

BASES HISTÓRICAS DA CONSOLIDAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: EMBATES E ESTRATÉGIAS DO “POVO DE SANTO” EM SANTA CATARINA

Cristiana Tramonte*

RESUMO: O presente artigo foi apresentado na Mesa Redonda “Universo Religioso Afro-Brasileiro: diálogos interdisciplinares”, integrando o III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 20 a 22 de Outubro de 2010.

PALAVRAS CHAVE: religiosidade afro-brasileira, umbanda, cultura, Florianópolis.

HISTORICAL BASIS OF CONSOLIDATION OF THE AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS: CONFLICTS AND STRATEGIES OF THE "POVO DE SANTO" IN SANTA CATARINA

ABSTRACT: This paper was presented at the Round Table "Afro-Brazilian Religious Universe: interdisciplinary dialogues" integrating the III Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), October 20-22, 2010.

KEYWORDS: Afro-Brazilian religiosity, umbanda, culture, Florianópolis.

Introdução

As religiões afro-brasileiras em Florianópolis só podem emergir no espaço público fundando terreiros e centros na década de 1940. Este é também um marco em âmbito nacional. Maggie (1992) delimita o período que denomina “Brasil Republicano até 1940” no qual preponderou o conceito de feitiçaria como poder da magia maléfica, temido por toda a sociedade brasileira, desde autoridades constituídas até as classes populares. Ela aponta que na discussão travada em torno do Código Penal de 1942 está implícita a idéia de que o mal é sempre produzido pela crença nos espíritos. Assim, os rituais produziram o mal porque são produtos do mal social, de um meio promíscuo e anômico. Os terreiros são encarados como lugar de produção de loucura, anti-sociais, isolados, fora de controle, em lugares ermos e de difícil acesso (p.178). Para ela, há na legislação duas vertentes em relação à feitiçaria: o “direito liberal” que não nega o valor e a verdade da crença e quer punir apenas os que prometem e não cumprem. Nesta versão, a feitiçaria é uma crença do passado que deve ser respeitada, mas os oportunistas deverão ser punidos. Já o “direito positivo” desacredita dos efeitos da magia e aponta o espiritismo como um mal em si, a mentira e o charlatanismo são produtos da degeneração social e os poderes ocultos podem produzir a loucura. Um dos

* Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

expoentes desta linha seria o médico Nina Rodrigues. Veremos, na segunda parte do trabalho, como, entre alguns adeptos do povo-de-santo da Grande Florianópolis a “feitiçaria” não é necessariamente um conceito negativo, pois não tem nenhuma associação com a prática de “fazer o mal”, mas, sim trabalhar com as energias espirituais “em prol da caridade”.

A gênese da afirmação da religiosidade afro-brasileira na Grande Florianópolis: a abertura dos primeiros terreiros

A forma pioneira das religiões afro-brasileiras locais será a Umbanda. Sua origem histórica em âmbito nacional é polêmica e alvo de múltiplas interpretações. Alguns praticantes afirmam que ela teria origem “secular”, mas a visão hegemônica, que permanece nos meios acadêmicos e mesmo entre os religiosos é de seu nascedouro essencialmente brasileiro¹.

Segundo esta, em 1908, no Rio de Janeiro, Zélio Fernandino de Morais, rapaz branco e “de posses” teria recebido um aviso do Caboclo das Sete Encruzilhadas de que estava nascendo uma nova religião, definindo suas características principais:

O nome deste culto é Umbanda. Não tem matanças nem comidas. As oferendas serão com raízes, folhas, flores e frutos. Os umbandistas podem, através das danças, cânticos, visitas às pedreiras, cachoeiras, cemitérios, lagos, rios, beira-mar mostrar a sua devoção” (VIRA INFORMATIVO, novembro de 1978, n.4).

Nesta ocasião profetizaria ainda que, a partir do ano 2000, a Umbanda passaria de religião essencialmente brasileira para “religião do mundo por suas características universalistas”. O Caboclo afirma a ausência de “matanças e comidas” na Umbanda, referindo-se a matanças sacrificiais de animais nos rituais com a finalidade de dar “comidas para a cabeça” quer dizer, para o orixá que o médium incorpora e que é “dono de sua cabeça” e também para a preparação das ‘comidas de santo’, alimentos votivos oferecidos ritualmente às divindades.

Na Grande Florianópolis, até nos dias atuais, vários terreiros de Umbanda, ou de outra variante regional da religiosidade afro-brasileira denominada “Almas e Angola” praticam o sacrifício animal e oferenda de comida “à cabeça”, rituais considerados mais

¹A literatura sobre o assunto é vasta e não cabe aprofundar aqui, mas apenas retomar os elementos necessários à análise. A propósito das origens da Umbanda ver Ortiz, 1978; Magnani, 1986; Birman, 1983; Trindade, 1986; Bastide, 1985; Camargo, 1961. Sobre diferenças entre Umbanda e Candomblé consultar Birman, 1995 e principalmente 1994, que traz detalhados quadros comparativos em vários níveis de abordagem.

africanizados². Entretanto, para sobreviver em meio hostil, adotaram como estratégia a terminologia e a face exterior da Umbanda, que gozava de maior aceitação na opinião pública. Esta “Umbanda candombleizada” da qual fala Lody (1987) parece ser o formato mais adaptável às nuances da formação das religiões afro-brasileiras locais, considerando suas dificuldades a superar e a elaboração de estratégias adequadas. Entretanto, não há consenso entre os umbandistas sobre a necessidade espiritual e legitimidade ético-religiosa desta prática, como aprofundaremos na segunda parte do trabalho.

Entre as inúmeras versões sobre a origem da Umbanda há ainda uma outra, bastante corrente, que remete ao século XIX. O ritual teria surgido em 1817,

derivada do candomblé trazido por escravos africanos. Foi numa reunião de grandes babalaôs e babalorixás do candomblé que se decidiu que a religião originária da África teria que ser um pouco modificada porque os hábitos e costumes daqui eram diferentes.³

Não cabe aqui aprofundar as diversas interpretações sobre a origem da Umbanda, mas apenas introduzir seu significado para compreender o surgimento desta em Florianópolis. É difícil precisar exatamente qual teria sido o primeiro terreiro aberto ao público na região que mais tarde se denominaria Grande Florianópolis. Entretanto, há praticamente um consenso em torno da informação de que o primeiro centro de Umbanda de Florianópolis teria sido o Centro Espírita São Jorge, da mãe de santo Malvina Ayroso de Barros (1910/1988)⁴. Durante a pesquisa, os entrevistados mencionavam diversos centros que estariam atuando mais ou menos na mesma época de

² Não é possível ter uma estatística exata quanto a este aspecto, porque até mesmo o dimensionamento numérico é dificultado pela ausência de dados e estudos específicos, decorrência, inclusive, da invisibilidade destas religiões, ditada pelos estigmas e preconceitos de toda ordem. O que se pode afirmar, a partir de uma observação empírica, é que a prática permanece até a atualidade.

³ Versão expressa por Jorge Itá Bonfim, do Conselho Espiritual da União Joinvillense de Umbanda, por ocasião do I Encontro Regional de Umbanda Catarinense em setembro de 1981 em Joinville. Segundo ele, “O primeiro orixá da Umbanda foi Maria Conga, muito combatida porque os portugueses que trouxeram de sua terra a religião católica não aceitavam que os africanos tivessem a sua”. A NOTÍCIA, 26/9/1981

O interessante a destacar é que, sendo ele um líder de uma entidade organizativa dos religiosos, apresente uma versão tão divergente daquela oficial e hegemônica. Apenas para apresentar alguns pontos, a data-referência indicada por ele como marco da origem da Umbanda, é quase um século anterior à oficial, 1908. O contexto é completamente diverso: na versão adotada pela grande maioria do povo de santo em Santa Catarina, teria sido o médium Zélio Fernandino de Moraes, incorporado no Caboclo das Sete Encruzilhadas, quem teria anunciado o surgimento da Umbanda. Bonfim menciona uma “reunião de babalaôs e Babalorixás” durante a qual teria sido decidido que a religião no Brasil deveria ser “diferente”. Há algumas informações contraditórias em seu relato, até mesmo porque o candomblé existe concomitantemente à umbanda (e não foi substituído por esta, como afirma). Esta interpretação destaca sobretudo o aspecto do sincretismo como uma estratégia de resistência dos escravos africanos no Brasil que, proibidos de praticar seus credos, revestiam seus orixás com as imagens de santos católicos, em um período muito anterior à incorporação de Zélio de Moraes no Rio de Janeiro.

⁴ Antes, Malvina Airoso Moreira

Mãe Malvina, mas esta é a referência sobre a qual não há nenhuma controvérsia.

Mãe Malvina: estratégias da pioneira

Assim, tomaremos o terreiro de Mãe Malvina como o marco inicial da Umbanda na futura região da Grande Florianópolis. Fundado em 1947, registrado oficialmente em 1953, foi, não somente um dos pioneiros, mas, certamente, o mais importante terreiro da região. Atualmente tem suas atividades bastante reduzidas em periodicidade e número de médiuns e é conduzido pela “filha carnal”⁵ de Mãe Malvina e sua sucessora, mãe de santo desde 1973, Juraci Malvina Pereira, nascida em 1939, em Florianópolis. A primeira mãe de santo de Florianópolis nasceu em 14 de setembro de 1910, em Itajaí. Foi tecelã e artesã e somente próximo aos 30 anos⁶ começa a sentir sua mediunidade. Sobre seu início na Umbanda declarou:

Eu trabalhava numa fábrica de tecidos quando comecei a ter ataques epiléticos e tive que sair...Mas as crises continuavam. Só depois que entrei para a Umbanda fiquei curada, por isso minha família, apesar de ser católica, aceitou o fato (FERREIRA, 8/10/1987)⁷.

Com o apoio do marido, o umbandista José de Barros, decide ir ao Rio de Janeiro em 1941 para desenvolver-se.⁸ É aí que recebe as entidades que a acompanhariam durante toda a vida religiosa, cerca de 47 anos dedicados à Umbanda: Vovó Maria Conga de Angola, dona do gongá⁹ de seu terreiro, Ogun Guerreiro, o enviado de São Jorge, Caboclo Munhangaba e Cabocla Jurema. Sua filha Juraci conta que ela “fez a cabeça”¹⁰ na Escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, na Bahia, em 2 de fevereiro de 1946, dia de Iemanjá¹¹ e depois, veio para Florianópolis. No ano seguinte ela e o marido fundariam o Centro Espírita São Jorge,¹² inaugurado em 14 de

⁵ Filha carnal = é uma expressão bastante usual entre os adeptos das religiões afro-brasileiras para designar a filha natural e diferenciá-la da filha de santo, assim denominada por ter sido iniciada na religião por alguém que, na hierarquia, é seu pai, ou mãe de santo.

⁶ A reportagem de 8/10/1987 de O Estado é divergente e informa que sua iniciação teria sido aos 20 anos.

⁷ Ferreira, Berenger. O Estado, 8/10/1987 Mãe Malvina, 50 anos dedicados aos trabalhos de um Centro Espírita.

⁸ DC documento, Florianópolis, 10/3/1996

⁹ “Congá ou gongá = Peji ou altar...aí ficam as imagens dos santos católicos sincretizados com orixás, estatuetas de Caboclos e Pretos Velhos, velas, flores, copo com água etc. Termo usado na Umbanda e em cultos não tradicionais afro-indígenas”. CACCIATORE, 1988.

¹⁰ “Fazer a cabeça - iniciar-se, submeter-se a determinados rituais e aprendizados das coisas do santo. Preparar ritualmente a cabeça para ‘receber’ os orixás ou entidades...Quando um médium faz cabeça, ele dá sua cabeça ao pai ou mãe-de-santo que a faz, isto é, fica sujeita ao seu poder espiritual”. CACCIATORE, 1988.

¹¹ Os dados foram retirados da entrevista concedida por sua filha Juraci Malvina Pereira a esta pesquisa e da reportagem do Diário Catarinense, DC documento, 10/03/1996.

¹² DC documento de 10/3/1996 informa que ela já havia fundado um Centro Espírita na rua José Cândido da Silva, no Balneário em 1945.

setembro deste mesmo ano. Sua filha Juraci declara:

Tinha a Dona Didi, logo mais embaixo e a Dona Clarinda, do Balneário¹³, era só. Mas ninguém entendia nada de Umbanda, foi ela que implantou a Umbanda em Santa Catarina.. foi esclarecendo tudo...da Cabocla Jurema, da Vovó Maria Conga. (Tramonte, 2002)¹⁴

As citadas Dona Didi e Dona Clarinda, já possuíam, à época, um local onde reuniam médiuns umbandistas. É provável que Mãe Juraci tenha afirmado que, até a chegada de Mãe Malvina ninguém conhecia a Umbanda em Florianópolis, devido à ausência dos “toques” de atabaques naqueles locais. Nos primórdios, estes não eram utilizados para evitar a repressão policial e confrontos com a vizinhança. Entretanto, não há dados suficientes para proceder à análise das diferenças ritualísticas entre os grupos de Dona Didi, Dona Clarinda e Mãe Malvina.

O C.E. São Jorge localizado à Rua Felipe Neves, no bairro da Coloninha, na área continental da cidade, hoje densamente povoado e urbanizado, estava instalado à época numa região bastante desabitada, certamente buscando fugir à perseguição policial e de vizinhança. Mãe Malvina era membro efetivo do Conselho Estadual Cristão-Espírita de Umbanda/Culto Afro-brasileiro. Calcula-se que “mais de 30.000 pessoas de todas as crenças, raças e classes sociais” frequentaram o Centro Espírita, inclusive políticos tradicionais como Esperidião Amin, Angela Amin e César Souza, fator que analisaremos mais tarde. Mãe Juraci relata que viveu até os 13 anos no Rio de Janeiro e depois veio definitivamente para Florianópolis:

Quando cheguei aqui, já tinha esse centro dela, só que era um pequeno centro de madeira. Isto aqui era uma mata virgem fechada. Minha mãe contava que quando chegou aqui levantou o centro abrindo atalho com facão, as cobras corriam, eu ainda peguei os orixás trabalhando na mata, os médiuns trabalhavam ao ar livre, era muito bonito.

“Na saúde e na doença”: a legitimação da missão religiosa

Os depoimentos de Aléxis Teódolo da Silva, o Pai Leco, e Maria da Graça

¹³ Mãe Antonieta informa mais tarde que o terreiro era ao “pé da ponte” no Estreito e que nenhum deles tocava atabaque, devido à perseguição policial.

¹⁴ Entrevista concedida para a pesquisa “Com a Bandeira de Oxalá! Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis”.

“Vovó Maria Conga = espírito de Preta Velha, de antigas escravas africanas que descem em cultos afro-brasileiros./ Caboclo: nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio o qual baixa nos candomblés de caboclo, macumbas, catimbós, terreiros de Umbanda e outros com influência ameríndia. Cabocla Jurema = entidade-guia, chefe da Legião, na Linha de Oxóssi”. Cacciatore, 1988. Juraci revela também que Mãe Malvina “trabalhava” com o Caboclo da Monhangaba (quer dizer, incorporava esta entidade).

Cardoso, a Mãe Graça¹⁵, dois tradicionais líderes religiosos, atestam a proximidade entre saúde/doença e as religiões afro-brasileiras na Florianópolis dos anos 1940 e 1950:

Mãe Graça - Não era qualquer um que entrava no terreiro, não poderia ser qualquer pessoa que o pai de santo falasse: ‘Você vai pegar orixá, entrar na corrente.’ Não! Você tinha que ter uma doença desconhecida pelo médico, senão era o médico é que deveria tratar. Se você tinha uma doença, suponhamos, havia muito epilepsia, ou criança que não dormia ou pessoa que sofria insônia, então, essas pessoas procuravam a gente. Porque que se a doença fosse conhecida, daí não era espiritual. Antigamente era assim.

Pai Leco - Existia o lado social também. Antigamente as casas de santo eram frequentadas pelas pessoas de periferia, pessoas pobres do morro, que não tinham a quem recorrer, não tinham condições de se tratar no médico, então elas iam para as casas de santo até com doença de médico, mas não tinham condições de ir numa clínica, aí procuravam as casas de benzedadeiras, rezadeiras, curandeiras, entendeu?

O diálogo entre os líderes religiosos deixa claro que a função das casas de santo de Umbanda, nos anos 1940 e 1950, quando da fundação dos primeiros terreiros, dava continuidade àquela missão que haviam cumprido as benzedadeiras, rezadeiras e curandeiras, embrionárias das religiões afro-brasileiras. Assim como estas, os umbandistas não tinham como objetivo substituir a medicina oficial, mas sim, oferecer tratamento de saúde e apoio a pessoas pobres, em situações de doença e desamparo, penetrando num vácuo deixado pela medicina oficial. Note-se, na fala de Mãe Graça, que ela considera que “só era tratado como problema espiritual quando a doença era desconhecida. Se fosse conhecida, a pessoa deveria procurar o médico”. Pai Leco amplia a reflexão, explicitando que, mesmo em caso de doença conhecida, muitas vezes, integrantes das classes populares não tinham acesso aos serviços de médicos formados pela Academia, de onde se origina o fosso entre a medicina oficial e a saúde popular.

Apesar de não haver intenção de competitividade, as religiões afro-brasileiras foram duramente perseguidas pelas instituições médicas e seus integrantes, examinando o debate intelectual em torno da questão. Outro adversário das religiões afro-brasileiras em Florianópolis serão as forças policiais, agentes de um complexo e intrincado sistema de estigmatização e preconceito, do qual faz parte, na época, a medicina oficial, a Igreja Católica, a opinião pública - especialmente os meios de comunicação e parte dos leigos materializada mais frequentemente nas vizinhanças dos terreiros.

¹⁵ Entrevista concedida a pesquisa citada.

Os primeiros momentos: superando obstáculos de estigma e violência

Ao contrário da trajetória da Umbanda nos grandes centros, que se espraia adquirindo características de religião essencialmente urbana, pode-se perceber que o primeiro terreiro de Florianópolis nasce quase como uma “roça” de candomblé¹⁶. Em vez de buscar um lugar central e acessível, o terreiro instala-se em uma área praticamente desabitada, o que pode-se perceber pelo detalhe da vegetação ainda virgem, buscando a invisibilidade que certamente protegeria o grupo da violência originária dos estigmas, companheiros da história das religiões afro-brasileiras no Brasil e também em Florianópolis. Mãe Juraci conta:

Eu escutava minha mãe contar que sofreu muito com o Coronel Estrogildo. Esse homem chegava nos terreiros...e levava os tambores para a delegacia. Ela passou muito trabalho. Os vizinhos que não aceitavam, diziam que aqui dançavam mulheres nuas, que era casa de putaria.

Segundo a própria Mãe Malvina,

houve uma época em que a Umbanda era considerada feitiçaria. Sofri muito porque as pessoas não estavam acostumadas com isso, que é comum do Rio de Janeiro para cima principalmente. (O ESTADO, 23/4/1982)

As homenagens a Iemanjá ainda era realizadas pela yalorixá na Praia de Tramandaí, no Rio Grande do Sul, certamente devido ao temor à repressão policial local, como relata, nos anos 1980 a mãe de santo Leonina, frequentadora do centro de Mãe Malvina (O ESTADO, 22/6/1988). Uma reportagem jornalística (DC, 10/3/1996) informa que Mãe Malvina foi presa no final da década de 1940, acusada de curandeirismo.

Durante uma entrevista um religioso¹⁷ pertencente a outro centro relata a perseguição sofrida, principalmente por parte da vizinhança, pelo terreiro de Mãe Malvina que, segundo ele, foi sendo “empurrado” cada vez mais para fora da cidade, para áreas quase desabitadas.

Como se vê, há uma defasagem em termos históricos entre as religiões afro-brasileiras locais se comparadas a alguns outros estados brasileiros. Parece que, por diversos fatores combinados - da colonização marcadamente europeia à urbanização tardia, cuja complexidade abordaremos mais tarde - o povo de santo do Estado de Santa

¹⁶ A roça de candomblé caracteriza-se por amplos espaços pouco urbanizados, em áreas de vegetação pujante, necessária ao culto aos orixás.

¹⁷ Por se tratar de um depoimento dado por um religioso que não pertence ao terreiro mencionado, optou-se por não mencionar seu nome, com vistas à sua preservação.

Catarina terá especial dificuldade em organizar-se e expressar seus credos e, enquanto em outras regiões do Brasil a repressão arrefecia, em território catarinense parecia manter sua intensidade até os anos 1970, como examinaremos adiante.

O filho de Mãe Malvina, Osmar Vidal Rita, ogã do terreiro, informa que, com o passar do tempo sua mãe foi conquistando o respeito da população que foi compreendendo que “ali só se fazia o bem”, o que teria minimizado a perseguição ao terreiro. Mas segundo sua filha, Juraci, a repressão teria cessado por um fato familiar bastante particular: “Até que veio meu padrasto, que era da Marinha, depois ele entrou para a polícia, então melhorou tudo, porque aí [a polícia] já fazia parte daquele grupo. Parou a perseguição, autorizaram”. (grifo meu)

Evidentemente, os dois fatores combinados - a transformação da opinião pública e o fato particular familiar citado - foram responsáveis pela melhor aceitação. Aliás, a presença de militares entre os adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis é uma constante em sua trajetória histórica que permanece até os dias atuais.

A influência dos negros marinheiros na formação da cultura afro-brasileira local começará a delinear-se por ocasião de sua vinda do Rio de Janeiro para Florianópolis quando da fundação do 5º Distrito Naval. Estes atuarão decisivamente junto à população negra da região, criando importantes entidades associativas e de lazer¹⁸ e influenciando decisivamente na criação e consolidação das religiões afro-brasileiras locais. Até os dias atuais há muitos indivíduos ligados às Forças Armadas, seja Marinha ou Exército, ou ainda à polícia civil, o que, na década de 1940, representou uma forma de proteção dos terreiros contra as investidas repressivas, como se pode deduzir do relato. O preconceito e conseqüente perseguição atingia não só os adeptos das religiões, mas também era extensivo à sua família:

Sofri muito no colégio porque minha mãe era umbandista. O padre me tirava da sala de aula; ele vinha dar aula de doutrina na escola...e dizia: você se retire porque é macumbeira. Eu queria morrer...Eu tinha 14 anos, em 1953.

A perseguição por parte de membros da Igreja Católica é outra constante das religiões afro-brasileiras: “O padre Vandelino, em Itajaí, condenava. Dizem que ele sabia das pessoas espíritas¹⁹ e fechava a porta, naquela época, em 1958 ou 60 mais ou

¹⁸ Para ver sua influência junto à formação das escolas de samba locais consultar Tramonte, 1996.

¹⁹ É muito frequente até mesmo nos dias atuais umbandistas definirem-se a si próprios pela denominação genérica de “espíritas”, termo que se convencionou utilizar também como medida de proteção contra

menos”.

Numa entrevista concedida em 1978, Mãe Malvina relata que sofreu muitas pressões desde o começo de suas atividades, por parte da Igreja, da Justiça e da Polícia, que “muitas vezes impedia a realização de nossos cultos sob alegação de que coisas imorais aconteciam aqui”. Mas informa que, “há mais de 10 anos que essas perseguições cessaram” (O ESTADO, 30/12/1978).

Note-se que, pela data em que a entrevista foi dada, somente por volta de 1968, a repressão esmorece em seu centro. Se considerarmos que o Centro de Mãe Malvina era um dos maiores e mais famosos do Estado, e que entre seus frequentadores havia influentes políticos tradicionais, pode-se imaginar a violência dos inimigos “históricos” das religiões afro-brasileiras - polícia, Justiça e até mesmo a Igreja Católica - contra os terreiros anônimos e menores.

Examinaremos, a seguir, um caso de repressão policial a um terreiro da Grande Florianópolis e suas diferentes estratégias de resistência.

A guerra da polícia contra os orixás: conflito no Plano Superior

É neste contexto ainda bastante repressivo que Antonieta Maria dos Passos, 71 anos, inicia-se na Umbanda “no terreiro de Seu Pena Branca, na Dona Maria do Aníbal”²⁰, localizado no Saco dos Limões, na década de 40. Atualmente, é mãe de santo²¹ e seu terreiro é a Tenda Espírita de Umbanda Juraciara, registrado em 1975. Praticante da religião desde a idade de 20 anos, Mãe Antonieta, como é chamada, revela as estratégias utilizadas pelos adeptos para transpor o estágio das benzeduras praticadas nas casas e chegar à abertura de terreiros, buscando driblar a repressão:

Na época tinha pouco terreiro. Que eu conheci foi D. Mima (Juracema Rodrigues, minha mãe de santo), Dona Didi, Dona Clarinda, Seu Chicão, em Campinas, Dona Malvina e Dona Ida. Essas pessoas

perseguições, já que o espiritismo kardecista era melhor aceito pela sociedade em geral.

²⁰ Entrevista concedida a pesquisa citada.

²¹ “Nome mais comumente usado para dirigente feminino de um terreiro afro-brasileiro. Sacerdotisa-chefe...É responsável pela vida espiritual e temporal do terreiro, dirige a educação religiosa das filhas de santo e o trabalho das auxiliares, todas as cerimônias rituais, públicas ou privadas, etc. Todos os adeptos lhe devem respeito e obediência...O mesmo que ialorixá, mais usado no Candomblé.” (CACCIATORE, 1988). Embora a autora considere que a mãe de santo dirija todas as cerimônias presenciei, em Florianópolis, o caso de algumas conduzidas pela chamada “Mãe Pequena” do terreiro, no caso na Tenda Espírita Juraciara da mãe de santo Antonieta aqui mencionada; ou ainda por uma das médiuns a cada sessão, de modo a propiciar o desenvolvimento de todos, como na Tenda de Umbanda Cabocla Marola do Mar, da mãe-de-santo Eldeni Fernandes Camargo. * “Mãe Pequena – “o mesmo que jibonã. Função feminina de auxiliar de mãe-de-santo...Acompanha as filhas de santo na iniciação...e fiscaliza as iaôs* *e o desenrolar das cerimônias públicas e privadas.” (op.cit) ** “Iaô - sacerdotisa...Iniciada. Termo mais usado nos candomblés nagô. Nos demais é em geral empregado filha de santo.” (op.cit)

atendiam em casa, benziam, faziam consulta, mas desenvolver médium não, porque não tinham terreiro. O primeiro terreiro de Umbanda que conheci foi Dona Clarinda, ao pé da ponte, no Estreito. Mas não era um terreiro com atabaque, que naquele tempo era muito escondido porque a polícia, Deus o livre, se a polícia chegasse e encontrasse atabaque, ia preso²². Era palmas e muito silenciosas.

O relato afirma o caráter de atuação na “clandestinidade” e a necessidade de elaboração de estratégias por parte das religiões afro-brasileiras em Florianópolis para garantirem seu espaço de atuação.

Se observarmos o que ocorria em nível nacional, com reflexos em âmbito estadual, pode-se constatar que a tônica imperante do momento era a construção de um sentimento de brasilidade e identidade nacional. Este nacionalismo emergente nas primeiras décadas do século XX apresentava duas faces antagônicas entre si, mas com pontos de contato oriundos dos resultados que provocava e das transformações que desencadeava. De um lado, apresentava-se um nacionalismo que reivindicava o reconhecimento de um Brasil mestiço cuja noção de brasilidade negava as teorias de “embranquecimento para a prosperidade do país” - propostas na passagem do século XIX para o século XX - e propunha, em seu lugar, a concepção de um tripé formado pelo negro, índio e branco europeu, que, alicerçados no pilar da mestiçagem sustentariam a identidade nacional. Estas ideias foram explicitadas por intelectuais na Semana de Arte Moderna de 1922 e reforçadas por elementos da clássica obra “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre.²³

A outra face do nacionalismo foi o de cunho fascistizante do Estado Novo de Getúlio Vargas cujo propósito homogeneizador e xenófobo resultou em uma política totalitária, com reflexos inclusive em Santa Catarina, nos níveis público e privado. Apesar da ruptura entre estes dois tipos de concepção, estes ventos nacionalizantes trouxeram à tona a contribuição das etnias negras e indígenas à formação brasileira. Em nível estadual, o nacionalismo fascistizante perseguia, estigmatizava e bania as práticas

²²Braga (1995) relata o caso de Aninha Obábii, fundadora do famoso Ilé Axé Opô Afonjá, do São Gonçalo do Retiro que, utilizando-se de seu prestígio, conseguiu chegar até o então presidente Getúlio Vargas e solicitar-lhe a permissão para o uso dos atabaques nas festas dos candomblés, que tinha sido proibido com a instalação do Estado Novo em 1937. Osvaldo Aranha intercedeu a favor e o Decreto 1202 liberou então os instrumentos de percussão.

O relato da mãe de santo umbandista Antonieta Maria dos Passos, de Florianópolis, revela que, ainda em 1955, data provável em que os fatos que relata se passam, esta proibição permanecia vigente apesar do fim do período autoritário getulista e aparente “redemocratização” do país.

²³ A este respeito declara Ortiz: “O que quero mostrar é que a operação Casa Grande e Senzala possibilita enfrentar a questão nacional em novos termos, Daí eu ter afirmado que o sucesso da obra se encontra também fora dela. Ao permitir ao brasileiro se pensar positivamente a si próprio, tem-se que as oposições entre um pensador tradicional e um Estado Novo não são imediatamente reconhecidas como tal, e são harmonizadas na unicidade da identidade nacional”. (1985, p.43)

culturais dos povos descendentes de europeus nos núcleos coloniais de Santa Catarina - notadamente os descendentes de alemães e a prática do idioma - para afirmar e explicitar a vinculação brasileira getulista em nível mundial com a política dos Aliados na Segunda Guerra Mundial.

O cenário acima descrito pode ter contribuído para que, na região de Florianópolis e adjacências fossem afrouxadas as resistências e a violência contra as práticas afro-brasileiras, reflexo desta transformação na concepção de brasilidade que se construía nos círculos intelectuais e formadores de opinião em todo o país naquele momento. Entretanto, esta pequena brecha, se permitiu, por um lado, que os terreiros religiosos afro-brasileiros abrissem suas portas publicamente, por outro, não impediu que a violência, impregnada nas instituições, nos seus agentes e na sociedade em geral, continuasse a atingir seus adeptos. Na realidade concreta, batidas policiais nos terreiros, perseguições de toda ordem, violência sobre os religiosos, duras críticas nos meios de comunicação e a estigmatização pelo senso-comum eram os companheiros constantes das religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 40 do século XX.

O depoimento de Mãe Antonieta representa um verdadeiro documento de época sobre a questão. “Naquela época [refere-se a 1948, quando iniciou] a polícia não aceitava a Umbanda. A única religião espírita que a polícia e a sociedade aceitavam era o kardecismo”²⁴.

As religiões mediúnicas – aí incluídas a Umbanda e o Kardecismo²⁵ - foram

²⁴ Em Florianópolis, já na primeira década do século XX havia publicações espíritas kardecistas. Uma delas é o Jornal Caridade, fundado em 1917, da Associação Espírita Beneficente Dr. Frederico Rolla, anexa à Federação Espírita Catharinense [sic]. Como se vê, em âmbito local, a expressão pública do kardecismo foi aceita muito antes do que a dos umbandistas, dos quais as primeiras publicações de que se tem notícia datam dos anos 60. Note-se que a linha do jornal espírita era bastante hostil à Igreja Católica publicando notas com títulos como *Bigamia implantada nesta capital pelo Frade Evaristo; Receitas grátis para combater as absurdas superstições incutidas pelos frades, nos espíritos fracos, é bastante a leitura de O Clarão*. Schlichting (1989) analisando os periódicos kardecistas aponta que, principais pontos criticados no governo estão: “a omissão e complacência diante das constantes transgressões de membros da Igreja Católica às nossas leis e costumes” (nr.148, p.3); “exploração financeira por parte de frades e padres” (nr.210, p.1) ; Pontos criticados na Igreja: “a benção papal, o casamento religioso antes do civil, confissão, batismo, procissões e outros rituais”; “Religiosos são considerados traidores, interesseiros e espiões” (p.176) Como se vê, os kardecistas enfrentavam de frente as forças hegemônicas do governo e Igreja Católica. Embora não saibamos quais as perseguições que o jornal sofreu, e se as sofreu, é extensa sua permanência no tempo. Registra-se 4 anos de atuação e cerca de 200 edições, o que nos leva a crer que, se de fato, sofreu restrições em sua liberdade de expressão, os kardecistas tinham força suficiente já à época - 1917 - para enfrentar as forças repressoras, situação muito diversa da Umbanda, que, décadas após, ainda não logrará vitórias significativas neste enfrentamento, como aponta o depoimento de Mãe Antonieta sobre a década de 1950.

²⁵ Ortiz (1978) indica-nos que a introdução do espiritismo kardecista no Brasil se faz em 1853, com as “mesas-gigante”, mas somente em 1865 torna-se uma religião de fato, com a formação de um grupo na cidade de Salvador. Ele indica que já na sua origem, o espiritismo se distancia de certo modo do pensamento racionalista de Allan Kardec, seu fundador. O primeiro movimento espírita organizado data

meios alternativos de adaptação do homem brasileiro à vida urbana, cumprindo papéis de fontes de orientação (substituindo a tradição e a autoridade) aceitação de valores urbanos e profanos, busca de coerência com a ciência e a atitude científica, etc. (Camargo, 1961). Entretanto, embora haja um “continuum” entre as duas religiões, como o autor aponta, em nível social o tratamento dado a estas foi completamente diferenciado como nos indica a entrevista. O kardecismo, por ser originário das camadas médias brancas intelectualizadas, inspirada nas ideias do francês Allan Kardec, terá aceitação e tolerância muito maiores pelo pensamento hegemônico da sociedade de classes e suas instituições. Ortiz (1978) analisa como se realiza a integração do universo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional e seu resultado mais originalmente brasileiro: a Umbanda. Ele demonstra que a religião umbandista nasce junto com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Entretanto, a aceitação do kardecismo será muito maior do que a Umbanda, considerada mais “africanizada”, além da diferenciação em sua composição social.

Historicamente, nas religiões afro-brasileiras, quanto mais africanizado o ritual, mais “baixo espiritismo” foi considerado.

Braga (1995) aponta que, na aceitação dos kardecistas e rejeição aos umbandistas estava *subjacente* “a relação das classes sociais reproduzida no contexto das disputas religiosas que colocava a população pobre e negra e a classe média baixa como praticantes de um baixo espiritismo”(p.153), confundido com fetichismo, que deveria, portanto, ser eliminado da sociedade.

Este prestígio do Kardecismo pode estar na base da explicação das razões pelas quais a maioria dos Centros de Umbanda de Florianópolis, até os dias atuais, denomine-se com o cognome “espírita” - Tenda ou Centro Espírita ou às vezes adicionando os termos Centro Espírita de Umbanda, Tenda Espírita de Umbanda. Na segunda parte do trabalho, analisaremos esta autoidentificação e o que significa em termos da apresentação pública dos terreiros.

Nas primeiras décadas do século XX transformava-se a sociedade brasileira - como ocorre também em Florianópolis - e junto com esta, ocorre também uma transformação cultural. Segundo Ortiz (1978), “as crenças e práticas afro-brasileiras se

de 1873, no Rio de Janeiro e denominou-se Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio. Seu lema era “sem caridade não existe verdadeiros espíritas”, e a prática da homeopatia e dos passes para doentes era uma constante. Afirma o autor: “O médium torna-se, antes de tudo, um curandeiro. O poder de cura é ainda hoje um dos principais critérios para o recrutamento de novos adeptos espíritas” (p.36). É vasta a literatura sobre o tema do kardecismo, mas não nos cabe aprofundar aqui suas origens, mas apenas os aspectos formadores da Umbanda. Para a formação do kardecismo no Brasil ver CAMARGO, 1961.

modificam tomando um novo significado no conjunto da sociedade global brasileira” (p.12). Embora o autor acredite que a religião umbandista se legitima à medida em que integra os valores da sociedade global, esta afirmação deve ser relativizada, pois se examinarmos a trajetória da Umbanda em Santa Catarina percebemos que em nenhum momento ela legitimou os valores, mas ao contrário, enfrentou-os com diversas táticas como no caso em questão, resistindo à repressão em todos os níveis. É ilustrativo o relato de Mãe Antonieta acerca dos fatos ocorridos no terreiro de Dona Mima, sua mãe de santo, na Rua São Cristóvão, no Morro do Cemitério, em Coqueiros:

A polícia chegava de supetão. Aí vinha a cavalaria. No terreiro que me iniciei a sessão começava às 2 e terminava às 6 da tarde. À noite não podia ter sessão. Mesmo à tarde a gente tinha que estar esperta para ver se vinha polícia ao longe...se a gente desconfiava encerrava. Minha mãe-de-santo, Juracema Rodrigues, conhecida por Dona Mima foi muito judiada por casa da religião. Bateram muito nela, quebraram o altar, não ficou nada em pé. Isso foi mais ou menos em 1955. Quem prendeu foi o delegado do Estreito. A polícia invadiu, o cavalo foi pisando as pessoas, com crianças e tudo dentro do centro.

Ortiz analisa que a Umbanda é fruto das mudanças sociais processadas após os anos 1930, exprimindo a consolidação de uma sociedade urbano-industrial. As antigas tradições afro-brasileiras desagregaram-se canalizadas para uma nova modalidade religiosa.

Em última instância este fenômeno de canalização será o responsável pela implantação e difusão da Umbanda sem o qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas individualizadas na pessoa do macumbeiro.(ORTIZ, 1978, p.29)

Claro está, pelo depoimento da mãe de santo Antonieta, a não consonância com os valores emergentes da nova sociedade urbano-industrial, o que explicaria a violência contra a prática umbandista. Assim, estamos de acordo com o autor quando afirma que a Umbanda é o resultado da desagregação das antigas tradições africanas – que tentam perpetuar-se no candomblé – mas, em Florianópolis, a Umbanda enfrentará dificuldades imensas e seus adeptos serão considerados uma “ameaça”. Entre estes, estará principalmente a população negra e pobre, impedida de manifestar suas práticas culturais espirituais de cura - ainda que isolada e discretamente - e mais ainda suas "africanidades"²⁶. Esta população, invisível pela força da exclusão provocada pela herança escrava dos séculos anteriores e pelas práticas “higienizadoras e

²⁶ Poderíamos chamar ainda de “negritude”. Segundo Kabengele Munanga (1988), há cerca de cinquenta anos nascia o conceito e movimento ideológico. O autor localiza ainda uma definição cultural segundo a qual negritude seria a “afirmação do negro pela valorização de sua cultura, a começar da poesia e outros”.

modernizadoras” do século XX será totalmente estigmatizada e a cultura da qual é portadora será impiedosamente reprimida.

A Umbanda representará uma alternativa adequada à esta população na Florianópolis pós-anos 1930. Sendo uma “síntese brasileira” (ORTIZ, 1978), portadora da herança cultural dos negros e indígenas, do catolicismo e abarcando também o kardecismo europeu das classes médias, atrairá grande número de simpatizantes majoritariamente das classes populares, atingindo também as classe médias e elites - ainda que de forma quase invisível aos leigos - rapidamente se estendendo por toda a cidade. Esta elasticidade de seu campo de influência é perceptível ao constatar que, desde seu surgimento, com as enormes dificuldades que se depreende do depoimento de Mãe Antonieta, a Umbanda cresce vertiginosamente até os dias atuais, cobrindo toda a área urbana da Grande Florianópolis, ao lado dos terreiros de Almas e Angola, a partir dos anos 1950 e, em menor número, de candomblé a partir de meados dos anos 1970.

Por possuir como essência a inclusão da diversidade da sociedade brasileira, a Umbanda conseguiu abarcar um vasto leque de grupos sociais com necessidades diferenciadas. A preocupação em manter a idoneidade, tornava parte dos terreiros um espaço que primava por uma série de orientações moralizadoras. Diz Mãe Antonieta: “No centro tinha uma moral muito respeitada. Não se fazia matança, obrigação²⁷ na frente de criança. Era uma coisa secreta, para a criança não ficar com aquela coisa na cabeça.”.

A entrevistada revela que, apesar de toda a moralidade, a violência policial não arrefecia.

Eles [os policiais] entraram, com criança e tudo lá e bateram na minha mãe de santo e deram ordem de ir presa. Nós, que éramos os filhos de santo²⁸ - Rufina de Oxóssi, Margarida, Seu João e até o pessoal da assistência, falamos que se ela ia presa, nós caminharíamos junto com ela, sozinha ela não ia. Mas eles fizeram um cerco e nós não pudemos acompanhar. Levaram ela com a própria roupa do orixá. Nessa hora ela estava com a Cabocla Jurema. Daí ela já estava toda arreventada, tudo que foi dente que tinha na boca eles quebraram. Era soco ali, soco lá, o sangue correndo. Os dentes ficaram um caco. Mas a Jurema não subiu²⁹.

O aspecto da solidariedade grupal combina-se a uma dupla resistência: de um lado, o grupo de filhos de santo e assistência do terreiro que decidem acompanhar a mãe

²⁷ Refere-se à “matança” de animais por ocasião dos rituais de iniciação ou “obrigação” para o santo.

²⁸ Iniciado na religião.. “que se submeteu ao processo de iniciação para servir de suporte à descida dos orixás entre os humanos”. (CACCIATORE, 1988)

²⁹ Quer dizer, a entidade não desincorporou do médium, não abandonou o espaço terreno.

de santo; de outro, a própria entidade espiritual, Cabocla Jurema, que não “sobe” (não desincorpora da médium) apesar das agressões sofridas:

Aí a Cabocla Jurema falou que ela era muito Cabocla para segurar o cavalo³⁰ dela; que nós deixasse que ela não ia morrer, mas também não ia subir. Botaram ela num carro e levaram. Nós acompanhamos, eles fizeram com ela um desfile na praça pública, em frente ao Palácio do Governo na época. Não gosto de me lembrar. Foi uma época muito sacrificada aquela nossa. Aí, com a roupa da Cabocla - uma saia estampada com um saio de pena por cima, de penacho, arco e flecha, tudo isso eles fizeram ela levar. Daí, saltaram com ela na Praça e subiram com ela na frente, fizeram ela desfilar como se fosse num carro de carnaval, uma fantasia, mas a Jurema não suspendeu. A polícia quis malhar nós, mas a gente enfrentou, não íamos deixar ela sozinha.

Pode-se inferir a energia advinda da consciência étnica da mãe de santo: ser “muito cabocla” neste contexto significa ser forte e destemida, como os caboclos, descendentes mestiços dos heroicos e míticos indígenas do imaginário nacional elaborado no período do Romantismo brasileiro.³¹ A ridicularização de roupas rituais e a exposição pública da médium demonstram a impunidade dos agressores e a condescendência pública com a humilhação sofrida pelo grupo, já que a entrevistada não menciona qualquer ato de apoio por parte dos transeuntes da praça. A expressão “não ia morrer mas também não ia subir” reúne duas manifestações sobrepostas da resistência: a da pessoa física da mãe de santo que tranquiliza o grupo afirmando que “não ia morrer” e a da entidade Cabocla Jurema garantindo que “também não ia subir”.

Quanto ao conjunto que envolve o grupo de médiuns e a mãe de santo agredida, podemos afirmar que este, no momento do conflito, utilizou a tática da “não violência

³⁰ “Pessoa que serve de suporte para a “descida” dos orixás e entidades. Médium, Também cavalo-de-santo. Nos candomblés de caboclo e na Umbanda é chamado também de aparelho e na Quimbanda, burro”. (CACCIATORE, 1988). Na Grande Florianópolis ouvi a expressão “médium”; raríssimas vezes “cavalo” e nenhuma vez “burro”.

³¹ O expoente do Indigenismo na literatura nacional foi o escritor José de Alencar. Sodré (1982) analisa como em torno do índio surge e cresce, com o passar do tempo um conjunto de ideias reflexo do surto capitalista no mundo. Para ele, o exame do Indianismo desvela preconceitos, tendências e motivações que pareciam inexplicáveis mas que, à luz do momento histórico da ascensão burguesa é possível desvelar. Neste momento de transformação política e econômica algumas relações sociais declinam, outras ascendem e o mito do índio vai servir de motivo para as críticas sobre os problemas criados por esta fase de mudança, de rápida deterioração de valores. O autor demonstra como, no contexto da ascensão burguesa seria um contra-senso valorizar o negro, que fornecia o trabalho e estava no extremo inferior da hierarquia social. Como os leitores pertenciam, em geral, à classe dominante podiam aceitar a ideia de valorização do índio. “Numa sociedade escravocrata, honrar o negro teria representado uma heresia.” (p. 268) pois ficcionistas e leitores pertenciam à elite e, como bem lembra Sodré, José de Alencar, o mais destacado deste Movimento Literário era escravocrata. Apesar deste quadro contraditório em relação à valorização do negro, o mito do indígena apresentado como um indivíduo puro, leal e corajoso sobreviveria muito tempo após a falência do movimento literário que o popularizou. Sua arquetípia remete a um passado romantizado, de natureza exuberante, agora ameaçado pela modernidade que corrompe valores e ideais. Este imaginário permanecerá, atingirá as camadas populares e será fundamental na constituição da figura dos “caboclos” da Umbanda e dos “candomblés de caboclo”.

ativa”. Proposta pelo líder indiano Mahatma Gandhi³² e seguida pelo líder negro norte-americano Martin Luther King, consiste em ações de resistência coletiva sem que, sob nenhum pretexto, empregue-se a violência física. Embora em nível micro-estrutural e localizado, pode-se caracterizar desta forma a tenacidade do grupo de religiosos em torno da mãe de santo, acompanhando-a durante toda a trajetória do terreiro até a praça onde foi exposta publicamente e permanecendo a seu lado nos momentos de maior tensão, apesar do rechaço violento e ameaça por parte dos policiais.

Fica claro, pelo episódio relatado, que três modalidades de forças complementares concentravam-se nos religiosos: uma, a força social do grupo em torno da mãe de santo Juracema, posto máximo na “hierarquia do santo”, motivo maior pelo qual os médiuns e toda a assistência deslocaram-se; outra, a força espiritual do coletivo orientado pela Cabocla Jurema - incorporada na mãe de santo, tranquilizando e orientando o grupo afirmando que “não ia subir” e, por último, a pessoa física da mãe de santo também resistindo.

Note-se que, para enfrentar a Polícia - força hegemônica superior e constitutiva do Poder - os religiosos invocaram outra força poderosa com a qual poderiam contar: a resistência enérgica da entidade espiritual. Era clara a consciência entre os adeptos de que eles eram “pessoas pobres que nada podiam fazer”, como afirma Mãe Antonieta mais tarde. Portanto, para enfrentar o Poder Instituído na sociedade humana, somente o Poder Espiritual. Do poder material da Polícia para o poder espiritual da divindade Cabocla Jurema, o conflito deu-se no plano superior, de “chefe para chefe”, ou seja, do Delegado (chefe da força policial no plano material) para a Cabocla (chefe do plano espiritual). Visando a esta equiparação de forças é que a divindade Cabocla Jurema tranquiliza os religiosos avisando que “não vai subir” significa que não deixará o corpo da médium, mas permanecerá “em terra” enfrentando a tropa policial. Isto indica que o povo de santo na época conhecia claramente as limitações de sua força social, no contexto da perseguição e marginalização de que eram alvo os cultos afro-brasileiros e aceitam que a Divindade assuma o posto principal no enfrentamento do Delegado.

No momento em que a entidade espiritual pede aos filhos de santo que se afastem, porque “ela não ia morrer” [referindo-se à pessoa da mãe de santo] fala mais

³²No contexto da luta contra o colonialismo inglês na Índia, propõe a resistência não violenta tenaz e incansável dos povos. Por exemplo, o povo indiano deveria protestar contra o domínio inglês recusando-se a comprar e usar os tecidos fabricados pela indústria daquele país. A Índia foi colônia da Inglaterra até 1947. Em Florianópolis, na mesma época, as religiões afro-brasileiras foram duramente reprimidas, resquícios de um colonialismo que ameaçava destruir as bases culturais da população negra para afirmar suas raízes, racionalistas e brancas.

alto a voz do grupo social:

Aí nós desobedecemos o orixá [Cabocla Jurema], mas em benefício dela [Juracema]. Por que se ela era nossa mãe-de-santo, onde derramasse o sangue dela, o nosso tinha que ser derramado também. Nossa lei é linda, tem moral, não podemos abandonar a mãe-de-santo.

O “medo do feitiço”, analisado anteriormente, também fica evidente por parte dos policiais e a violência surge como reação direta contra este temor, como historicamente já analisado em outros locais do país³³:

Quando passou em frente à Catedral, a Cabocla Jurema ajoelhou-se e movimentou a flecha em direção à Igreja, salvando³⁴ Oxalá. Aí veio um polícia num cavalo e deu um tapa nela na nuca. A Jurema caiu. Os policiais levantaram ela e iniciaram aquele desfile em frente ao Correio. Aí a polícia disse que ia prender todo mundo e prendeu ela. Não reagimos porque a gente ia apanhar muito e a Jurema disse que não continuássemos, porque ela sabia muito bem o que fazia na terra.

Pode-se observar que é justamente no momento em que a entidade dirige-se ao Poder Católico - movimentando sua flecha em direção à Igreja - que a repressão se intensifica por iniciativa de um policial, o que demonstra que este gesto simbólico, que unia a mensagem de resistência e de afirmação da religião afro-brasileira diante do templo católico, foi captado pelo policial provavelmente como um gesto de “feitiçaria”, que deveria, portanto, ser contido. O jogo simbólico empreendido pelo grupo, pela médium e pela Cabocla Jurema incorporada nesta, é portador de um significado que, naquele momento, pode ser apreendido, tanto pelos filhos de santo, como por outros, que se colocavam fora do grupo, como a força policial, provocando reações antagônicas diante do mesmo fenômeno.

O outro dado que está subjacente a este momento do conflito, é que, de fato, estava surgindo em Florianópolis, uma religião popular, calcada sobre bases africanas e indígenas - e não romanizadas - capaz de enfrentar a hegemonia do Catolicismo institucionalizado, identificado com as elites, cuja representação física mais importante é o edifício da Igreja enquanto espaço de dominação física e simbólica, guardião de seus mais intocáveis dogmas³⁵. Ora, uma “entidade mestiça” da Umbanda apontando “arco e

³³ Ver a este respeito Maggie, 1992 e Braga, 1995.

³⁴ O mesmo que saudar, cumprimentar. (CACCIATORE, 1988)

³⁵ Na majestosa obra teatral “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes, depois transformado em filme, na década de 60, fica clara esta noção do edifício da Igreja como espaço de afirmação e resistência do catolicismo mais dogmático. Na trama, o lavrador Zé-do-Burro faz uma promessa no candomblé a Iansã, sincretizada no catolicismo como Santa Bárbara. A promessa implica em levar uma cruz até a Igreja de Santa Bárbara mais próxima, caso Iansã curasse seu burro de uma ferida causada por raio. Numa belíssima alegoria, a escadaria da Igreja surge como espaço de disputa e guerra religiosa, pois o padre responsável pela Igreja não quer permitir que a cruz oferecida a Iansã/Santa Bárbara seja colocada dentro

flecha” em direção ao templo maior da Igreja Católica trazia subjacente um sinal de “guerra religiosa” que os filhos e a mãe de santo não puderam prever, mas que os policiais captaram desencadeando a extremização do conflito.

A impunidade dos agressores é outro elemento digno de análise. É na continuidade dos fatos que Mãe Antonieta revela este aspecto, após a soltura da prisão da mãe de santo agredida, Juracema Rodrigues:

Depois que ela veio de volta, a gente foi na Delegacia. O delegado era o Saul Vitto – branco, galego de olhos azuis. Ele disse que a lei era esta: olho por olho, dente por dente! e que a lei não dava cobertura a macumbeiro. E ficou tudo por isso mesmo. Não saiu nem no jornal. Nem nisso nós tínhamos aceitação. Só saiu que foi fechado o Centro de Macumba na Rua São Cristóvão. Mas não foi fechado não. Fizemos uma caixinha, cada um punha o que tinha. Conseguimos um dinheiro, aí o delegado não era mais o Saul Vitto tinha um outro. Chamava Antônio, ele disse que era bom a gente procurar o cartório e registrar o terreiro. Aí fomos no Cartório da Hercílio Luz. Formamos a diretoria. Depois disso tudo, todo mundo da religião ficou com medo. E o que aconteceu com o Saul Vitto? Depois de tudo que fez com a minha mãe-de-santo, ele foi ser filho-de-santo da***³⁶ no Estreito. Lá foi coroad³⁷, catulado³⁸, confirmado³⁹, passou a ser pai-de-santo.

Maggie (1992) analisa os processos de acusação de feitiçaria no Brasil, apontando a proximidade e a familiaridade de todos os envolvidos - delegados, autoridades, acusados de feitiçaria - com os rituais e expressões das religiões afro-brasileiras. A autora percebeu desde 1890, uma coincidência entre algumas categorias do discurso jurídico-burocrático e do discurso da crença. “O texto legal e o da crença são homólogos”, afirma. Ela vai ainda mais longe dizendo que o Estado participa da crença, que não pertence apenas a “negros e ignorantes” e, no Brasil, todos temem o feitiço enquanto produção cultural. Para Maggie a lei, em vez de suprimir a crença na

da Igreja, já que isso poderia significar a religião afro-brasileira ocupando os espaços do catolicismo.

³⁶ Por se tratar de informação que pode gerar conflitos não se menciona o terreiro ao qual se integrou o delegado.

³⁷ “Coroa : conjunto de orixás e entidades de um médium, santos que ele recebe e que o protegem. Quando são poderosos e incomuns diz-se que ele tem uma coroa bonita” (CACCIATORE, 1988). Ser coroadado, é, portanto, “ser feito” pela mãe ou pai de santo, recebendo deste o conjunto destes orixás protetores.

³⁸ “Catular: raspar a cabeça para fazer o santo, iniciar-se”. (CACCIATORE, 1988).

³⁹ Refere-se a confirmação de protetor: “Cerimônia realizada após a iniciação do médium para dar certeza de qual é realmente sua entidade protetora (chefe-de-cabeça). Cantam-se pontos, os protetores incorporam e preparam as guias (colares para o médium). Sobre a cabeça deste, o chefe do terreiro coloca uma coroa de certas plantas (guiné, arruda, espada-de-são-jorge) e derrama vinho tinto. Cantam-se pontos de caboclo até a incorporação do chefe-de-cabeça do novo iniciado, e a entidade se identifica riscando seu ponto”. (CACCIATORE, 1988). “Riscar o ponto é fazer desenhos ou sinais cabalísticos que representam determinadas entidades espirituais e que possuem poderes de chamamento às mesmas ou lhes servem de identificação” Quem o faz é o chefe do terreiro ou o médium que recebeu a entidade (no caso, identificação). (CACCIATORE, 1988).

feiticeira, funda um sistema de crenças que todos compartilham. Este sistema baseia-se na crença dos espíritos e nos poderes ocultos de produzir malefícios. Então, associa-se espírito e capacidade de fazer maldade. Entretanto, é “na mistificação que está o ponto de concordância que fazem todos serem cúmplices da perseguição aos fraudulentos” (MAGGIE, 1992, p.187). Identificando a proximidade de origem social entre policiais e acusados, problematiza se não estaria subjacente a estes a mesma crença, só que os primeiros estariam na posição de perseguidores e os segundos perseguidos. “Aqui todos participam das mesmas premissas culturais, ou seja, participam das concepções que nós tentamos em vão colocar como crenças do passado, dos pobres, dos negros”. (MAGGIE, 1992, p.186)

Esta proximidade social e cultural entre autoridades policiais e os acusados “feiticeiros” certamente explica porque, como declarou a entrevistada, o delegado de Florianópolis torna-se, ele mesmo, um pai de santo de um terreiro no Estreito, tempos após haver empreendido esta violência contra a mãe de santo Juracema Rodrigues. Afinal, naquele evento ele estava na posição social de repressor e cumpriu este papel. O que nos indica que ele mesmo participe da crença é sua adesão à Umbanda posteriormente. Em sua visão, provavelmente se tratava de cumprir com “sua obrigação com a lei” que, segundo acreditava, determinava a proibição de “feiticeira”. O entendimento da relação entre fé e poder no Brasil é complexo porque estes domínios relacionam-se diretamente com a interpretação da formação cultural do brasileiro, o que complexifica a análise e não permite o maniqueísmo que determina a simples oposição de forças repressivas de um lado, e, de outro, os praticantes das religiões afro-brasileiras. Estes agentes sociais, fora de seus papéis específicos, tem muitas vezes imbricadas suas realidades culturais, o que demonstra a multilateralidade do fenômeno.

Este trecho esclarecedor revela-nos vários elementos da trajetória das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Em primeiro lugar, a clara consciência do conflito étnico e da negatividade que pesava sobre o grupo devido à sua origem negra. Esta consciência está insinuada nas entrelinhas, quando a entrevistada descreve o fenótipo do delegado repressor, como um “galego de olhos azuis”. Em segundo, a impunidade dos agressores, quando relata que “ficou tudo por isso mesmo”; em terceiro, a cumplicidade dos meios de comunicação que registram o ocorrido apenas do ponto de vista dos agressores - o fechamento do terreiro, sem nenhuma menção às arbitrariedades comedidas; em quarto, a resistência do grupo, reconstituindo o centro após o ataque policial; em quinto, o insólito: já estava constituída possibilidade de

registro legal do terreiro, ou seja, a institucionalização da religião já estava a meio caminho; por último e o mais surpreendente: o próprio delegado torna-se mais tarde um pai de santo, de onde pode-se depreender que, é complexo e intrincado o processo de integração de um indivíduo a uma prática religiosa. Tal revelação rompe completamente a dualidade maniqueísta entre bem e mal, segundo a qual o primeiro seria representado pelos adeptos da religião afro-brasileira e o segundo pelas forças policiais.

Claro está, mais uma vez, a tênue fronteira entre estes dois domínios. A questão não se restringe aos bons ou maus instintos de indivíduos isolados; trata-se de uma disputa de forças sociais, com interesses antagônicos. De um lado, um grupo com expressão cultural própria, historicamente marginalizado e estigmatizado, lutando por espaços no campo religioso e pelo direito à sua existência enquanto tal. De outro, estão as forças institucionais ligadas aos interesses hegemônicos dominantes, cuja intenção é manter o controle dos campos estratégicos da sociedade para garantir o domínio enquanto tal, e o campo religioso é certamente um dos mais importantes.

Em Florianópolis, nas décadas de 1940 a 1950, período do qual estamos tratando, aos adeptos das religiões afro-brasileiras uma das formas de resistência possível era a já citada “não violência ativa” que é novamente acionada para a soltura da mãe de santo:

Nos reunimos para ver o que fazer, mas a Jurema tinha dito que o tempo que estivesse presa não ia subir. Que nós ficasse em concentração bem firme, orando, cantando, porque ela [Cabocla Jurema] ia trazer ela [Juracema Rodrigues, mãe-de-santo] de volta... E, de fato, a polícia trouxe ela, soltou em frente ao cemitério [de Coqueiros] toda pisada, e aí tivemos que preparar bochechos com água e sal, mas só tinha os caquinhos dos dentes. Isso me marcou, porque hoje temos tudo na nossa mão e o pessoal da nossa religião não sabe ter moral para levantar a religião, que ainda é mal vista, tudo é macumba.

A solidariedade silenciosa e sub-reptícia também é uma marca deste conflito. A presença constante do grupo de médiuns durante todo o embate e o desenrolar dos acontecimentos demonstram que, nesta rede invisível à cidade naquele momento, havia fortes nós de apoio mútuo.

Todos, quando souberam, deram apoio: Seu Chicão, falecida Didi, Dona Cristina, Dona Bicota, ficaram do nosso lado, mas a gente era pobre e não podia ir contra a lei porque a Umbanda na época era baixa. Religião de negro, vou falar claro. Diziam: ‘isso é coisa de negro’ e eles dizem que o branco que está lá dentro é da mesma laia que os negros vagabundos, gente que não quer trabalhar. (grifo meu)

O acontecimento narrado acima, oriundo de um fragmento do cotidiano é uma clara demonstração de como se expressavam as relações da sociedade e suas instituições

com as religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 1950, marcadas pelo estigma e marginalização já mencionados. Revela também a consciência plena que o grupo possuía de sua inferioridade na escala social, não apenas pela sua condição étnica de pertencimento à população negra, mas também a percepção de que a marginalização a que sua cultura era relegada era extensiva a outros grupos étnicos que dela compartilhassem, como os brancos, por exemplo.

Se lembrarmos que o Brasil vivia naquele momento um período de redemocratização e de afirmação das expressões culturais nacionais, pode-se imaginar o quanto as religiões afro-brasileiras em Florianópolis permaneciam à margem dos benefícios desta abertura cultural e política, alvos diretos da violência física e simbólica das instituições. É interessante analisar a distância profunda entre a legalidade democratizante proposta em documentos e leis do novo período, e o autoritarismo de fato presente no cotidiano da população negra e pobre em Florianópolis. Aliás, não somente em âmbito local este fenômeno é observável. Como aponta Braga (1995) também na Bahia, a repressão aos terreiros de candomblé se verificou permanentemente ao longo da primeira metade do século XX. Em sua pesquisa, ele percebe que os entrevistados não mostravam interesse em discutir o assunto, sugerindo haver uma “restrição mental” ao tema, como se a memória coletiva buscasse esquecer as ações policiais que feriam a dignidade do povo de santo.

O mesmo fenômeno é observável em Florianópolis. As menções diretas à repressão sofrida não são proporcionais à cotidianidade com que de fato ocorria e poucos são os episódios narrados com tantos detalhes como os que nos revela Mãe Antonieta. Entre aqueles que confirmam ter havido repressão policial sobre os terreiros na história das religiões afro-brasileiras locais, alguns não admitem terem sido alvo dela, mas apenas ter conhecimento de que outros centros haviam sido atingidos pela perseguição. Por vezes, no decorrer do depoimento, com uma frase ou gesto de cabeça ou ainda menções indiretas, foi possível perceber que o próprio entrevistado e seu terreiro, em algum momento de sua trajetória, também haviam sido vítimas da violência policial. Estes dados nos sugerem que a repressão não ocorria isoladamente, mas era uma constante, variando em maior ou menor grau, de terreiro a terreiro e de ocasião a ocasião.

As reticências e o quase silêncio de parte dos entrevistados parece indicar-nos que permanece até os dias atuais o constrangimento pelo tratamento criminalístico sofrido no passado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, a explicação

de Braga não nos parece suficiente - ele credita a uma espécie de esquecimento proposital ou involuntário da memória coletiva. Poderíamos pensar em outra hipótese: se o constrangimento permanece, provavelmente é porque, até os dias atuais, os adeptos sintam ainda o preconceito, mesmo que de forma velada. Se atualmente, já não existe de fato a repressão policial tal como no passado, a marginalização das religiões afro-brasileiras e a estigmatização de suas práticas ainda permanece, como vimos nos depoimentos de Mãe Antonieta, quando afirma que a “nossa religião ainda é muito mal vista, tudo é macumba”

Em síntese, os anos 40 a 70 do século XX se constituirão no período de busca de afirmação das religiões afro-brasileiras em Florianópolis. A abertura dos primeiros terreiros é um sinal desta intencionalidade, embora seja uma “afirmação invisível”, pois se trava dentro do estrito espaço geográfico dos terreiros. A Umbanda será a forma ritual pioneira para garantir os primeiros espaços, tendo o sincretismo como estratégia de sobrevivência. Este período será de preparação interna à rede do povo de santo para a ocupação do âmbito público e abertura dos canais de expressão nas décadas seguintes. Dando seguimento à tendência das primeiras décadas do século, a busca da saúde física e espiritual continuará sendo o principal motivo de integração às práticas religiosas afro-brasileiras, principalmente por parte das classes populares.

Os primeiros centros abertos serão marcados por preconceitos por parte da opinião pública e desencadearão violenta repressão policial, para os quais os religiosos traçarão estratégias diferenciadas de enfrentamento. Para combater o poder institucionalizado da polícia, os adeptos, cientes de sua condição de subalternidade como parcela da população pobre e/ou negra invocarão as entidades espirituais num conflito entre integrantes dos “Planos Superiores”, humano e divino, optando pela não violência ativa para resistir. A análise dos embates aponta também o “medo do feitiço” como traço presente na formação cultural brasileira.

Assim, o período que abarca os anos 1940 a finais da década de 1960 foram de quebra de preconceitos, abertura dos primeiros espaços, pequena aproximação com outros setores sociais e busca de afirmação. O aceleração do adensamento urbano nos anos 1960 gera novos valores e coloca em cheque velhos preconceitos, criando o ambiente propício ao crescimento das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis na década seguinte, apesar do clima repressivo e controlador do governo ditatorial.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. SP: Liv. Pioneira Editora, 1985.
- BIRMAN, Patricia. *Fazer estilo criando gêneros*. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.
- BIRMAN, Patricia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. RJ: Forense Universitária, 1988.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1961.
- DC. *Diário Catarinense*, documento, Florianópolis, 10/3/1996.
- FERREIRA, Berenger. Mãe Malvina, 50 anos dedicados aos trabalhos de um Centro Espírita. *O Estado*, 8/10/1987.
- LODY, Raul. *Candomblé*. Religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.
- LODY, Raul. *O povo do santo*. Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. RJ: Pallas, 1995. 272 p.
- LODY, Raul. *Santo também come*. RJ: Pallas, 1998. 156 p.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*. Relações entre poder e magia no Brasil. RJ: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude*. Usos e sentidos. São Paulo: Ed. Ática, 1988.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- O ESTADO, Jornal. Florianópolis (SC).
- TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Iniciação à Umbanda*. São Paulo: Tríade Editorial, 1986.

VIRA INFORMATIVO, novembro de 1978, n.4. Órgão informativo do Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina- SOUCESC.

RECEBIDO EM 20/07/2011

APROVADO EM 05/05/2012