outras arbitrariedades monopolizadas pela polícia e pelo Estado, em nome dos bons costumes e contra a indução da má credulidade pública. Conta-se entre seus inimigos, a grande imprensa burguesa e seus colonistas; a categoria médica em sua maioria; padres, bispos e outros clérigos; policiais, delegados e demais agentes repressivos; e toda uma legislatura que até hoje versa contra a prática ilegal da medicina e o "curandeirismo"¹²². Por fim, até mesmo o meio acadêmico se mostrou, de alguma maneira, refratário tanto ao estudo quanto a aceitação e a "tolerância" das diferentes práticas religiosas.

Mas não será pelo beneplácito das classes dominantes ou pela força da lei que, a partir de 1940 impedirá o "ultraje ao(s) culto(s) ou a perturbação de atos relativo(s) a ele(s)"¹²³ que tais religiões ganharão o respeito da sociedade. Pelo contrário, a promulgação do Código Penal durante o Estado Novo de Vargas, que

¹²¹ São os próprios autores que, em diversas passagens de suas obras confirmam o fato.

¹²² O atual Código Penal, na Seção de Crimes Contra a Saúde Pública ainda, prevê pena de detenção de seis meses a dois anos para aquilo que considera como exercício do curandeirismo.

continha claramente sanções para aqueles que "escarnecessem por motivo de crença ou função religiosa", dentre outros crimes, era resultado de uma conquista democrática batalhada durante décadas pelos praticantes das religiões minoritárias na sociedade brasileira. E mesmo o reconhecimento legal dos diversos cultos organizados no Brasil não é, ainda hoje, garantia suficiente da liberdade de prática religiosa¹²⁴.

Com efeito, a religião, como demonstrado por autores diversos e tema que será objeto de discussão do próximo capítulo, não está encerrada numa classe social, sendo, pois, *práxis* para diferentes indivíduos oriundos dos mais variados extratos sociais. Isto significa que o poder ideológico e psicológico de convencimento e espiritualização faz com que tenhamos freqüentadores supostamente distantes dos cultos, naqueles considerados como mais marginalizados.

Por outro lado, pelo caráter específico da atividade religiosa, e pelo fato de ser organizada por agentes históricos reais e concretos possuidores de mentalidades também reais e dispostas de acordo com os conflitos presentes na sociedade, faz com os produtos de conformação teológica, doutrinação e ritualização sejam partícipes das dinâmicas sociais presentes também em outras instâncias.

Queremos dizer com isso que a aceitação e legitimação de cultos, sua organização e direção, como é o caso da Umbanda não estão alijados das transformações sociais em que estão inseridos, e num processo histórico como o brasileiro, exatamente em período de formação do culto e aprofundamento do capitalismo industrial e financeiro, permitem verificar as diversas contradições e escolhas feitas pelos agentes responsáveis por tal.

Apontamos aqui este período como merecedor de especial atenção e é a ele que queremos voltar nossa discussão. Não com a falsa polêmica de divagar sobre as origens, como se fossem auto-suficientes em explicar o tempo presente, equívoco historiográfico gravíssimo que já fora amplamente discutido em literatura especializada. Mas é com a intenção de compreender a maneira pela

¹²³ BRASIL. Decreto-Lei N 2848 de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). Art.12.

¹²⁴ Vide os diversos casos de destruição de terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro e Santa Catarina, noticiados nos últimos anos nos principais jornais de circulação.

qual parte substancial da bibliografia específica sobre o culto da Umbanda se reporta ao definir o que *é* a religião e como ela *se formou*.

A resposta a estas perguntas tem sido muitas vezes resumida em formulações como esta:

"A Umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, No Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa "mistura", com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião".¹²⁵

Ou esta:

"A manifestação de espíritos de negros e de índios, tão comuns na umbanda, já ocorria espontaneamente nos rituais da macumba desde meados do século XVIII. Longe de ser um culto organizado, a macumba era um agregado de elementos da cabula bantu, do candomblé jeje-nagô, das tradições indígenas e do catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É desse conjunto heterogêneo, acrescida de elementos egressos do kardecismo, que nascerá a nova religião."¹²⁶

E, por fim:

"No início do século XX, enquanto os cultos africanos tradicionais eram preservados em seus nascimentos brasileiros, uma nova religião se formava no Rio de Janeiro, a umbanda, síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. (...) Chamada de "a religião brasileira" por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço."¹²⁷

É pulsante, em quase todos os artigos acadêmicos e outros trabalhos mais extensos, a necessidade de iniciar a discussão sobre um outro aspecto qualquer do culto com a definição ontológica de sua formação. A despeito do primeiro trecho, retirado de uma obra que pretendia discutir "*Os Caminhos da Devoção Brasileira*" e para isso, sentia a necessidade de introduzir historicamente os cultos da

¹²⁵ SILVA, V. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. p.106.

¹²⁶ OLIVEIRA, J. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo*. p.63.

¹²⁷ PRANDI, R. Op.Cit. p.223.

Umbanda e do Candomblé, os outros trabalhos citados tratavam de aspectos distintos do de formação do culto, inclusive em recortes temporais posteriores ao eleito pelos autores como de origem e emergência da prática umbandista. Apesar de este não ser o ponto fulcral de nossa discussão, nos permite, outrossim, analisar como se dá esta construção argumentativa, visualizando em que bases se assentam tais afirmações.

Não foi à toa que elegemos como autores principais para que tivessem seus pensamentos expostos com um pouco mais de detalhes, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide e Renato Ortiz. É exatamente na vitalidade de suas formulações sociológicas que se sustentam as ideias defendidas pelos autores mais próximos de nós temporalmente e que ampliaram largamente o campo de estudo sobre as religiões de tradição "afro" e principalmente sobre a Umbanda. Quando o assunto é a origem ou a formação histórica do culto, ou mesmo a referência a religiosidades anteriores às grandes religiões organizadas, recorre-se hegemonicamente a estes autores. Sem, no entanto, verificar a validade de suas formulações.

Além do artigo já citado de Bruno Rohde, que duvida do nascimento da religião, numa clara alusão a tese de Bastide, outros autores nos fizeram ponderar sobre a necessidade de discutir tal assunto. Fernando Brumana, num pequeno texto sobre o culto da Jurema¹²⁸ chega a se referir ao sociólogo francês como "ingenuo" ao tratar do sincretismo bastidiano, "según las cuales los negros ocultaban astuta e temerosamente sus dioses de origen tras una imagen católica."

As intervenções de Beatriz Góes Dantas, já citadas, no que tange aos mitos da pureza nagô também colaboraram para que esta reflexão bibliográfica fosse levada a cabo. Mas é, sobretudo, nas formulações de Florestan Fernandes a respeito da "integração do negro na sociedade de classes", e outras pesquisas mais recentes que versam sobre as transformações subseqüentes a abolição, principalmente no campo, bem como as migrações dos "negros" para as cidades que encontramos o epicentro do choque com as teses de Bastide e Ortiz (em suas similitudes) sobre o processo de desintegração da macumba e reintegração no espiritismo de Umbanda.

¹²⁸ BRUMANA, F. *A propósito de la Jurema*. p.446.

Ao longo dos capítulos que se seguirão, pretendemos pormenorizar estas últimas questões levantadas à medida em que traçaremos discussões sobre o campo religioso carioca, bem como a modernização, urbanização e industrialização da cidade e sua relação com as classes sociais que nela habitavam.

Para encerramento deste capítulo, sobra-nos visualizar as referências documentais de Bastide e Ortiz que permitiram a crítica de Rohde. Os principais interlocutores dos autores destacados, no momento de situar historicamente a emergência do culto umbandista no cenário religioso carioca são Arthur Ramos e Nina Rodrigues. No entanto, esta referência se dá sem o devido questionamento histórico e sociológico da elaboração de suas descrições e investigações.

Desse modo, Ortiz e Bastide, em momentos distintos, aceitam como sólidas e verdadeiras as informações trazidas principalmente por Arthur Ramos sobre as "macumbas cariocas" e demais "sincretismos". Mesmo que a documentação seja esparsa, encontrada às vezes em relatos jornalísticos e outras _ descrições (como mostraremos adiante), é útil empreender uma discussão sobre os critérios que levaram Arthur Ramos a descrever os cultos de tradição "afro" encontrados no Rio de Janeiro.

Ao realizá-lo, verificamos o caráter ideológico e classista de suas conclusões, principalmente à cultura bantu e aos sincretismos, discutidos anteriormente. A primeira edição de "*O Negro Brasileiro*" data de 1934, e nenhuma referência encontramos ao culto da Umbanda que têm sua fundação mítica, como se refere Diana Brown, em 1908 e o estabelecimento da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, em Niterói, em 1917¹²⁹. Em 1925 e 1933, Antonio Eliézer Leal de Souza, jornalista de "A Noite" já havia publicados dois livros em que relata visitas a centros de culto a espíritos de antepassados. Na segunda obra já estava convertido a Umbanda e a defende como culto organizado.

Cinco anos após o trabalho de Ramos e um ano antes de sua segunda edição (1940), seria registrada a primeira federação da Umbanda que pretendia organizar institucionalmente os diversos terreiros. Além disso, não há relatos seguros sobre a macumba como culto organizado, muito menos de sua fragmentação e individualização. Deste modo, as teses de desagregação da macumba estão na

¹²⁹ Primeira tenda fundada identificada com o culto da Umbanda Branca, por Zélio Fernandino de Moraes, um dos pioneiros do culto.

ordem da suposição e da especulação. Por outro lado, como salienta Bruno Rohde, "a ideia de uma *edificação* orientada

da religião por um grupo de pessoas bem determinado num período específico dificulta e até mesmo impede a percepção de um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um *momento fundador*, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais, sociais e espirituais para a emergência da umbanda."¹³⁰

Isto é facilmente verificado quando se tem em mente um outro alerta soado pelo estudo de Rohde. Os principais estudiosos sobre o culto da Umbanda, incluindo aí, Renato Ortiz e Roger Bastide, escolheram como documentação de referência, mas nem tanto de análise, a produção bibliográfica dos próprios praticantes, que como demonstrado em outras pesquisas¹³¹ possuíam claro interesse de legitimação do culto, que eles mesmos se consideravam fundadores, elencando estratégias concretas para seus intentos, como a vinculação à nacionalidade e à brasilidade, por exemplo. Isto quer dizer, que todo "um processo de constituição bem mais caótico e prolongado" ficou de fora da investigação, silenciando outros atores envolvidos nos conflitos sociais, produtores, numa relação de contradição, dominação e marginalização de distintos discursos sobre a(s) mesma(s) religião(ões).

Esta forma de análise levaria, por exemplo, a aceitação tácita, quando não sua própria gestação¹³², da ideia de que a Umbanda seria a primeira religião "genuinamente brasileira". Era objetivo dos "teóricos umbandistas se esforçarem em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira", utilizando as figuras do caboclo e dos pretos-velhos como produtos originários do Brasil.¹³³

Temos aqui nossa primeira tese deste trabalho: a opção documental e ideológica dos principais estudiosos do culto da Umbanda Branca corroborou e difundiu os discursos estratégicos de legitimação da religião elaborado por seus primeiros praticantes e pela intelectualidade orgânica umbandista.

¹³⁰ ROHDE, B. Op.Cit. p.89. Grifos do autor.

¹³¹ Cf. BIRMAN, P.; BROWN, D. Op.Cit.

¹³² É Maria Helena Concone, por exemplo, que em 1973, mesmo ano da tese de Ortiz, intitulará sua tese de doutorado como "*Umbanda, uma Religião Brasileira*".

¹³³ SÁ JUNIOR, M. A *Invenção da Alva Nação Umbandista*. pp.63-80.

4

"Todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto": o campo religioso carioca na trajetória de legitimação da Umbanda Branca

Dizey-me, filho; (que melhor fora chamar-vos pay da maldade) que cousa he Calundús? O qual com grande repugnancia, e vergonha me disse: que era uso de suas terras, com que fazião suas festas, folguedos e addivinhações. Nem sabeis, (lhe disse eu) esta palavra de Calundús o que quer dizer em portuguez? Disse-me o preto que não. Pois eu vos quero explicar, (lhe disse eu) pela etymologia do nome, que significa. Explicado em Portuguez, e Latim, he o seguinte: que se calão os dous: Calo duo. Sabeis quem são estes dous que se calão? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo, e calais vós o grande peccado que fazeis, pelo pacto que tendes feito com o diabo, e o estais ensinando aos mais fazendo-os peccar, para os levar ao Inferno quando morrerem, pelo que cá obrarão junto comvosco.

Nuno Pereira Marques

Desde que João do Rio resolveu investigar - a serviço do jornal *Gazeta de Notícias* - as religiões que se praticavam em cada recanto da cidade, que uma valiosa documentação histórica se tornaria, primeiro, um famoso folhetim de notícias. A popularidade dessas reportagens foi tão grande que, logo em seguida, o mesmo diário daria início à publicação de "retratos" de famosos pais-de-santo e feiticeiros¹³⁴.

- "Quem através da calma do semblante lhes adivinhará as tragédias da alma?"

João do Rio surpreendia-se - e aos próprios leitores - com sua cidade que "como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo em cada homem uma crença diversa."¹³⁵

O Rio de Janeiro de 1904, ano em que o jornalista-investigativo conclui seus relatos, "pululava de religiões" num cenário tenebroso aos olhos do *flanêur*. Antônio, seu principal depoente e interlocutor, iria ciceroneá-lo pelos mais estranhos mundos:

¹³⁴ FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os Africanos: *Raça e Ciência nas Crônicas da Belle Époque Carioca*, 2010.

¹³⁵ JOÃO DO RIO. *As Religiões no Rio*, 1904. p.1.

"São swendeborgeanos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto."¹³⁶

O cenário era vasto e interminável. Os personagens, muitos deles de existência duvidosa como o próprio Antônio; mas o fascínio foi grande e não era a primeira vez que a imprensa se envolvia nos assuntos da religião. Aliás, o papel da imprensa era amplo, servindo claramente a todos os clientes: ora anunciava “garrafadas” e remédios espirituais de "feiticeiros" (ou médicos), ora relatando a "barbárie" e a "selvageria" que assolava os bons costumes cariocas e faziam das religiões populares uma das marcas do atraso e da incivilidade brasileiras.

Grandes literatos e poetas emergiram saídos de colunas de jornais, descrevendo o Rio de Janeiro, o Brasil e as peripécias do ser humano: Machado, Alencar, Bilac, Barreto... Igualmente se difundiria uma ciência jurídica, outra médica e mais uma sociológica: Nina, Romero, Freyre.

Apenas dezesseis anos após a abolição jurídica da escravatura tomavam corpo as observações de João do Rio. Uma cidade em expansão demográfica, territorial e produtiva.

O "mundo dos feitiços" - descrito pelo cronista - era onde grassavam todos os males da mestiçagem e da raça, no pensamento da elite branca que se aburguesava, substituindo a aristocracia rural e a monarquia no controle e comando do Estado brasileiro.

Pedro II e toda a corte já haviam se refugiado em terras do estrangeiro, todavia muitos monarquistas haviam sobrado por aqui, fossem entre funcionários públicos, barões do café ou mesmo entre os libertos. O imperador e a ex-futura imperatriz tiveram suas imagens popularizadas entre os ex-escravos, ganhando fama de defensores em alguns momentos.

Uma proletarização incompleta encontrava na cor da pele a distinção da ascensão social que se difundia pela pregação de republicanos, liberais, positivistas e "homens de ciencia".

Imigrantes europeus para enbranquecer o país competiam "livremente" com os "negros" e brancos pobres pelos poucos postos de trabalho - árduo e "indigno" -

¹³⁶ Idem.

e pelo parco pão de cada dia. Residiam em cortiços, "vilas operárias", subiam os morros em barracão de zinco, ou abrigavam-se nos ainda remanescentes e temidos quilombos, territórios de resistência e de mão-de-obra barata.

"E naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer, um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco".¹³⁷

Máquinas gigantes rasgavam a cidade - as casas e quem estivesse dentro - para abrir largas ruas para as carruagens e os carros (assim que estes chegassem ao Brasil).

Belas ruas iluminadas com querosene e em breve com eletricidade, acompanhavam o arrasamento do Castelo para que o ar fluísse pela cidade e a livrasse dos "miasmas" que provocavam surtos cada vez mais freqüentes de febre-amarela, tuberculose e varíola.

"A Avenida... parece-me que a vejo acabada, ampla e formosa, com as suas árvores, os seus palácios, as suas lâmpadas elétricas, os seus refúgios, e cheia de uma multidão contente e limpa. Ainda não é realidade: mas já não é sonho".¹³⁸

Cartão-postal da modernidade brasileira, a cidade do Rio de Janeiro se civilizava e progredia, nem sempre nessa mesma ordem e nem tanto a terra quanto ao mar.

Ao lado da proletarização da massa liberta, pulverizava-se a divisão do trabalho e acirrava-se a competição, desde o exercício legal de uma nova medicina até o ambulante que carregaria as provisões dos navios que acabara de aportar.

Pelo "monopólio dos bens de salvação" também competiriam padres, espíritas kardecistas, feiticeiros, macumbeiros, fisiólatras e médicos. Uma senhora da alta sociedade que estivesse a procura de um bem - ou de um mal - facilmente encontraria consolo e eficiência em diversos serviços prestados, muitos deles anunciados amplamente nos grandes jornais de circulação.

A "peste chamada gangau d'África, que a população chamava feitiçaria e que nada mais era do que envenenamento".¹³⁹

¹³⁷ AZEVEDO, Aloísio. *O Cortiço*, 1997 [1890]. p.5.

¹³⁸ BILAC, Olavo. *Gazeta de Notícias*, 06/12/1903.

¹³⁹ FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos*. 1977, p.510.

Mas era preciso ser matreiro e rápido, antes que este mesmo jornal denunciasse as "barbaridades" de um "culto fetichista". E pela voz de comando dos delegados, os soldados policiais não fizessem uma incursão para buscar e apreender todos os tipos de instrumentos e materiais "exóticos" que só serviam para devassar a "credulidade pública" e retirar dos trilhos do progresso a nação brasileira.

Longos e intermináveis processos eram instaurados, culpando-se ao final a galinha, pela macumba.

Quem desviasse a atenção - ou o "bom senso" - poderia ser vítima de um malandro, de um gatuno, de um capoeira ou de um cafetão. Quem não fosse esperto, a "carrocinha" levava e passaria algumas noites no xadrez; destino menos inglório do que ser abatido por um de outra malta: por isso usava-se seda, que a navalha não cortava.

Enriquecer era o grande negócio do *siècle nouveau*. Papel moeda que não valia nada da noite para o dia arrasava o sonho de muitos postulantes a capitalistas e empreendedores. O Estado contraía altas dívidas com os ingleses justamente para sanar as próprias despesas do Tesouro Nacional.

"De vez em quando, neles [agrupamentos] se abriam sinuosos sulcos, por onde, coleando, se esgueiravam azafamados, ligeiros e jeitosos, corretores e, sobretudo, zangões, estes em número incalculável, de todas as idades, rubros, banhados em suor, com o chapéu caído sobre a nuca e o lenço em torno do pescoço como babadouro, a gritarem compro, vendo, sem particularizarem o que pretendiam comprar ou vender. "Duzentas Repúblicas", anunciava um com insistência e esganiçada grita. "Quanto?" "83." "Estão fechadas." E rápidas se escreviam as notas em pedacinhos de papel ou nos punhos postiços da camisa, cheios já de algarismos, enquanto mil sinais trocados no ar, mal esboçados, simples piscadelas de olho, encetavam grossas negociações ou de todo as concluía[m]."¹⁴⁰

Era preciso também sanear a cidade. Quanto mais estrangeiros morriam, menos estrangeiros viriam. Mais negro ficaria o Brasil. A tuberculose, até que poderia se deixar para depois. Enquanto a febre-amarela matava os estrangeiros, a tosse sangrenta matava os negros.

Diversas experiências forjariam a consciência do escravo na passagem dura e fugidia para a liberdade. Algumas serviriam, outras não, ao encarar a nova

¹⁴⁰ VISCONDE DE TAUNAY. *O Encilhamento*, p.20.

sociedade que a República ousava construir e que, em diferentes medidas, a população teimava em resistir.

A integração das classes na sociedade brasileira, inverso do que se costuma concluir na difusão da cultura liberal e capitalista, provocaria dubiedade e contradições irreparáveis na transformação da elite aristocrática e senhorial em burguesa e dos brancos pobres, negros libertados e estrangeiros em proletários.

Muita coisa se acomodaria em coronéis e oligarquias por um lado e malandros e indesejáveis por outros. Até que se forjasse uma dinâmica mais adaptada às idéias do que à própria realidade, o voto, por exemplo, era de cabresto e o vagabundo prisioneiro.

4.1.

A moderna cidade carioca: tradição, resistência e proletarização

A narrativa precedente teve por objetivo introduzir o principal debate deste trabalho: a emergência e legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda no cenário religioso carioca.

Os conflitos que envolveram todo este processo possuem especificidades concernentes à época de suas realizações, não podendo sofrer distanciamentos temporais que provoquem análises descoladas de sua realidade.

Neste capítulo, que acreditamos ser o mais denso historicamente, com o maior conteúdo de discussões sobre a cidade do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX, estabeleceremos as principais conexões que nos levaram a fundamentar as ideias gerais e específicas acerca da trajetória de legitimação do culto.

Abordaremos as questões mais substanciais sobre a dinâmica e as relações de trabalho no novo século carioca, bem como a estrutura urbana e social que nos levam a divergir dos pressupostos de "desagregação social" e "desagregação da memória coletiva" apresentados por Bastide e Ortiz.

De antemão, salientamos que não é nossa intenção elaborar um revisionismo histórico no que tange às mazelas sociais provocadas pelo regime de escravidão, na passagem para o regime de salário.

O que nos interessa é levar a cabo uma compreensão crítica e detalhada do processo histórico de capitalização e aburguesamento das relações sociais para concluir, enfim, pela validade ou não dos critérios adotados por estes dois autores e que se tornaram hegemônicos no debate.

Desagregar supõe, logicamente, uma agregação prévia. Algo que estivesse socialmente agregado precisaria ser desagregado e reagregado novamente, como **concluem** ambos os autores.

É este caminho que será percorrido na primeira parte do presente capítulo, pontuando as principais questões envolvidas com a produção conflituosa de uma teologia singular.

4.1.1. Liberalismo à brasileira

Se para Hobsbawn¹⁴¹, o "longo século XIX" terminara apenas em 1914, com a deflagração do conflito entre as potências imperialistas europeias, envolvendo, de forma inédita, a quase totalidade do globo, o nosso dezenove terminou em 1888 com a abolição do regime jurídico de escravidão e fora enterrado no ano seguinte, quando da proclamação da República.

Após mais de quatrocentos anos de aprisionamento e comercialização de indivíduos das sociedades da costa oeste da África (em sua maioria absoluta), chegava ao fim uma das maiores tragédias da humanidade, por muito esquecida ou conciliada.

"Vamos meter a mão na grande ferida de nossa pátria.(...) É uma instituição que aderiu nosso país desde que ele acordou para a vida: (...) o egoísmo, o interesse, a ambição, o cinismo de três séculos atentaram-na, fecundaram-na; em cada torrão de nosso solo caiu uma semente sua, cada fonte de nossa produção saiu de seu grande manancial o rendimento nacional, como o rendimento público são sua seiva."¹⁴²

Ao mesmo tempo rentável na comercialização de braços, a dinâmica da escravidão permitia a exploração da mão-de-obra sob domínio da violência, da ideologia e do afastamento da cultura de origem, na produção do açúcar, do café e

¹⁴¹ HOBBSAWN, Eric. *A Era dos Extremos*, 2008.

¹⁴² NABUCO, Joaquim. *A Escravidão*, 1988. p.32.

na mineração do ouro; nas cidades era de serviço geral das pequenas e grandes tarefas.

Numa sociedade escravocrata, em que todos os aspectos da existência estavam, sem exceção, marcados de alguma forma pelo regime de trabalho (assim como em qualquer organização social) diferentes seriam as táticas, negociações e conflitos que levariam a sua derrocada.

O mito do escravo-coisa já fora superado¹⁴³ e a vasta historiografia brasileira sobre o tema demonstrou, claramente, todas as formas de luta empregadas pelos escravizados. Resta à mesma popularizar o conhecimento recolhido e produzido, de maneira que a população brasileira se aproprie de sua história e a torne instrumento da transformação de suas condições objetivas.

Não foram poucos os quilombos, as fugas, os suicídios, os assassinatos, as revoltas e os levantes. Também não se escondem as negociações mais diminutas no dia-a-dia, as alforrias compradas ou adquiridas por herança, os disfarces e os inquéritos de liberdade.

Se a produção da existência se desenrola nas bases do modo de produção e nas relações de produção, numa complexidade infinita de produção da consciência, não é de se estranhar que indivíduos de diferentes origens sociais assumissem funções e posturas que, *a priori* não condiriam com suas condições de classe.

Assim, negros foram escravos, muito pouco senhores. É evidente que a proporção é descomunal, que não garante, pela formatação de uma consciência racista no Brasil, afirmar (como já se ousou) uma "democracia racial" com a extinção da escravatura.

Por outro lado, brancos foram senhores (quase nenhum escravos) e abolicionistas sinceros, liberais. As ideias aqui tiveram seu lugar e foram editadas. Muitas delas, espantosamente originais. Monarquistas abolicionistas, republicanos escravocratas, liberais e positivistas racistas, são algumas das aparentes contradições.

É Nabuco quem acusa a escravidão de violar o direito de propriedade, "1º porque estende o domínio a entes livres, 2º porque tira o direito natural de

¹⁴³ CHALHOUB, Sydney. *Visões de Liberdade*, 1988. Mais adiante veremos com mais calma do que se trata esta construção historiográfica sobre a personalidade social dos escravos.

propriedade aos entes que escraviza"¹⁴⁴. Não sem muita surpresa - excetuando os desavisados – afirmaria, ainda, que a escravidão legitima o comunismo:

"Dissemos que a escravidão era uma violação da propriedade; é mais, é uma justificação do comunismo. Uma sociedade que a aceita é uma sociedade impossível diante de um povo, ávido e coerente. Quereis saber por que uma soberania que reconhece a escravidão proclama a máxima de Proudhon – *a propriedade é um roubo*, além de demonstrar a segunda – *a escravidão é um assassinato*? A propriedade não é um roubo senão porque é um direito absoluto. Se a ocupação não é um direito absoluto, os primeiros ocupantes não tiveram direito às suas propriedades: logo os herdeiros não o têm também. (...) A lei que tira a propriedade a um milhão de homens não a julga um direito alienável, originário, imprescritível, logo não a julga um direito absoluto. (...) Assim não há direitos absolutos para a sociedade: nem o da liberdade, que ela rouba nem o da igualdade, nem o da segurança, nem o da propriedade. (...) E eles dir-lhe-iam então para que tendes escravos, como tendes escravos, “se roubais a propriedade a um indivíduo como a um milhão não a considerais um direito natural, um direito absoluto”. Eis como o comunismo raciocinaria sobre a propriedade em uma sociedade de escravos. Estamos pois assim colocados: a escravidão, negação do direito de propriedade, pode não desaparecer com proveito para esse direito, porque autoriza e forma no Brasil uma opinião francesa, uma seita que talvez se apresente para vingar os escravos nos proprietários: o comunismo".¹⁴⁵

As ideias aqui não eram meras cópias, nem estavam fora de seu lugar, apenas correspondiam aos fatos; se não correspondessem, pior para eles.

É vantajoso perceber como, nestas linhas, Joaquim Nabuco - o afamado abolicionista brasileiro - faria uso do socialismo de Proudhon. Não se sabe se o socialismo científico de Marx e Engels o faria mudar de ideia. É de se supor que não: era preciso defender a propriedade.

A libertação dos escravos (e o debate que a antecedeu) colocava na ordem do dia a questão da propriedade dos senhores. Alienados da mão-de-obra, ao menos deveriam garantir as terras e demais riquezas. Muitos se tornaram republicanos num piscar de olhos, enquanto o mata-borrão secava a tinta da lei áurea.

Desde 1850 que a Lei de Terras já garantira a propriedade fundiária àqueles que já a detinham e estipulava que apenas por compra e venda seriam feitas novas aquisições, o que estruturaria no país, definitivamente, o grande latifúndio e o problema social da terra.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Op.Cit. p.33

¹⁴⁵ NABUCO, J. Op.Cit. p.32.

¹⁴⁶ Mesmo que em 1930 fosse instituído a desapropriação da terra com interesse público, vemos até hoje a impossibilidade do acesso à terra e a histórica luta pela Reforma Agrária.

Data também das primeiras décadas do dezenove as diversas pequenas reformas que impunham limites sobre a escravidão. Até a culminação da Lei Áurea, parte considerável da dinâmica da comercialização já havia se modificado, com a extinção do tráfico, a lei dos sexagenários, a do ventre livre e as regulamentações das relações de ganho e das alforrias.

As ideias liberais no Brasil não eram, portanto, coisa nova, muito menos uma invenção republicana. Aliás, nem a própria República foi uma invenção dos republicanos de 1889. Muitos levantes e revoltas contra o poder central, principalmente no período regencial, dispunham de um aporte liberal e republicano, como é o caso da Sabinada e da Revolução Farroupilha, por exemplo. Por outro lado, até então, o Brasil era o único país da América do Sul que não havia se tornado uma República.

Este último fator, por si, não sustentaria ideologicamente um golpe republicano que destituísse o poder monárquico, desde que ele ainda fosse legítimo e atendesse aos interesses de quem o deveria sustentar.

O conteúdo racista da elite republicana que se alçara ao poder talvez causasse mais espanto – e gerasse mais bestializados – do que a manutenção de um regime monárquico.

Um modelo, definitivamente liberal e ocidental de Estado, seria construído no Brasil. Se a abolição provocaria uma mudança significativa, sistemática e orgânica nas relações de trabalho, a difusão do pensamento eugênico, a importação de mão de obra branca ("mais adaptada ao trabalho") e o empoderamento da superioridade da raça branca se constituiriam uma reação ao liberalismo da própria abolição.

"a degradação pela escravidão, a anomia social, a pauperização e a integração deficiente combinam-se entre si para engendrar um padrão de isolamento econômico e sócio-cultural do negro e do mulato que é aberrante em uma sociedade *competitiva, aberta e democrática*."¹⁴⁷

É exatamente numa ciência social de fundamentação racialista e evolucionista que se sustentaria a nova ordem societária que deveria ser

¹⁴⁷ FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 2010, p.192. (grifos do autor).

constituída. É de se perguntar a “sinceridade” com que esses argumentos se formariam, para se convencer da superioridade de uma raça.

A não adaptação dos "negros" ao trabalho dos quais já estavam habituados, supomos, não convenceria nem mesmo ao mais tresloucado barão. O sonho da construção de uma nação branca e ocidental é muito mais sincero.

Na fundamental obra de Lilia Moritz Schwarcz, "*O Espetáculo das Raças*" temos uma noção clara de como se engendraram as ideias liberais no Brasil, principalmente no que diz respeito à concepção embranquecedora e racista da elite republicana, situação intelectual e científica que só iria conhecer algum tipo de modificação com a Revolução de 1930.

Defensora da noção de que as ideias no Brasil não eram meras cópias, mas condiziam com as condições da sociedade e do papel social desses "homens de ciencia", a autora discorre sobre a formatação de uma ciência da raça, como legitimadora de uma dinâmica social nova, em que, estruturada em argumentos "científicos", faria com que a raça negra ocupasse a condição irreconciliável com o progresso material, intelectual e cultural da nação.

"O mesmo contexto que encontra em um projeto liberal a solução para sua nova configuração política procura nas teorias deterministas e antropológicas subsídio para transformar diferenças sociais em barreiras biológicas fundamentais. (...) No Brasil, evolucionismo combina com darwinismo social, como se fosse possível falar em "evolução humana", porém diferenciando as raças; nega a civilização aos negros e mestiços, sem citar os efeitos da miscigenação já avançada. Expulsar "a parte gangrenada" e garantir que o futuro da nação era "branco e ocidental". (...) era fato, as teorias raciais pareciam "estar no lugar", na medida em que o problema da nacionalidade como que escapava do plano da cultura para se transformar em uma questão da natureza."¹⁴⁸

O Estado republicano deveria cumprir essa função e materializar esse desejo. Já comentamos, por exemplo, como o poder público trataria de forma desigual, porém propositada, a questão das epidemias e seus efeitos sociais. Deixando a tuberculose matar os negros a seu bel prazer, talvez a cor do Brasil ficasse um pouco mais clara, ainda mais se se juntasse a ela, as tonalidades brancas dos italianos, espanhóis, portugueses, sírios, libaneses, germânicos e etc.

Logo estes se tornariam, também, em alguma medida, "indesejáveis", ainda mais os que aqui aportaram carregando consigo as ideias anarquistas e socialistas.

¹⁴⁸ SCHWARCZ, L. Op.Cit. pp.242-245.

O aparelho repressivo do Estado, com seu caráter modificado, passaria de capitão-do-mato à mantenedor da ordem e recolhedor de vagabundo. Esta é a marca da polícia militar carioca que nunca foi cidadã, desde sua criação em 1809.

"transeuntes e veículos em atitude suspeita, especialmente indivíduos de cor parda e negra com idade aparentemente de 18 a 25 anos, os quais sempre estão em grupo de 3 a 5 indivíduos na prática de roubo à residência daquela localidade".¹⁴⁹

4.1.2. O progresso tropical

Do XIX para o XX o Brasil se ocidentalizou. Quem desembarcasse nas cálidas praias do litoral brasileiro e visitasse nossas cidades, mesmo as mais densas e urbanizadas como São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro, juraria ter aportado no Oriente, ou na costa Africana.

Nos sertões e vastas matas do país, a constatação era mais impressionante. Durante o século XIX (e até mesmo nos dias de hoje) era possível encontrar diversas sociedades originárias que nunca tiveram contato com o homem branco.

"Os relatórios dos mais antigos visitantes, como Jean Léry, Hans Staden, etc., demonstraram que, na época da conquista, os habitantes primitivos do Brasil estavam num estágio de civilização mais elevada que aquele em que os vemos hoje. A razão principal dessa decadência está, sem dúvida, nas relações com os portugueses... os índios não são homens em estado natural e não são selvagens, mas sim homens que retrocederam ao estado de selvageria, porque foram rechaçados violentamente do ponto a que haviam chegado..."¹⁵⁰

Essa era a visão dos viajantes europeus pitorescos, baluartes e representantes de um modelo de civilização que em muito se diferenciava do encontrado aqui e que, por isso mesmo, causava tanto espanto.

Tal processo, sem dúvida, seria tão complexo quanto doloroso. Feito, sobremaneira, à revelia da grande massa da população brasileira que, em momento algum, era consultada sobre a nova avenida que se deveria abrir e, raramente, tinha suas demandas atendidas.

¹⁴⁹ No dia 21/12/2012, uma ordem de serviço da Polícia Militar de São Paulo, orientava as ações de patrulhamento na região do Taquaral, na capital do Estado. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2013/02/516546.shtml>. Acesso em: 20/02/2013.

¹⁵⁰ RUGENDAS, J. M. *Viagem Pitoresca ao Brasil*. p.20.

Colocar o Brasil na marcha do progresso e da civilização (ocidental) significava, entre outras coisas, romper não exatamente com o passado, mas com algumas de suas marcas de incivilidade. Duas delas já haviam sido postas abaixo: a escravidão e a monarquia.

Mas faltavam coisas mais essenciais aos olhos, aos cheiros e aos gostos. A cidade, em toda sua complexidade, será o palco da transformação, o espetáculo da mudança e o roteiro do progresso. Reformá-la em todos seus aspectos: humanos e concretos.

"O Rio de Janeiro do começo do século, com menos de 600 mil habitantes, já não lembra mais, em 1901, a "Cafraria lusitana" dos primeiros decênios da centúria anterior. Quando muito lembrará certas cidades do setentrião africano, as da orla do Mediterrâneo, Tânger, Alexandria ou Orã, com a sua população descalça e mal vestida, as suas toscas lojas de comércio, de toldozinho esgarçado à frente e o homem de feição árabe, roliço e porco, ao fundo, vendendo a mercadoria; com os seus burricos pejados de hortaliça ou fruta, cruzando o logradouro público, e levados pela rédea do nativo, amarelão e triste, tudo isso numa evocação perfeita daqueles centros que a civilização esqueceu e que o civilizado só visita, de quando em quando, de Baedeker no bolso e um chapéu-de-sol branco aberto, ou debaixo do braço, para arrancar-lhe do grotesco a diversão que o espírito *blasé* das correrias do progresso, muitas vezes, reclama."¹⁵¹

De pitoresca à marca da civilidade brasileira, a cidade do Rio de Janeiro sofreria em sua história e sua própria humanidade as ideias de um progresso tropical. Não foram somente os espaços físicos da cidade que sofreram obras, mas os costumes, modos e usos da cidade deveriam ser substancialmente reformados.

Hoje nosso prefeito tenta educar-nos para não mijar nem escarrar na rua. Há pouco mais de cem anos, a "ditadura" de Pereira Passos, na feliz expressão de Jaime Benchimol, proibia que se andasse descalço, vendesse carnes verdes e que cachorros perambulassem pelo centro da cidade.

A cidade, encarada em sua totalidade, seria radicalmente recortada e redesenhada. Seus usos e usuários deveriam passar pelo mesmo processo de transformação que, evidentemente, oporia os costumes, a tradição e a compreensão do espaço público com a nova apreensão racionalizada e moderna a ser construída.

¹⁵¹ EDMUNDO, Luis. *O Rio de Janeiro do Meu Tempo*. 2003. Vol.1. pp.25-26.

Com efeito, não será somente o poder público (federal e municipal¹⁵²) a intervir drasticamente na paisagem urbana. Data do final do século XIX o início da ocupação dos morros que terá no Morro da Favela (atual Providência) seu nome eternizado.

De pouco mais de 200 mil habitantes em 1870 para mais de 500 mil até a virada do século, o Rio de Janeiro conhece um crescimento demográfico impressionante, favorecido pelas migrações de escravos e libertos e pela imigração.

Na nova ordem de produção e troca a ser erigida, três eixos seriam as marcas indeléveis da contradição da urbe carioca: habitação, saúde e transporte. Todos eles estavam envolvidos na problemática da circulação de pessoas e mercadorias.

O porto seria reconstruído, permitindo que desembarcasse maiores e mais carregados navios. Ruas extensas e largas seriam abertas, botando abaixo inúmeros cortiços - habitações populares que compunham o centro da cidade e arredores - morros seriam desbastados para que o ar circulasse e os "miasmas" pudessem cessar a proliferação de doenças.

O episódio da Revolta da Vacina - 1904 - ilustra com precisão o conflito entre um poder público intransigente e desejoso de tratar das questões urgentes da cidade e a própria cidade, que tinha em suas grande diversidade de habitantes e maneiras de sobreviver à ela uma tradição arraigada¹⁵³.

Os cortiços seriam o grande cenário de combate dos médicos funcionários públicos de alto escalão, ideólogos da necessidade de "sanear a cidade". Descritos como os mais vis locais, de costumes incivilizados, e onde a falta de asseio e de higiene deixavam proliferar as mais mortíferas doenças, tais habitações acumulariam em sua sùmula de destruição, o mal fluir dos ares e dos carros, o cartão-postal do atraso carioca¹⁵⁴.

Das poucas habitações populares e operárias previstas e realmente construídas na Reforma Pereira Passos, sobrava aos desalojados do Centro da

¹⁵² André Nunes de Azevedo opõe duas reformas. A primeira, a federal, com uma visão mecanicista da cidade, atenta ao seu funcionalismo econômico. Já a municipal, classifica de organicista que teria sido ampla "e buscou integrar as diversas regiões da cidade ao seu centro urbano, pensado como lugar privilegiado da difusão da civilização." *A Reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana*. 2003.

¹⁵³ ROCHA, Oswaldo Porto. *A Era das Demolições*. 1995.

¹⁵⁴ CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril*. 1996.

cidade, ou subir os morros e lá emergir do solo seus barracões de zinco, ou migrar para o subúrbio, onde ainda era possível encontrar chácaras, sítios e fazendas.

Da difusão de grande contingente populacional do centro para as áreas rurais, o transporte ficou pelo caminho. Bondes começavam a ser implantados pelos diversos bairros, além dos trens da Estrada de Ferro Central do Brasil que já existia desde metade do Império. No entanto, toda esta malha não era suficiente e a população pobre preferia morar nos morros, já que ficavam mais pertos dos locais de trabalho.

É de notar que a ocupação das zonas mais distantes do centro não acompanhavam, além dos meios de transportes, e do próprio trabalho, outros serviços públicos imprescindíveis. A reduzida quantidade de hospitais ou postos de atendimentos de saúde, obrigavam o retorno à área central do Rio de Janeiro.

"Mas não foram só as demolições ostensivas que desabrigaram trabalhadores. A valorização e especulação com o solo (elevando o preço dos aluguéis), os novos impostos que acompanhavam o fornecimento de serviços como iluminação elétrica, calçamentos modernos, água, esgotos; a legislação municipal estabelecendo restrições e normas arquitetônicas para as construções urbanas; a proibição do exercício de determinadas profissões ou práticas econômicas (como a criação de animais domésticos, o plantio de hortas) ligadas à subsistência das famílias trabalhadoras... tudo isso atuava, indiretamente, como poderosa força segregadora, revolvendo, sobretudo, a área central da cidade, onde trabalhava e residia a numerosa e heterogênea plebe carioca."¹⁵⁵

Reformada a cidade em seus prédios, ruas e transportes, sobravam, ainda, algumas reformas a serem empreendidas que, evidentemente, não seriam obra somente de Rodrigues Alves, presidente da República, ou do Prefeito Pereira Passos.

As instituições do Estado, transformadas na passagem do dezenove para o vinte, também surtiriam efeitos na maneira de habitar e usar a cidade. Junto a elas estariam as novas leis, promulgadas na Constituição de 1891 e no Código Penal de 1890. O progresso se fazia sentir em diferentes meandros da vida.

O aumento do fluxo de pessoas e de mercadorias, bem como a complexificação das estruturas de produção e as recorrentes obras cidadinas, fariam surgir novas "profissões" ao mesmo tempo em que o poder público, por lei, instava desaparecer com algumas antigas.

¹⁵⁵ BENCHIMOL, J. Op.cit. pp.287-288.

O caso da legalidade do exercício da medicina, que será mais adiante detalhado, elucida a disputa por mercado que se agudizará no novo século para as artes de salvar e curar e dá conta de como os poderes liberal-burgueses estabelecidos funcionarão de árbitro dos interesses de classe.

As forças de repressão e "manutenção da ordem" também verão suas atribuições modificadas. Incitadas pelo conservadorismo e pela moralização dos costumes noticiados nos grandes veículos de imprensa, muitas apreensões serão realizadas nos recantos "africanos" da cidade, onde se pudesse encontrar feiticeiros, charlatões e praticantes do baixo espiritismo, como na Zona Portuária e na Cidade Nova, agentes espaciais do samba e da macumba.

A busca pelo trabalho - ou a resistência à adaptação de uma formalização do mesmo - também seria objeto da busca e aprisionamento de meliantes e vagabundos. Mesmo que a "coloração" da cidade já estivesse, a essa altura, um pouco mais clareada¹⁵⁶, eram agora os imigrantes portadores de ideais subversivos os alvos da criminalização.

"Assim foram definidos os estrangeiros que, por palavras ou ações, voltavam-se contra a ordem política, econômica, moral e social existentes, considerados nocivos à sociedade e perigosos à segurança pública - regra geral, aqueles que, por meios variados, contestavam a propriedade, o trabalho, a família, a moral cristã e os poderes constituídos (...) Que compondo o conjunto das classes trabalhadoras, quer constituindo as chamadas classes perigosas, os indesejáveis, desclassificados forjados pela modernidade, firmaram-se como objetos centrais da ação repressiva desencadeada pelas autoridades republicanas na virada dos noventa e nas primeiras décadas do novo século."¹⁵⁷

Democraticamente, os espaços de participação eram reduzidos ao mínimo. O voto ainda era restrito a uma pequena quantidade de letrados (homens) e, se por um acaso, calhasse do letramento atingir mais do que aqueles cidadãos convenientemente escolhidos, a estrutura eleitoral fazia jus a todas as charges de referência ao cabresto.

As mulheres votariam em 1933, no primeiro governo de Vargas. Já o voto universal - ampliado aos analfabetos - só seria finalmente instituído em 1988, um século após a abolição da escravatura. A participação nos sindicatos e outras associações dos trabalhadores, mesmo que iniciada ainda na primeira década de

¹⁵⁶ EDMUNDO, L. Op.cit. p.39; PORTO ROCHA, O. Op.cit.

¹⁵⁷ MENEZES, Lená Medeiros de. *Os Indesejáveis*. pp.91-92.

1900, só surtiria efeito vinte ou trinta anos mais tarde. As armas de contestação da massa eram a greve, a revolta, a vagabundagem e a malandragem, e seu espaço principal a rua.

4.1.3. Proletarização incompleta

Certamente, as condições de "formação da classe operária"¹⁵⁸ no Brasil são fundamentalmente distintas da Inglaterra, França, Alemanha, EUA e mesmo dos países da América hispânica. Enquanto ocorria o cercamento dos campos ingleses no século XVIII, por aqui o regime de escravidão estava longe de acabar e muito pouco se sabe sobre as relações de trabalho de homens e mulheres livres à mesma época.

O debate acerca do "capitalismo *sui generis*" brasileiro é amplo e já suscitou inúmeras e frutíferas polêmicas. Determinar as estruturas de interação da colônia no sistema-mundo mercantil ou o estatuto de trabalhador do escravo provocou, principalmente no bojo das tradições marxistas (as quais nos filiamos), diferentes pontos de vistas, alguns deles contraditórios.

Há quem argumentasse uma estrutura feudal nos engenhos de açúcar, ao analisar as relações de trabalho, desconsiderando a relação de troca que já detinha as nuances capitalistas¹⁵⁹. O tráfico de africanos escravizados, inseridos e provocadores de uma economia mundo, com efeito, junto com outras mercadorias, ampliava as fronteiras do capitalismo comercial.

As experiências de trabalho forjadas durante quatro centenas de anos de escravidão são as mais variadas possíveis e merecem, incessantemente, aprofundamento das pesquisas e estudos.

O regime de trabalho no campo, sem dúvidas, é diferente do encontrado nas zonas urbanas. Mesmo no campo, poderíamos enumerar distintas funções cumpridas pelos escravos, entre aqueles que trabalhavam na casa-grande (incluindo aí a maioria das mulheres) e os que deveriam cuidar das lavouras de cana, por exemplo.

¹⁵⁸ Nos referimos aqui a magistral obra do marxista inglês E.P.Thompson. *A Formação da Classe Operária Inglesa*.

¹⁵⁹ DUCATTI, I. *Nelson Werneck Sodré, historiador*. 2007.

Na extração do ouro e diamante novas tarefas e modalidades surgiriam, fazendo competir por mercado escravos (arrendados por seus senhores) e brancos livres pobres. Interessa ressaltar que em cada tipo de trabalho, uma relação de trabalho (também específica) se formatará, provocando formação de consciências singulares.

Além da dominação física e econômica, fundamentadas na violência e cruéis torturas, todas elas dispostas legalmente nas ordenações e códigos criminais¹⁶⁰ anteriores à abolição, o convencimento ideológico seria imprescindível na manutenção do escravo sobre o regime que lhe retirava o direito, boa parte das vezes, à própria vida. Papel preponderante caberá à Igreja católica, aliada da Coroa Portuguesa, na conversão e domesticação dos "negros".

O século XIX conhecerá, com o aumento da densidade demográfica das principais cidades do Brasil - época em que o próprio tráfico de escravos se avoluma, tanto externa quanto internamente - uma profusão de novas designações e formas de se obter o ganha-pão. Destaca-se a modalidade do escravo-ao-ganho que, inclusive, terá suas disposições juridicamente estabelecidas.

"Assim, o ganho dos escravos é aceito por mim como uma forma variável de salário, como uma brecha no sistema, como uma contradição nas relações escravistas tradicionais, enfim, um acordo não revelado entre senhores e escravos como uma forma de sobrevivência na estrutura urbana."¹⁶¹

É momento também em que se diversificarão as conquistas da liberdade. O sistema de ganho permitia que o escravo, de algum modo, vivesse "sobre si". Isto significava que, além de não trabalhar num serviço diretamente designado pelo seu senhor, poderia morar longe de suas vistas e acumular parte do jornal com qual era recompensado para, numa dada oportunidade, pagar pela sua alforria.

Com efeito, o espaço urbano será propício para inúmeras contradições e brechas no sistema escravista. É Chalhoub¹⁶² quem nos relata, por exemplo, a preferência pela prisão nas galés ao invés de permanecerem sob o jugo de seus

¹⁶⁰ "Art. 60. Se o réo fôr escravo, e incorrer em pena, que não seja a capital, ou de galés, será condemnado na de açoutes, e depois de os soffrer, será entregue a seu senhor, que se obrigará a trazel-o com um ferro, pelo tempo, e maneira que o Juiz designar." BRASIL, *Código Criminal do Império do Brazil*, 1830.

¹⁶¹ SILVA, Marilene. Negro na Rua: a nova face da escravidão. p.117.

¹⁶² CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. pp.175-178.

senhores, principalmente nos estabelecimentos rurais (que poderiam estar abrigados numa grande cidade, como o Rio de Janeiro).

Isto é, na paisagem citadina do século XIX, muitos escravos cometiam - ou falsamente confessavam terem cometido - crimes (como o de ferir ou matar seus senhores, roubar, etc.) para que ficassem sob a "proteção" da polícia. A lógica do Ministro da Justiça de então (em 1870) era de que se tornasse mais degradante a pena "transformando a existência do condenado em uma vida de fadigas e de privações"¹⁶³ como maneira de coibir a prática de crimes com a intenção de escapar ao cativo e lá não retornar.

Durante o século final da escravidão, além do aumento considerável de grandes ou pequenas revoltas e insurreições escravas¹⁶⁴ Brasil a fora, cidades como o Rio de Janeiro produzirão em seu interior, de acordo com Chalhoub, uma outra cidade, esta "negra" instituída por escravos libertos e negros pobres da Corte. Com efeito, esta metáfora territorial engendrada pelo autor permite com que compreendamos a dinâmica da produção da experiência de liberdade no escravismo urbano:

"A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico - isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado".¹⁶⁵

Assim sendo, práticas como "castigos, alforrias, atos de compra e venda, licenças para que negros vivam 'sobre si'" configuram-se como alicerces da crise e contributos para a derrocada do regime de escravidão. Esta constatação é importante na superação da noção do escravo-coisa¹⁶⁶ passivo e somente produtor de atos humanos quando das revoltas, crimes e levantes.

¹⁶³ "Relatório do Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios da Justiça", 1870, p.11. Apud CHALHOUB, S. Op.Cit. p.178.

¹⁶⁴ "Art. 113. Julgar-se-ha commettido este crime [de insurreição], retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força." BRASIL, Op.Cit. A Revolta dos Malês em 1835 na Bahia, uma das últimas grandes rebeliões escravas, juntamente com o acréscimo no número de assassinatos e outros crimes contra seus senhores aprofundaria o sentimento de uma "suspeição generalizada".

¹⁶⁵ CHALHOUB, S. Op.Cit. p.186

¹⁶⁶ "de que as condições extremamente duras da vida na escravidão teriam destituído os escravos da capacidade de pensar o mundo a partir de categorias e significados sociais que não aqueles instituídos pelos próprios senhores." CHALHOUB, S. Op.Cit. p.249. O autor destaca a importância de compreender as variegadas tramas de negociação da liberdade, como as referidas

Nos leva também a duvidar e contestar a ideia de uma solidariedade tradicional, baseada na tutela do senhor branco para com o escravo negro, como aponta Bastide, tema que discutimos no capítulo anterior. E também já nos permite indagar que tipo de "memória coletiva" estaria sendo engendrada ao longo de todo este processo para que fosse posteriormente "desagregada", como nas palavras de Ortiz?

A abolição do regime jurídico da escravidão, não significou a universalização do salário como definição real das relações de trabalho. Isto é, o que hoje chamamos de informalidade ou trabalhadores autônomos (sem contar os "profissionais liberais") se tornou a tônica da dinâmica de produção de riqueza e de prestação de serviços na sociedade brasileira. Somente em 1932 teremos a Carteira de Trabalho; e a sistematização dos direitos trabalhistas, que culminou na CLT de 1943, fora um processo árduo e demorado.

Retornando aos debates marxistas, o conjunto de formulações teóricas e analíticas que melhor corresponde à realidade verificada no Brasil é a vertente dos anos 1960 e 1970, conhecida como "teoria da dependência" que tem em Theotonio dos Santos, Ruy Mauro Marini e Vânia Bambirra, seus maiores expoentes.

Através dela compreendemos a formação capitalista dependente da sociedade brasileira, uma nação que desde sua constituição inicial funcionava como "proletariado externo", produzindo riquezas que seriam transferidas para as potências centrais.

O pequeno surto industrial do início do XX não alteraria substancialmente este quadro, já que o próprio capitalismo internacional havia se transformado - com a fusão do capital bancário com o industrial no financeiro - o que, através dos grandes monopólios industriais, geraria superproduções¹⁶⁷.

O Brasil ainda figurava no cenário mundial como produtor e exportador de produtos primários (como os agrícolas) de baixo valor agregado que eram, então, beneficiados em indústrias localizadas em países centrais, retornando muitas

acima, como constituíntes e formuladoras de uma consciência da condição de escravo e da luta pela liberdade, que poderia ser individual (alforria, troca de senhores, prisão), coletiva (irmandades que se uniam para alforriar irmãos, compra por parte de um liberto da alforria de um companheiro ou familiar) e geral (extinção do regime pela abolição jurídica).

¹⁶⁷ ARRUDA, Pedro F. *Capitalismo Dependente e Relações de Poder no Brasil: 1889-1930*. 2012.

vezes para cá com um valor mais alto, reforçando assim o quadro de transferência de divisas.

No plano interno, isto acarreta a condição de miserabilidade da população, por depender daquilo que Marini conceitua como "superexploração" das classes trabalhadoras como forma de manter, sem o risco de drásticas reduções, o lucro do grande empresariado agrícola ou industrial.

"Ahora bien, los tres mecanismos identificados —la intensificación del trabajo, la prolongación de la jornada de trabajo y la expropiación de parte del trabajo necesario al obrero para reponer su fuerza de trabajo— configuran un modo de producción fundado exclusivamente en la mayor explotación del trabajador, y no en el desarrollo de su capacidad productiva. Esto es congruente con el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en la economía latinoamericana, pero también con los tipos de actividades que allí se realizan. En efecto, más que en la industria fabril, donde un aumento de trabajo implica por lo menos un mayor gasto de materias primas, en la industria extractiva y en la agricultura el efecto del aumento de trabajo sobre los elementos del capital constante son mucho menos sensibles, siendo posible, por la simple acción del hombre sobre la naturaleza, incrementar la riqueza producida sin un capital adicional. Se entiende que en estas circunstancias, la actividad productiva se basa sobre todo en el uso extensivo e intensivo de la fuerza de trabajo: esto permite bajar la composición-valor del capital, lo que, aunado a la intensificación del grado de explotación del trabajo, hace que se eleven simultáneamente las cuotas de plusvalía y de ganancia."¹⁶⁸

Após 1888, somente o estatuto conceitual do trabalhador será modificado. Da condição de escravizado para a de assalariado, desempregado, lumpensinato, já que os postos de trabalhos continuarão sendo ocupados pelos mesmos agentes, a não ser quando entra em cena a competição com o imigrante recém-desembarcado.

Por falar em competição, é certo de que não será a Abolição e a tímida industrialização brasileira que forjarão tal mentalidade na classe trabalhadora em geral. Escravos-ao-ganho já competiam por pequenas tarefas, como assinala Chalhoub - "ao passar por homem livre, o pardo se viu atirado numa situação aberta de competição no trabalho com um imigrante..."¹⁶⁹ - e Silva - "impunha-se a divisão do seu grupo pela rivalidade da conquista diária que garantia o seu sustento", acrescentando: "ele passa a fazer parte do sistema que o explorava"¹⁷⁰.

A competição por ocupação, portanto, não será uma novidade para a cidade, podendo, no entanto, constituir-se para aqueles migrantes que deixavam as

¹⁶⁸ MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la Dependencia*. 1991.

¹⁶⁹ CHALHOUB, S. Op.Cit. p.229.

fazendas do Nordeste, ou do interior do Estado, ou então para os quilombolas que, não encontrando mais meios de subsistência fora da dinâmica urbana de trabalho, lançavam-se numa competição desmedida.

Acresce-se à mudança de estatuto conceitual, uma mudança na condição jurídica, esta sim, provavelmente, de maior impacto na realidade do trabalhador. De escravo, ou liberto (ou ainda forro) tais indivíduos, sobremaneira aqueles que não encontravam nos meios "legais" uma ocupação que garantisse a sobrevivência, tornar-se-ão "vagabundos", "malandros". Alvos certos e freqüentes das intervenções policiais. Com a República já se torna duvidoso que a polícia oferecesse alguma "proteção" a estas pessoas.

Como já apontado em outras passagens, a chegada maciça de imigrantes iria, nas primeiras décadas da República, aprofundar ainda mais o quadro de exploração. No entanto, não é meramente a concretude da competição que se ampliara que iria provocar, principalmente para os "homens de cor", um aumento no grau de marginalização do e pelo trabalho.

A elaboração, difusão e "popularização" de um conteúdo racista da imigração (enquanto política pública e estatal) definiria o paradoxo da proletarização do negro: destituído da condição de coisa (propriedade, mercadoria) manter-se-ia, por um longo período, ainda, marginalizado da condição de "classe"; é a formação de um lumpesinato e da informalidade do trabalho.

A passagem lenta da condição de propriedade para a de trabalhador, lidando ainda com a competição com o branco e com o estrangeiro, é a amarra de uma proletarização alicerçada na distinção da raça. É, por isso, "incompleta".

Esta noção é fundamentalmente distinta de um capitalismo não completamente desenvolvido¹⁷⁰, pois se assim fosse, teríamos que inserir, em maiores detalhes, o problema da dependência. Uma proletarização incompleta é a que não alcançou o "estágio" de uma sociabilização competitiva *ideal*. O "obstáculo" (Fernandes) do dilema racial brasileiro produz uma duplicidade de

¹⁷⁰ SILVA, M. Op.Cit. p.121.

¹⁷¹ Esta era, por exemplo, a tese defendida pelo PCB até a década de 1940 que tinha em Nelson Werneck de Sodré um de seus propulsores. Daí a tática de se unir   burguesia "nacional" para quebrar as forças sociais representantes da velha estrutura "feudal" e a necessidade de um período "democrático-burguês" antes da revolu o socialista. Caio Prado Júnior, em 1942, foi um dos primeiros a argumentar contra em *Forma o do Brasil Contemporâneo* e a teoria da

contradição, distinta, inclusive da possibilidade de uma revolução proletária em sentido estrito, clássico, ortodoxo. É a contradição de um capital sem trabalho, ou sem trabalhador.

A "questão racial" irrompe como um núcleo radioativo e a descoberta de seu uso. Ao mesmo tempo que impede a consciência "puramente" de classe (explorada) provoca o protesto irremediável contra um estatuto social racista, antagônico ao liberalismo clássico, mas que amplia(ria) a revolta e a insurreição contra o modelo brasileiro.

Por parte da classe dominante, a exige que se mantenha racista e burguesa, com todas as estratégias de legitimação, técnicas de dominação, convencimento e alienação e, principalmente, incremento substancial e cruel dos aparelhos repressivos. Externamente, a dependência e a aliança submissa parecem, pois, confortáveis, perante o combate em dupla frente, internamente.

Por isso a "integração do negro [das raças] numa sociedade de classes" forma um par dialético com uma *integração das classes numa sociedade de raças*.

Nossa formulação é tributária do pensamento de Florestan Fernandes, em seu indelével estudo *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Uma passagem, contida no final do segundo volume, explicita a complexidade de todo esse processo que vemos descrevendo: "a *situação de raça* da "população de cor" ainda não corresponde, estrutural e funcionalmente, às possíveis *situações de classe* segundo as quais se configura, morfológica e dinamicamente, a ordem social competitiva."¹⁷²

Em extensos dois volumes, que totalizam mais de mil páginas, o sociólogo paulista, mulato e oriundo de família pobre, empreende uma das mais ditosas análises da passagem do regime de escravidão para o de trabalho livre, especialmente na cidade de São Paulo, nas primeiras décadas subseqüentes à abolição.

Tal obra que contem, entre outras coisas, uma clara discussão do mito da "democracia racial" com uma crítica coerente e dura contra uma das teses mais conciliatórias e alienantes historicamente das condições de convivência entre as

dependência aumentaria a divergência, pondo por terra a possibilidade de uma aliança proletário-burguesa como condição da revolução brasileira.

¹⁷² FERNANDES, F. Op.Cit. p.567

classes trabalhadoras (em sua maioria "de cor") e as dominantes (brancas em preferência) é ainda pouco lida, recepcionada e discutida no meio acadêmico.

Sua complexidade, volume e densidade, nos impede que façamos considerações corriqueiras e superficiais ou conexões lógicas e seguras até mesmo com outros estudos influenciados por ela ou trabalhos orientados pelo autor, como é o caso das formulações sobre a escravidão feitas por Fernando Henrique Cardoso em *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*.

Por isso mesmo, a referência que trazemos aqui não é *ipsi litteris* e evita ao máximo encaixar qualquer citação num contexto distinto do qual fora produzido pelo autor, de modo que corroborasse uma conclusão nossa que nada teria que ver com suas formulações, ou a desmentisse, por reduzi-las a excertos esporádicos. Nada exige um curioso leitor de se debruçar em seu texto completo.

Contudo, precisamos ousar, de modo que nossa própria argumentação não se depreenda do todo e de suas fontes de inspiração. Igualmente, verificamos em Renato Ortiz - que cita Fernandes em suas referências bibliográficas, sem, contudo, utilizar textualmente do mesmo - conceitos que a nosso ver estavam em voga na sociologia paulista dos anos 70, herdeira das concepções de Bastide e Fernandes.

Na primeira etapa da tese de doutorado defendida na Sorbonne, Ortiz, ao refazer o "quadro sócio-histórico" do momento de emergência da Umbanda, refere-se, como já anotado no capítulo anterior, a uma "desagregação social" e uma "desagregação da memória coletiva". É importante retomar esta discussão.

Uma análise atenta das duas obras, acrescida de uma comparação com as teses de Roger Bastide evidencia uma filiação maior à segunda do que a primeira, mesmo porque, toda a complexidade do trabalho de Fernandes - mesmo que, eventualmente alguns conceitos terminologicamente sejam sinonimizados, como "desajustamento" e "desagregação", ficam de fora do estudo de Ortiz.

É certo que Florestan Fernandes argumente sobre um "desajustamento", em especial do *negro* com o fim da escravidão e o rápido crescimento urbano alicerçado na ideologia do progresso liberal. Contudo, tal formulação é substancialmente distante da argumentação encontrada em Ortiz. Vejamos.

Renato Ortiz:

"é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores sociais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade 'moderna'. (...) A expansão da cidade, destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso. (...) A desagregação realiza-se em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra."¹⁷³

Florestan Fernandes:

"Primeiro, as orientações urbanas do crescimento econômico e sócio-cultural da cidade não favoreciam - ao contrário, solapavam e impediam - a persistência da parcela da herança cultural que poderia servir de fulcro para a reorganização integrada e autônoma dos padrões de existência do negro, conforme uma configuração civilizatória rústica. Segundo, essas orientações não eram suficientemente fortes, envolventes e plásticas para produzir efeitos análogos noutras direções, o que facilitou (e até estimulou) a perpetuação de um horizonte cultural tradicionalista, de conteúdo pré-letrado e de sentido anti-urbano que logo se converteu no fator invisível e fatal do bloqueamento, da inércia e do malogro do negro na história cultural da cidade. Os demais grupos étnicos, nacionais ou estrangeiros, também eram portadores de uma herança rural e também a perpetuaram parcialmente. Contudo, eles tiveram *chances* de se entrosarem, mais ou menos, com as "exigências da situação", modernizando seus estoques de ideias, de comportamentos ou de valores nas áreas vitais à participação vantajosa nas tendências e nos proventos da urbanização. A participação marginal e improfícua nos papéis socioeconômicos de real importância estratégica excluía o negro, como "agente" ou "beneficiário" do crescimento urbano. Essa exclusão, por sua vez, acentuou e agravou o isolamento econômico, social e cultural do negro, aumentando sua dependência e, provavelmente, o seu apego a uma herança sociocultural imprópria e desvantajosa. Os efeitos acumulativos dessa interação de fatores se encadearam de tal modo que fizeram do *elemento negro* o único agrupamento humano da cidade em que não se revela um mínimo de sincronização entre as tendências e os produtos da "urbanização", da "mobilidade social" e da "secularização da cultura".¹⁷⁴

Se todos estes últimos conceitos expostos por Fernandes foram considerados ideais - de um projeto de cidade civilizada, liberal, burguesa e progressista - o autor tem razão. Por outro lado, se tais conceitos possuem em si um conteúdo histórico-analítico, é preciso que apontemos algumas divergências.

Em primeiro lugar é preciso relativizar, para o momento histórico em questão, a oposição campo/rural e cidade. Como destacado em passagens anteriores, durante todo o século XIX e até princípios do XX, o espaço citadino convivia com a urbanidade e a ruralidade. Somente as áreas centrais, de maior

¹⁷³ ORTIZ, R. Op.Cit. pp.24-26.

¹⁷⁴ FERNANDES, F. Op.Cit. pp.86-87

densidade populacional, se eximiam de configurar um espaço de produção agrícola.

Fazendas, chácaras, sítios e quilombos não distavam muito desses espaços e estavam localizados hoje, no Rio de Janeiro, em bairros como a Tijuca, Copacabana, Irajá e Méier. Mesmo as ocupações das encostas dos morros e das áreas suburbanas não entrariam, completamente, em antagonismo "conforme uma configuração civilizatória rústica".

A cidade, com sua reformulação ditada pelo progresso, também ver-se-á transformada por aqueles que o mesmo progresso alijava, fosse pela especulação do valor do solo ou pelo acirramento da competição econômica. Conscientemente, os que resistiam aos efeitos da modernização também empreenderam suas reformas urbanas, mesmo que não sistematicamente planejadas, impulsionadas antes pela necessidade premente da sobrevivência.

Portanto, é de se questionar um "sentido anti-urbano", se nos pautamos pelas considerações históricas e não ideais. A aceitação tácita das proposições de Fernandes, encontradas no trecho citado, poderia fazer com que retornássemos a ideia de um "enquistamento social" de Bastide, ao considerar como determinantes históricos "o apego a uma herança sociocultural imprópria e desvantajosa".

Tal sentido se assemelha a uma concepção de "apolítico" ou "pré-político" das reivindicações e formas de adaptação à realidade pujante. É possível que as "chances" realmente não oferecidas ao "elemento negro" fizessem com que seus "padrões tradicionalistas" em médio prazo produzissem críticas e questionamentos mais contundentes do que àqueles "grupos étnicos" que "se entrosaram" ao sistema.

Em outro aspecto "o malogro do negro na herança cultural" da cidade, se realmente assim se deu, deve-se, sobretudo, a processos de expropriação e repressão, oriundos, respectivamente, do avanço da indústria cultural da música e do repetido conteúdo racista da moralização dos costumes, que via no "elemento negro" e em todas as suas expressões o mal a ser extirpado do Brasil que se civilizava. Tal associação, sem dúvida é aparentemente contraditória.

E é o próprio autor que, mais adiante, garante que o "viver na cidade" significava uma vitória contra uma possível "demonstração de fraqueza", já que a resistência pela permanência poderia, de algum modo e em algum dia, lograr bom frutos.

Certo estamos que Florestan Fernandes, através de todo seu estudo amplia este debate e oferece ao investigador atento, diversas outras argumentações e fontes que permitem um entendimento mais amplo e menos determinista como o exposto pelo estudo de Ortiz.

Importante contribuição se faz em pensar a resistência ao novo modelo de trabalho, não como caractere genético ou racial como queria os "homens de ciencia" da sociologia que o precedera meio século, mas como adaptação consciente àquilo que estava, de alguma maneira, possibilitado pela nova ordem societária:

"a indolência, o desinteresse pelo trabalho, a resignação, o alheamento diante de obrigações elementares imperativas, a diferenciação sociopática do comportamento, etc. respondiam, alternativamente (e às vezes de maneira simultânea) às dificuldades que emergiam, continuamente, em cada situação de convivência."¹⁷⁵

A barreira da "raça", sem dúvidas, é um agravante na complexificação do reordenamento social do antigo escravo. Que se considere o "ganho" como uma variação do salário, como faz Marilene Silva, ainda assim, todas as transformações rápidas da cidade e o aumento da competição por trabalho se somariam negativamente à "questão racial" produzindo um aviltamento das relações sociais.

Florestan Fernandes define, assim, as dificuldades de sociabilização na nova estrutura:

"Prendia-os [a desorganização] a um acervo de bens culturais e de técnicas sociais contraditórios, com frequência obsoletos ou inconsistentes, diante das exigências da situação histórico-social. Afastava-os da tomada de consciência e de posição em face dessas exigências, desligando-os do curso histórico dos processos de reconstrução social. Isolava-os, em suma, em um mundo material e moral confinado e sufocante, que não conferia segurança nem compensações sociais satisfatórias e, ainda por cima, não fomentava, coerentemente, a conquista dessas coisas."¹⁷⁶

Se nos ativermos às experiências de trabalho e de conquista da liberdade por parte daqueles submetidos à condição de escravos, como nos referem Chalhoub e

¹⁷⁵ Ibid. p.267.

¹⁷⁶ Ibid. p.280.

tantos outros autores na historiografia sobre o tema¹⁷⁷, a argumentação de Fernandes ganha em vitalidade histórica.

Isto é, até o final da década de 1880, a liberdade se alcançava pela alforria, pela morte do senhor, pela fuga para quilombos, pela revolta e pela insurreição; e o trabalho não era condição de sobrevivência, era, sobretudo para os escravos arrolados nas lavouras, um atentado contra a mesma.

Tais experiências formariam uma consciência, uma memória e uma cultura que se chocavam com a nova disposição da sociedade, na qual a liberdade – enquanto ideal de trabalho – paradoxalmente, é prejudicial e não glorificante: o trabalho livre é compulsório.

Portanto é de se supor uma *agregação* da memória coletiva e não seu contrário. Um apego a um passado recente em que as experiências sociais produziam algum efeito (ou sentido) positivo.

O ataque à "memória histórica da busca da liberdade", como afirma Chalhoub, levado a cabo pelos republicanos ao "perseguir capoeiras, demolir cortiços, modificar traçados urbanos – em suma, ao procurar modificar o sentido do desenvolvimento da cidade" deveria produzir antes uma coletivização e um ordenamento daquela memória – tendo diversas formas de expressão, dentre elas as práticas religiosas – do que uma completa desagregação como quer Ortiz.

Evidente que prisões, destruições de locais de moradia, apreensão de objetos religiosos faziam desaparecer, concretamente, tal realidade material. Mas apontamos para uma prática simbólica – e por muito silenciada – que, de alguma forma, era depositária das antigas experiências e sentidos da produção da existência.

É notório que Ortiz e Fernandes se aproximem em suas afirmações quanto aos efeitos produzidos pela nova ordem no culto da "macumba" e, assim, devemos divergir de ambos:

Fernandes:

"À margem das atividades estratégicas para a urbanização dos modos de pensar, de agir e do estilo de vida, acabaram não participando, sequer superficial e esporadicamente das 'tendências do progresso'. As transformações sofridas pela macumba ilustram cabalmente essas interpretações. Não possuindo autonomia social para se associar através de valores culturais próprios, de cunho

¹⁷⁷ COSTA, E. V. da. *Da Colônia à Senzala*. 1998.

autenticamente 'sagrado' e 'tradicional', a população negra perdeu a possibilidade de zelar pela pureza de seus cultos e acabou assistindo à perversão da macumba pelo branco. Em consequência deixou de se beneficiar das funções construtivas desses cultos que requerem um mínimo de aglomeração e oferecem ao negro oportunidades de afirmação pessoal ou coletiva, por meio da vida social organizada."¹⁷⁸

Ortiz:

"No domínio das crenças religiosas, a macumba representa essa desagregação da memória coletiva. No Rio de Janeiro, este culto chega a se organizar em seita, muito embora o processo de sincretismo já se encontrasse em fase avançada. Em São Paulo, entretanto, o ritmo da desagregação social foi tão rápido que as crenças cristalizaram-se em indivíduos, os feiticeiros e mágicos: a religião torna-se magia."¹⁷⁹

A Morte Branca do Feiticeiro Negro, título da obra de Renato Ortiz, coincide com o argumento de Fernandes de que a população negra assistiu "à perversão da macumba pelo branco." Florestan Fernandes não foi um sociólogo das religiões como Bastide e, em suas obras, não aparecem discussões aprofundadas sobre a temática. No entanto, nos parece ter colaborado para fincar raízes de uma tradição interpretativa sobre a "macumba".

A primeira ressalva a ser feita é de que o que se conhece da "macumba" é relativamente vago, escasso de documentação. Fora a etnografia religiosa de Arthur Ramos, algumas referências de membros da Igreja Católica e outros tantos relatos da imprensa (quando acionada para dar conta de cumprir sua função conservadora e moralizadora), nada de mais substancial pode confirmar uma tese de agregação ou desagregação de um culto que, sabe-se lá, como estava realmente "organizado".

Além disso, já apontamos como a formação de uma cultura de liberdade, associada com as dinâmicas de trabalho na passagem da escravidão para o trabalho livre, produziria para o negro senão uma "autonomia social", ao menos "valores culturais próprios", já que "aglomeração", evidentemente não era o que faltava na cidade do Rio de Janeiro, nem demográfica, nem cultural.

O que diz respeito à "pureza", "sincretismo", "sagrado", "tradicional", "individualização" e "seita", se já não foi bem esclarecido até aqui com as

¹⁷⁸ FERNANDES, F. Op. Cit. pp.85-86.

¹⁷⁹ ORTIZ, R. Op. Cit. pp.26-27

explicações do presente capítulo e toda a discussão do anterior, será em breve aprofundado.

4.2.

Cenário e trânsito religioso carioca: legitimação *versus* marginalização

Os relatos de João do Rio, excepcionais em sua capacidade enciclopédica, dão conta de reconstruir, para o leitor dos dias de hoje, um cenário carioca da primeira década do XX, em sua diversidade ritualística e cultural.

Enquanto religião de Estado, a hegemonia do catolicismo oficial contrastou com outras práticas religiosas, desde os primeiros instantes da colonização. No interior mesmo da Igreja Católica, diversificada foi a apropriação por parte dos fiéis dos seus dogmas e santos¹⁸⁰.

Com o interesse de disciplinamento e controle – e é claro, mais almas para seu rebanho¹⁸¹ – foram empreendidas diversas obras (no sentido católico) de catequese e conversão que dariam corpo, por exemplo, às Irmandades de pretos¹⁸². Algumas delas deixariam resquícios no tempo. Uma visita a um pequeno museu na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, no Centro da cidade do Rio de Janeiro, expressa em votos e devoção o que foi, em parte, o catolicismo dos escravizados.

A historiografia sobre esta temática é hoje extensa e se insere num campo maior de pesquisas que abarca a chamada "cultura popular" como um todo. Apreender a diversidade de práticas religiosas na passagem de século na cidade do Rio de Janeiro tem sido tarefa difícil, ainda mais se se busca escapar do campo do catolicismo "oficial".

A documentação de época, para cultos como o da macumba, calundu e tantos outros de diversas tradições culturais e "étnicas" é escassa e quando não, indireta. A historiografia religiosa sobre este período se fundamenta, principalmente, em relatos policiais, processos, denúncias da imprensa, discursos

¹⁸⁰ Este tema é bastante estudado e referências como VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios.*, SOUZA, L. *O Diabo na Terra de Santa Cruz.*, e HOORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil.* ampliam o escopo de conhecimento sobre o assunto.

¹⁸¹ "Tambem he certo, que por Direito especial de huma Bulla do Sumo Pontífice se permitio que elles fossem cativos, com o pretexto de serem trazidos a nossa Santa Fé Catholica, ensinando-se-lhes a doutrina Christãa? o que se nao poderia fazer, se sobre elles não tivessemos dominio." MARQUES, Nuno Pereira. *Compendio Narrativo do Peregrino da América.* p.233.

de deputados e médicos. Em suma, toda uma gama de referências, em sua esmagadora maioria, de não praticantes e, sobretudo, daqueles que, por repetidas vezes, tinham por função repreender moral ou fisicamente a manifestação religiosa de escravos, libertos e pobres em geral.

Do lado dos praticantes realmente falta-nos uma documentação mais vasta e segura. Depende, igualmente, que esta mesma historiografia se debruce num fazer arqueológico e se aproveite de fontes também elas indiretas. A chamada "cultura popular" oferece um caminho árduo e complicado, porém possível de ser investigado.

Referimo-nos aqui, por exemplo, ao estudo arquitetônico e urbanístico dos espaços sagrados de culto; à investigação das tradições musicais de grupos sociais que produziam ao mesmo tempo religião e canções; aos objetos de culto (muito deles "denunciados" pelos jornais da época); à dinâmica hierárquica e organizacional dos praticantes e fiéis; à diversidade de freqüentadores, etc.

A antropologia religiosa contemporânea tem alargado tais possibilidades. No entanto, se mantém como referências atuais, não aliadas ainda ao estudo de um tempo histórico distante.

Há, em acréscimo, um exercício histórico muito produtivo se realizado com precisão. É a tentativa de fazer aparecer os conflitos e contradições nos discursos, sejam eles quais forem. Alguns caminhos se abrem nesta empreitada.

O primeiro deles é estabelecer com clareza até onde iam as práticas assimilativas e/ou as repressivas. Martha Abreu oferece boas perspectivas sobre o assunto, ao investigar o controle e tolerância das festas religiosas no século XIX no Rio de Janeiro e conclui que

"para os "pretos" conseguirem realizar seus "batuques", a cadeia de acordos pessoais tinha que funcionar: era preciso que um senhor, proprietário da casa, permitisse, a vizinhança concordasse e alguma autoridade supervisionasse. Mas, por outro lado, sempre havia algum perigo de a cadeia pessoal ser rompida e atuar de forma repressora".¹⁸²

¹⁸² OLIVEIRA, A. *Devoção negra*. 2008.

¹⁸³ ABREU, Martha. *Festas Religiosas no Rio de Janeiro*. p.192.

Em segundo lugar, as descrições dos locais de culto, suas técnicas, organização, instrumentos e objetos¹⁸⁴, feitas pela imprensa, sociólogos ou mesmo clérigos e processos judiciais, fazem transparecer em suas linhas, os conflitos que se originavam em torno da legitimação e da marginalização.

Já vimos, no capítulo anterior, as posições assumidas por Nina Rodrigues e Arthur Ramos e os interesses defendidos pelos autores que sobrepujavam, sem dúvidas, o científico e sociológico.

Um desafio político se colocava quando o médico-sociólogo baiano defendia que a legislação brasileira se adaptasse à realidade evolutiva dos povos; e outro, quando Ramos apontava seu desejo por uma "educação revolucionária".

Não existe uma "ciência pura", muito menos uma antropologia, sociologia ou mesmo a historiografia. Isto é, não existe a produção de um conhecimento que não esteja vinculado de alguma maneira a posicionamentos sociais correspondentes aos grupos de interesses que estes mesmos produtores representam. Em alguns, essas outras "intenções" são mais claras ou explícitas; em outros menos aparentes e exigem um esforço maior por parte do investigador para que venham à tona.

O mesmo ocorre com as fontes e documentos que assumimos como principais durante uma pesquisa. O código de posturas¹⁸⁵ com que trabalha Martha Abreu deixa entrever que os "pretos" praticavam alguma forma de celebração religiosa e musical que os mesmos não deixariam registros similares.

Citada tanto por Nina Rodrigues quanto por Arthur Ramos, a descrição da "cabula", feita por D. João Correia Nery, prelado brasileiro do final do século XIX, é excepcional nas comparações realizadas:

"Como o Espiritismo, acredita na direção imediata de um bom espírito, chamado Tatá, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais espirituais. Como a Maçonaria, obriga seus adeptos, que se chamam camanás (iniciados), para distinguir dos caialós (profanos), a segredo absoluto, até sob pena de morte pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas

¹⁸⁴ "Na sala em que havia a sessão de magia foram encontrados os seguintes objetos: diversas imagens; diversos pratos com amendoins e pipocas de milho em frente às imagens de Santo Onofre e São Cosme (...) figas de madeira da Guiné (...) duas galinhas pretas, diversos cascos de bois, rabos de arraia e diversas peles de cabra diferente..." Apud. MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço*, p.75

¹⁸⁵ Art. 7º "São proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casa de zungú e batuques. Os donos e chefes de taes casas serão punidos com pena 8 dias de prisão e 30:000 réis de multa, e nas reincidencias, com 30 dias de prisão e 60:000 réis de multa." RIO DE JANEIRO. *Código de Posturas da Illustrissima Câmara Municipal*. 1854.

palavras sagradas, seus atos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em público os irmãos."¹⁸⁶

De duas tradições religiosas mais conhecidas e familiares – a esta altura, o Espiritismo, que atingiu rápida disseminação entre as camadas médias da população, era objeto de avaliação e suspeição do clero católico oficial – tenta erigir-se o conhecimento sobre uma terceira. Este é o método utilizado por D. João Correia Nery para que se fizesse inteligível, no seio do clero, a prática religiosa em questão – este também é o caminho da construção conceitual e classificatória do *sincretismo*...

É por rotas semelhantes que devemos nos dirigir. Com a diferença que estaremos *refazendo* estes caminhos e os compreendendo (em seus discursos) como processos e produtos sempre inacabados, passíveis de alteração e revisão a todo instante, de acordo com o que se quer entender deles.

Em qualquer investigação histórica, a crítica documental, como procedimento de análise e confrontação do que se encontra expresso (escrito, falado, desenhado, enumerado, etc), sem aceitação tácita do discurso como verdade, mas também sem supô-lo falso ou mentiroso (pois mesmo um documento falso tem um porquê de existir) é tarefa da qual não se pode eximir o historiador.

Isto significa apreendê-lo em sua totalidade, não somente reinseri-lo no seu "contexto", pois estes são os mais variados possíveis. Cada temporalidade demanda um saber específico de um mesmo documento. É por isto que encontraremos diversas interpretações ao longo do tempo, tendo todas elas como ponto de partida um mesmo *corpus documental*. É por esta mesma razão que temos a certeza de que nossa compreensão do assunto que tratamos não será igual a dos que nos precederam e esperamos contribuir para que as subsequentes sejam cada vez mais detalhadas e densas.

O confronto que se anunciava e se avolumava nas primeiras décadas do novo século, entre tradições religiosas que deveriam se sustentar e outras emergir, inédito em sua experiência histórica é, porém, não dessemelhante no que diz respeito à necessidade de legitimação social. A trajetória de formação social do povo brasileiro é repleta de episódios e processos de conflitos entre práticas

¹⁸⁶ Apud RODRIGUES, N. Op. Cit. p.282.

cultuais que desejavam se sobrepor umas às outras. Porém, nenhuma delas são "guerras santas", sem base material de reprodução. O mais célebre caso, o da Guerra de Canudos e a liderança messiânica de Antônio Conselheiro já fora descrito, em época pelo próprio Euclides da Cunha, como uma confrontação social que não se abstraía em transcendência e opunha camponeses pobres a jagunços e coronéis de oligarquias locais até depender da intervenção das tropas federais para sua completa dizimação e o esquecimento do exemplo.

Os confrontos que iremos dissertar, notadamente entre a Linha Branca de Umbanda, o Catolicismo, o Espiritismo kardecista e outras práticas menos "organizadas" não foram tão épicos quanto os de Canudos ou mesmo como as investidas inquisitoriais ou as reduções jesuíticas. Porém, envolvem e mobilizam diversos setores da sociedade carioca, desde malandros e vagabundos até sociólogos do alto escalão do funcionalismo público.

Se não produziram efeitos cinematográficos de extermínio de uma comunidade, no entanto, participaram, em suas determinadas proporções e capacidades, da discussão fundamental à época que envolvia, por exemplo, nacionalidade, medicina, miscigenação, integração social e o recente passado escravagista. Uma história religiosa, se é que existe, se densifica somente quando está inserida na totalidade do processo histórico e da sobrevivência de uma sociedade.

4.2.1.

Repressão e negociação: os conflitos de legitimação social e jurídica das religiões não-católicas

Em 1756 chegava à quarta edição, com "privilégios reais", o *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Nuno Pereira Marques, autor de tão dispendiosa e elaborada obra, em seu décimo primeiro capítulo, "falla o Peregrino do primeiro Mandamento da Ley de Deos, com muita doutrina espiritual, e moral: e repreende o grande abuso dos Calundús, e feitiçarias, que se achão introduzidas no Estado do Brasil."

Em se tratando de repressão e doutrinação, traçaria alguns eixos de sua missão. O primeiro deles foi repreender moralmente o fazendeiro, proprietário dos escravos, por permitir que seus "pretos" continuassem a realizar suas práticas diabólicas, aos seus olhos: "logo parece que tacitamente (ou melhor dizer,

expressamente) se esta este peccado da idolatria, e feitiçaria permittindo nestes povos, e Christandade; pois não há castigo."

Em seguida, na presença de um dos mestres do Calundu, o repreenderia catequeticamente, fazendo uso de uma etimologia falsa e intencionalmente manipulada: "Explicado em Portuguez, e Latim, he o seguinte: que se calão os dous: Calo duo. Sabeis quem são estes dous que se calão? Sois vós, e o diabo"¹⁸⁷.

Finalmente, mandaria queimar, em grande fogueira, todos os instrumentos utilizados no culto, de modo a selar a purificação e a conversão, por meio da confissão, do arrependimento e da observância do que se deveria ser observado: os verdadeiros mandamentos de Deus:

"Acabado este grande acto, disse eu ao dono da casa que mandasse vir todos os instrumentos, com que se obravão aquelles diabolicos folguedos. O que se pos logo em execução, e se mandarão vir para o terreiro; e no meyo delle se fez uma grande fogueira, e nella se lançarão todos. Alli foy o meu mayor reparo, por ser o horrendo fedor, e grandes estouros, que davao os tabaques, botijas, canzás, castanhetas, e pés de cabras; com hum fumo tão negro, que não havia quem o sopportasse..."¹⁸⁸

Misto de doutrinação, violência, repressão e ensino da "língua", a obra catequética é o traço fundamental da aceitação da condição de escravidão, da exploração do trabalho não remunerado e do aviltamento da dignidade da vida e da sobrevida.

Calam-se a cultura, as formas de resistência, as maneiras de se relacionar com seus seres sagrados, para que não venham incomodar com a lembrança e não insuflam mais, em momento algum, as investidas contra a situação em que se encontram.

Exemplos como estes permeiam a trajetória de formação do povo brasileiro. Mas afinal, o que significava "batuques", "tocadas", "folguedos", "calundu", "cabula", "macumbas" e "candomblés", numa multiplicidade de *formas coloniais de religiosidade*, onde atuavam missionários jesuítas, catequéticos de todas as

¹⁸⁷ "A partir da deturpação etimológica (que na verdade é apenas um dos argumentos para reprovar a cultura diferente), a palavra desconstituída de seu universo cultural, o qual dará o conteúdo semântico, entra num campo perigoso: parece que a única cultura que 'faz sentido' é a herdeira da cultura latina (ou a revisitação do classicismo greco-latino), portadora e doadora de significados infalíveis. A lexia é estraçalhada no pelourinho da etimologia pseudo-latina, e retalhada à força pelos golpes chibatantes da falsa morfologia que vê o que não existe." APONTES, Selmo. *Calundu: Calo Duo? Etimologias apressadas ou preconceito*. p.105.

¹⁸⁸ MARQUES, N. Op.Cit. p.245.

ordens, diversas etnias de índios e de africanos, trasladados em navios negreiros, e a massa da população como um todo?

Por certo é difícil responder com exatidão a esta questão que ganha em complexidade cada vez mais que se regride temporalmente e coincide a documentação rarefeita.

Um avanço sobre o tema são os estudos feitos acerca das congadas e reisados, festas populares de determinados grupos étnicos que, de uma maneira geral, invertiam aparentemente a ordem, ao eleger reis e rainhas negros e negras¹⁸⁹. Parcela considerável da tradição dos entrudos e do Carnaval de rua do XIX e início do XX advém daí.

A "modernização" do Brasil, com a passagem da Monarquia para a República, a Constituição de 1891, o Código Penal de 1890 e a virada de século, iria provocar novas dinâmicas de enfrentamento e legitimação/marginalização de práticas religiosas, com a entrada em cena de novos atores.

O caso mais notório, mais bem documentado e melhor estudado pela historiografia é o embate do Espiritismo kardecista em sua trajetória de aceitação social, judicial e policial.

Até o fim da Monarquia, costuma-se afirmar que os cultos não-católicos eram "tolerados", já que não havia nenhuma legislação específica que proibisse suas práticas, desde que não ocorressem em público, não fundassem templos, não atentassem contra a moral nem contra a religião oficial católica¹⁹⁰.

Isto não impedia, evidentemente, como já citado, que houvesse repressão e controle por parte do Estado e da moral dominante. Processos seriam instaurados pela acusação de feitiçaria durante o oitocentos – sem falar na Inquisição dos séculos anteriores – e figuras como Pai Gavião¹⁹¹, Luiza Pinta¹⁹² e Juca Rosa¹⁹³ ficariam eternizados nos autos da justiça colonial e imperial.

Emerson Giumbelli, em seu premiado trabalho¹⁹⁴, descreve e analisa em minúcias o processo de legitimação do espiritismo kardecista no país. Datado de meados do século XIX, sob a orientação e codificação de Allan Kardec na França,

¹⁸⁹ Cf. SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de *coroação de Rei Congo*. 2002.

¹⁹⁰ Código de Posturas e CPC de 1831.

¹⁹¹ COUCEIRO, Luiz Alberto. *Pai Gavião e a Coroa de Salvação*. 2004.

¹⁹² SANTOS, N. *Do calundu colonial aos primeiros terreiros de Candomblé no Brasil*. 2008.

¹⁹³ SAMPAIO, Gabriela. *A História do Feiticeiro Juca Rosa*. 2000.

chega ao Brasil ainda na década de 1870 e tem rápida aceitação nas camadas médias urbanas.

Não tardaria muito a entrar em confronto com outros "saberes" e práticas sociais que almejavam, também, a legitimação social. Além da proximidade cultural com outras práticas religiosas, no que se refere ao culto aos mortos (e a possibilidade de contato com os seres já desencarnados) explica-se a difusão da religião pelos eixos fundamentais que norteiam sua prática: "religião", "ciência" e "filosofia", reunindo aspectos doutrinários e morais que correspondiam aos anseios desta parcela da população¹⁹⁵.

Ainda em 1883 seria fundado "*O Reformador*", jornal espírita, por iniciativa de Augusto Elias da Silva, fotógrafo português radicado no Brasil. No ano seguinte, 1884, seria fundada então a Federação Espírita Brasileira, "a casa-máter do espiritismo no Brasil". Tanto o jornal como a Federação terão importância fundamental e protagonizarão os embates jurídicos e policiais pelos quais teriam de passar a religião espírita.

Cabe destacar os atores sociais e as tramas envolvidas no caso de legitimação do espiritismo. Tal processo é exemplar, definindo aspectos centrais de negociação que serão, de certa maneira, reproduzidos pelos umbandistas que almejavam a partir da década de 1930 o mesmo reconhecimento e aceitação que o espiritismo e a FEB haviam angariado.

De acordo com Giumbelli, entendemos como se deu a participação da polícia, da imprensa e dos médicos em todo este conflito. Visualizamos também como a qualificação de "baixo", "verdadeiro" e "falso" espiritismo servirão de classificação para as demais práticas religiosas, determinando o procedimento adotado tanto pela imprensa (em suas denúncias, reportagens e demais "investigações") e a atuação repressora do aparato policial do Estado.

O recorte de categorias e termos que irão designar as experiências religiosas em confronto é expressivo no que diz respeito ao modo como cada uma dessas práticas irão reconhecer seu papel social e também o modo como os outros atores envolvidos estabelecerão critérios adequados para o enfrentamento.

¹⁹⁴ GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos*, 1994.

¹⁹⁵ Aqui destaca-se que o espiritismo de Kardec estava na "marcha da História". Seu fundamento doutrinário e teológico é a expressão da ideologia do progresso e da evolução que permite aos seres humanos, através das diversas reencarnações e a superação dos karmas carregados das anteriores, o aperfeiçoamento individual.

Enquanto os médicos acusam os espíritas de "charlatães", estes se defendiam da descrença e ateísmo dos homens da ciência, ao mesmo tempo em que categorizavam as demais práticas subjacentes como “falsas” ou “baixas”. Entre elas estariam todas aquelas formas de religiosidade reunidas sob o epíteto de “macumba”.

A tática dos espíritas e da FEB era provar que sua prática estava acima de qualquer suspeita pelos seguintes critérios: a) era gratuita, uma obra de caridade, portanto não enganava a “credulidade pública” em benefício de pecúnias; b) era evangélica e de bons costumes, não incitava adoração ou fetichismos, se distanciando no que podia da comparação com as tradições trazidas pelos africanos escravizados; c) era uma obra de utilidade pública, prestava serviços essenciais à população que o Estado não tinha condições (ou não queria) oferecer, chegando, inclusive, a ter o reconhecimento oficial no ano de 1934.

"Como 'religião' e como 'sociologia', a doutrina espírita propugna os princípios da 'fraternidade', do 'amor ao próximo - ou seja, a 'moral do Cristo' - e pode contribuir para a elevação e o aperfeiçoamento moral da humanidade. Nesse sentido, os textos [editoriais de *O Reformador* e panfletos avulsos] lembram a incompatibilidade entre a condenação ao 'espiritismo' e a promoção da *liberdade de consciência e de crença* que faziam parte da plataforma republicana e constavam do projeto de Constituição então em avaliação. Daí a representação entregue ao governo pedir a revisão da condenação "em nome da ciência, da Constituição e principalmente em nome de nossos créditos de nação civilizada".¹⁹⁶

Toda uma trama, envolvendo a Polícia, a Justiça e a imprensa ainda preencheria esta trajetória. Brilhantemente descrita e analisada por Giumbelli, não nos cabe aqui repetir. Extraímos apenas alguns elementos principais.

Em linhas gerais a evolução deste processo, iria desencadear uma aceitação cada vez maior da FEB e a legitimidade da doutrina espírita se fundamentaria nos espaços que passa a ocupar na imprensa (principalmente) e a capacidade de influenciar na construção dos discursos científicos e policiais no que se diz respeito à referência às demais práticas as quais desejava se distanciar (ou aquelas em que a distância se mantinha pelo respeito, como o catolicismo hegemonicamente vigente).

¹⁹⁶ GIUMBELLI, E. Op.Cit. p.84 (grifos do autor). Este embate já se dera nos cinco primeiros anos da República.

"Finalmente, outro dado fundamental: em outubro de 1929, o delegado de polícia solicita à FEB a listagem das sociedades que lhe eram filiadas, no que é prontamente atendido por sua diretoria. (...) As relações entre a FEB e a polícia chegaram a tal ponto, nesse período, que os diretores desta puderam intervir, com a ajuda do advogado Evaristo de Moraes, na reforma por que passava a organização daquela (1931)."¹⁹⁷

Na esteira desses acontecimentos as "ciências humanas" atuarão num sentido parecido. Se no Nordeste do Brasil, os intelectuais identificados com as tradições do Candomblé atuarão de modo a legitimá-lo, em todos aqueles moldes de "pureza africana" já discutidos no capítulo anterior, no Sudeste, em especial no Rio de Janeiro e São Paulo, a dinâmica será completamente diversa, quando não em flagrante oposição.

Sustentando a tese de que as populações de origem bantu que foram trasladadas para os estados mais ao sul eram menos evoluídas ou civilizadas, por isso mesmo mais passíveis de distorções culturais, sociólogos como Arthur Ramos contribuirão para identificar o atraso, o charlatanismo e a superstição nas práticas identificadas como "macumba", "baixo espiritismo", "falso espiritismo" e mesmo a "umbanda".

Importa notar como a qualificação dada ao "espiritismo" é reproduzida tanto na imprensa, no discurso médico, policial e sociológico. Esta é mais uma prova da estratégia vitoriosa traçada pela FEB e pelos espíritas em seu processo de legitimação. Tal que as outras práticas serão comparadas em suas validades a partir das verdades oriundas do pensamento espírita.

"Assim, quando analisamos o material produzido pelas ações repressivas de combate ao 'curandeirismo', termos como 'macumba', 'candomblé', 'cangerê', além de aparecerem tardiamente (final da década de 1920), podem ser sempre subsumidos ou alocados como qualificações a uma outra expressão: 'baixo espiritismo'. (...) é sob a égide desse termo que a repressão vai se fazer até a década de 1940. E é também por referência a ele que ocorrem no discurso médico, jurídico e jornalístico, o reconhecimento de quaisquer práticas de origem africana."¹⁹⁸

¹⁹⁷ GIUMBELLI, Op. Cit. p.258.

¹⁹⁸ Ibid. p. 212.

4.2.2.

O mercado de bens de salvação da alma e do corpo

O Código Penal de 1890, dos artigos 156 até 160, expressa o resultado do conflito que a medicina (enquanto "ciência" e saber acadêmico) e os médicos (enquanto profissionais regularmente inscritos e detentores de tal saber) travaram na busca de reconhecimento e, principalmente, na delimitação do mercado:

"Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos."

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica."¹⁹⁹

Especificamente neste ponto, discordamos da análise de Giumbelli, para quem, "o 'espiritismo' estava sendo criminalizado enquanto um saber não legítimo, seja por corresponder a formas mais 'primitivas' do progresso humano, seja por se constituir em um conjunto de 'manobras fraudulentas'". Parece-nos claro que o favorecimento da lei aos médicos que logravam seus diplomas em faculdades legítimas, dispõe mais do que apenas quais saberes eram considerados válidos ou não.

Destacamos a necessidade de ampliar esta perspectiva, colocando-a sob uma ótica econômica. Não num sentido economicista, duramente criticado por privilegiar - mecanicamente - as relações de produção, mas num sentido total e global, para o qual as relações de produção são relações de existência, produtoras de sentidos e saberes.

A elaboração e apropriação por setores dominantes da "ciência" e dos saberes academicamente acumulados é uma das marcas fundamentais do aprofundamento das relações capitalistas que tem suas bases de sustentação no Estado, também dominado por estes mesmos setores.

Sem dar ganho de causa a que tipo de ação curativa era a mais racional ou eficaz (se a academicamente constituída pela ciência moderna do diagnóstico, prevenção e intervenção ou a das práticas ritualísticas do "além", metafísicas ou

¹⁹⁹ BRASIL. Código Penal de 1890.

do “feitiço”) o que importa é compreender o confronto por clientela que se dava entre as religiões de cura e os “verdadeiros” médicos.

É significativa a quantidade de consultas e remédios distribuídos pela FEB, por exemplo. Os dados são de 1905 e é o próprio Giumbelli quem os relata: "chegava ao auge no período (em 1905, elas foram 146.589; ou seja, 470 receitas por dia; (...) a distribuição de remédios homeopáticos (que alcançou 168.500 receitas aviadas)." Todos (consultas e medicamentos) gratuitos²⁰⁰.

É claramente uma competição por mercado consumidor. Ainda mais num mercado esvaziado de consumidores, mas plenos de necessitados. Giumbelli destaca um dos processos arrolados para a pesquisa em que as testemunhas da promotoria, na tentativa de acusar a FEB e seus membros de "prática ilegal da medicina", acabavam se "colocando de acordo com os argumentos da defesa":

"Pertencendo a diferentes categorias sociais, as testemunhas dos processos tinham quase todas uma história de cura para contar, relatos nos quais a FEB aparecia invariavelmente com um local onde se obtinham consultas e se adquiriam gratuitamente medicamentos. Em vários desses relatos, o 'espiritismo' foi o último recurso para pessoas a quem a medicina oficial não dava mais esperanças."²⁰¹

Não era apenas falta de "esperanças", mas essencialmente falta de condições materiais para a obtenção de um atendimento que se tornava exclusivo (e custoso) pela proibição da arte não acadêmica de curar.

O saber que qualquer religião constitui é um saber material que afeta indiscutivelmente a vida em sociedade. Se as sociedades médicas pressionaram o governo republicano (como demonstra Giumbelli), a promulgar leis contra aqueles que praticavam o ato de “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro²⁰²” é porque, com certeza, sua clientela estava se reduzindo (ou precisava aumentar) e sendo conquistada por outros grupos.

A trajetória de legitimação da medicina no Brasil, desde a criação da Academia Imperial de Medicina em 1832 é repleta de regulamentações por parte

²⁰⁰ São descritos ainda pelo autor a destinação dos recursos da "Assistência aos Necessitados": "hospital espírita dedicado aos 'obsedados'" e ainda um "curso de humanidades", com aulas de português, francês, inglês, aritmética, filosofia e geografia. Todos oferecidos gratuitamente.

²⁰¹ GIUMBELLI, E. Op.Cit. p.179.

do aparelho estatal que iriam delimitando (ao mesmo tempo em que cerceavam) a prática da cura. Parteiras, curandeiros, sangradores, mezinheiros, boticários e uma infinidade de pequenos serviços passavam a ser proibidos à medida que a medicina galgava postos no funcionalismo da monarquia.

Dos poucos médicos (de formação) atuantes no Brasil, até a década de 1830, quase a totalidade era formada em universidades portuguesas ou francesas. A transformação das academias Médico-Cirúrgicas em faculdades de medicina se deu, finalmente, em 1832. Até então eram a Universidade de Coimbra e a de Montpellier que abrigavam os estudantes brasileiros.

No entanto, não é somente a falta de médicos formados que explica a variedade de agentes de cura. É, sobretudo, "ao fato de a sociedade não atribuir aos saberes médicos legitimidade suficiente para lhes garantir o monopólio da competência em matéria de curar doenças"²⁰³ ainda...

Se não eram então os médicos de diploma que efetivamente tratavam das doenças e da saúde da população, quem o fazia? Uma diversidade de agentes difusos, como parteiras, mezinheiros e boticários que até a década de 1830, antes da extinção da Fisicatura-Mor, ainda conseguiam algum tipo de licença para a prática.

Para a massa dos escravos eram suas próprias tradições herdadas na travessia do Atlântico que, manifestadas em agentes históricos largamente conhecidos como curandeiros, davam conta de lidar com a doença e a saúde:

"não é a ausência de médicos que explica a ampla aceitação dos curandeiros, mas antes a concepção de que a origem das doenças tinha uma natureza sobre-humana sobre a qual essas pessoas possuíam a faculdade de intervir."²⁰⁴

Evidentemente, o combate à prática (ilegal) da medicina não poderia, simplesmente, se dar na ordem da repressão ou da proibição explícita da sua prática. Era preciso intervir na "credulidade pública". Este era um dos eixos explicitamente expostos no Código Penal de 1890, no artigo 157 citado acima²⁰⁵.

²⁰² Art. 158 do Código Penal de 1890, Op.Cit.

²⁰³ SOARES, Marcio de Sousa. *Medicos e Mezinheiros na Corte Imperial*. p.417.

²⁰⁴ Idem. p.421.

²⁰⁵ Interessa ler o encaminhamento de um inquérito, em 1906, por um delegado que acusa Pedro Leitão de prática de espiritismo: "Este inquérito versa sobre uma das formas múltiplas de estelionato - o exercício do ocultismo em proveito de um charlatão que se ia locupletando com a credulidade alheia (...) indivíduo analfabeto como se vê pela ortografia da petição (...) Com esta

Legitimar a medicina acadêmica era uma tarefa que demandava, ao mesmo tempo, deslegitimar as outras práticas medicinais. Tal processo, evidentemente, encontrava resistência, principalmente daqueles que "não estavam nem um pouco dispostos a abandonar [seus procedimentos terapêuticos] somente porque alguns homens de ciência assim o desejavam."²⁰⁶

Não havia serviço público e gratuito universal - a não ser os pequenos hospitais das ordens religiosas. A massa da população dependia, para a cura de suas moléstias graves, ou pequenos ferimentos cotidianos, dos mais diversificados serviços oferecidos, inclusive anunciados pelos grandes jornais (que também anunciavam os novos remédios "inventados" pela indústria farmacêutica).

Cabe destacar que, oportunamente, o processo de descoberta e fabrico de um novo medicamento passa também por uma dinâmica de expropriação de conhecimento²⁰⁷. É inegável o acúmulo histórico de culturas e mais culturas que logravam tratar de doenças com a ingestão de tal ou qual planta. A ideologia da fármaco-medicina acadêmica buscava convencer da ineficácia da cultura em proveito da eficácia da pílula:

"A Benzedura: Uma enxaqueca. A tia Joaquina promptifica-se em fazer umas rezas e benzeduras com galhos de arruda e allecrim. Pobre preta-velha! Deixem-na na inocente illusão de sua credence! Mas não deixem soffrer inutilmente a mocinha. Um ou dois comprimidos de **Cafiaspirina** serão o bastante para allivial-a dessa terrível dôr de cabeça."²⁰⁸

As *classes perigosas* serão combatidas em todos os níveis: desde o acesso ao trabalho formal até suas práticas religiosas e curativas... Combate ideológico, simbólico e concreto.

profissão, vendo aumentar sua clientela de mulheres histéricas e indivíduos crédulos, ia explorando a bolsa do público até que resolvi embargar o estelionato. (...) Espiritismo, sonambulismo, ocultismo e magia, todas estas ideias se embaralham e confundem seu espírito inculto, que sem as compreender tira proveito, explorando a sua clientela de ignorantes." Processo s/nº 1906, art.157, caixa, 1.762. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. [encaminhamento do inquérito pelo Delegado Augusto M. Caldeira Brant da 5ª Circunscrição Urbana]. *Apud.* MAGGIE, Yvone. Op.Cit. p.79.

²⁰⁶ SOARES, Op.Cit. p.419.

²⁰⁷ "Os peritos concordam, portanto com o acusado. Água fluida é um instrumento mágico de cura, um medicamento." MAGGIE, Y. Op.Cit. p.154.

²⁰⁸ Jornal *Folha do Norte*, 1932. É acompanhada de uma ilustração que não conseguimos reproduzir. Ver. OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *"Dos Crimes Contra a Saúde Pública": as práticas de curandeirismo e os meandros de uma pesquisa em história social (Feira de Santana, BA, 1900-1960)*, 2009.

Por classes perigosas entende-se um conjunto de indivíduos despojados dos benefícios do progresso e da razão modernizadora da sociedade brasileira. O perigo que representavam também era em todos os níveis: competição por mercado da cura, revolta contra os ônus do progresso, pequenos furtos e delitos, insatisfação e resistência social.

Conceito forjado e largamente difundido pela classe dominante republicana das primeiras décadas do século XX e que servira de justificativa de repressão e controle em diversas manifestações das contradições sociais da cidade e do país.

4.2.3.

Uma experiência histórica singular: antítese e um antônimo para sincretismo

A narrativa de João do Rio, em 1904, dá o tom do conflito instaurado:

"Toda essa gente vive bem, à farta, joga no bicho como Oloô-Teté, deixa dinheiro quando morre, às vezes fortunas superiores a cem contos, e achincalha o nome de pessoas eminentes da nossa sociedade, entre conselhos às meretrizes e goles de parati. As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los às baiucas infectas, porque os feiticeiros que podem da riqueza, palácios e eternidade, que mudam a distância, com uma simples mistura de sangue e de ervas, a existência humana, moram em casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro."

O que o repórter mais se constrangia em admitir era que todos "nós dependemos do Feitiço. (...) Não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras." As "senhoras, as damas do *high life*" é quem teriam seus nomes achincalhados pelos feiticeiros como Oloô-Teté.

Este é um ponto importante e contrastante que, em suma, reafirma a ideia da contradição e a heterogeneidade das práticas religiosas e seus frequentadores. Os pais e mães-de-santo e tantos outros próceres das tradições africanas ao mesmo tempo em que eram veementemente combatidos pelos médicos, policiais, delegados, deputados, jornalistas, repórteres, padres e clérigos, recebiam em "suas casinholas sórdidas" as mais distintas personagens das classes altas, em busca de qualquer feitiço que pudesse aplacar suas angústias.

É a partir desse pressuposto que temos a intenção de compreender a 'fundação' da Umbanda como uma disputa ideológica de legitimidade e formação

de um novo culto, permeada de conflitos de hegemonia que faziam sobressair valores e culturas em detrimento de outras, ou ressignificavam expressões e conceitos de modo que se apagassem aqueles indesejáveis.

Claro está que uma força aplicada numa direção não está isenta de ter uma reação em igual medida. No caso das relações humanas esta “igual medida” nem sempre tem a mesma *eficácia*, mas não deixa de ter algum *efeito*. Este é nosso problema aqui: como — a Umbanda, em suas diferentes projeções verbalizadas e ritualizadas por diferentes grupos da sociedade carioca, lida, primeiro com eles mesmo e segundo com as outras religiões que estão presentes na época, além claro das dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais?

Diversos são os relatos que expõem os cultos e seus freqüentadores. Em algumas passagens da já citada obra de João do Rio *As Religiões no Rio*, verificamos:

"É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras."

"As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvi-los [os feiticeiros] às baiucas infectas..."

"Eu fui saber, aterrado, de uma conspiração política com os feiticeiros, nada mais nada menos que a morte de um passado presidente da República."

"Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas..."²⁰⁹

"A Marinha, o Exército, a advocacia, a medicina, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio têm milhares de espíritas. (...) A Federação tem 800 sócios e ainda o ano passado expediu 48 mil receitas. (...) Entre a gente educada há um número talvez maior de salas onde estudam o fenômeno psíquico e a adivinhação do futuro, com correspondência para Londres e um ar superiormente convencido. (...) Nas rodas mais elegantes, entre *sportsmen* inteligentes, lavra o desespero das comunicações espíritas, como em Paris o automobilismo."²¹⁰ (*idem* p.72);

"Com efeito, todas as casas [“baixo espiritismo”] em que entramos, estavam sempre cheias. Na maioria freqüentam-nas pessoas de baixa classe, mas se pudéssemos citar as senhoras, as damas do high-lífe que se arriscam até lá, a lista

²⁰⁹ JOÃO DO RIO. Op.Cit. pp.10-13.

²¹⁰ *Ibid.* p.72.

abrangeria talvez metade das criaturas radiosas que freqüentam as récitas do Lírico."²¹¹

Em Arthur Ramos encontramos o seguinte:

"Até em regiões que se julgavam imunes das religiões e cultos negros, vários colaboradores nossos tem registrado sobrevivências negro-religiosas e de outras formas de cultura."

("Folha da Tarde" [Porto Alegre], 28.5.1936) "Velhas, pretas, crianças, homens moços, homens brancos, gente paupérrima, gente miserável, uns rotos, outros caracterizados com as cores dos seus santos, todos se esmagavam no meio daquela gritaria."

("O Globo" [Rio] 15.7.1937) "Vão para lá de faróis abrindo riscos de luz na estrada tortuosa aquelas limusines que causam espanto em Irajá" (...) "Gente do povo – operários, lavadeiras, homens sem profissão – e gente rica costuma aparecer ali para falar a um preto, alto, de voz mansa, gestos lentos. É ele o 'Pai Pedro'".

"Até as residências de *gran-finos* e as estações de radio, a macumba já invadiu: "Diário da Noite" [Rio] 31.5.1939 – *Magia num palacete da Travessa Navarro – Presos o macumbeiro e a enfermeira* – (...) prendeu ali, em flagrante, quando realizava uma sessão de magia negra o macumbeiro Raul Monteiro, que se achava em companhia de varias pessoas, inclusive a enfermeira da Cruz Vermelha Olga de Aguiar a quem atendia."

"O público carioca tem assistido até a irradiações de 'macumbas'. E dizer-se que o Negro tem sido responsabilizado por isso! Uma das estações do nosso broadcasting tem feito mais de uma exibição, para uso turístico, das macumbas dos morros do Rio. Ainda mais: conhecida atriz negra, de passagem pelo Rio, exibiu-se num dos nossos *night-clubs* em cenas de macumba, que assim adquiriu o prestígio de *great-attraction* nos números de cabaret..."²¹²

"Os mais célebres 'pais-de-santo' do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de 'macumba', do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses."²¹³

Diferentes autores, reunidos por Edison Carneiro em *Antologia do Negro Brasileiro*, trazem as seguintes informações:

"Na extensão do terreiro, pessoas de todas as classes reuniam-se, entravam e saíam da casa em festa."²¹⁴

²¹¹ Idem. p.76.

²¹² RAMOS, A. Op.Cit. passim.176-183.

²¹³ Ibid. p.184.

²¹⁴ FILHO, Melo Morais. A Festa dos Mortos. In: CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. p.281.

"Depois da áurea lei de 13 de maio, porém, generalizou-se a seita [cabula], tendo chegado, entre as freguesias, a haver para mais de 8000 pessoas iniciadas."²¹⁵

Em outro jornalista investigativo, Leal de Souza²¹⁶, podemos encontrar as seguintes constatações:

"É grande, elevadíssimo, o numero de médicos que professam o espiritismo. Muitos são médiuns e receitistas; os outros muitas vezes recorrem àqueles medianeiros, considerando-os consultores".²¹⁷

"Ele [um espírito da Magia Negra] demonstrou de uma feita, a um grupo de curiosos da alta sociedade, a importância de coisas aparentemente insignificantes. (...) Essa magia exerce diariamente a sua influência perturbadora sobre a existência, no Rio de Janeiro. Centenas de pessoas de todas as classes, pobres e ricos, grandes e pequenos, por motivos de amor, por motivos de ódio, por motivos de interesse, recorrem aos seus sortilégios. A política foi e continua a ser dos seus melhores e mais assíduos clientes".²¹⁸

"É certo que as sessões espíritas não se organizam por classes sociais, porém, os indivíduos de diversas categorias que as constituem ligam-se, mais ou menos, entre si, pelas afinidades."²¹⁹

A longa citação precedente, longe de querer cansar o leitor, teve como objetivo identificar, através dos relatos de época – sejam eles de jornais, obras antropológicas, ou até mesmo produções independentes – os indivíduos que compunham as práticas religiosas para as quais dispomos destaque neste capítulo.

Julgamos relevantes todos os trechos aqui expostos por nos fazerem perceber alguns elementos que vêm sendo negligenciados pelos estudos afins. O primeiro deles é da composição "racial" dos cultos. As afirmações de Arthur Ramos, por exemplo, tais como que "os mais célebres pais-de-santo do Rio são mulatos ou brancos" choca-se frontalmente com a tese de Ortiz de que havia apenas "duas opções para a gente de cor", o Candomblé ou a Umbanda.

A análise da documentação prova exatamente o contrário; à exaustão verificamos que os pais-de-santo ou os terreiros eram procurados, freqüentados,

²¹⁵ NERY, D. João Corrêa. *A Cabula*. In: CARNEIRO, E. Op.Cit. p.293

²¹⁶ Ver TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Antonio Eliezer Leal de Souza*. 2009.

²¹⁷ LEAL DE SOUZA, A. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. p.15.

²¹⁸ Ibid. pp.13-14.

²¹⁹ Idem. p.30.

quando não solicitados em casa por gente “de todas as classes”, “gente rica”, “gente do povo”, “senhoras”, “damas do *high-life*”, etc.

Em nossa concepção, uma religião não se faz ou é composta exclusivamente por aqueles que se intitulam papas, chefes, diretores, guias, pais/mães-de-santo, etc. ou por aqueles que se dizem praticantes de tal ou qual culto. As religiões como práticas sociais que são, elaboradas e difundidas por agentes históricos reais e dispostos em sociedade – e não anterior a eles – não estão “enquistadas” social, econômica ou culturalmente.

Muito menos se dividem em classes sociais, sem que haja possibilidades de trânsito ou frequência múltipla. É preciso que avancemos no entendimento de tais práticas a partir de outros pontos de vista que não os clássicos tais como “religião dos negros”, “religião dos pobres” x “religião dos brancos” e “religião dos ricos”, ou outras categorias engessadas como estas.

Uma instituição²²⁰ religiosa, como um agrupamento de indivíduos, não necessariamente se coloca à margem de outros indivíduos ou grupos. Isto não é obrigatoriamente uma regra do estabelecimento de uma doutrina. A possibilidade da conversão está aí para desmentir qualquer tese neste sentido.

É imperativo que avaliemos historicamente os casos concretos para que possamos compreender a composição social de um culto. A atenção redobrada neste ponto se dá pelo fato de não considerarmos satisfatórias as conclusões adiantadas a que chegam algumas pesquisas e que não nos permitem observar a atividade real de um culto.

Sem querermos investigar os significados subjetivos de ritos, ou símbolos, recaindo numa interpretação de entrelinhas que muitas vezes fogem da realidade da prática religiosa e mais funcionam para a curiosidade do pesquisador sem fazer nenhum sentido na mentalidade do praticante, procuramos nos limitar a *necessidade* do estabelecimento de um culto – num sentido amplo – ou simplesmente a atuação prática de uma prece, uma oração, uma missa, uma consulta espiritual, uma gira ou um ebó²²¹.

²²⁰ Aqui utilizo o termo “instituição” no sentido de instituir, empreender, organizar...

²²¹ Os termos desconhecidos da grande maioria dos leitores remetem-se aos cultos de tradição africana. “Gira” ou “engira”, especificamente de origem banto, é o nome dado à cerimônia e “ebó”, de língua fon (nagô-yorubá) é o ato de fazer a oferenda, o despacho, a “macumba”...

Assim sendo, a pergunta que cabe à compreensão da formação histórica dos cultos é *por que eles se formam?* Tal questionamento não impõe respostas teológicas ou de cunho pessoal como “o sentimento que se tem de Deus”, ou a relação que se mantém com o sobrenatural, metafísico, etc... Apenas nos atemos às necessidades materiais que vinculam indivíduos em torno de um culto, esperando respostas concretas daqueles objetos, pessoas ou divindades cultuadas.

Não nos restringimos, quando falamos de necessidades materiais, a simples conquista de objetos palpáveis ou de situações que gerem subsistência no sentido econômico estrito. “Por motivos de amor, por motivos de ódio, por motivos de interesse...” todos são necessidades materiais, da existência humana, concreta e real. É a partir deste conjunto de concepções que ora propomos a continuidade da investigação.

Sendo assim, não é de se espantar que João do Rio tenha visto “senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, para correr a essas casas [onde se faziam feitiços]”, ou “sessões [de baixo espiritismo] em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas”.

A procura por parte de pessoas supostamente não praticantes das religiões marginalizadas (pelo pensamento e pelo aparato hegemônico do Estado/Igreja/autoridades policiais) mostra a *eficácia* de tais atividades e nos faz entender que a prática religiosa não sobreviveria sem este afluxo destas pessoas. Isto significa que além da composição social de um culto ser mais difusa do que se convencionou acreditar, a estrutura do pensamento religioso não subsiste calcada a um agrupamento ou classe social, não possuindo pertencimento, também, a uma ideologia restrita.

A religião como produto social participa, pois, da dinâmica das contradições presentes nas sociedades, fazendo parte da totalidade dos conflitos que se dão na mesma.

Como já pode ser percebido, a escolha das citações que ora fizemos abrange práticas diversas à Umbanda e aos cultos de tradição africana. Optamos por selecionar relatos que informassem acerca de práticas adjuntas ao que se constituiria como a Linha Branca de Umbanda e Demanda, fazendo parte de um

mesmo campo religioso, o das religiões que lidam com a presença dos espíritos, almas e mortos²²².

Este recorte tem um duplo objetivo. Se por um lado ampliamos a gama de práticas a serem observadas num campo de disputas no qual a Linha Branca de Umbanda estará presente, não estendemos a investigação, por exemplo, a todas as religiões descritas por João do Rio em sua obra, o que seria um exercício de fôlego impróprio para o momento.

Aos poucos assim estamos desenhando o campo de batalhas no qual estavam inseridas as religiões que aqui discutimos – assim como a Linha Branca de Umbanda. No entanto, não é correto que este cenário ganhe contornos dispendo médicos, autoridades policiais e sanitárias de um lado e praticantes do espiritismo, ‘macumba’, ‘magia negra’, ‘feitiçaria’, etc. de outro, em completo antagonismo.

A documentação demonstra o contrário. É Leal de Souza quem nos diz, em 1937, que "é grande, elevadíssimo, o numero de médicos que professam o espiritismo. Muitos são médiuns e receitistas; os outros muitas vezes recorrem àqueles medianeiros, considerando-os consultores". Mesmo João do Rio três décadas antes afirma que “a Marinha, o Exército, a advocacia, a *medicina*, o professorado, o grande mundo, a imprensa, o comércio têm milhares de espíritas.” (grifo nosso).

É preciso perceber, portanto, que esse cenário se configura com indivíduos que assumem distintas posições sociais, tendo consciências de classe, boa parte das vezes, discrepantes com sua condição de classe. É neste mesmo sentido que a ideologia que conforma estes posicionamentos perante o mundo também se imiscuem, se pulverizam e produzem contradições muito mais complexas que a oposição mecânica entre burguesia e classe trabalhadora²²³.

²²² A historiografia sobre o tema convencionou chamá-las de “religiões mediúnicas”. Consideramos esta uma generalização e sobrevalorização de um termo que pertence ao saber elaborado pela tradição espírita kardecista, e que, em última análise, significa a corroboração de valores dominantes (ou que vieram a se tornar dominantes) perante outros marginalizados. Veremos, em outra oportunidade, como que até mesmo o nome “Umbanda” será alvo de disputa ideológica.

²²³ O caso da legitimação social do espiritismo é emblemático. A doutrina kardecista é um misto de ciência moderna, religião, filosofia e moral que se dispersou nas mais diversas classes na sociedade brasileira. Obviamente a apropriação prática destes pensamentos não foi sempre mesma para todos os grupos, mas foi ressignificada de acordo com sua utilidade. Mas isso é assunto para outro momento.

A religião, transladando as ideias de Gramsci²²⁴, pode ser entendida não como uma forma de ideologia, mas como uma práxis que não está isenta de comungar ideologicamente com diversas classes. Ou seja, enquanto atividade social complexa e irregular exatamente pela participação e apropriação de seus desígnios por diferentes indivíduos, oriundos e representantes de variadas classes sociais, se constitui como um dos campos da “sociedade civil” (ainda nos termos gramscinianos) de disputa de hegemonia. O que não quer dizer que um grupo, ao se tornar hegemônico sobre o outro, não tenha sofrido resistências, já que "parte-se do pressuposto que a hegemonia não é uma construção monolítica,

e sim o resultado das medições de forças entre blocos sociais atuantes em determinado contexto histórico. O regime de hegemonia comporta, assim, espaços de lutas e deslocamentos em seu próprio interior, notadamente os que se expressam nos campos cultural e comunicacional. Nessa perspectiva, avalia-se que as relações de poder estão atravessadas por contradições que, em maior ou menor grau, entreabrem possibilidades de reversão das formas de domínio material e imaterial."²²⁵

Os redatores/pensadores teológico-doutrinários – e qualquer um dos praticantes – de qualquer religião, ao estarem inseridos organicamente dentro de uma corrente de pensamento (neste caso a religiosa), produzem saberes intelectualizados²²⁶ que estão, indubitavelmente, alinhados com suas posições de classe e a ideologia que as cristaliza.

O que Gramsci analisava para o mundo da produção econômica, destacamos para o campo da produção da consciência individual religiosa que, agregada na coletividade, vocaliza ideologias, já que esta nada mais é do que complexificação da consciência coletiva em relação às práticas materiais de produção da existência e que estão de acordo com os interesses e disputas de classe.

²²⁴ Nosso objetivo, ao propor Gramsci, é fazer uso de um aporte teórico que indique caminhos de análise para o entendimento de disputas hegemônicas de legitimidade do culto, bem como avaliem de forma clara e lúcida as ideologias em choque e os processos de segregação social no Brasil com o aprofundamento da realidade da sociedade de classes.

²²⁵ MORAES, D. *Notas sobre o Imaginário Social e Hegemonia Cultural*. p.98.

²²⁶ "Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então: mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais." (GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. p.7.)

Sendo assim, as descrições feitas pelo cronista da *Gazeta de Notícias* são bem lúcidas no sentido de expressar a pluralidade das religiões na cidade e a maneira como as pessoas se relacionavam com elas.

"- Feitiço pega sempre, sentencia o ilustre Oloô-Tetê, com a sua prática venerável. Não há corpo-fechado. Só o que tem é que uns custam mais. Feitiço para pegar em preto é um instante, para mulato já custa, e então para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais. Mas pega sempre. Por isso preto usa sempre o assiqui, a cobertura, o breve, e não deixa de mastigar obi, noz de cola preservativa."²²⁷

O trecho acima, apesar de não dar uma noção geral das religiões e participação dos indivíduos nelas, ao menos nos serve de ilustração para pensarmos como a dinâmica de atuação mágico-religiosa dependia (e ainda hoje depende) da maneira como estavam dispostas as relações sociais.

Afirmar que o feitiço "para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais" é reconhecer uma dificuldade que não está presente tanto no feitiço contra negros e mulatos. O decorrer do texto não dá nenhuma explicação sobre a afirmação do "feiticeiro", mas podemos apontar algumas direções para esta questão.

Pode ser que a dificuldade encontrada por Oloô-Tetê em fazer feitiços contra branco se refira, por exemplo, às outras proteções que os brancos possuíam e que os negros não. Seria isto um reconhecimento da condição de exploração em que estes últimos viviam e a relativa vida boa dos brancos enquanto senhores e pessoas de importância social como um favorecimento dos orixás em detrimento dos outros indivíduos?

Mas o "macumbeiro" também tabela os preços, afirmando que quanto mais claro a pele, maior o custo. Isto poderia apontar para pedidos diferenciados de feitiços contra negros, mulatos e brancos. Seriam os brancos alvo de feitiços mais complicados devido, exatamente, a condição que ocupavam ou aos males cometidos contra aqueles que desejavam vingança?

Oloô-Tetê comenta ainda sobre as proteções recomendadas a todos, brancos, negros ou mulatos: estariam também os negros sofrendo feitiços por

²²⁷ JOÃO DO RIO. Op.Cit. p.5.

parte dos brancos? São muitas perguntas e muitas respostas. De toda forma, o feitiço “pega sempre”, tranquiliza o feiticeiro.

Não é momento aqui de responder a todos estes problemas nem de levantar outros, apenas de situar este acontecimento como exemplaridade de que uma mesma religião – ou prática religiosa – não está "enquistada" como quer Bastide, muito menos invulnerável a transformações constantes, ou fechada à participação de diversas classes e grupos sociais.

Enfrentamos, pois, deste modo, a questão do sincretismo. Numa perspectiva histórica e analítica. Não apriorística; reconstruindo a trajetória social e os conflitos ideológicos das formulações teológicas. Antes mesmo que se veicule a ideia de uma prática "sincrética", é preferível dispor de todas as antíteses e antônimos que projetaram formas "novas" e "atualizadas" de simbolizar o "sagrado"²²⁸.

O "sincretismo" é uma condição *sine qua non* tanto da catequese, quanto das futuras religiões elaboradas no Brasil, e por isso brasileiras, denominadas tardiamente como sincréticas.

Sincrético foi o catolicismo enquanto catequese controladora e difusora dos dogmas da Santa Igreja de Cristo no Brasil, sincrético foi o estabelecimento das primeiras casas de Candomblé que congregavam, em tons de disputas hegemônicas, as diferentes etnias africanas representada por diversos ritos, nações e divindades.

Sincrético são já as macumbas cariocas, calundus, feitiçarias e tantas outras práticas que viriam fundir-se, por iniciativa própria, ou por redução classificatória na Umbanda.

Sincrético precisou ser o Espiritismo à la Kardec em sua difusão brasileira, esse mesmo kardecismo que dará o tom teológico, filosófico e missionário da Umbanda...

²²⁸ A possibilidade de "ecletismo" ou de "trânsito religioso" ainda são mais seguras do que a ideia de sincretismo. Difícil é saber onde termina uma religião e começa outra...

5

A Linha Branca de Umbanda e Demanda e o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda de 1941

"A nova religião virá, e não tardará o tempo em que ela falará aos corações mais simples e numa linguagem despida de preconceito. Entre o povo do morro, das favelas, das ruas e dos guetos, será entoada uma cantiga nova. O povo receberá de seus ancestrais o ensinamento espiritual em forma de parábolas simples, diretamente da boca de pais-velhos e caboclos. "

pelo espírito Ângelo Inácio. Introdução ao livro "Aruanda" de Robson Pinheiro.

"Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias."

Diamantino Coelho Fernandes

A epígrafe que abre este capítulo é a anunciação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, no dia 15 de novembro de 1908. A segunda é a contradição inerente a um culto que ansiava legitimação se precavendo das piores comparações possíveis.

A Umbanda no discurso de sua *intelligentsia*, reunida trinta e três anos após sua anunciação, "falará aos corações mais simples", apartando-se de sua cultura, de sua tradição, de suas práticas.

Seu processo dicotômico legitimação-marginalização é incerto e complexo, envolvendo uma vasta rede de relações sociais e conformando um sem número de discursos que opunham ideologias em formação, espaços em disputa.

Este capítulo é dedicado à emergência e legitimação da Linha Branca de Umbanda e Demanda que tendo seu marco histórico na manifestação do médium Zélio Fernandino de Moraes, culminaria na realização do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, "precisamente para nele se estudar,

debater e codificar esta empolgante modalidade de trabalho espiritual, afim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de

Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser."²²⁹

Esse período, escolhido para ser o recorte temporal de análise desse processo, se deve pelo fato de abarcar: um momento histórico de fundação - em 1917 seria fundada a primeira das sete tendas sob as ordens do Caboclo das Sete Encruzilhadas - mudanças significativas na legislação e nas instituições policiais de combate ao curandeirismo e repressão às religiões das classes perigosas; a fundação da primeira federação de Umbanda em 1939; e a realização do I Congresso dois anos após.

Todos os títulos das seções subsequentes são citações dos discursos proferidos pelos Congressistas de 1941 e dizem respeito a um determinado assunto abordado pelos mesmos; também de interesse fundamental para o debate travado em todo este trabalho.

Não é nossa intenção retomar o caminho percorrido pelos praticantes e líderes do culto, desde 1908 até a data de realização do I Congresso, trabalho este já muito bem realizado por Renato Ortiz, Diana Brown, Patrícia Birman e, mais recentemente, Arthur Isaia e Mario Teixeira de Sá Junior. Nosso desejo é compreender os conflitos ideológicos que permearam esse processo.

Assim sendo, privilegiaremos a análise dos discursos dos congressistas que vislumbraram esta caminhada com certa distância, já que "era preciso 'separar o joio do trigo' e esse objetivo se não foi alcançado plenamente, melhorou de muito a situação", como se refere Jaime Madruga, um dos representantes de tendas umbandistas, ao dissertar sobre "o espiritismo e suas modalidades perante a lei".

Nosso ponto de partida, neste momento, é o inverso do percorrido até agora. Tendo como suporte principal os "Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941", visualizaremos, através das falas dos congressistas, os pontos-chaves do processo de legitimação.

²²⁹ MADRUGA, J.; REGO, A.; FERNANDES, D. "Introdução" In: FEUB. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*, 1942.

5.1.

"Uma das maiores correntes do pensamento humano"

Um dos argumentos basilares encontrado entre os discursos dos congressistas é o da ancestralidade da Umbanda. Dois eixos compõem esse argumento. O primeiro é a ideia de que a religião é tão antiga quanto todas as correntes filosóficas mais conhecidas do Ocidente e mesmo do Oriente, tendo passado por um processo de deturpação e desmembramento e chegado ao Brasil por via das populações africanas escravizadas. O segundo é de ordem lingüística e se insere na lógica de expropriação-apropriação cultural: o termo Umbanda é reivindicado pela *intelligentsia* umbandista como sendo de origem sânscrita, significando, dentre outras coisas, "a lei divina".

"O vocábulo UMBANDA é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHÃ, (om-bandá) em sânscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientalistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade (...)A significação de UMBANDA, (o correto seria Ombanda) em nosso idioma, pode ser traduzida por qualquer das seguintes fórmulas: Princípio Divino; Luz Irradiante; Fonte Permanente de Vida; Evolução Constante."²³⁰

É um esforço homérico de ressignificação da palavra. E se confronta radicalmente com o que demonstra Arthur Ramos:

"Registrei os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo radical *mbanda*) nas macumbas cariocas, mas de significações já ampliadas. *Umbanda* pode ser feiticeiro ou sacerdote."²³¹

Em todos os outros momentos em que aparece, o termo "embanda" designa o sacerdote do culto: "o grão-sacerdote Embanda ou Umbanda é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias". Curioso notar que, publicada em 1934, a obra de Ramos não faça referência ao culto da Umbanda como uma prática organizada. O termo aparece apenas como sinônimo daquele que comanda o culto das macumbas cariocas.

²³⁰ FERNANDES, D. Op.Cit. p.20.

²³¹ RAMOS, A. Op.Cit. p.157.

Essa ressignificação terminológica é (aparentemente) mais suave e branda do que a distorção lingüística descrita páginas acima sobre o Calundu ("*calo duo*"), por isso mesmo mais impactante e abrangente. Não incide somente em seu caráter catequético por "desmentir" ou satanizar a prática, mas a impele a significar uma história muito além do conhecimento de seus praticantes.

O discurso do Congresso se caracteriza, dentre outras coisas, por um forte teor cientificista, moralista e ideologicamente branco. Quem o verbaliza tem origem de classe letrada, profissionais liberais. Conhecimento histórico e filosófico alinhado à ideologia do progresso brasileiro, capaz de fazer trilhar a história da presença dos cultos africanos no Brasil por um caminho mítico e a-histórico.

A Umbanda tem sua ancestralidade reivindicada nas míticas Lemúria e Atlântida. "Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além mar"²³², teriam praticado com os hindus. O período de "barbárie" sofrido pelos povos africanos deturpou e modificou a nobreza dos ritos antigos lemurianos, tendo a Umbanda chegado ao Brasil em características selvagens e rudes.

"Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida."²³³

Uma história contada para aqueles que desconhecem sua história. A partir da década de 1950, outra "corrente" umbandista, liderada por Tancredo Silva, iria reivindicar a ancestralidade africana da Umbanda, desmitificando-a de uma tradição lendária.

No entanto, o que conta no Congresso de 1941 é a expropriação cultural e histórica de uma população escravizada_ (libertada após 1888) analfabeta e iletrada, sem acesso à maquinaria jurídico-estatal e midiática que garantiria legitimidade às suas expressões culturais e religiosas.

²³² FERNANDES, D. Loc.Cit.

²³³ Idem.

Se o Peregrino da América repreendia os escravos que praticavam o calundu, revelando um significado greco-latino da palavra jamais esperado seja pelo fazendeiro ou pelos praticantes, Jaime Madruga traça uma narrativa histórica muito distante daquela jamais imaginada pelos narrados. Sua intenção não era coibir o "embanda", mas fazê-lo crer que sua prática já havia sido nobre e pura, outrora e que o "embrutecimento da raça" havia deturpado.

Era preciso "separar o joio do trigo". O que estava em questão era o distanciamento seguro que se queria das barbaridades africanas, mas jamais se poderia "negá-las".

Em outro momento, o Dr. Baptista de Oliveira, ao proferir sua "memória", defende que a "Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenária dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo"²³⁴.

Com o objetivo de "demonstrar e provar, com abundância de documentos de autenticidade incontestável, a antiga e profunda raiz histórica do Espiritismo de Umbanda", Diamantino Fernandes, recorre ainda a autores gregos clássicos, como Pitágoras, Sócrates e Platão, dos quais recupera suas filosofias morais para vinculá-las às mais nobres fundamentações da "nova" religião.

A posse de uma cultura histórica e filosófica "universal" permite aos congressistas irem descolando, aos poucos, a vitalidade da tradição religiosa africana de sua historicidade. E a realocam numa trajetória tal que o "africano" não é outra coisa senão um percalço, um desvio do traçado evolutivo que uma religião como o Espiritismo de Umbanda - que "existiu sempre entre as raças espiritualmente mais adiantadas do globo terrestre, sem o que não poderia existir agora"²³⁵ - passou.

5.2.

"... as grandes falanges dos africanos, digo os que tiveram por berço material a África."

Uma Umbanda "desafricanizada" é como se refere a socióloga estadunidense Diana Brown sobre a temática do Congresso: "two central themes

²³⁴ OLIVEIRA, B. *Umbanda, suas origens, sua natureza e sua forma*. In: FEUB. Op.Cit. p.47.

²³⁵ FERNANDES, D. Op.Cit. p.12.

emerge in the Congress proceedings: the de-Africanization of Umbanda's origins, and the purification and whitening of its practices".²³⁶

Como que um motivo geral, a ideia de detalhar as origens e fundamentações da Umbanda, "uma modalidade de prática espírita"²³⁷, desvinculada não exatamente da historicidade africana, mas daquilo que ela teria de pior – "suas práticas, revestidas todas elas de tão grosseiros aspectos", é o mote geral, o pano de fundo que norteia as teses, memórias e estudos do Congresso.

Cinquenta e três anos depois, a escravatura estava abolida, mas a mentalidade racista arraigada e travestida de todas as formas, inclusive de "democracia".

"Com a Umbanda foi isto que se deu".²³⁸

A promessa de um culto para os despossuídos serviria apenas se despossuísem, pois, a partir de então, sua própria história e cressem, por fim, que a mesma era inglória, chafurdada de barbarismos, muitos deles provenientes de suas próprias barbaridades para com povos míticos e inimagináveis.

"Assim como a rudeza do vocabulário com que se processam os atos da sua estranha liturgia, tudo isto lhe justifica a paternidade: Umbanda veio do Continente Negro"²³⁹.

Os informantes de Brown afirmam que dos 17 líderes fotografados no Congresso de 1941, apenas dois eram fenotipicamente mulatos e o restante brancos. Nenhum negro. Ideologicamente, todos brancos.

"O ideal da Umbanda é a fraternidade humana. É por isso que ela tem por missão o desenvolvimento do homem no conhecimento de si mesmo. É pelo saber e só pelo saber, que o homem se engrandece e o saber desenvolve todas as virtudes do ser humano, tanto as do espírito como as do coração."²⁴⁰

Algumas contradições aparecem nos debates acerca do recente passado escravagista brasileiro. Há os que defendem o embrutecimento da raça negra, outros, porém, a idealizam em sua primitividade e afeição.

²³⁶ BROWN, D. *Umbanda – religion and politics in urban Brazil*. p.40. Dois temas centrais emergem nas discussões do Congresso: a desaficanização das origens da Umbanda e a purificação e branqueamento de suas práticas. Tradução livre.

²³⁷ FEUB. Op.Cit. p.5.

²³⁸ BATISTA, O. Loc.Cit.

²³⁹ Idem.

"Imagine-se o que poderia resultar do contacto da alta ciência e da religião dos egípcios, uma e outra tão profundamente precisas nos seus conceitos e tão expressivas na sua forma representativa dos sentimentos de um povo grandemente civilizado, com os povos semi-bárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano, das regiões incultas de onde, por infelicidade nossa, se processou o tráfico de escravos para o Brasil, de uma escória que nos trouxe com suas mazelas, com seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos, os restos desses oropéis abastardados já por seus antepassados e de uma significação que ela mesma não alcançava mais. Tais foram as tradições orais que nos chegaram de todo o vasto saber acumulado dos egípcios, através dos elementos afros que os navios negreiros, no exercício de um comércio infamante, transportaram para as terras brasileiras, nos primórdios da nossa formação nacional."²⁴¹

"Se de parte dos brancos, os que para aqui vieram representavam a escória da sociedade européia, pois que os elementos enviados da velha civilização eram, via de regra, aventureiros ou degredados, enfim homens sem fé nem lei, já da parte dos nativos e dos negros africanos não podemos afirmar o mesmo. Tratava-se de fato de povos primitivos quanto à sua ilustração e à ciência dos povos ocidentais, faltava-lhes os atavios luxuosos e os palácios, faltava-lhes a ambição de riquezas e os desvarios sensuais dos povos civilizados, faltava-lhes finalmente o verniz que oculta a perfídia e a insinceridade. Mas sem academias, sem pompas e sem livros, a sua ciência era profunda, a sua medicina era de fato uma arte de curar, de dar alívio ao sofrimento do próximo sem objetivos de lucros; as suas religiões eram cultuadas com sinceridade e amor, suas leis poderiam ser primitivas, mas eram imparciais as suas manifestações e as suas organizações de família e de sociedade eram rígidas e severas, dentro dos seus objetivos e princípios. Do entrechoque dessas raças, em que o dominador não era o mais perfeito, apesar da opressão, ou talvez como conseqüência, — o martírio é o grande caminho das vitórias do espírito, — era lógico que os ideais religiosos das raças oprimidas viessem a se fortalecer e finalmente preponderar como na realidade aconteceu e hoje constatamos. O cristianismo como que se humanizou pelo sangue derramado dos indígenas e dos africanos; hoje a realidade religiosa não é mais ortodoxa, porém um sincretismo."²⁴²

Aparentemente, essas duas explanações se divergem e se antagonizam. Para o primeiro, "uma escória", para o segundo "de fato, povos primitivos". A fundamentação ideológica de ambas as descrições é racalista e evolucionista. Os dois compreendem, a princípio, a escravidão como algo negativo. Baptista de Oliveira como uma "infelicidade nossa" que fez como que aportasse aqui e contribuisse para a formação do povo brasileiro esses "oropéis abastardados" com "seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos".

Jayme Madruga, que em sua tese tem por objetivo tratar da "liberdade religiosa no Brasil", é adepto de uma concepção idílica acerca do processo histórico da escravidão. Para ele, os maus costumes estavam na decadência dos

²⁴⁰ Ibid. p.51.

²⁴¹ Ibid. p.47.

indivíduos que para cá vieram como colonizadores. A escória era a européia, que para cá enviou degredados, com todos os tipos de "maus costumes e vícios".

Dos africanos "faltava-lhes a ambição de riquezas e os desvarios sensuais dos povos civilizados". Sobrava, porém, uma profunda medicina, de fato uma arte de curar, sem pompas, sem livros e academia.

Assim sendo, foi sob "essa influência generosa e boa, capaz de sacudir os maus eflúvios" que o "cristianismo se humanizou". Há, portanto, uma duplicidade no trato da história do negro escravo no Brasil. Por um lado, temos a idéia do negro como embrutecido, solvente das grandes filosofias orientais, praticante das mais cruéis e bárbaras formas de fetichismo religioso. Por outro, a noção do negro como 'puro', 'dócil', 'passivo', capaz de, por isso tudo, tocar o coração do mal cristão e devolvê-lo aos caminhos do Bem.

Mas o que merece destaque em sua formulação é a idéia de que "o martírio é o grande caminho das vitórias do espírito". Acima já abordamos tema semelhante, pelos argumentos de Bastide que afirma que em matéria de sofrimento, o negro teria larga vantagem sobre o branco.²⁴³ É a certeza de que a vitória será dos injustiçados, se não cá, ao menos no reino dos céus.

Madruga sugere que o soerguimento da Umbanda no Brasil é a prova dessa tese. Para o congressista, seria "lógico" que, em algum momento, a religiosidade dos oprimidos viesse a preponderar sobre o dominador, "que não era o mais perfeito". De alguma sorte, o que justifica sua argumentação é que a Umbanda Branca que pretendiam codificar naquele Congresso, ao menos em sua visão, era o triunfo dos oprimidos, assim como na anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Nessa peleja, todavia, alguns despojos de guerra ficariam pelo caminho. Que se aceitasse sua tradição africana (sua passagem pelo continente africano), mas era preciso se desvencilhar de tudo aquilo que realmente remetesse a uma cultura africana, a um modo de ser e usar exclusivo dos antigos escravos.

"...as grandes falanges dos africanos, digo, os que tiveram por berço material a África".

²⁴² MADRUGA, J. Op.Cit. p.37.

²⁴³ Mais a frente veremos como essa mesma noção tem suma importância na configuração da personalidade histórica do preto-velho.

Um lapso na argumentação. A Umbanda deveria ser branca, mesmo que houvesse contestações²⁴⁴. Seus utensílios – atabaques, bebidas, obis, orobôs e toda sorte de instrumentos e objetos – não seriam permitidos no Espiritismo de Umbanda. A "invenção da alva nação umbandista", como se refere o pesquisador Mário Teixeira de Sá Júnior, foi feita de maneira seletiva. Que não se abandonassem algumas terminologias, ritualísticas e divindades, mas o que havia de mais grosseiros deveria ficar pelo meio do caminho, e o restante ressignificado:

"Era preciso se afastar do mundo negro mas manter uma identidade que o fizesse reconhecido no *continuum* religioso. Assim, muitas vezes, o corredor que liga a Casa Grande à Senzala teve que ser percorrido. A exclusão, proposta pelos intelectuais umbandistas ao mundo negro, teve que conviver com a sua combinação".²⁴⁵

Variando entre o racismo explícito e o racialismo dócil, a tônica dos discursos do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda denota uma ideologia de embranquecimento, desta vez cultural, já que o fenotípico e biológico, de alguma forma tinha fracassado. De uma sociedade completamente miscigenada, cientificamente era difícil para qualquer brasileiro negar algum tipo de influencia sanguínea em suas correntes, mesclando cores, cabelos e lábios.

Culturalmente, no entanto, o esforço era possível de ser realizado. Religiosamente também.

"É preciso considerar, porém, o fenômeno mesológico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda

²⁴⁴ "Ora, acho errôneo e até ridículo salvar a cor da linha, e sim acho certo salvar-se a lei de Mesa e a lei de Umbanda e todos os povos que constituem as falanges da lei, porque tenho a impressão de que salvando-se a "linha branca", o assistente leigo pensa que salvou-se os brancos e menosprezou-se os pretos, porquanto todas as entidades que praticam a caridade em nossas tendas, são brancas, elevadas e dignas do maior respeito, e por isto, no meu modo de interpretar acho que se a prática é da lei de Umbanda, o racional é o Presidente dizer: Salve a Lei Espírita de Umbanda." Esta é uma mensagem lida ao final do Congresso emitida por alguém identificado como Amabelino. In: FEUB. Op.Cit. p.117.

²⁴⁵ SÁ JUNIOR, M. Op.Cit. p.69. A idéia de um "*continuum* religioso" é tributária de Cândido Camargo, para quem haveria um caminho, uma continuidade, "desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo". Para ele, justifica o sucesso da "alternativa mediúnica" e explica o "excepcional desenvolvimento dessas religiões" especialmente a "ênfase no aspecto religioso e evangélico do Espiritismo brasileiro", que privilegiaria a "função terapêutica" da religião. (CAMARGO, *Kardecismo e Umbanda*. 1961, passim). Doze anos antes da publicação da tese de Ortiz, vemos que a ideia de empretecimento e embranquecimento (ou pólo mais ocidentalizado/orientalizado da Umbanda) se assemelha com a concepção de Camargo. Em verdade, Renato Ortiz transfere o *continuum* que ligaria o kardecismo à Umbanda para a própria Umbanda, aumentando o foco da lente.

não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas."²⁴⁶

Em 1941, distantes mais de cinquenta anos da Abolição, as correntes que ainda prendiam os negros estavam voltadas para sua cultura. É certo que o discurso do Estado já havia mudado de figura e o Novo de Getúlio Vargas pretendia construir uma nação que compreendesse as três "raças" e todas as suas misturas, na lógica do trabalhismo, na conciliação com o capital, sem modificar de maneira radical a estrutura de classe e de cor.

5.3.

"...nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização"

A temática do progresso e da evolução não é originária do "Espiritismo de Umbanda", sendo a tônica do Espiritismo kardecista ao qual aquele se filia.²⁴⁷ No capítulo anterior, traçamos algumas linhas a respeito da ideologia do progresso no Brasil. Pelo que já foi discutido linhas acima, podemos notar os eixos que envolvem, para os congressistas de 1941 o significado do progresso material brasileiro.

É na maneira com que tratam o passado da sociedade brasileira e sua principal tragédia – a escravidão – que se denotam as características do evolucionismo e do ideal de progresso reivindicado pelos umbandistas reunidos no Congresso.

Para Baptista de Oliveira, no trecho citado na seção anterior, a África também continha em si diferenças objetivas no grau de evolução e aperfeiçoamento de suas sociedades. A tradição egípcia antiga - e mais mitológica do que histórica - estava, sem dúvidas, muito mais avançada do que "os povos semi-bárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano", de onde se processou o tráfico de seres humanos escravizados. Para Jayme Madruga, no trecho que dialoga com o anterior, essas populações eram também consideradas como

²⁴⁶ FERNANDES, D. Op.Cit. p.20.

²⁴⁷ Em outro trabalho tivemos a oportunidade de dedicar maior atenção à questão da evolução espiritual propugnada pelos seguidores e continuadores de Kardec. Ora, damos atenção à maneira pela qual os congressistas irão ressignificar e contextualizar o progresso material e imaterial. Cf. PIMENTEL, P. *A Sacralização do Malandro*. 2010.

"primitivas" e a "imperfeição" do dominador teria contribuído para que o caminho do progresso e da evolução fosse mais árduo e demorado.

A história do Brasil, finalmente teria se encaixado nos trilhos do ocidente e um dos exemplos clarividentes era a anunciação da Umbanda, representação religiosa do conagraçamento das raças (purificadas e revigoradas) para a construção de um futuro seguro, harmonioso e pacífico.

"Isto no Brasil já dista de mais de meio século; e como nada estaciona no mundo, obedecendo à lei imutável do Criador, a Lei de Umbanda também segue seu curso evolutivo..."²⁴⁸

Assim prossegue Marta Justina, na defesa de um progresso que civilizaria, inevitavelmente o Brasil e tudo que lhe fosse atribuído. Acompanhado do progresso material, a Umbanda deveria progredir, abandonando marcas e rituais que lembrassem sua barbárie pregressa.

A Umbanda ainda mostraria uma vantagem sobre o kardecismo, já que nesta modalidade seriam necessárias inúmeras sessões até que se esclarecessem as perturbações causadas por uma ou mais entidades, enquanto que "no Espiritismo de Umbanda algumas centenas e até milhares de entidades em tal estado podem ser conduzidas em cada uma das nossas sessões de trabalhos".²⁴⁹

Isto se deve a uma deliberação do plano superior, segundo Alfredo Antonio Rego - orador do discurso inaugural do Congresso e 1º Secretário da Federação Espírita de Umbanda - com o intuito de acelerar o progresso de tais entidades, "como uma necessidade inadiável ao mais rápido adiantamento do nosso progresso espiritual".

Justifica-se, tal deliberação, pelo fato de que grande parte das pessoas é "desprovida de conhecimentos espirituais" e, ao passar pelo fenômeno da morte, demoram a tomar consciência do fato, "e aí ficam a vagar pelas ruas da cidade", tornando-se ainda, "inconscientemente, transmissoras de moléstias aos parentes e amigos que cá ficaram".

Portanto:

"Para a mais rápida condução e encaminhamento de todos esses espíritos para os planos que lhes competem, segundo o seu grau evolutivo, foi deliberada no Espaço

²⁴⁸ JUSTINA, M. Op.Cit. p.39.

²⁴⁹ REGO, A. *Discurso Inaugural*. In: FEUB. Op.Cit. p.7.

a intensificação dos trabalhos espíritas sob a modalidade de Umbanda, cujo estudo, paralelamente, está contribuindo para o esclarecimento e, conseqüentemente, mais rápido progresso dos seus trabalhadores encarnados".²⁵⁰

Qualquer semelhança com o discurso higienista de décadas anteriores não é mera coincidência. Neste interregno já não são (pelo menos não explicitamente) as brutalidades da raça ou dos costumes, das moradias aglomeradas em cortiços, os causadores das moléstias que devastavam a população pobre (principalmente) do Rio de Janeiro.

É a ignorância espiritual a responsável pela deflagração das doenças. Espíritos desconhecedores e ignorantes de sua condição desencarnada vagando pelas ruas da cidade, em companhia dos encarnados que vagabundeavam pelas mesmas vielas e becos, quando não eram recolhidos pelas "canoas"²⁵¹.

O termo "progresso" ainda iria aparecer tantas outras vezes nos discursos proferidos. Pela voz de Diamantino Fernandes, saúda os "caríssimos irmãos africanos, pretos-velhos, companheiros de muitos séculos" que, "pela ânsia de ascender novos degraus na escala infinita do progresso, vós todos que fostes escravos, pais, mães, filhos e filhas de escravos".²⁵²

Jayme Madruga utiliza o termo para fazer referência à Idade Média e à loucura da "guerra santa", "mácula tenebrosa da Inquisição" que "abusando do nome de Deus pretendiam sustar a marcha fatal da evolução e do progresso, com o temor de ver fugir-lhes das mãos ensangüentadas o bastão do poder".

O representante da Tenda Espírita São Jerônimo complementa o pensamento no mesmo sentido exposto anteriormente, reivindicando a pureza dos índios e escravos – sofridos pela opressão de um senhor imperfeito – e caracterizando os europeus como decadentes moral e espiritualmente.

"Mas aquele sangue empobrecido aos embates de uma civilização que já dava mostra de decrepitude, ao emigrar para o Novo Mundo recebeu o bafejo do sangue puro e são dos nossos aborígenes e dos escravos africanos e sob essa influência

²⁵⁰ Ibid. p.8.

²⁵¹ "Neste momento ouviu-se o grito de pega! Um garoto corria. O cabo precipitou-se.

Já outros dois soldados vinham em disparada. Era a caçada aos garotos, a "canoa". A "canoa" vinha perto. Tinham pegado uns vinte vagabundos, e pela calçada, presos, seguidos de soldados, via-se, como uma serpente macabra, desenrolar-se a série de miseráveis trêmulos de pavor". JOÃO DO RIO. *A Alma Encantadora das Ruas*. p.76

²⁵² Já abordamos na seção anterior um pouco da relação com o passado escravista da sociedade. O próximo capítulo é dedicado exclusivamente a debater a personalidade dos pretos-velhos na fala dos congressistas.

generosa e boa foi capaz de sacudir os maus eflúvios de que era portador para quebrantar os preconceitos que o enleavam".²⁵³

A "raça branca" vinda para o Brasil na forma de degredados, teria então se humanizado pela pureza dos aborígenes, acrescidas ainda pelo martírio do negro - grande caminhos das vitórias do espírito. Até onde consta, de toda a forma, ainda assim, os grandes beneficiários teriam sido, pois, os brancos.

Martha Justina, representando a Cabana Pai Joaquim de Loanda, talvez seja, dos congressistas, quem mais dá atenção e faz uso de um conceito particular de progresso. Na intenção "cumprir o seu dever" e "provar as qualidades morais que possui a Lei de Umbanda, e a utilidade de sua prática nos tempos modernos", constrói argumentos tais que envolvem um racismo nada implícito, muito menos democrático.

Em primeiro lugar, limpando o terreno, sugere que "a África não é um país à parte da criação divina; portanto, também habitada por criaturas humanas, que possuem alma e são filhos do mesmo Deus". Dito isto, pode então caracterizar seu pensamento sobre a população que habita tal continente.

Reivindicando o progresso permitido pela ciência e o uso que o kardecismo faria dos mesmos, a autora não se admira que "a Lei espiritual exercida pelos africanos, fosse ficar estacionada no círculo estreito das inteligências rudes, incapazes de aproveitar os elementos que formam os grandes fenômenos", em benefício de toda a humanidade.

A Umbanda, pois, "acompanhando a civilização, tem se evangelizado", já que, de alguma forma, teria vindo para o Brasil em seu "embrião", aguardando o momento certo de que, ao ser banhada pelas luzes da civilização e do progresso, pudesse finalmente aflorar como "a única capaz de destruir a ação malévolca causada por um mau filho de Deus".

"A Lei de Umbanda, trazida ao Brasil pelos africanos, era professada com os ritos severos da África; podemos mesmo dizer que continham uma série de coisas exóticas e horripilantes. Por exemplo, os médiuns, para receberem o espírito guia, chamado "orixá", passavam por vários sacrifícios como seja raspar totalmente a cabeça, tomar banhos de ervas aromáticas, vestirem-se de branco e novas deviam ser suas vestes, fazer jejum, ficarem em retiro durante muitos dias, em um camarim, e quando daí saíam dançavam sob o som de músicas africanas acompanhadas de palmas batidas pelos assistentes; isto até receber ou dar

²⁵³ MADRUGA, J. Op.Cit. p.23.

incorporação ao espírito destinado à prática da caridade por seu intermédio. Em ação de graças, pelos benefícios recebidos, sacrificavam animais e ofereciam bebidas, etc. Isto no Brasil já dista de mais de meio século; e como nada estaciona no mundo, obedecendo à lei imutável do Criador, a Lei de Umbanda também segue seu curso evolutivo, saindo das grotas, das furnas, das matas, abandonando os anciões alquebrados, fugindo dos ignorantes, quebrando as lanças nas mãos dos perversos, vem nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização, e em troca nos oferece a sua utilidade que não é mais do que suas obras de Caridade praticadas pêlos espíritos que formam as grandes falanges dos africanos, digo, os que tiveram por berço material a África; eles trabalham no grande laboratório do Universo, manipulando os fortes remédios para curar as terríveis enfermidades da humanidade".²⁵⁴

A simplificação dos cultos. A ação civilizatória, ou movimento de embranquecimento como afirma Ortiz. Mais além, em realidade, podemos perceber um processo disciplinador das "bestialidades" trazidas d'África. Justina afirma aqui que a Umbanda já era praticada na forma do candomblé, e que "infiltrando-se na cidade" receberia, então "o banho de luz da civilização".

Paradoxalmente, ressalta que os africanos já trabalhavam no "grande Laboratório do Universo". Talvez possamos inferir que o motivo dessa brutalidade no culto seja o embrutecimento da raça, pela exploração e escravização (em outras teses) associada, também, com as práticas que os povos africanos faziam antes de serem escravizados.

Todas as outras vezes em que o termo aparece_, mantém a mesma linha de raciocínio, ora reivindicando o progresso como condição natural e obrigatória dos encarnados e desencarnados que desejam evoluir moral e espiritualmente, ora apontando os benefícios da condição de época, no sentido do progresso material e das grandes conquistas da ciência e da humanidade, as quais, evidentemente, o Espiritismo de Umbanda se associava.

²⁵⁴ JUSTINA, M. Op.Cit. p.39. "As danças dessas cerimônias é mais ou menos precipitada, mas sem os pulos satânicos dos Cafres e a vertigem diabólica dos negros da Luisiana. É simples, contínua e insistente, horrendamente insistente. Os passos constantes são o alujá, em roda da casa, dando com as mãos para a direita e para a esquerda, e o jêquedê, em que ao compasso dos atabaques, com os pés juntos, os corpos se quebram aos poucos em remexidos sinistros. Não sei se o enervante som da música destilando aos poucos desespero, se a cachaça, se o exercício, o fato é que, em pouco, a iauô parecia reanimar-se, perder a fadiga numa raiva de louca. De cada xequexé-xequexé que a mão de um negro sacudia no ar, vinha um espicaçamento de urtiga, das bocas cusparinhentas dos assistentes escorria a alucinação. Aos poucos, outros negros, não podendo mais, saltaram também na dança, e foi então entre as vozes, as palmas e os instrumentos que repetiam no mesmo compasso o mesmo som, uma teoria de cara bêbada cabriolando precedidas de uma cabeça colorida que esgarejava lugubrememente. A loucura propagou-se. No meio do pandemônio vejo surgir o babaloxá com um desses vasos furados em que se assam castanhas, cheio de brasas". JOÃO DO RIO. *As Religiões no Rio*. p.9.

5.4.

"...e não haveria médico que lhe desse um diagnóstico certo, quando tudo não passava de uma atuação, um obsessor forte..."

O primeiro a declarar sua profissão no Congresso, o Dr. Antonio Barbosa, Presidente da Tenda Espírita de São Jorge se considerava um "médico, sem projeção social". Todavia, a projeção que o debate medicina-religião possuía – e porventura ainda possui – era grande, merecendo o destaque.

No discurso de Barbosa é possível observar alguns dos resquícios da intensa querela de décadas anteriores, que resultou, dentre outros fenômenos sociais, a promulgação de leis e códigos que dispunham claramente sobre a relação legal e ilegal da prática médica. A tônica é já um pouco mais suave.

Sua explanação advoga uma convivência pacífica, uma colaboração mútua entre a espiritualidade e a ciência médica, talvez mesmo pela sua própria condição de médico e "Graças a Deus, espírita convicto".

"Pois se o médico, tendo lançado mão de todos os recursos da ciência oficial, apenas conseguiu uma partícula de alívio para o seu doente, é porque cuidou simplesmente, vaidosamente, do corpo, do fardo cansado, já sem as vibrações moleculares; e se a cura não se processou como ele esperava, é porque faltava o complemento de uma terapêutica benéfica, sadia, vibratória, sensível a nós outros para a cura da alma, do espírito; então uma coisa aliada a outra forma um conjunto de benefícios para aquela pobre criatura, e aí se processa a cura completa".²⁵⁵

Argumenta, então, relatando um caso ocorrido com ele próprio, ao receitar um banho de ervas para _ uma senhora que sofria de algum problema estomacal. Freqüentadora da Tenda Espírita São Jorge, procurara o Dr. Batista que, num primeiro momento, receitara um medicamento que de nada adiantara "e, a barriga, cada vez mais aumentada de volume". Foi então que se decidira pelo banho de ervas que prontamente resolvera o caso.²⁵⁶

Apesar de não ser sua "especialidade" o médico congressista parece se preocupar, sobremaneira, com os casos psiquiátricos. Dialogando com os "antigos psiquiatras", discorre sobre o conceito de hereditariedade para os casos de

²⁵⁵ BARBOSA, A. *A Medicina em Face do Espiritismo*. In: FEUB. Op.Cit. p.65.

²⁵⁶ "Se aquela criatura, no auge da dor, tivesse um acesso de loucura, continuasse a se debater no leito, seria chamada a assistência, o facultativo diria que era um caso de loucura, ela seria transportada para o hospício e lá morreria, e não haveria médico que lhe desse um diagnóstico certo, quando tudo não passava de uma atuação, um obsessor forte que levado pela maldade humana, achou agasalho naquela criatura porque ela é médium, e a matéria estava predisposta". Idem. p.68.

"intoxicações crônicas de qualquer espécie, anomalias de caracteres, desde a excentricidade até à avareza, a prodigalidade e as paixões sexuais, crimes indicativos de faltas ou deficiência de senso moral", concluindo, ao final que "estudando-se à luz do espiritismo o que acima foi citado, talvez possamos desvendar este véu misterioso, oculto atrás da ciência oficial, e chegarmos a conclusões mais lógicas do ponto de vista espiritual".

Em complemento a tese de Barbosa, o estudo apresentado pelo Presidente do Congresso e delegado pela Tenda Espírita Fé e Humildade, o Sr. Eurico Lagden Moerbeck discute o uso de "banhos de descargas e defumadores".

Num discurso rápido, que nos anais do Congresso não ocupa mais do que cinco páginas, conclui pela importância e validade de tais práticas que, ao contrário de somente ter "cabimento em ambientes destituídos de certa cultura, no meio dos simples e humildes, e nunca entre pessoas esclarecidas que nenhum alcance descubrem em trabalhos desta natureza", são, em realidade, atividades que, comprovadamente, retiram os maus fluídos do campo mental do paciente, facilitando a cura.

"E aí reside uma das causas por que o Espiritismo consegue realizar curas consideradas impossíveis pela ciência contemporânea, depois de esgotar os recursos aconselhados à especialidade. E' que, em se tratando de males de origem psíquica, a sua cura só se poderá processar no mesmo plano, pelo conhecimento e remoção das respectivas causas. Quase se pode afirmar que, hoje em dia, oitenta por cento dos males que afligem a humanidade, provêm daquela origem. A ciência combate efeitos; mas, se as causas persistirem, só o Espiritismo as removerá".²⁵⁷

5.5.

"Somos uma *religião* e como tal estamos à sombra protetora das leis."

Especial atenção é dada pelo congressista Jayme Madruga acerca da "liberdade religiosa no Brasil". Dois anos após a fundação da Federação, o Congresso de 1941 marcava o conagraçamento da Umbanda como uma religião legitimada, aceita social e juridicamente.

O discurso do representante da Tenda Espírita São Jerônimo é o único, dentre todos os outros proferidos, que trata do assunto. Percorrendo as diversas legislações existentes desde os idos da Colônia, o congressista traça um histórico

²⁵⁷ MOERBECK, E. *Banho de Descargas e Defumadores*. In: FEUB. Op.Cit. pp.52-55.

evolutivo da liberdade religiosa que culmina com a proposta da Carta de 1934 e conclui na veracidade da religião umbandista.

Sua argumentação fundamenta-se na afirmação da Umbanda enquanto *religião*.

No primeiro capítulo, ao tratamos do conceito de "religião", demonstramos o caráter conflitivo e histórico que permeia a configuração e legitimação de uma prática religiosa. No processo de aceitação da Umbanda Branca, seus líderes e representantes estabeleceram critérios para dotá-la de um caráter "religioso" irrevogável.

Na esteira já percorrida pelo kardecismo, algumas associações se fizeram presente. Reivindicar o título de "religião", como faz Madruga - "para tanto bastaria afirmar que todas as nossas práticas são as bastantes e necessárias para caracterizar uma Religião" - previa caracterizar a Umbanda dentro de um esquema que, por um lado, a associava a todas as mais antigas e conhecidas religiões e, por outro, a distanciava de aspectos mais grosseiros e bárbaros de tradições incivilizadas.

O primeiro critério, em verdade, marca todos os discursos do Congresso e tem a ver com o tema da ancestralidade da religião. Mas Jayme Madruga faz questão de lançar luz à mais algumas comparações:

"Comparando o ritual da Religião Católica — que preferimos citar por ser o mais conhecido — com o ritual do Espiritismo de Umbanda, veremos quanta similitude. Senão vejamos: Os sacerdotes católicos têm a sua indumentária especial para cada cerimônia — a Umbanda também o tem; mais simples, é verdade. Os altares da Igreja católica estão adornados de imagens e estas de flores e de velas; os dos nossos templos também. Queimam-se essências e perfumes igualmente, e igualmente são empregados elementos de bebidas e de alimento em ambos. A Igreja católica tem seus hinos e seus cânticos igualmente como a Umbanda. E o que são todos esses elementos si não a forma de elevar a matéria até o espírito?"²⁵⁸

A preferência em citar o catolicismo não é apenas "por ser o mais conhecido", evidentemente. Mas por ser o mais aceito, o já legitimado. O vínculo estabelecido pelo autor - e outros trabalhos demonstram o mesmo argumento em outros "intelectuais umbandistas" - é com a tradição católica e também com a espírita. Se faltava à Umbanda uma história, esta foi prontamente inventada. Se faltava à mesma a aceitação pela similitude, bastava a observação.

²⁵⁸ MADRUGA, J. Op.Cit. pp.33-34.

Os discursos do Congresso esforçam-se também por separar a Umbanda daquilo classificado como "baixo espiritismo":

"Isso que aí está é puro Evangelho segundo o Espiritismo — poderá alguém redarguir-nos, e com plena razão. Nós perguntaremos então: e como se permite alguém acoimar de baixo espiritismo, e até de macumba, um ramo filosófico proveniente das mesmas fontes de sabedoria em que se apoiou o mestre KARDEC — nome que todos nós, adeptos de Umbanda, pronunciamos com inexcusável veneração."²⁵⁹

O *continuum* religioso possui um limite. Da mesma forma que os intelectuais umbandistas criaram, conceitualmente a própria Umbanda, acabam, por fim, criando também a Quimbanda. O termo "quimbanda", como aponta Arthur Ramos, designaria o mesmo que "embanda", quer seja, o sacerdote do culto, responsável pela evocação dos espíritos de antepassados, na tradição angola: "o grão-sacerdote chama-se *quimbanda (ki-mbanda)*, ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro."²⁶⁰

Resta sob essa classificação, tudo aquilo que não pode ser "purificado", ou "embranquecido" dentro da religião que se codificava. Um emaranhado de práticas e ritos, raramente organizados (nos moldes que se tornaram padrões à época, tais como federação, inserção na imprensa, negociação com o Estado, etc.) ficam conhecidos como a "esquerda da Umbanda".

É, sobretudo, o culto dos Exus, o povo da rua. Nota-se que, em nenhum momento do Congresso, os exus são citados, sejam eles na qualidade de orixás, ou de entidades do restante do panteão, como os pretos-velhos e caboclos. Em verdade, os únicos espíritos de antepassados, por assim dizer, reivindicados pelos congressistas de 1941 são os "humildes pretos velhos" e os "valentes caboclos".

Os primeiros por já terem provado a "posse de um espírito já devotado ao sacrifício e à renúncia" no sofrimento da escravização e os outros como "habitantes multisseculares das florestas brasileiras, espíritos cuja grandeza se afere pela simplicidade do gesto e profundidade do conceito."²⁶¹

²⁵⁹ FERNANDES, D. Op. Cit. p.11.

²⁶⁰ RAMOS, A. Op.Cit. p.113

²⁶¹ FERNANDES, D. Op.Cit. p.9

"Os kardecistas e os umbandistas, com razão combatem os quimbandeiros, e por seu turno os umbandistas, injustamente são combatidos pelos kardecistas. Que sejam combatidos os médiuns quimbandeiros é razoável, porque eles representam um mal para a sociedade, porém combater os médiuns que se dedicam à magia branca é um erro dos confrades kardecistas".²⁶²

O combate aos quimbandeiros é também o combate ao "baixo espiritismo", a todas as modalidades que poderiam, perfeitamente, na mentalidade dos congressistas serem enquadradas nos artigos do Código Penal. O combate à magia.

A liberdade religiosa que defendiam também possuía um limite, em todo aquele *continuum*, já que a magia negra²⁶³ – a branca era aceita²⁶⁴ – os feitiços com propósitos pecuniários e todas as práticas que tumultuavam a credulidade pública não eram *religião*. Não deviam estar, pois, "sob a sombra protetora das leis".

"pois que, sendo a Verdade uma só, e numerosos os caminhos que a ela conduzem, Umbanda se nos apresenta como a estrada luminosa e ampla pela qual podem seguir juntos, irmanados no mesmo desejo de liberdade e perfeição, no mesmo sentimento de amor e progresso, povos de todas as raças, crenças, cores e nacionalidades!"

5.6. "bons serviços prestados às classes menos favorecidas"

Apenas em um único trecho do discurso do médico Antônio Barbosa a conciliação entre a ciência e a Umbanda cessa: é no momento em que "algumas pobres criaturas" que buscavam uma "nova era de luz, paz e tranqüilidade" ao aplacar suas mazelas nas tendas espíritas, enveredavam "por caminhos pouco recomendáveis, onde a caridade é desviada para o lado do interesse pecuniário".

²⁶² BRAGA, 1941 p.55. Apud: BIRMAN, P. *Registrado em Cartório, com Firma Reconhecida*. p.88

²⁶³ "É uma faculdade [a mediunidade] que, tanto pode ser empregada para o bem como para o mal, de acordo, naturalmente, com o desenvolvimento moral e espiritual do médium, com a justiça e presciência divinas, que não permitiriam, por certo, que alguém, inocentemente, estivesse exposto às sanhas malélicas de poderes mediúnicos empregados para o mal, ou seja para a prática da Magia Negra". MENDES, J. *Introdução ao Estudo da Linha Branca de Umbanda*. p.91.

²⁶⁴ "A magia, no entanto, é a mais inocente de todas as coisas divinas como são as suas origens e santos, como devem ser os seus e os propósitos de todos aqueles que lhe penetram os arcanos". OLIVEIRA, B. Op.Cit. p.49.

Artur César Isaia²⁶⁵ lembra bem o caráter cruel e discriminatório da elite carioca aos mandingueiros e macumbeiros, classificando-os de "vagabundos e incapazes do trabalho honesto". Em um artigo de 1999, o autor dá destaque à "obra de intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX", intitulado-o com a sugestiva expressão "Ordenar Progredindo".

Destaca-se a moral civilizatória que os intelectuais umbandistas (não só os reunidos no Congresso, mas todos os que assim vieram a ser conhecidos pelas publicações que se avolumam nas décadas de 1940 e 1950) dotavam à religião. Os bons serviços prestados seriam tanto "na parte doutrinária propriamente dita, quer na parte moral, educativa, e na experimentação fenomênica".²⁶⁶

A questão do trabalho e da pecúnia com a religião é característica fundamental das relações de classes que envolvem a prática da Umbanda Branca. Os mandingueiros e macumbeiros são aqueles que fazem da religião seu sustento, por isso charlatões.

Para Brown isso sugere um importante paradoxo nas relações de classe: "em termos espirituais, os setores médios não se sentem poderosos o suficiente para resolver seus próprios problemas, então se viram para a maior vitalidade das religiões dos pobres e, por conseguinte, a vitalidade das massas".²⁶⁷

Acreditamos, entretanto, não exatamente num paradoxo, já que o "feitiço pega sempre" seja ele por quem for praticado, mas numa lógica de apropriação/expropriação/marginalização.

Essa tríade é inseparável na constituição do discurso (e das ações) legitimadoras da prática religiosa em questão. Recordamos, mais uma vez, os apontamentos feitos sobre os conflitos ideológicos que fundamentam a conformação teológica de uma religião.

A Umbanda, como apontado em momentos anteriores, participa do trânsito/fluxo religioso que congrega, num mesmo terreiro, fieis e praticantes de origens, condição e consciências de classe distintas. Não é a toa que se fala em "bons serviços prestados às classes menos favorecidas". Se fosse de outro modo, esta mesma frase não teria sentido.

²⁶⁵ ISAIA, A. *Ordenar Progredindo*. 1999.

²⁶⁶ FEUB. Op.Cit. p.4.

²⁶⁷ "Moreover, it further suggests an important paradox of class relations: in spiritual terms, the middle sector does not see itself as powerful enough to resolve its own problems, so, it turns to

A vitalidade das massas é recodificada pela Lei de Umbanda, pela marcha do progresso e da civilização, pelo embranquecimento, pela purificação, pela moralização. Ritos apropriados e selecionados, assim como os mitos, as lendas, os usos e os nomes.

Em seguida, expropriados. Isto é, a associação da reivindicação de legitimação com a legalização acaba por definir aqueles que praticam uma verdadeira religião daqueles que praticam a magia.

Os primeiros deveriam ser beneficiados e protegidos pelas leis, tendo resguardados seus direitos ao culto e amparados de perseguições e ofensas. Os restantes deveriam ser enquadrados pela lei como nocivos à boa sociedade. Enfim, marginalizados.

"Todo um magote de elementos socialmente improdutivos postados à margem da cidadania e do mundo do trabalho 'honesto' servia de clientela aos 'velhacos' e 'vagabundos', que ostentavam 'ridiculamente' poderes de comunicação com o além. (...) Esse olhar recorria à função magisterial da elite, capaz de legar princípios de higiene, moral elevada, hábitos salutares, em suma: capaz de 'educar', transformando a escória social em povo produtivo".²⁶⁸

O papel da classe média na codificação, emergência e legitimação do culto umbandista no Brasil significa, para Diana Brown, uma relação de patronagem estabelecida entre as lideranças do culto - em sua maioria de cor branca, profissionais liberais e letrados - e os demais praticantes e assistentes do culto.

Ora, se concordamos com a idéia de uma relação de patronagem, devemos estendê-la tanto acima quanto abaixo nas relações de subalternidade (para usar a expressão de Brumana e Martínez:

"Enquanto nossa denominação reconhece a condição de gerador de sentido e organizador da experiência dos cultos subalternos, sublinhando o lugar social de produção de práticas e crenças e as características específicas e concretas que este sentido e essa organização assumem, a de 'magia' parece sempre uma denuncia de uma carência, realizada daí onde esta carência é inimaginável, em outras palavras, com 'religião subalterna', parece-nos resgatar melhor a natureza conceitual, a 'função' das crenças e práticas místicas, enquanto que com 'magia' se dilui a percepção desta natureza, devido ao caráter marcadamente ideológico que o termo possui".²⁶⁹

the greater vitality of the religions of the poor and, by implication, the vitality of the masses." BROWN, D. Op.Cit. p.41. Tradução livre.

²⁶⁸ ISAIA, A. Op.Cit. p.100. O autor utiliza as aspas por citar João do Rio.

²⁶⁹ BRUMANA, F. e MARTÍNEZ, E. *Marginalia Sagrada*. p.82.

Se há uma tentativa de açambarcar ideologicamente os menos favorecidos - material e espiritualmente - porquê também não falar de patronagem acima dos intelectuais e das lideranças destas tendas reunidas em 1941, na fundação da Federação e nas vistas grossas feitas à repressão praticada contra as expressões religiosas marginais, verificadas ao longo de todas as décadas precedentes e ainda mesmo no governo de Getúlio, como denunciam alguns estudos²⁷⁰.

Os intelectuais umbandistas e os congressistas de 1941 buscam expressar uma visão de sociedade em que estariam exatamente no meio. Acima, mais legitimadas, respeitadas e bem estruturadas, o catolicismo e o kardecismo, dos quais reivindicam suas heranças e legados evangélicos. Abaixo, desorganizados, "individualizados" (Ortiz) e marginalizados (Brumana e Martinez) toda a sorte de quimbandeiros, macumbeiros, mandingueiros...

5.7.

"Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho"

Diversas são as concepções de nacionalidade forjadas ao longo de praticamente dois séculos, a contar, num recorte ficcional, mas coerente com a independência política do Brasil, a partir da segunda ou terceira década do século XIX.

O que subjaz verificar, para a temática das religiosidades brasileiras, é que traços desses variados constructos da "nação", "nacionalidade", "brasilidade" e "brasileiro" são reconhecidos nas bases ideológicas constitutivas desses cultos, de modo que se diversifiquem, propaguem-se e legitimem-se.

Não obstante, é lícito chamar a atenção para uma assepsia que se deve ter para não incorrer numa busca, infundável e mesmo inútil, das bases originais, da 'gênese' das concepções que ora se verificam.

Estas práticas ideológicas hoje se dão como memórias heterogêneas de ideias vitoriosas e derrotadas, conhecidas e anônimas, singulares ou gerais, através das quais se torna quase impossível destilar fundamentos claros de uma ou outra corrente de pensamento.

²⁷⁰ Cf. BIRMAN, P. Op.Cit.

Isto não quer dizer, no entanto, que este mosaico de conceitos e ideias não tenha uma consubstanciação plausível no que diz respeito às práticas sociais observáveis e idealizações em torno dos personagens em questão.

As irradiações que nos permitem enxergar esses traços de uma 'ânima' da(s) nacionalidade(s) provém, exatamente das diversas fontes, diretas ou indiretas, que são analisadas nos principais estudos: representações iconográficas (imagens de santos, estátuas de entidades, pinturas religiosas, vestimentas, etc), documentação escrita (cantigas sagradas, orações, obras psicografadas, teses teológicas, histórico-teológicas, de cultos e de ritos...) e documentação oral (novamente as cantigas, expressões cotidianas [populares], depoimentos e entrevistas).

O nacionalismo expresso pelos intelectuais umbandistas é republicano e miscigenado. Diana Brown trata a história de fundação da Umbanda como um mito. A anunciação da nova religião por intermédio de Zélio Fernandino de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908 é, para a autora, uma história não amplamente divulgada e a historiografia insuficientemente clara. Mário Teixeira Júnior, em seu trabalho já citado, também destaca a associação de datas, o aniversário da proclamação da República.

A memória resgatada neste mito sofre de uma duplicidade. Refere-se simultaneamente à trajetória espiritual da religião e à trajetória social do Brasil. Como a Umbanda, que teve um caminho tortuoso, trilhado através de locais mitológicos e reais, porém idealizados pelo evolucionismo espírita, a sociedade brasileira teria, finalmente, no último quartel do século XIX, acordado para o caminho do progresso e da doutrinação moral. A Umbanda e o Brasil, agora republicano, confluíram numa noção que os inseriu nos grandes moldes da civilização ocidental.

O retorno da antiqüíssima religião ao conhecimento dos homens se dera então numa data símbolo para a nacionalidade brasileira: 15 de novembro de 1908. Esta data teria sido definida pelo plano Espiritual já quando do golpe republicano em 1889. Sua conformação em 1908 viria por condecorar a Umbanda em sua novidade. Reposta juntamente com a República, ambas iniciariam uma nova era de prosperidade e progresso para o povo brasileiro e para a humanidade em geral.

O Espiritismo, mais do que a Umbanda, é repleto de livros que contam a História do Brasil e da humanidade. Obras psicografadas como "*Brasil, Coração*

do Mundo, Pátria do Evangelho"²⁷¹ inserem o país no centro de um planejamento extraterreno, no qual seríamos a ponta de lança para uma remodelação moral e de aperfeiçoamento espiritual.

À brasilidade reivindicada pela Umbanda Branca inclui-se as figuras centrais de seu panteão. Os orixás não têm, tanto para os congressistas quanto para boa parte dos intelectuais, a centralidade que terão no Candomblé. Quando muito são tratados de forma ressignificada, desvinculados de suas lendas e mitos de seus locais e culturas "originárias". Os personagens de destaque são "brasileiros": os caboclos(as) e pretos(as)-velhos(as).

²⁷¹ Chico Xavier, pelo espírito Humberto Campos, 1938.

6 Pretos-velhos e o motor da História

"Que os cultos de possessão sejam patrimônio da margem, que o corpo seja o instrumento de expressão religiosa dos setores subalternos, indica, da nossa perspectiva, que estes independentes/despossuídos contam para controlar o mundo com pouco mais que seu corpo, que o mundo que tentam controlar tem fronteiras que vão pouco além de seu corpo".

Fernando Brumana e Elda Martínez

O culto da Umbanda configura-se na singularidade de sacralizar agentes históricos simultâneos à sua prática. Este é o caso que verificamos ao analisar, por exemplo, a presença de pretos(as)-velhos(as) no seu panteão que, em certos momentos, "coexistiam" com suas referências históricas.

A categoria social de negros escravos ou ex-escravos que atingiam uma idade elevada permaneceu por algum tempo em contemporaneidade com suas versões sagradas: os pretos(as)-velhos(as). Esta dupla existência, no que diz respeito à elaboração da memória, é de fundamental importância para o entendimento que temos hoje acerca desses agentes, de suas versões profanas ou sagradas.

Entretanto, não é exatamente esta coexistência a responsável pela *sacralização* desses personagens. Este fenômeno, entendido como um processo, envolve conflitos e limites, por vezes não muito bem nítidos, impostos aos saberes elaborados, às temporalidades do retorno sagrado e ao significado das características profanas dos personagens.²⁷²

Há um conjunto de ideias que orientam a configuração (no sentido de seleção) dos personagens que se farão sacralizados. De um lado temos um esvaziamento da 'africanidade' dos orixás, inquices e voduns seja pelo Espiritismo cientificamente esclarecido, seja pelo catolicismo sincretizador, seja hoje pelo esoterismo e orientalismo. Por outro temos, oriundo principalmente do

²⁷² Neste capítulo optamos por tomar como suporte para a compreensão do analisado, das categorias de "profano" e "sagrado", sem no entanto, desconsiderar as críticas estabelecidas no primeiro capítulo. Nossa intenção é poder observar o mecanismo de configuração do agente espiritual que, relacionado com certa referência histórica (também ela um constructo ideal) assume personalidade específica bem como funções definidas no culto.

Candomblé, uma batalha pelo purismo dos ritos, uma busca da origem, algo semelhante às correntes de um cristianismo primitivo.

Uma manutenção lógica para as entidades, uma 'opção pelo nacional/brasileiro' conforma a personalidade dos agentes e, possivelmente, essa conformação se dá pela via da experiência - 'cristalizada' num tipo-ideal. Experiência brasílica, histórica e regionalista.

No tocante aos orixás há um sincretismo hegemônico - em quaisquer correntes - uma comparação pela semelhança e uma redução a um pensamento unificador/ totalizador quase que ontológico de uma base única e segura, na direção de um(ns) deus(es) único(s) e verdadeiro(s).

"Ogum" ocupa, na ordem das potências constitutivas da Linha Branca de Umbanda, o terceiro lugar, o último do Plano da matéria e o primeiro do Plano Astral, por isso que se considera intermediária a sua posição entre os dois eixos das polaridades, o de Horus e o das Almas, aquele exprimindo a vida terrestre e este a existência do além-túmulo (...) Euxoce representa o PLANO MENTAL. (...)Na linhagem dos grandes nomes santificados pela Igreja, realmente nós não poderíamos encontrar um que se ajustasse melhor à figura que nos fosse possível constituir pelos predicados e pelos atributos conferidos a "Euxoce". SEBASTIÃO, o Santo, é bem uma expressão do homem já bastante desprendido para viver integralmente a vida "Mental", à margem_ e especialmente acima das paixões e dos sentimentos que nos entorpecem a alma e embrutecem o "Ser". "Euxoce", ponto cuja representação material buscamos oferecer através de São Sebastião, está na LINHA BRANCA DE UMBANDA, na Quinta ordem de ascendência, sendo, portanto, um dos mais elevados."²⁷³

O sincretismo afro-católico, imagens de santos nos gongás, mais como uma herança catequética de associação dos santos aos orixás, do que como uma tentativa de legitimação dos cultos "afros". Em verdade, um caminho de mão dupla, uma dialética de esconde-esconde...

Na parte das entidades há uma comparação pela diferença, classificações deslizando, profusões de linhagens, estruturas e categorias; disseminação e diversificação dos personagens, aparição (incorporação/surgimento) de novos (espíritos ou categorias de). Apesar de tipos ideais, não há um 'ser' um 'é', mais um vir-a-ser, uma pulverização etimológica e histórica.

Dialeticamente são as duas correntes vistas anteriormente para a camada superior do culto (divindade) que, buscando definir a natureza própria à divindade e conhecer a origem histórica do culto, propiciam a diversificação de personagens

²⁷³ MENDES, J. Op. Cit. p.107

da segunda camada, bem como a ramificação dos ritos da Umbanda. A própria ascensão dos 'caboclos' (à condição de orixá), que algumas casas propõem, participa dessa dialética.

Tal processo, portanto, é reconfigurador da identidade dos agentes de modo que as permite *assumir* o sagrado. Ou seja, para que tenham relevância no culto e possam participar das atividades religiosas, tais como a cura e o auxílio aos consulentes, precisaram transformar suas cargas psicossociais "profanas" e se adaptarem as práticas rituais e a normatização religiosa da Umbanda.

Neste capítulo, investigaremos em linhas gerais o modo pelo qual se deu esse processo para os pretos(as)-velhos(as) e os caboclos(as). Para tanto, serão analisados "pontos cantados" das entidades, em comparação com certa documentação disponível acerca da dimensão profana das mesmas. Com efeito, os próprios "pontos cantados" são reveladores das atividades cotidianas dos espíritos ainda "em vida", ou da categoria social que fora sacralizada pela prática umbandista.

A memória social dessas figuras, ressignificadas pela Umbanda, e expressadas no conteúdo dos "pontos cantados", é objeto base para a investigação. O conjunto de cantigas rituais – chamamento, louvação e "partida" – é um todo discursivo que dá contornos específicos às entidades presentes no culto, configurando-se como parte da atividade e da própria *persona* do espírito.

Por sua dimensão oral, sem muitos registros específicos de autores, datas e locais de criação, os "pontos cantados" criam uma aparência de atemporalidade, transfigurando-a na longa duração de uma memória específica sobre tal ou qual indivíduo. É exatamente isto que ocorre com a idéia que se tem sobre os personagens em questão. A permanência e a repetição dos "pontos cantados", espacial ou temporalmente, criam certa imobilidade no saber constituído, fixando suas raízes.

Michael Pollak já advertia que "a memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos

diferentes".²⁷⁴ Por este motivo, as marcas que advém de sua elaboração são marcas de conflitos entre indivíduos, entre grupos, entre classes.

A configuração de uma categoria sagrada por parte de um culto, por exemplo, é reflexo de uma tentativa de salvaguardar a representatividade que se tem acerca daquela categoria social. É desta forma que os "pontos cantados" se fazem como produto, normalmente inacabado, do conflito por esta memória. Neste sentido, devemos entender que sua elaboração não é estanque, nem determinada ao acaso. O suposto limite, imposto pelo fim do discurso, é rompido pela inserção deste último numa rede bem ampla de conformações sociais.

Como orienta Foucault, "a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, disfarçar a sua pesada, temível materialidade".²⁷⁵ Assim sendo, a leitura dos 'pontos cantados' não pode ser feita de modo a supô-los unívocos em sua totalidade e isentos de uma intencionalidade que tem a ver, certamente, com a oposição ou concordância àqueles outros discursos, que não são tão aparentes, mas que sabemos existir. Estes outros, por sua vez, têm fundamentações próprias, também não livres de recombinações com os primeiros – ou com terceiros – e que sua presença aparece implícita naqueles que nos propomos investigar.

Especificamente, para efeitos da análise acerca da sacralização dos pretos(as)-velhos(as) e caboclos(as), esses pontos cantados "atestam um exercício vivo e constante de *mythopoesis*, isto é, de criar o mito das entidades a que se referem através das letras dos cânticos a elas dedicados"²⁷⁶, permitindo a observação, portanto, da trajetória que ressignificou o cotidiano dos agentes históricos e conferiu-lhes funções sagradas no culto da Umbanda.

O caminho mitológico e sacralizante, percorrido por estas categorias sociais até tornarem-se categorias espirituais, foi efetuado, necessariamente, pela imposição de algum sistema/mecanismo da prática umbandista. É exatamente este o objeto central deste capítulo.

²⁷⁴ POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. p.11.

²⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. p.2.

²⁷⁶ CARVALHO, José Jorge de. *A Tradição Mística Afro-Brasileira*. p.4.

Tal mecanismo, resumido na expressão "Lei de Umbanda", é responsável pela remodelação psicossocial do agente, que abandona sua dimensão profana e assume a sagrada. É importante destacar, contudo, que a linha que separa o profano do sagrado é extremamente tênue quando supomos, por exemplo, os diversos tipos de sacralização pelos quais passam variados indivíduos ou objetos.

Com efeito, o que aqui entendemos por esta separação é aquela efetuada pela "lei", no que diz respeito ao impacto social que causa a figura de um preto(a)-velho(a) ou de um(a) coboclo(a), devido a suas marcas identitárias e atividades realizadas nos diferentes espaços que ocupam, enquanto categorias social e espiritual. A normatização imposta pelo espaço sagrado do culto é o que delimita, portanto, a sacralidade de uns ou de outros agentes.

Esta dimensão é definida, ainda, por aquilo que Mircea Eliade chama de *hierofania*, termo que “exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”²⁷⁷. A manifestação das entidades sagradas do panteão umbandista é detentora, todavia, de uma particularidade: pela prática repetitiva da presença dos espíritos no culto, supõe-se certa eternidade.

A cada recorrência da presença de um espírito “em Terra”, que vem para dar a assistência necessária aos fiéis, espera-se mais uma. Desta forma, a sacralidade do agente não é um fato delimitado num tempo-espaço que já ficara no passado, mas é um processo que reincide a cada culto, efetuando-se imperiosamente no presente e, por este motivo, impede que o saber configurado acerca dos personagens em questão seja recortado de forma definitiva.

6.1. **O destino manifesto da evolução espiritual**

Para dar corpo a este pequeno ensaio é preciso investigar os mecanismos teológicos e antropogônicos que estão por trás da presença das categorias espirituais no rito umbandista. Queremos dizer, com isto, que há um sistema lógico de arregimentação de categorias sociais pela Umbanda.

Esta incorporação da memória de agentes históricos, ressignificada pela presença espiritual das entidades, se efetua e é validada através de uma concepção

²⁷⁷ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. p.13.

filosófico-doutrinária que está intimamente ligada à moral cristã e a uma *instrumentalização* kardecista.

De comum acordo com a teologia cristã (católica e kardecista) – e isso não é de causar estranheza – a Umbanda transforma o fim em princípio. O destino final do ser humano, a salvação, deve ser a base de todas as suas ações no mundo. A liberdade e o tão cogitado livre arbítrio nada fazem, a não ser retirar homens e mulheres do caminho já previamente planejado.

O acaso, e o eterno começo a partir do novo, não têm espaço na tradição que a Umbanda se apropria. Sendo assim, a memória do seu futuro tem a ver com o projeto final de Deus – e do plano espiritual – para cada indivíduo. Mais especificamente, para a doutrina de Kardec, grande embasamento do umbandista, seu objetivo neste plano (a Terra) é aperfeiçoar-se.

Vivendo num mundo de provas, no purgatório católico, o ser humano tem de cumprir seu carma, e ressarcir, seja lá quem for, dos males cometidos em outras vidas. Sua história nesta encarnação já foi contada pela vida anterior. Nada faria além de repeti-la. A novidade estaria somente no desconhecimento, para alguns, de sua existência pregressa.

Mircea Eliade já discutira o problema da abolição da história para o homem arcaico, e apontara as reminiscências dessa concepção no homem moderno²⁷⁸. O eterno retorno, o recomeço a cada ciclo findado, é a própria trajetória velada do espírito no plano terrestre.

A reencarnação, pois, é o instrumento de compensação que atingirá – para aqueles que bem o aproveitarem – o Amor, destino inapelável do homem. Este grau de perfeição desobrigaria ao Ser retornar ao espaço da provação. Teria, então, sua eternidade alcançada num plano superior de planejamento, observação, controle e orientação dos planos inferiores (a Terra não é o único!). Auguste Comte já definia com segurança: "O Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim". Quem fugir do princípio e da base, jamais alcançará o fim.

O kardecismo acrescenta à redenção pelo arrependimento, a necessidade de "sentir na pele". Arrepende-se é somente o começo da transformação rumo ao Amor. É preciso praticá-lo em vida, e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, define: "a Umbanda é a manifestação do Espírito para a Caridade". Sejam os espíritos

²⁷⁸ ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno*. 1969.

encarnados e aqueles desencarnados que vêm nas giras, ambos praticam o Amor através da Caridade em sinonímia. O futuro que a religião umbandista projeta é tal que já se dera no começo. Seu meio é a moralização dos costumes humanos.

Mais do que o Cristianismo e o Catolicismo, o Espiritismo é a grande filosofia que cimenta o culto umbandista e o seu projeto de recriação perene de um mundo novo. Sua influência se estende, como salientado, pelo seu principal conceito teológico: a reencarnação. Segundo a tradição Espírita, todo ser na Terra é um espírito encarnado num corpo, numa matéria. A função das eternas reencarnações seria, através de cada uma delas, a de eliminarmos o mal, as injúrias e desavenças cometidas na anterior, até que ascendamos ao Amor²⁷⁹.

A visão mais clara desta concepção pelos praticantes da Umbanda encontra-se em breves e riquíssimos manuais e também nas falas dos congressistas de 1941. "Qual é a doutrina pregada pelo Espiritismo de Umbanda? – pergunta Diamantino Fernandes. É a doutrina da reencarnação dos espíritos em vidas sucessivas, como etapas necessárias à sua evolução". E acrescenta: "Umbanda constrói, eleva, edifica o templo do Espírito no interior do próprio Espírito, despertando e apurando nele o sentimento de virtude, fraternidade e amor ao próximo, base primordial de todo o progresso e bem-estar humano"²⁸⁰.

A Umbanda, em particular, além de restabelecer a conexão humano-divino por meio da mediunidade (mas também por outras vias), tem uma intencionalidade de atendimento ao público, à demanda de consolação e auxílio às aflições terrenas. Esta prática ficou marcada pela frase, já citada, do Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando da fundação mítica do culto. Tal expressão, além de denotar a proposta do culto, é preñe de significados suficientes para indicar a maneira pela qual se efetua a presença espiritual. "Praticar a Caridade" faz parte da "Lei de Umbanda", e não há meios de dissociar uma coisa da outra. Ou seja, na Umbanda, para que a Caridade seja efetivada, tem-se, especialmente, a manifestação espiritual, ordenada e direcionada a partir das prerrogativas de uma lei religiosa.

A "Lei de Umbanda" é responsável pela normatização do comportamento do espírito. É a adequação à legalidade dogmática do culto da Umbanda que modifica a potencialidade da *persona* da categoria social (real ou realizada),

²⁷⁹ KARDEC, Alan. *O Livro dos Espíritos*. 1944.

²⁸⁰ FERNANDES, D. Op.Cit. p.60.

passando a apresentar-se no espaço de uma maneira diferente daquela que tinha em vida e recebendo o aval para a prática religiosa.

Entendemos que tal lei não se realiza apenas pela normatização da psique do espírito, adaptando-o ao culto, numa via de ordenamento pela norma mais visível, aquela que modifica o comportamento. Ela se empreende também num mecanismo interno à própria lei; supondo ser a base mais introspectiva, leva o espírito a aceitá-la, a submeter-se a sua força transformadora. Sendo assim, a “Lei de Umbanda” contem, intrinsecamente, um sistema motivacional que afeta psicologicamente o personagem, no sentido de fazer com que reflita sobre sua própria trajetória existencial e acabe por ceder à normatização (ressignificação) da sua memória profana.

Este sistema é o da *evolução espiritual – arrependimento – caridade*. Certo está de que outras religiões se valem da possibilidade do arrependimento e da caridade, sob a forma de outros nomes ou sob a tutela de outras leis, como a Lei de Deus, por exemplo – que também tem seu lugar na Umbanda²⁸¹. O que singulariza a Umbanda, porém, é a noção, apropriada ao Espiritismo de Kardec, da manifestação espiritual²⁸² que, enfim, configura a possibilidade da evolução e da manifestação dos espíritos – conceitos e realidades fundamentais para a realização do culto e da transformação psico-espiritual dos personagens.

A Umbanda, desenhada como um culto onde a manifestação espiritual tem preponderância, permite que os espíritos retornem mediunicamente a Terra para trabalharem. Isto significa que, antes de ser designada a próxima encarnação, existe uma maneira de ir compensando as falhas terrenas, que é o cerne do culto umbandista.

A tarefa do espírito no terreiro de Umbanda é ajustada à Caridade. Ou seja, o instrumento de trabalho para a compensação dos pecados é a prática do bem, da caridade. Esta prática se dá de várias formas, entre elas, podemos citar como mais aparente o auxílio psicológico, por meio das conversas, e a cura dos males

²⁸¹ Na realidade, a Lei de Deus é maior que a Lei de Umbanda, e é aquela que vem acompanhada da segunda, permitindo sua existência. Ou seja, a Lei de Umbanda só é válida porque está amparada pela Lei de Deus.

²⁸² Podemos falar também na tradição banto da manifestação dos ancestrais. Esta que foi uma das responsáveis pela configuração do culto e pelo sincretismo com as divindades do panteão afro. Damos preferência aqui ao Espiritismo de Kardec, por considerar que o que visualizamos hoje como uma manifestação espiritual dedicada a prática do Bem foi, fundamentalmente, reformada pela filosofia/doutrina/ciência da religião francesa.

espirituais e orgânicos, através de inúmeros processos mágicos. É a Caridade o contorno dado à tarefa religiosa do espírito.

Quanto ao arrependimento, ele é o primeiro estágio da conscientização da necessidade de evoluir e se redimir das mazelas cometidas. Tal consciência levará, posteriormente, à fase da conversão, do pensamento ruim para o bom pensamento, no que concerne à totalidade dos indivíduos, e à sacralização, no que diz respeito às entidades que estarão presentes no culto. É somente a partir deste sentimento que o espírito se identifica como um ser que precisa trilhar um caminho em direção à perfeição, ao Amor. A novidade, pois, que se apresenta a este espírito é que, por diversos fatores, lhe permitem a possibilidade de ir cumprindo as etapas antes do restante dos seres humanos. É como se fosse um prolongamento da vida de encarnado.

Enfim, a evolução espiritual funciona como um conjunto maior, um conceito universal; o arrependimento é o sentimento necessário para desencadear o processo, e seu primeiro estágio; e a caridade é o meio pelo qual a categoria espiritual pode por em prática todas as tarefas conscientizadas pelo pensamento sagrado. Nas próximas seções, demonstraremos quais são as vias práticas pelas quais a “Lei de Umbanda” opera no sentido de possibilitar o processo de sacralização, analisando dois casos específicos.

6.2. O escravo "humilde"

É muito pouco provável que consigamos definir, com exatidão, a época das primeiras ‘aparições’ de pretos(as)-velhos(as) no culto da Umbanda. Sua presença no cenário religioso remonta a um tempo que não se sabe bem ao certo se realmente existiu; o rito, quase que protocolado de consulta a estas entidades, leva o observador – e o próprio consulente – a um ambiente em que, segundo a tradição religiosa, teríamos um negro (idoso), normalmente escravo, dando conselhos a quem lá fosse pedir sua ajuda. É uma cena que, pela difusão espaço-temporal da Umbanda, tem uma recorrência muito maior do que teria aquela que se supõe reproduzir. A força deste fenômeno de "eterno retorno" é tal que transformara a memória dos fatos em mito, confundindo um com os outros.

Entretanto, as histórias que os espíritos contam, quando incorporados, remetem-nos exatamente aos tempos da escravidão; muito próximos ou muito distantes no tempo, estes relatos transpõem o interlocutor para um pedaço da história nacional na qual o escravismo era uma prática social, um sistema de produção e uma ideologia.

Mesmo sabendo que a escravidão já era uma realidade na África, antes até da chegada portuguesa²⁸³, é preciso entender a maneira como ela se deu no Brasil em separado de sua versão africana.

Dotada de um arcabouço ideológico próprio que passava, necessariamente, pelas bulas religiosas e pelas bênçãos de Deus, a exploração escravagista nestas terras, empreendida pelos colonizadores portugueses e pelos colonos ‘brasileiros’, tinha sua idéia particular ao estabelecer a relação senhor-escravo.

Nos sermões de Vieira, por exemplo, a justificativa da escravidão africana se dava pelo fato de o negro, “o etíope habitador da África”, cambiar entre o que o padre classificava como “gentio” e como “infiel”, além claro de descenderem, pela lógica escriturária, de Cam, o filho maldito de Noé.

Como afirma Luiz Felipe Lima, para Antonio Vieira, além da missão portuguesa de converter os gentios ou eliminar os infiéis, “[numa] ordenação que pressupunha uma harmonia hierárquica e mantida pela violência da diferença, os negros eram os pés do corpo místico que iria construir o Último Reino de Cristo Consumado na Terra”.²⁸⁴ Sendo assim, ainda segundo Lima, para Vieira, os negros escravizados “devem ficar orgulhosos e não se revoltar, ainda mais, como diz nos sermões do Rosário, porque se aqui estão servindo, serão servidos pelo Senhor nos Céus”.

Cientes da relação patrimonialista com os “negros”, os “senhores” mantinham exatamente as disposições de violência que indicava Vieira no trato para com seus escravos, de modo que não desobedecessem ou viessem a prejudicar o trabalho ao qual estavam ligados.

Tal relação se fundava, estreitamente, no direito de propriedade que, sem o menor pudor, reduzia o negro escravizado à condição de não-pessoa, sendo comercializado, pois, como coisas, como “peças”. São inúmeros os casos de

²⁸³ Cf. COSTA E SILVA, Alberto. *A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses*. 1992; LOVEJOY, Paul. *Escravidão na África: uma História de suas transformações*. 2002.

agressão à pessoa do escravo que passavam despercebidos aos olhos da sociedade, ou explicitamente consentidos por ela.

Para uma população maciçamente cristã, não havia paradoxo algum em tratar de forma submissa e violenta os negros escravos, já que não tinham a condição de “humanos”, não passíveis, portanto, da piedade ou das benfeitorias da Igreja e de seus fiéis.

Sobre este tema, especificamente, e pelo fato de o negro assumir ora a condição de gentio, ora a de infiel nos discursos da classe senhorial (fazendeiros, traficantes, Coroa, Igreja), os escravos deveriam ser objetos de conversão, pela via clara do purgatório do trabalho nos canaviais, nas minas, nos cafezais, nas casas-grandes, nos sobrados, na rua...

Mesmo com a Abolição e a libertação dos escravos, o que se verificara, à época, foi tão-somente a mudança jurídica no status do negro, passando da condição de “escravo” a de “cidadão”.

Todavia sua condição social em nada se modificara, e as relações tradicionalistas entre “brancos” e “negros” se mantiveram, agora sob novos desígnios, como explica Florestan Fernandes: “O ‘branco’ preservava ciosa e ferrenhamente a posição ativa e dominante da polarização ‘senhorial’. Enquanto o ‘negro’ se conservava (ou era mantido) na posição subordinada correspondente, como se ainda fosse despido da condição civil de ‘pessoa’”.

Ao que acrescenta: “elas [estruturas raciais] se preservaram com tamanha tenacidade, que seria perfeitamente possível e logicamente concebível estudar o *passado através do presente*”.²⁸⁵

É exatamente isto que faz toda operação historiográfica! O que Fernandes quis ressaltar, no entanto, é que a manutenção da relação entre “brancos” e “negros” (libertos) se deu de tal maneira, que seria possível visualizar, através daquelas que se dão hoje, a própria dinâmica da época em que sua estrutura era juridicamente concebida.

Curioso destacar que este paradoxo temporal entra em choque, à primeira vista, com aquele anteriormente citado de encenação de uma realidade que pouco se dera: a consulta a um preto-velho. No entanto, a ‘confusão’ logo se dissipa

²⁸⁴ LIMA, Luís Felipe Silvério. *As Partes e Gentes da África na Obra do Padre Antônio Vieira*. p.110.

²⁸⁵ FERNANDES, F. Op.Cit. p.210. Grifos do autor.

quando entendemos que ambos os casos, um de estrutura mental (a manutenção das relações patrimoniais) e o outro de prática social (o culto aos pretos(as)-velhos(as)), contribuem, ativamente, para a construção do mito da democracia racial.

A própria presença da categoria espiritual dos pretos(as)-velhos(as) no culto da Umbanda pode ser esclarecedora, de certa forma, de algumas nuances de relações remanescentes da mentalidade escravagista que, no entanto, ganhará contornos diferentes atribuídos pelos diversos discursos que compõem a religião umbandista.

O negro, seja ele o africano de origem, seja o já mestiço do Brasil, era visto como povo “sem cultura”, por isso incapaz de manter a tradição da respeitada Umbanda, que adivinha de muito longe. Assim sendo, em palavras de outra congressista, D. Martha Justina, “a ‘Lei de Umbanda’, trazida ao Brasil pelos africanos, era professada com os ritos severos da África; podemos mesmo dizer que continham uma série de coisas exóticas e horripilantes.” Porém, seguindo seu “curso evolutivo” e “saindo das grotas, das furnas, das matas, abandonando os anciões alquebrados, fugindo dos ignorantes, quebrando as lanças nas mãos dos perversos, vem nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização”.

Não é de se espantar que os intelectuais da Umbanda, empoleirados em sua consciência de classe e de cor, mantivessem os mesmos preconceitos para com os negros e africanos que, ainda segundo Florestan Fernandes, “foi herdado, como parte de nossas dificuldades em superar os padrões de relações raciais inerentes à ordem social escravocrata e senhorial.”

“E vós, caríssimos Irmãos africanos, pretos-velhos companheiros de muitos séculos, provastes a posse de um espírito já devotado ao sacrifício e à renúncia, pela ânsia de ascender novos degraus na escala infinita do progresso, vós todos que fostes escravos, pais, mães, filhos e filhas de escravos...”²⁸⁶

Assim Diamantino Fernandes saúda a presença gratificante dos pretos(as)-velhos(as) no culto da Umbanda. Neste ponto, chamamos especial atenção, pois é a partir de então que entrará a instrumentalização disciplinadora e reformuladora da “Lei de Umbanda”. Sua ação se dará, sobretudo, na memória que se quer

²⁸⁶ FERNANDES, D. Op. Cit. p.9.

referir sobre uma fase da história nacional e na análise introspectiva da experiência particular da categoria espiritual em questão.

A marca dessa interpretação da “Lei”, pelos “intelectuais” umbandistas, se dá pelo conceito de *humildade*, especificamente cristão e kardecista. Este conceito, neste caso, cria certa resistência e aceitação da realidade escravista. No trecho de Diamantino Fernandes, entendemos que a “ânsia de ascender novos degraus na escala infinita do progresso” teria levado os espíritos de pretos(as)-velhos(as) a *escolherem* reencarnar como escravos. A explicação é tão estarrecedora que, se não tivéssemos em mente a situação de submissão social pela qual passara o negro escravizado, e seus descendentes ainda passam, suporíamos sê-la uma alucinação, e sua análise ficaria desprovida de concretude.

O impacto da duradoura experiência escravista no Brasil é reduzido a uma *escolha*, e logo por parte do indivíduo que sofre o desvario social da opressão, repressão, exploração, tortura! O preto-velho aceita sua condição de escravo, porque quer ascender no plano evolucionista da doutrina espiritual. Claro está que as raízes do pensamento cristão de sacrifício/bênçãos, anteriores ao kardecismo, também estão presentes.

Mas enquanto que no catolicismo só temos uma vida para exercer o sacrifício e esta já estaria definida por Deus, pelo kardecismo teríamos várias. Perguntamo-nos: que carma espiritual um negro deveria possuir para reencarnar como escravo?

A ‘imparcialidade’ científica esbarra na historiografia: por esta lógica, a realidade dos conflitos históricos que dinamizam a sociedade acabara de ser abolida, não importando mais os atores de um lado, de outro e de ambos.

Estão expostas nestes pequenos trechos citados, as bases das categorias de pensamento, reproduzidas por boa parcela da sociedade brasileira, que dão contornos ao mito da “democracia racial”, ou da “paz social”. Emília Viotti da Costa, ao discorrer sobre o assunto afirma:

"a idealização da escravidão, a idéia romântica da suavidade da escravidão no Brasil, o retrato do escravo fiel e do senhor benevolente e amigo do escravo que acabaram por prevalecer na literatura e na história foram alguns dos mitos forjados pela sociedade escravista na defesa do sistema que não julgava possível prescindir".²⁸⁷

²⁸⁷ COSTA, E. Op.Cit. p.335.

O mito da democracia racial tem suas balizas principais na idéia de que escravidão no Brasil se dera de forma moralmente humana e cristã. Evidentemente, essa noção só pôde ser construída, historicamente, após a libertação dos escravos, de acordo com Costa e F. Fernandes. Era uma tentativa de manter a mesma ordem social que observávamos antes da Lei Áurea. Para isso precisava-se disseminar a concepção de que a prática escravagista havia sido feita para o bem do negro, e que a relação senhor-escravo continha um misto de aceitação, afetividade e cordialidade. Em sua construção, as teorias científicas racistas do início do século XX muito contribuíram.

"Imposto de cima para baixo, como algo essencial à respeitabilidade do brasileiro, ao funcionamento normal das instituições e ao equilíbrio da ordem nacional, aquele mito acabou caracterizando a 'ideologia racial brasileira', perdendo-se por completo as identificações que o confinavam à ideologia e às técnicas de dominação de uma classe social."²⁸⁸

A repetição *ad infinitum* da presença do preto(a)-velho(a) no culto viria, de certa forma, a ratificar o mito. Associada a noção de humildade difundida pelos intelectuais umbandistas (de comum acordo com a doutrina Espírita), a atuação sublime, carinhosa e donativa, que realmente é a visualizada numa consulta a tal categoria espiritual, em verdade, suprimiria os males da exploração escravagista, fazendo com que a nossa memória sobre esse sistema produtivo fosse preenchido pelo contagioso cenário ritual das giras de pretos(as)-velhos(as).

No entanto, é imprescindível destacar que estas idéias acerca da categoria espiritual em questão são de posição dos “intelectuais da Umbanda”, não respondendo à totalidade do culto nem a mentalidade dos fiéis. E alguns ‘pontos cantados’ revelam oposições relevantes à fixidez dessa “democracia”.

Pai João na capoeira
 Entoava cantos nos tempos de Zambi
 Foi escravo na fazenda
 Mão e pé dos senhores na casa grande
 Negro é bicho não é homem
 Quando o couro come fica sossegado
 Lua cheia noite clara
 Negro na senzala

²⁸⁸ Fernandes, F. Op. Cit. (grifo do autor). p.198.

Vira então danado
 Pai João sentado em toco, cachimbo, marafo
 Velho curandeiro
 Nos sobrados nos terreiros
 Conheceu o mais cruel dos cativeiros
 Conta do amor de Catarina
 Pelo valente negro Mateus
 Sabe o quanto a dor magoa
 Mesmo assim perdoa todos seus filhos
 Pai João então se cala
 Limpa uma lágrima
 Estende a mão
 Bate asas como um pássaro
 Desapareceu na escuridão²⁸⁹

Os pontos cantados tendem, sobremaneira, a expor claramente o impacto violento da escravidão. Os principais termos destas referências são: “escravo”, “dor”, “senhor”, “cativeiro”, “chibata”, “trabalho” “senzala”. Este é o campo semântico da experiência escrava contido nas cantigas dos pretos(as)-velhos(as). Esta memória põe-se de uma forma muito específica acerca da experiência negra no Brasil, retomada pela ressignificação espiritual de um espírito de escravo.

Rico na arte poética e em detalhes da vida de um preto-velho, o ‘ponto’ acima citado expõe um número grande de memórias da sociedade brasileira, dos impactos da escravidão e das categorias psíquicas da entidade que tem como recordação principal o tempo no qual, em vida, era escravo. Nesta vivência, hoje idealizada por diversos grupos sociais, ainda entoava cantos, contava do amor de outros negros, vivia na senzala e jogava capoeira.

A experiência negro-escrava é, sem dúvida, majoritariamente referida nos pontos de pretos(as)-velhos(as). Se não relata, textualmente, as dores, os modos e as relações escravistas, pelo menos os ‘pontos’ referem-se geograficamente à vinda dos escravos africanos, indicando os locais de origem, apesar dos nomes portugueses de quase todos os integrantes dessa categoria.

Mestre Cipriano vai chegar agora
 No navio negreiro
 Com escravos de Angola
 Veio com bantus, congos e guinés
 Trazer à Umbanda a capoeira a quem tem fé²⁹⁰

²⁸⁹ TENDA ESPÍRITA CABOCLO DAS SETE CACHOEIRAS. *Ponto de “Preto-Velho Pai João”* In: _____. **Pontos Cantados de Umbanda**. s.d. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/7117398/Umbanda-Pontos-Letras-de-Pontos-de-Umbanda-Livro>

²⁹⁰ Idem. “Ponto de Mestre Cipriano”.

Ainda contemplando as diversas possibilidades discursivas que contem os pontos cantados, temos um exemplo de uma cantiga que expressa a resistência do negro, mesmo após a libertação.

Seu doutorzinho quer que chame de doutor
 É desaforo, cativo já acabou
 Branco sabe ler, branco sabe escrever
 Mas não sabe dia em que morre
 O Preto é quem vai dizer²⁹¹

O "desaforo" da obrigação de chamar o branco de "doutor" é compreendido pela nova realidade do negro, a saber, o fim da escravidão. Vemos que o senhor é possuidor de experiências básicas para sua realidade na atual situação, o domínio das letras. Entretanto ele só ainda não sabe o dia em que o escravo dará a 'volta por cima', o dia de sua morte.

Este instinto vingativo dos ex-escravos explica-se pelo fato de que, segundo Florestan Fernandes, "o negro e o mulato foram, por assim dizer, enclausurados na condição de 'liberto' e nela permaneceram muito tempo depois do desaparecimento legal da escravidão." Desta forma, "infelizmente, como no passado, a igualdade perante *Deus* não proscovia a escravidão, no presente, a igualdade perante a *Lei* só iria fortalecer a hegemonia do 'homem branco'".²⁹²

A relação que aqui se dá entre negros e brancos – mas que sabemos que envolve indivíduos de ambas "raças" – é, na realidade, protagonizada pela dupla senhor/escravo. Neste 'ponto cantado' temos metaforizada a resistência ao sistema de exploração que, com efeito, foi muito mais ampla, complexa e negociadora do que o exposto.

"Insurreições, crimes, fugas, suicídios, trabalhos mal ou lentamente cumpridos, a obstinação em resistir a ordens dadas eram os meios de que dispunha o escravo para manifestar-se contra a situação em que era mantido e que só uma mudança radical, fora do seu alcance, poderia dissipar."²⁹³

²⁹¹ Idem. "Ponto de Preto-Velho".

²⁹² FERNANDES, F. Op.Cit. p.193 e 198, respectivamente. (grifos do autor). Aqui "Lei" refere-se aos conjuntos de normas do Direito brasileiro: a Constituição e o Código Civil, entre outros.

²⁹³ COSTA, E. Op.Cit. p.367.

Talvez, essa "mudança radical" não se dera ainda, "pois é patente a lógica desse padrão histórico de *justiça social*. Em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o 'homem de cor' aos grilhões invisíveis do seu passado, a uma condição subumana de existência e a uma disfarçada servidão eterna".²⁹⁴

Claro está que, como vemos, a presença dos pretos(as)-velhos(as) no culto da Umbanda, divide-se em respostas ideológicas diversas, e maximizar a preponderância do discurso dos "intelectuais" seria negar a possibilidade de resistência e transformação que foi e ainda é capitaneada pelos descendentes da população escravizada. Incurreria, igualmente, numa desmobilização da própria manifestação das entidades dessa categoria espiritual, que sem dúvida, coloca na pauta do dia os fatos e os mitos da realidade brasileira, fazendo com que a pensemos cada vez mais com acuidade.

Em suma, o que a "Lei de Umbanda" interfere aqui no processo de sacralização dessa categoria, divide-se em duas maneiras: a primeira, expressa pelos "intelectuais", representa a força de supressão da dura memória da sociedade brasileira, ao associar a idéia de *humildade* com a de *escolha*, contribuindo para que a categoria social se tornasse espiritual pelo processo de aceitação da sua condição e pela visão de triunfo pelo martírio, sempre com a expectativa de ascensão espiritual pela via evolutiva.

A segunda, que em verdade está subentendida neste esquema, é a da pacificação da relação entre os homens e mulheres em geral, no espaço do passado, do presente e do futuro, cimentada na idéia de *condução*, para o Bem e para o Amor, contida, por exemplo, no hino da Umbanda.²⁹⁵ Óbvio está que a "Lei" abrir-se-ia para a noção de que pode haver justiça na rebeldia, desde que, da mesma forma, sua jornada trilhasse o caminho da Caridade.

Por fim, numa das versões para o 'ponto cantado' que segue abaixo, vemos em seus dois últimos versos que "Se os pretos-velhos soubessem da força que eles têm/ Não aturavam desaforo de ninguém".

Chora meu cativoiro,
Meu cativoiro, meu cativerá
No tempo do cativoiro,
Quando o senhor me batia,

²⁹⁴ FERNANDES, F. Op. Cit. p.197.

²⁹⁵ "... A Umbanda é paz e Amor/ É um mundo cheio de Luz,/ É a força que nos dá vida/ E à grandeza nos conduz..."

Eu rezava pra nossa senhora, meu Deus,
Como a pancada doía.
O branco batia no negro
De tarde, de noite, de dia
E o negro amarrado no tronco
Chorava e rezava pra virgem Maria
A lágrima é branca do branco
É branca do negro também
Se o sangue do negro é vermelho
Do branco é vermelho, de Cristo é também²⁹⁶

²⁹⁶ “Ponto de Pretos-Velhos no. 63” In: TECSC, Op.Cit.

7 Conclusão

O encerramento de um trabalho longo como este é, na verdade, mais alguns apontamentos de questões que não tivemos tempo e condições de levar adiante. É curioso notar como que o resultado final desta dissertação é razoavelmente distante do que se planejara há um ano atrás e mais longe ainda das primeiras idéias para este curso de Mestrado.

Agora em primeira pessoa, relato um pouco desta jornada. Quando concluí a monografia de conclusão de curso na UERJ, três anos atrás, pretendia alongá-la. Na ocasião, tive a oportunidade de analisar o que chamei de "processo de sacralização" da figura do malandro, pela prática umbandista.

Este mesmo trabalho continha, no primeiro capítulo, uma breve discussão da história de formação de culto, apontando, outrossim, algumas das características doutrinárias da Umbanda e a diversidade de ritos e práticas encontradas hoje sob o mesmo nome, sob a mesma "Lei".

Minha intenção era, portanto, como investigação para estes dois anos que se seguiram, aprofundar todas as questões suscitadas naquele primeiro capítulo, dando conta de responder às dúvidas gestadas quanto à compreensão do que era a Umbanda Branca, ideologicamente falando.

Além disso, almejava discorrer sobre a constituição da personalidade dos(as) pretos(as)-velhos(as) e caboclos(as), assim como fizera para os malandros, investigando também seus processos de sacralização.

Cumpri metade desta tarefa. Ou um pouco menos. A dificuldade em encontrar documentação sobre as diversas práticas religiosas que conviviam com a emergência e legitimação da Umbanda Branca (fora dos processos criminais, das falas dos médicos, dos kardecistas e dos umbandistas) foi e ainda é tamanha.

Deste modo, toda uma dinâmica mais "caótica" como diz Rohde, ficou sem ser vislumbrada. Essa angústia, talvez seja uma frustração comum do historiador, ou talvez incite a uma nova pesquisa: vasculhar arquivos, entrevistar antigos religiosos, etc.

A outra metade foi deliberadamente suspensa. Levaria mais dois anos para concluí-la. Obrigaria a ler e reler diversos pontos cantados de pretos(as)-velhos(as) e caboclos(as), bem como investigar com profundidade o que seria cada um dos personagens e todas as suas atribuições e percepções, tanto na prática religiosa, quanto nas distantes dela.

Mesmo assim, ousei redigir um pequeno capítulo de algo que já vinha sendo elaborado como idéias soltas sobre os pretos(as)-velhos(as). Mais para ilustrar um debate que ainda não vira contemplado por outros pesquisadores.

Como encerramento, gostaria de apontar uma questão que não pôde ser completamente levada a fundo, mas que de alguma maneira, exemplifica os desafios do historiador. Em especial, dois deles: a confiança nas fontes e a relação com o "objeto" pesquisado.

Dois jornalistas cariocas daquele período ilustram esse debate.

Segundo Juliana Farias, há uma discordância quanto à veracidade das informações prestadas por João do Rio:

"Muniz Sodré e Luis Filipe de Lima²⁹⁷, por exemplo, comparam as informações sobre cerimônias de candomblé e outras práticas ditas africanas apresentadas em suas crônicas com relatos mais recentes, como o do oluô Agenor Miranda. Desse confronto, concluem que os textos de *As religiões no Rio* são, na verdade, um amontoado de enganos e dados duvidosos, que mais veiculam preconceitos da sociedade branca da época do que informam sobre os cultos".²⁹⁸

Leal de Souza seguirá os passos de João do Rio e também efetuará investigações jornalísticas pelas religiões na capital federal. Duas obras serão publicadas.

Em 1925, *No Mundo dos Espíritos*, como inquérito para o jornal "A Noite". Em 1937, *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, investigação realizada em 1932 para o "Diário de Notícias".

No primeiro livro, raríssimo atualmente, é repleto daqueles mesmos preconceitos que acusam João do Rio, pelo menos pela voz de Horácio Cartier que o prefacia: "Nós bem sabemos todo mal que se tem murmurado dos que se

²⁹⁷ LIMA, Luís Felipe de e SODRÉ, Muniz. *Um vento sagrado*. pp.63-74.

²⁹⁸ FARIAS, J. Op.Cit. p.24.

entregam às práticas do Espiritismo e todos os cálculos da percentagem que os adeptos da religião nova firmaram nas estatísticas da loucura".²⁹⁹

Leal de Souza, no entanto, parece se convencer que "o Espiritismo envolve, nas amplitudes do seu âmbito, a par dos mais graves casos de consciência, complicadas questões científicas, causando debates que descem da alta filosofia aos laboratórios experimentais".³⁰⁰ E, no tempo transcorrido da primeira para a segunda publicação, se converterá à "Linha Branca de Umbanda e Demanda", se tornando um dos primeiros escritores/intelectuais umbandistas.

Deste modo, encerro este trabalho com a mesma advertência que Leal de Souza dera aos seus leitores, ao final de sua investigação:

"preferimos, pois, entregar ao incomparável bom senso do povo o julgamento do nosso trabalho, e, por intermédio dos representantes autorizados das grandes correntes do pensamento, facultar a cada núcleo de opinião, um elemento capaz de orientá-lo."³⁰¹

²⁹⁹ Apud FERNANDES, Diamantino. Op.Cit. p.76.

³⁰⁰ Ibid. p.100.

³⁰¹ Idem. p.101.

8 Referências Bibliográficas

ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol.7, N.14, 1994. pp. 183-203. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/revista/arq/154.pdf> Acesso em 14 fev. 2013.

AGNOLIM, A. O debate entre História e Religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. In: **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez. 2008.

AGAMBEM, G. **Profanações**. Rio de Janeiro: BoiTempo Editorial, 2007.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

APONTES, Selmo. Calundu: Calo Duo? Etimologias apressadas ou preconceito. In: **Revista Philologus**, Ano 17, N. 49, 2011. Disponível em: http://www.filologia.org.br/v_jnlflp/09.pdf Acesso em 07 mar. 2013.

ARRUDA, Pedro F. **Capitalismo Dependente e Relações de Poder no Brasil: 1889-1930**. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2012.

AZEVEDO, Aluísio. **O Cortiço**. São Paulo: Ática, 1997. 30.ed.

AZEVEDO, André Nunes de; Antônio Edmilson Martins Rodrigues (orientador). **Da Monarquia à República: um estudo dos conceitos de Civilização e Progresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1868 e 1906**. Rio de Janeiro, 2003. 327p. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

_____. **Rio de Janeiro: Capital e Capitalidade**. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/NAPE/DEPEXT/SR-3-UERJ, 2002.

_____. A Reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. In: **Revista Rio de Janeiro**, N. 10, mai/ago. 2003. pp.39-79.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição A Uma Sociologia Das Interpenetrações De Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

_____. Sociologia das Mutações Religiosas. Tradução de Rita Amaral. In: **Os Urbanitas. Revista Digital de Antropologia Urbana**. [“Sociologie des Mutations Religieuses” in: BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.] Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/bastidel.htm#1> Acesso em 29 mar. 2010.

BARROS, S. Possessão, gênero e sexualidade transgressora: análise biográfica de uma pomba-gira da Umbanda. In: **Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e**

Poder. Florianópolis, 2008. Trabalho apresentado em Congresso. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST30/Charles %20Barros Sulivan 30.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST30/Charles%20Barros%20Sulivan%2030.pdf). Acesso em 23 jul. 2012.

BENCHIMOL, J. L. **Pereira Passos: um Hausmann Tropical** - A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992. (Biblioteca Carioca).

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. (Os Primeiros Passos).

_____. Registrado em Cartório, com Firma Reconhecida. In: **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985. (Cadernos do ISER, 18).

BOURDIEU, Pierre. **A Reprodução:** elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Estudos – 20).

BRASIL. Decreto-Lei N 2848 de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm Acesso em 15 fev. 2013.

_____. Código de Processo Criminal

BROWN, Diana. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994.

BRUMANA, F. A propósito de la Jurema: reflexiones sobre el campo religioso brasileiro. **Revista de Antropologia**. V. 48 N° 2. São Paulo: USP, 2005.

BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

CAMARGO, C. P. Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda:** uma interpretação sociológica. São Paulo, Ed. Pioneira-EDUSP. 1961

CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ediouro s.d.

CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. In: **Revista Religião e Sociedade**, Vol. 18, No. 2. Rio de Janeiro, 1998.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril:** cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

_____. **Visões da Liberdade:** uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHALMERS, A. **A Fabricação da Ciência**. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

CONCONE, M. A Umbanda nos romances espíritas kardecistas. In: **RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.51-62, Set., 2010.

_____. **Umbanda:** uma religião brasileira. São Paulo: CER-FFLCH da USP, 1987. (Religião e Sociedade Brasileira).

- COLLI, E. **Introdução à Teoria dos Nós.** Disponível em: <http://www.ime.usp.br/~matemateca/textos/nos.pdf>. Acesso em 06 jan. 2013.
- COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- COSTA E SILVA, Alberto. **A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. **Pai Gavião e a Coroa de Salvação: crenças e acusações de feitiçarias no Império do Brasil.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DESCARTES, R. **Discurso sobre o Método.** São Paulo: LP&M Editores, 2001.
- DOYLE, A. C. **História do Espiritismo.** São Paulo: Pensamento, s. d.
- DUCATTI, Ivan. Nelson Werneck Sodré, historiador. In: Fênix – Revisa de História e Estudos Culturais. Ano IV Vol.4 N.1 Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF10/ARTIGO5.SECAO.LIVRE.Ivan.Ducatti.pdf> Acesso em 15 mai. 2013.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa** São Paulo: Martins Fontes Editora, 2003.
- _____. **As Regras do Método Sociológico.** [1985] [versão on line]: <http://www.scribd.com/doc/3268422/As-Regras-do-Metodo-Sociologico-Emile-Durkheim> Acesso em 06 abr. 2010.
- ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno.** São Paulo: Martins Fontes Editora, 1969.
- _____. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EDMUNDO, Luiz. **O Rio de Janeiro do Meu Tempo.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. Vol.1.
- FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os Africanos: Raça e Ciência nas Crônicas da Belle Époque Carioca. **Revista de História** N. 162, São Paulo, 2010. pp.243-270. Disponível em: www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/19158/21221 Acesso em 25 mai. 2013.
- FERNANDES, Florestan: **A Integração do Negro na Sociedade de Classes.** Vol.1: “O Legado da ‘Raça Branca’”. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- _____. Vol.2: “No Limiar de Uma Nova Era”. São Paulo: Editora Globo, 2008.
- FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As Origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914).** Dissertação de Mestrado. UnB, Brasília, 2008.
- FERRETI, Sérgio F. Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás. In: **Revista Gazeta Médica da Bahia.** Salvador: Fac. Méd. da Bahia, 2006, p. 56-61.

_____. **Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural.** Trabalho apresentado na Mesa Redonda Reafricanização e Sincretismo no V. Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador entre 17 e 22 de agosto de 1997.

_____. **Repensando o Sincretismo:** Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luis: FAPEMA, 1995.

FEUB. **Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo.** Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1941.

FILHO, Melo Moraes. A Festa dos Mortos. In: CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro.** São Paulo: Editora Ediouro s.d. p.281.

FINLEY, Moses.I. **O Legado da Grécia.** Brasília: EDUnB, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos:** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão.** São Paulo: L&PM Pockets, 2011.

_____. **Mal-Estar na Cultura.** São Paulo: L&PM Pockets, 2012.

_____. A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira, vol. XIX.** Rio de Janeiro: Imago Ed, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **A Ordem do Discurso.** Aula Inaugural do College de France, em 1971, disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/ordem.html> Acesso em 30 set. 2008.

GALEANO, E. **Las Venas Abiertas de America Latina.** Montevideu: . 2012.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos:** uma história da condenação e a legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. In: **Revista de Antropologia.** N. 40 (2), São Paulo, 1997. p. 31-82.

_____. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma.** São Paulo: Selo Negro, 2002.

GOMES, Ângela de Castro. **A Invenção do Trabalhismo.** São Paulo, Vértice, 1988.

GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

HERMAN, J. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. **Domínios da História:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

HOBBSBAWN, Eric. J. **A Era dos Extremos:** O Breve Século XX - 1914 – 1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 10ed.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1979.

ISAIA, Artur César. Ordenar Progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil na primeira metade do século XX. In: **Revista Anos 90**. N.11. Porto Alegre, 1999. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6544/3896> Acesso em 24 mai. 2013.

JOÃO DO RIO. **As Religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Garnier, 1904. Disponível em:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=7617 Acesso em 27 ago. 2009.

_____. **Dentro da Noite**. Rio de Janeiro: Garnier, 1911. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2076 Acesso em 27 ago. 2009.

_____. **A Alma Encantadora das Ruas**. Rio de Janeiro: Garnier, 1908. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2051 Acesso em 27 ago. 2009.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. São Paulo: Editora Escala, s.d. (Grandes Obras do Pensamento Universal Vol. 15).

KARDEC, Alan. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Editora da FEB, 1944

_____. **O Livro dos Médiuns**. São Paulo: Editora da FEB, 1944

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias**. [1552], Buenos Aires: StockCero, 2006.

LEVY-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIMA, Luís Felipe de e SODRÉ, Muniz. **Um vento sagrado**. História de vida de um adivinho da tradição nagô-Ketu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

LIMA, Luís Felipe Silvério. As Partes e Gentes da África na Obra do Padre Antônio Vieira: a construção da figura literária e a idéia do Quinto Império. In: **Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica**. N. 27-2, 2009. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/8> Acesso em 21 fev. 2011.

LOVEJOY, Paul. **Escravidão na África: uma História de suas transformações**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2002.

LÖWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo? In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. **A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas**. CLACSO, 2007. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxispt/marix.html> . Acesso em 05 fev. 2011.

LUZ, Carolina. **Entre a Caridade e a Cidadania Espiritual: marchas e contramarchas nos 84 anos de literatura Umbandista**. São Paulo, 2009. Monografia (Teologia Umbandista) Faculdade de Teologia Umbandista.

MACHADO, Sandra. **Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?** Goiânia, 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás.

MACHADO, M.H. **O Plano e o Pânico: os movimentos sociais na década da abolição**. São Paulo: UFRJ/EDUSP, 1994.

MAGGIE, Yvone. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALHEIROS, Heitor. (pseudônimo de Visconde de Taunay). **O Encilhamento: cenas contemporâneas da Bolsa em 1890, 1891 e 1892**. Rio de Janeiro: Domingo de Magalhães – Editor, 1894. Vol.1. Disponível em: <http://archive.org/stream/oencilhamentosce01escruoft#page/n5/mode/2up> Acesso em 15 mar. 2013.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la Dependencia*. Cidade do México: Ediciones Era, 1991. Disponível em: http://www.marini-escritos.unam.mx/004_dialectica_es.htm Acesso em 31 jan. 2012.

MARQUES, Nuno Pereira. **Compendio Narrativo do Peregrino da América**. Lisboa: Officina de Antonio Vicente da Silva, 1760.

MATA E SILVA, W.W. **A Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ícone, 1996.

_____. **Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de Um Preto Velho**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1995.

_____. **Macumbas e candomblés na Umbanda**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.

MENEZES, Lená Medeiros de. **Os Indesejáveis**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: Difel, 1979.

_____. (org.) **Historia das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Vértice, 1989. vol.1.

MORAES, D. Notas sobre o Imaginário Social e Hegemonia Cultural. In: **Revista Contracampo**. N.1. Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: <http://www.uff.br/contracampo/index.php/revista/article/view/364/167> Acesso em 12 out. 2011.

MOURA, R. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995. 2.ed. (Biblioteca Carioca).

NABUCO, Joaquim. **A Escravidão**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana, 1988.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, José. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. In: **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. N 14 – setembro de 2009. Disponível em: www.cchla.ufpb.br/caos Acesso em 09 dez. 2011.

_____. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. In: **História, imagem e narrativas**. N 4, ano 2, abril de 2007. Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br> Acesso em 22 jun. 2012.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. "Dos Crimes Contra a Saúde Pública": as práticas de curandeirismo e os meandros de uma pesquisa em história social (Feira de Santana, BA, 1900-1960), In: **IV Encontro Estadual de História - ANPUH-BA História: Sujeitos, Saberes e Práticas**. Agosto de 2008.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O Imaginário da Cidade**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2002.

PECHMAN, Robert Moses. **Cidades Estreitamente Vigeadas**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. Vol.2, N.3, 1989. pp.3-15

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In: **Estudos Avançados** 18 (52), São Paulo, 2004.

_____. (org). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. **Mitologia dos Orixás**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2000.

RAMOS, Arthur. **As Culturas Negras no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **O Folk-lore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.

_____. **O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1940. 2.ed.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RIO DE JANEIRO. Código de Posturas da Illustrissima Câmara Municipal. 1854. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00591600#page/1/mode/1up> Acesso em 19 jan. 2013.

ROCHA, Oswaldo Porto. **A Era das Demolições: cidade do Rio de Janeiro: 1870- 1920**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

ROHDE, Bruno. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. In: **REVER - Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: março, 2009. pp. 77-96.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brazil**. Biblioteca de Cultura Scientifica dirigida pelo Prof. Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, s/d.

_____. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: s.n., 2010. Disponível em: www.bvce.org. Acesso em 04 ago. 2012.

ROSSI, P. **A Ciência e a Filosofia dos Modernos**. São Paulo: Publisher/UNESP, 1992.

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro. s.d.

SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. *A Invenção da Alva Nação Umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dourados, 2004. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

SAMPAIO, Gabriela. **A História do Feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial**. Campinas, 2000. Tese. (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.

SANTOS, Nágila Oliveira. *Do calundu colonial aos primeiros terreiros de Candomblé no Brasil*. In: **Revista África e Africanidades**. – Ano.1. N.1 maio, 2008. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf Acesso em 29 fev. 2013.

SARACENI, Rubens. **Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2007.

SARMENTO, Carlos Eduardo. **O Rio de Janeiro na Era Pedro Ernesto**. Rio de Janeiro: ALERJ/FGV Editora, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **Negro na rua: A nova face da escravidão**. São Paulo: Hucitec.1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 1994.

SOARES, Marcio de Sousa. *Medicos e Mezinheiros na Corte Imperial*. In: **História, Ciências e Saúde - Vol VIII N.2** pp.407-438.. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n2/a06v08n2.pdf> Acesso em 21 jan. 2013.

SODRÉ, Néelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. São Paulo: Difel, 1982. 11.ed.

_____. **História da burguesia brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

SOUZA, Laura. de M. e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**.

TENDA ESPÍRITA CABOCLO DAS SETE CACHOEIRAS. *Ponto de “Preto-Velho Pai João”* In: _____. **Pontos Cantados de Umbanda**. s.d. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/7117398/Umbanda-Pontos-Letras-de-Pontos-de-Umbanda-Livro> Acesso em 19 ago. 2010.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Antonio Eliézer Leal de Souza: o primeiro escritor da Umbanda.** São Paulo: Editora do Conhecimento, 2009.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo Religioso Afro-brasileiro.** São Paulo: Editora Nacional, 1976.

XAVIER, F. C. **Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho.** Rio de Janeiro: FEB, 1977.

WEBER, M. **Sociologia das Religiões.** Lisboa: Edições Relógios D'Água, 2011.