

FÉ CEGA JUSTIÇA AMOLADA¹

OS DISCURSOS DE CONTROLE SOBRE AS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS NA REPÚBLICA (1889/1950)

Mario Teixeira de Sá Junior²

RESUMO: O presente artigo pretende contribuir no entendimento dos mecanismos que a nascente república brasileira construiu para limitar a laicização do Estado brasileiro contida nas Constituições a partir de 1891, mais especificamente em seu artigo 11 parágrafo 2. Em contrapartida ao referido artigo surgem os códigos penais de 1890 e 1940, além de instituições públicas que procuraram impedir as práticas religiosas afro-brasileiras. Em seus discursos ora elas aparecem como não religiões, sendo seus participantes enquadrados como realizadores de animismos e fetichismos, ora como contraventores, ora como praticantes de medicina ilegal etc. Dessa forma, com o fim da escravidão e o nascimento da república, dentre os espaços de controle da imensa sociedade brasileira de afrodescendentes estarão presentes os órgãos do judiciário como cerceadores e desqualificadores dessas práticas. Essa pesquisa é um diálogo entre os campos teóricos da História Cultural e da Antropologia Cultural e teve como abordagem metodológica a análise dos códigos de lei do período analisado.

PALAVRAS-CHAVE: História, Antropologia, Justiça, Religiões Afro-brasileira

ABSTRACT: This paper aims at understanding the mechanisms built by the nascent Brazilian Republic to limit the secularization of the State contained in the Constitutions from 1891 on, specifically in Article 11 Paragraph 2. In the opposite direction of that article, Penal Codes of 1890 and 1940 and also public institutions sought to prevent Afro-Brazilian religious practices. They are sometimes classified as non-religions and their participants portrayed as animalists and fetishists, or even as criminals or illegal medicine practitioners and so on. Thus, with the end of slavery and the birth of the Brazilian Republic, among the mechanisms designed to control the vast society of Afro-Brazilian descents we will find the Judiciary as a restrictive and criticizing power opposed to these practices. This research is a dialogue between the theoretical fields of cultural history and cultural anthropology and its methodological approach consisted in the analysis of pieces of law within this very period.

Key words: History. Anthropology. Justice. Afro-Brazilian religions.

Para compreender como pensava a intelectualidade brasileira construtora do Estado Nacional Brasileiro do século XIX, é necessário que se remeta ao pensamento europeu do mesmo período, matriz, ainda que desfocada, da nossa produção intelectual.

¹ Este trabalho é uma versão modificada e contendo novas reflexões de parte do capítulo 1 da dissertação de mestrado, inédita, *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)* apresentada na UFMS - Dourados, em 2004.

² Doutor em História pela UNESP (2008) com a Tese; *Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista*. Professor adjunto na UFGD/FADIR. Experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, da África Atlântica, dos Negros em Mato Grosso e História das Religiões Afro-brasileiras. Pesquisa nos seguintes temas: história, antropologia, educação, história das religiões afro-brasileiras (umbanda, práticas mágicas, feitiçaria); mariosa@ufgd.edu.br

Desfocada porque, se a intelectualidade brasileira consumiu teorias como o evolucionismo social, de caráter unilinear, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social, provindas do cientificismo e geradas na Europa, realizou sobre as mesmas, leituras específicas, muitas vezes empobrecendo os seus conteúdos, outras as adaptando à nossa realidade social (SCHWARCZ, 1993).

Um conceito muito identificado com o século XIX é o de nação. Ainda que não originário desse século, é nele que se definem significados mais específicos para esse conceito. Associado a ele, temos outro importante conceito, o de Estado. Juntos, formam um binômio definidor do modelo de organização política desse século na Europa Ocidental: O Estado-nação.

A definição mais comum para o conceito de nação pode ser encontrada em dicionários, como sendo um “agrupamento humano, em geral numeroso, cujos membros, fixados em um território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e lingüísticos” (FERREIRA, 1986). Esse significado, no entanto, não serve para o conceito de nação de uma forma atemporal. Falar de nação como sendo algo estruturado pela conjunção de elementos como território, etnicidade, língua e religião, é remeter a um período específico da história dos séculos XIX e XX.

Seguindo a divisão proposta por Hobsbawn para o conceito de nação no século XIX, é possível perceber uma mudança de seu significado, passando por três etapas. Na primeira, de 1830 a 1880, a nação é identificada ao princípio da nacionalidade. Na segunda, de 1880 a 1918, à língua, à religião e à etnia, e, no terceiro, de 1918 a 1960, à idéia de consciência nacional (1994). Comparando a proposta de Hobsbawn ao o conceito formulado acima, percebe-se que ele se identifica mais com a segunda etapa.

O conceito de nação, não é um conceito estático. É preciso compreendê-lo como sendo uma entidade mutável, logo, ele sofre transformações de acordo com as especificidades históricas de um determinado período. Segundo: é um fenômeno recente que somente se transforma em uma entidade social, ainda no dizer de Hobsbawn (1994, p. 19), quando relacionado à forma de Estado territorial moderno, ou seja, o Estado-nação.

Para a proposta desse artigo, o conceito de nação diz respeito, especificamente, ao período histórico de 1870 a 1950, da qual fazem parte a segunda e a terceira etapa, propostas acima. Se, no seu primeiro momento (1830/1870), a preocupação do Estado foi o de definição de fronteiras, onde todos estariam inseridos em um mesmo corpo

político, no segundo, com a emergência das lutas sociais, através da organização dos trabalhadores, se torna necessário que o Estado conquiste a adesão desses grupos para não perdê-los para os seus concorrentes ideológicos. Construir uma nação, nesse momento, significava criar uma identificação, quase religiosa, entre Estado e cidadão. “Uma religião cívica”: o patriotismo (CHAUÍ, 1996, p. 18).

Para atingir essa finalidade, a de construção do Estado-nação, era necessário transpor muitas barreiras. A tentativa de unidade esbarrava em diversidades, como a lingüística, étnica, religiosa, territorial, que dificultavam a formação de uma identidade nacional. Era necessário definir o papel dos grupos sociais na composição desses “novos” Estados-nação. A nação moderna do século XIX surgiria não como o resultado de um progresso cultural de elementos que tinham por base a língua, a etnicidade, a tradição religiosa, as fronteiras, mas sim, como um projeto forjado através de seleções e opções. Dentro dos mosaicos culturais existentes foi necessário realizar escolhas, priorizar elementos de um grupo em detrimento de outros, hierarquizá-los e, o mais importante, fazê-los sentirem-se parte desse todo. É significativa, nesse sentido, a frase de Massimo d’Azeglio, pouco depois da unificação italiana em 1870, ao admitir que “fizemos a Itália, agora temos que fazer os italianos”.

Na impossibilidade de um “caminho natural” que levasse à formação de uma identidade nacional, esse caminho teve que ser construído; na ausência de tradições comuns a todos, elas tiveram que ser inventadas³. Em oposição à idéia da nação gerar o Estado, o que se deu foi o contrário: O Estado *inventou* a nação. Coube a ele esse papel, onde o resultado seria a capacidade de uma nação se ver imaginada⁴ dentro de um mesmo todo. Às instituições educacionais coube o papel de sedimentadoras dessa identidade. Nelas, símbolos como, bandeiras, monumentos, datas cívicas, mitos de fundação, heróis e momentos históricos passaram a ser visitados com extraordinária frequência. O hábito deveria, em pouco tempo, fazer crer que esses elementos sempre fizeram parte da História, com H maiúsculo, daqueles povos.

Concomitante à construção de uma identidade ou caráter nacional, os Estados-nação europeus viviam, nesse período, um movimento de dominação externa sobre as

³ Hobsbawn define invenção de tradições como “o conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado” (1984: 9).

⁴ Anderson, ao trabalhar com o conceito de nação, a define como sendo “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana(1989: 14).

nações dos continentes africano e asiático, movimento que ficou conhecido como imperialismo. Esse segundo movimento, também levava às formulações de conceitos que visavam caracterizar os países imperialistas como diferentes dos povos dominados; diferentes e superiores. Era necessária outra construção que explicasse a superioridade dos dominadores e, por consequência, a inferioridade dos dominados. Elas deveriam ser capazes de justificar a dominação sem denunciá-la como tal. Para tal, foram formuladas teorias que destacavam a superioridade dos europeus em seus aspectos culturais – religião, ciência, civilização – e racialistas – que pregavam a superioridade do homem branco sobre os demais (TODOROV, 1993).

Transplantadas das chamadas ciências naturais, que propunham a diversificação e hierarquização das espécies através de uma escala evolutiva⁵, foram produzidas teorias nas ciências sociais, como o positivismo e o darwinismo social. Essas teorias ao colocarem a espécie humana dentro de uma mesma cadeia evolutiva – monogenismo – ou, pregando a pluralidade dessas espécies – poligenismo – legitimou a superioridade do homem branco europeu, e o seu papel de “guia” da humanidade.

A partir dessas bases evolucionistas e racialistas européias, traduzidas para a realidade brasileira por seus porta-vozes autorizados nas instituições de pesquisa, as agências de saber buscaram produzir um saber cultivado⁶. Essas produções procuravam legitimidade para os seus discursos através de uma adequação ao discurso oficial. Cada qual, a sua forma, buscava se inserir, fazer parte da “modernidade brasileira” através de uma identificação com a construção da identidade nacional. Esse, não seria apenas um discurso afirmativo. Legitimar o seu lugar nessa nação era também, muitas vezes, negar espaço para os outros grupos. Se, atrelados ao discurso afirmativo estavam os conceitos de civilização, progresso, evolução e modernidade, ao negativo, o que buscava deslegitimar os outros saberes, estavam os seus antagônicos como: barbárie, atraso cultural e inferioridade racial. Se desvencilhar do passado escravista e de uma sociedade miscigenada, se identificando com o mundo civilizado europeu, essa seria a tônica dos discursos. Negar um passado real e inventar um passado imaginário, de pertencimento histórico-social, esse seria o papel dos intelectuais da alva nação Brasileira e, em relação à macumba, os da alva nação ubandista (SÁ JUNIOR, 2004).

⁵ O principal desses cientistas foi Charles Darwin, autor, dentre outras produções, da *Teoria da Evolução das Espécies*.

⁶ Entendemos por saber cultivado as produções culturais que buscam legitimidade no conhecimento histórico, filosófico, filológico, enfim na erudição (Ortiz: 1999p. 173).

Para tal, as instituições do Império e da nascente República contribuiriam no processo de fortalecimento do ideário de uma sociedade branca, criando barreiras para o restante da sociedade africana, indígena e de seus descendentes através de conhecimentos vinculados aos saberes oficiais como a medicina e o direito.

Os inventores da alva nação Brasil

O saber cultivado⁷ pelos intelectuais umbandistas foi o resultado de diálogos que envolviam o ocultismo europeu, o espiritismo kardecista e ciências como a História, a Sociologia, a Antropologia, a Física, a Química, a Filologia etc. Além de teóricos clássicos como Newton e Lavoisier, ocorre um grande destaque para sociólogos e Antropólogos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, Herkovits, Ellis, Max Muller e outros.

Para que as citações não se tornem exaustivas tomemos por base os intelectuais representantes do saber acadêmico no final do Império e início da República, citados na introdução do livro “Umbanda de Todos Nós” de W. W. Matta e Silva (1996), teórico umbandista com uma expressiva participação no meio literato umbandista.

Buscando esclarecer que a palavra Umbanda não existia antes do século XX, o autor nos diz:

Assim, vamos apoiar-nos em vários autores, estudiosos dos costumes e dos Cultos que os africanos trouxeram para o Brasil, por onde demonstraremos que, de fato, esta palavra **Umbanda**, mormente traduzindo em si, uma Lei, era desconhecida até certo tempo. [...] R. NINA RODRIGUES, que serve de "ponto de apoio" a quase todos os escritores do gênero, em "**L'ANIMISME FETICHISTE DES NEGRES DE BAHIA**" - ano de 1900, obra com 72 páginas, não cita uma só vez a palavra **Umbanda**...[...] Do mesmo autor, em "**OS AFRICANOS NO BRASIL**", 3ª edição de 1945, também, **NÃO CITA UMA SÓ VEZ A PALAVRA UMBANDA** e mesmo a dita Embanda, somente o faz por intermédio de uma pastoral (...) de **D. JOÃO NERY**, que diz significar "chefe de mesa", espécie de chefe de confraria a que ele diz chamar-se CÁBULA (p. 31).

“JOÃO DO RIO (Paulo Barreto), em sua obra, "**AS RELIGIÕES NO RIO**" - 1904, das páginas 1 à 64, que trata dos Candomblés, feitiços, etc., não faz nenhuma referência aos termos **umbanda** ou **embanda**. [...] **MANOEL QUERINO** em "**A RAÇA AFRICANA E SEUS COSTUMES NA BAHIA**" - 1917 (já publicado no Vol. 1º dos Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, realizado na Bahia em

⁷ Entendemos por saber cultivado as produções culturais que buscam legitimidade no conhecimento histórico, filosófico, filológico, enfim na erudição (Ortiz: 1991)

1916, NÃO cita uma única vez os termos Umbanda e embanda... (p. 32).

No entretanto, pelas alturas de 1934, o ilustre Prof. **Arthur Ramos**, em seu livro "**O NEGRO BRASILEIRO**", averiguou já existir a palavra Umbanda, e na página 102 o faz da seguinte forma: "Registrei os termos umbanda e embanda (do mesmo radical mbanda), nas macumbas cariocas; mas de significações mais ampliadas. **Umbanda** pode ser feiticeiro ou sacerdote. Todavia, o Prof. **Arthur Ramos**, quando fez esse "registro" sobre a palavra Umbanda, não o fez com a convicção de tê-la POSITIVAMENTE encontrado com o significado de feiticeiro ou sacerdote e etc., tanto que baseia-se no radical "mbanda", porque havia robustecido o seu conceito, louvado mais no que diz o Sr. **HELI CHATELAIN** em "**FOLK TALES OF ANGOLA** - 1894, página 268, sobre o mesmo radical MBANDA em relação com os termos Quimbanda (Ki-mbanda) e Umbanda (U-mbanda). Para isto, na mesma página 102, faz a transcrição do texto original (em inglês) no qual se arrimou (p. 35).

O Sr. **EDISON CARNEIRO**, em sua obra "**RELIGIÕES NEGRAS**" - 1936, corrente com o Sr. Arthur Ramos, na pág. 96, diz que: "Num Candomblé de Caboclo, consegui registrar as expressões umbanda e embanda, sacerdote, do radical mbanda", dando apenas num cântico a "fonte" desse registo: Mas, por estranho que pareça, o mesmo autor, em seu "**CANDOMBLÉS DA BAHIA**", quer na edição de 1948, quer nesta última 2º edição, de 1954, revista e ampliada, com suas 239 páginas, não faz uma única referência ao termo **UMBANDA** nem tampouco a EMBANDA e, note-se, contém um "VOCABULÁRIO DE TERMOS USADOS NOS CANDOMBLÉS DA BAHIA com mais de 200 DESTES TERMOS E RESPECTIVOS SIGNIFICADOS. Nessa obra, o autor esmiúça crenças, costumes, práticas, etc. (p. 36).

GONÇALVES FERNANDES, em "**XANGÔS DO NORDESTE**", edição de 1937, com 158 páginas, (descrevendo os Candomblés ou os chamados Xangôs do Estado de Pernambuco, não faz referência aos termos umbanda e embanda, não obstante dar dezenas e dezenas de toadas ou "pontos cantados") (p. 37).

DONALD PIERSON, em seu livro "**BRANCOS E NEGROS NA BAHIA**", edição de 1945, no capítulo XI (p. 337 a 387), em que trata dos candomblés, estuda também os Orixás, divindades, crenças, práticas, apresentando até um mapa completo dos Principais Orixás do Culto Afro-Brasileiro gêge-nagô, na Bahia, em 1937" (...) Tudo isso muito bem particularizado. Pois bem, é inexistente, nesta obra, a palavra Umbanda ou embamda (p. 37).

ROGER BASTIDE, em "**IMAGENS DO NORDESTE MÍSTICO**", edição de 1945, em suas 247 páginas, não registra uma só vez as palavras **Umbanda** e embanda.. [...] E ainda, a título de observação, em "**ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS**", trabalho apresentando ao 1º Congresso afro-brasileiro reunido no Recife em 1934, por **GILBERTO FREYRE** e outros, na página 248 consta um "apêndice" com 150 termos africanos e respectivos significados, muitos, de uso

corrente nos candomblés. Aí, também não se encontra a menor referência às palavras umbanda e embanda (p.38).

O texto nos apresenta o grau de informações que Matta e Silva tem dos estudos acadêmicos e de seus principais produtores. É importante ressaltar que o escritor acima é herdeiro de uma base literária umbandista que se torna orgânica a partir do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (FEU, 1942), realizado no ano de 1941. Obras que antecederam a produção de Matta e Silva já vinham realizando um diálogo com os saberes acima apontados (BRAGA, 1957; ZESPO, 1953, FEU; 1942).

A análise a seguir é um mergulho na produção dos intelectuais brasileiros, a partir de um recorte e seleção dos próprios intelectuais umbandistas. Alguns intelectuais, abaixo discutidos, não foram de forma explícita, citados pelos intelectuais umbandistas, mas, indiretamente servem à formação de suas produções já que serviram de matrizes para os intelectuais citados pelos escritores umbandistas. Revisitar os inventores da nação Brasil se torna elemento fundamental para que possamos compreender como essa produção será ressignificada e apropriada pelos escritores umbandistas.

A “pré-história” da alva nação Brasil

Em 1888, Sílvio Romero, tentando dar um *veredicto* à discussão da questão racial, afirmou: “O Brasil é um povo mestiçado, pouco adianta discutir se isso é um bem ou um mal; é um fato e basta” (1949, p. 85). Apesar da força, as palavras de Romero não encerrariam um debate, que teve início bem antes da frase citada, e, muito menos, trariam um fim ao mesmo, que se prolongou pela primeira metade do século XX. Na construção da história do Brasil, do início do império, aos estertores da Era Vargas, a questão racial fez parte das muitas tentativas de se contar a história do nosso país.

Um bom ponto de partida para essa análise historiográfica, pode ser encontrado na produção intelectual realizada no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, palco de muitos debates sobre o assunto. Criado em 1838, o instituto deveria cumprir, por um lado, a missão de reconhecimento do território nacional, auxiliando na identificação de sua geografia interna e suas fronteiras externas e, por outro, o de “construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidade em personagens e eventos até então dispersos” (SCHWARCZ, 1993, p. 99). Por certo, as personagens principais seriam encontradas no

passado dos membros da aristocracia rural escravista brasileira. Como no dizer de J. C. Reis

era preciso encontrar no passado referências luso-brasileiras: os grandes vultos, os varões preclaros, as efemérides do país, os filhos distintos pelo saber e brilhantes qualidades, enfim, os luso-brasileiros exemplares, cujas ações pudessem tornar-se modelo para as futuras gerações (2002, p. 25).

Caberia ao restante da sociedade, - negros, índios, brancos pobres e mestiços – um papel de coadjuvantes. Muitas versões foram produzidas sobre a nossa história, mas, a ordenação dos papéis continuou sempre a mesma, os colonizadores como astros principais da epopéia da formação da sociedade brasileira e índios e negros, coadjuvantes no processo, muitas vezes não recebendo boas críticas sobre suas “interpretações” históricas.

Coube ao naturalista alemão Karl Friedrich Philip Von Martius (1794-1868) o papel de pioneiro nessa tarefa. Vencedor de um concurso, produzido pelo instituto sobre a história do Brasil em 1844, teve sua monografia⁸ publicada em 1845. Nela, o autor destaca a especificidade da história de nosso país, dando ênfase as três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo. Assim o autor se manifesta em sua monografia:

São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor cobre ou americana, a branca ou a caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (p. 2).

Nessa história, caberia ao branco, que é colocado como principal, o papel de civilizador. Esse papel étnico seria desempenhado pelo “português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente”. E, assim se apresentaria “como o mais poderoso e essencial motor” da colonização (p. 2).

Ao índio caberia um papel intermediário, ele deveria ser compreendido em seu passado mítico e idílico⁹. A busca de explicações que inocente o passado indígena de seu presente bárbaro, é colocada, de forma explícita, nesse livro. O caminho a seguir seria perceber que

⁸ Von Martius, *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicada na Revista do IHGB, em 1845.

⁹ É possível perceber uma influência do indianismo, presente no IHGB, na obra de Martius.

dos restos atuais de idéias e cerimônias religiosas conclui por noções anteriores mais puras, e por formas de um culto antigo, do qual os sacrifícios humanos dos prisioneiros, o canibalismo, e numerosos costumes e usos domésticos devem ser considerados com a mais bruta degeneração, e que somente deste modo tornam-se explicáveis (p. 6)

Quanto ao negro, esse teria sorte diversa. Ao lançar a pergunta, que permaneceria como importante questão nos escritos de seus sucessores, se o Brasil teria tido um desenvolvimento diferente sem a introdução dos negros escravos?, a resposta foi peremptoriamente negativa. “Não há dúvida de que o Brasil teria tido um desenvolvimento muito diferente sem a introdução dos escravos negros” (idem, p. 14). O lugar desse grupo, nesse teatro, seria o do vilão.

Se o movimento indianista, tão presente no IHGB, passaria a louvar, cada vez mais, a figura dos bravos indígenas¹⁰, ainda que pintando um aborígene imaginário, o papel do negro não mudaria. Mesmo que, em momentos posteriores, os matizes dados a um grupo ou ao outro viessem a sofrer variações no seu gradiente, pintando com tons mais *claros* ou mais *escuras* o papel de índios e negros, uma coisa não mudaria: a hierarquização das três raças. Esse foi um legado que Martius postergou para a historiografia do período.

Se Martius tinha elaborado, conforme o título de sua monografia propõe, “Como se deve escrever a história do Brasil”, formulando uma base para a construção do *mito da democracia racial brasileira*, caberia a outro escritor o papel de “o grande inventor do Brasil”. Esse papel, no dizer de Reis, coube ao “Heródoto brasileiro”, o Visconde de Porto Seguro, ou, Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878).

Com a sua *História geral do Brasil*, publicada entre os anos de 1854 e 1857, Varnhagen escreve seu nome na historiografia brasileira como fundador de uma história do Brasil¹¹. Ainda que membro do IHGB, sua produção intelectual não coaduna, totalmente, com as dos intelectuais da instituição. Foi assim, um forte opositor da corrente indianista, que valoriza o mito indígena brasileiro. Acreditava que isso desmerecia o papel do colonizador português. Foi profundo defensor da ordem vigente imperial e das elites brancas. Tratava a ruptura colonial com muito cuidado, não

¹⁰ O indianismo foi um movimento literário ligado ao romantismo que buscava valorizar a figura do índio na formação da história do Brasil. São expoentes desse movimento José de Alencar (O Guarani e Iracema) e Gonçalves Dias (Os Timbiras).

¹¹ Apesar do título, outros autores o antecederam como, Pero de Magalhães Gândavo, Frei Vicente de Salvador, Sebastião da Rocha Pinto e Robert Southey (Reis, 2002: 23). No entanto, todas essas obras foram produzidas no período colonial, não atendendo a proposta de construção de uma nação livre.

deixando entrever uma crítica à família imperial, que via, ao lado da aristocracia rural, como herdeiros da civilidade, o progresso, da razão e do cristianismo europeu.

Afirmando a inferioridade de índios e negros, via na miscigenação um caminho para o embranquecimento da população do império. Para ele “a plebe – índios, negros, caboclos, mamelucos, mulatos, pobres em geral – seria desequilibradora do Brasil grande, atrasava-o, desordenava-o, entravava o seu progresso” (VARNHAGEN, 1981, p. 32).

Aos índios dedicou muitas páginas de seu livro¹². Pintados como “selvagens”, “canibais”, “ferozes” e “inferiores”, os indígenas necessitariam da misericórdia dos descendentes europeus para saírem da barbárie. Clamava assim, pelo uso “da lei e da religião” dos conquistadores, único caminho para a salvação dessas “alcatéias de selvagens” (VARNHAGEN, 1981).

Ao negro caberia uma atenção bem menor do autor. Dedicando apenas parte da seção XIV do tomo I de seu livro, ele coloca a monocultura açucareira como sendo a responsável pela introdução do trabalho escravo africano. Lamenta-se de que, possuindo o Brasil “uma natureza tão fecunda” não tivesse utilizado o trabalho de colonos e indígenas, onde obteríamos “resultados iguais a de outros países” (idem, p. 223).

Dedicando três linhas de elogios ao “vigoroso braço” negro, que contribuiu no “fabrico do açúcar”, ele fazia votos em que chegasse o dia “em que as cores de tal modo se combinem que venham a desaparecer totalmente no nosso povo os característicos da origem africana” (ibidem). Fazia-se presente a teoria eugenista, através de um modelo poligenista, ou seja, das misturas das “raças”.

A obra de Varnhagen reforçaria o papel de índios e negros na história do país como atores menores, coadjuvantes na construção da nação e, assim, a sua subalternidade e culpabilidade nos descaminhos ocorridos no Brasil. Suas palavras ganhariam eco e se estenderiam até os intelectuais republicanos que, como ele, trataram de dar seguimento à obra de invenção do Brasil.

A história da alva nação Brasil

Respalhada pelos escritos dos intelectuais do império, a questão racial ganharia maior destaque, no meio acadêmico, através dos porta-vozes da recém-criada

¹² O autor dedica 4 seções do primeiro tomo de sua obra de forma integral ao tema indígena (II,III,IV,XIII) e ainda os insere na discussão de outras seções.

República. Esse pensamento desembocaria na Escola de Recife, através da pena de um crítico literário, que aprofundaria a discussão sobre a questão racial, propondo-lhe novas interpretações.

Atuando mais no campo da sociologia que no da história, o herdeiro intelectual de Tobias Barreto, Sílvio Romero, viria a contribuir, de forma significativa nos debates a cerca da questão. O bacharel em direito não se colocaria como opositor das hierarquizações, formuladas nas teses de Martius ou Varnhagen. Os seus escritos inovariam no que se refere ao papel da mestiçagem no desenvolvimento do Brasil. Poligenista por convicção, para ele, a mestiçagem deveria ser um caminho a ser seguido, visando o progresso do nosso país. Frases como “todo brasileiro é um mestiço, se não no sangue nas idéias”, marcariam a trajetória desse intelectual (ROMERO, 1949, p. 85).

O futuro do Brasil estaria nas mãos dos mulatos. Mais adaptados ao meio, caberia aos mestiços o papel de sujeito de nossa história. É necessário cautela na análise dessas palavras. Não nos enganemos com as propostas de Romero. Não há uma proposta de igualdade social em sua tese. “Não tenhamos preconceito”, afirmaria em um dos seus escritos, “reconheçamos as diferenças” (ROMERO, 1895, p. xxxvii). A miscigenação proposta por ele não produziria um tipo mestiço qualquer, mas um, onde o elemento branco se colocasse como matriz preponderante sobre as outras duas raças.

Romero influenciou um grande número de intelectuais da Escola de Recife, que, partindo do mestre, conseguiram dar um caráter científico as questões jurídicas da república nascente. É, a partir dele, que as teorias evolucionistas européias passariam a respaldar as teorias do direito no Brasil, promovendo um diálogo com outras ciências, como o caso da antropologia. É a partir do “pai fundador” que o direito ganha um estatuto de ciência no Brasil e passa a ter uma maior credibilidade dentro da república que se formava (SCHWARCZ, 1993, p. 155). Romero tornou a “ciência do direito” uma porta-voz autorizada, que contribuiu para a legitimação das questões raciais nesse período.

*

Dentro desse diálogo, entre ciências, apareceria um contemporâneo de Romero, que se tornaria a figura de maior projeção no campo da questão racial, relacionada à cultura negra. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) é figura fundamental de nosso debate. Etnógrafo, criminalista, patologista e sociólogo, são alguns dos títulos atribuídos

a esse maranhense. Nina, teria no estado da Bahia o seu grande laboratório para estudos raciais. Seus estudos, publicados em jornais, como a Gazeta Médica, ou em livros como *Animismo Fetichista e Africanos no Brasil*¹³, dão a ele o título de pioneiro dos estudos africanos no Brasil.

Bebendo nas fontes brasileiras e européias sobre a questão racial no Brasil e, repetindo, através de ressignificações, Nina Rodrigues não se afastou da matriz que condenava os negros a uma inferioridade racial. Segundo ele, o negro “era um dos fatores de nossa inferioridade como povo”. Mas, o diferencial na obra desse autor é a diferenciação que ele faz em relação à diversidade dos grupos negros africanos, enviados para o Brasil como escravos, e suas influências sobre a nossa cultura. Para ele o problema central não estava nas **raças puras**, como o caso do grupo sudanês, oriundo do noroeste africano, conhecidos no Brasil como Nagô ou Yoruba e sim nas misturas entre os negros de outras raças e entre negros e brancos. Os Banto, macro-grupo linguístico originário da região central africana, foi o alvo preferido, nas críticas desse intelectual.

A expressão nagô define um grupo de escravos vindos para o Brasil em oposição a dois outros grupos que aqui chegaram, vindos de diferentes regiões do continente africano. Ioruba ou Nagô - e suas divisões queto e ijexá -, jeje, fanti-ashanti são algumas das nações do chamado grupo **sudanês**; angola congo, cabinda, benguela, Moçambique, do grupo **Banto**; haussa, peul, mandiga, tapa, **nações islamizadas** (MAGNANI, 1991, p. 15). Intelectuais, como Nina Rodrigues, afirmam que os primeiros teriam conseguido manter a tradição africana dentro de suas práticas religiosas de uma forma mais significativa que os outros dois grupos.

Assim, os nagô seriam os detentores de uma religiosidade verdadeiramente africana. Aos Banto coube o rótulo de misturados ou, em dialeto sudanês *toré*. Quanto aos grupos de bases islâmicas, fortemente combatidos pelo Império, principalmente após as Revoluções Malês (1835), deixaram apenas reminiscências de sua religiosidade na cultura brasileira.

Nina Rodrigues se tornou um grande defensor de terreiros de candomblé nagô na Bahia¹⁴. Seus argumentos, em defesa de uns e em detrimento de outras casas de culto afro-brasileiras, estavam pautados no conceito de pureza nagô, uma tentativa de

¹³ Animismo Fetichista foi publicado originariamente na Revista Brasileira, em 1896, tomos 6,7 e 9; Os Africanos no Brasil em 1932.

¹⁴ Podemos citar como exemplos A Casa Verde, o Axé opon afonxa e o Gantois.

reencontrar a África no Brasil. Assim, esses negros se livrariam do epíteto de miscigenados, condição tão desprezível na concepção de Nina (Dantas, 1988).

A sua influência seria muito forte em outros estudiosos da religiosidade afro-brasileira. A lista é grande, por isso me atenho aos principais. Arthur Ramos, Manoel Querino, Edson Carneiro e Roger Bastide foram pesquisadores que muito avançaram nas temáticas das culturas “afro-brasileiras” em relação ao mestre, Nina Rodrigues. No entanto, uma questão perpassou a obra de todos esses intelectuais, além de outros não citados; a questão da “pureza racial nagô”.

A aplicação desse conceito, tão construído ou inventado, como o processo histórico da nação-Brasil, produziu um campo de defesa, contra os ataques realizados pelos idealizadores desse novo Brasil e, principalmente, contra os ataques dos braços armados da República nascente. Aos outros, os não protegidos por uma voz autorizada, os não-nagô, coube o enfrentamento com o mundo da ordem ou a busca de outros subterfúgios para que se colocassem “ao lado da ordem e do progresso”.

*

Gilberto Freyre e Capistrano de Abreu encerram a breve viagem pelos inventores da alva nação Brasil. Para alguns escritores, como o caso de Astrogildo Pereira, os dois autores acima se colocariam dentro de uma mesma escola de interpretação da história do Brasil. O argumento para tal é que eles tomariam de igual forma, as massas anônimas como protagonistas de nossa história, diferindo dos autores, anteriormente citados. Reis discorda, em parte, dessa leitura.

Apesar de concordar com o argumento exposto, vê “um grande abismo entre os dois”, aproximando mais Freyre de Varnhagen do que de Capistrano. Nessa visão “Freyre prossegue o caminho inaugurado por Varnhagen na defesa do passado colonial brasileiro”. Mais que uma nova proposta, Freyre manteria sua produção, através de uma análise “continuista, conservadora, passeísta, lusófila, patriarcalista, escravista, colonizadora” (REIS, 2002, p. 58).

Percebendo a riqueza das visões expostas acima, proponho uma análise do livro Casa Grande e Senzala, como sendo liminar a esses dois tempos. Creio que a melhor explicação a essa liminaridade está no tempo vivido por Freyre e seu olhar sobre a história. Contemporâneo de Capistrano de Abreu, Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda, que olhavam a história do Brasil com vistas no futuro, Freyre tinha o seu olhar no passado e ali permaneceu.

Na sua construção histórica, entre os mundos da casa grande e da senzala, o destaque seria dado ao caráter de uma psicologia-social do brasileiro. O aspecto econômico, quando citado, é responsabilizado pelos erros históricos do país. Para ele, ao contrário de seus antecessores, o grande vilão não foi o negro, mas a estrutura latifundiária escravista. Esta teria atrapalhado o desenvolvimento da nação.

É inédito, para o período, o destaque que Freyre dá à contribuição da cultura negra na formação do Brasil. Ele reservou, em seu livro, um longo capítulo, intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do Brasileiro”, para apresentar essa contribuição. Desde nomes introduzidos na língua portuguesa, passando por mitos, lendas, brincadeiras, hábitos etc., o autor vai desfiando um rosário de contribuições feitas por esses grupos à cultura brasileira.

Também é Freyre que se coloca como ardoroso defensor da multiplicidade étnica que aportou no Brasil, durante o período escravista. Discorda da tese de Nina Rodrigues, sobre a questão da hierarquização dos tipos étnicos aportados no Brasil, no período escravista. Ele se opõe a Oliveira Vianna, quando esse compara os negros brasileiros aos dos Estados Unidos, vendo a superioridade desses últimos em relação aos primeiros.

Mais uma vez, no entanto, não devemos nos enganar. O papel do negro na obra de Freyre é de submissão ao do branco colonizador. Ainda que este seja influenciado pelo negro, o livro *Casa Grande e Senzala* mantém papéis bem distintos para os dois grupos de atores. Ao branco, coube o papel de condutor da epopéia formadora do Brasil. Ao negro o de coadjuvante. Mesmo merecendo mais destaque em Freyre que em seus antecessores, o lugar do negro na hierarquia social brasileira foi mantida.

Banido do cenário intelectual brasileiro, entre as décadas de 1950-70, ressurgiria, como fênix, na década de 1980. Agora, com o título de precursor da Nova História.

*

João Capistrano Honório de Abreu (1853-1927) é o último intelectual a ser visitado. Autor de livros, como *Capítulos de história colonial* (1907), esse maranhense é produto de um novo tempo histórico. A sua produção convive com o ocaso do império e com um período em que as influências do cientificismo europeu estão no seu auge. É ele um grande representante da escola que se utilizou, de forma “caricatural”, do cientificismo europeu em suas produções. Sobre esse uso, Canabrava (1980) afirma que,

apesar de Capistrano dialogar com o cientificismo franco-inglês - na primeira fase da sua produção intelectual - e com a escola científica alemã – rankiana -, na segunda, ele não dominava muitos dos conceitos formulados pelas ciências sociais. É a ele que Odália acusa de fazer contorcionismo teórico ao adaptar, sobremaneira, os conceitos europeus à explicação da história do Brasil (1976).

Essa, não foi uma marca exclusiva de Capistrano. Ele foi, por um lado, um intelectual do seu tempo. Como os seus contemporâneos, Nina Rodrigues e Sílvio Romero, ele busca dar um caráter cientificista aos seus estudos. Para tal, sem se preocupar em demasia com a essência das teorias que se utiliza, busca colocá-las a serviço da sua história. Mas também avança em relação aos seus pares intelectuais. É ainda em Canabrava que vamos encontrar uma leitura de Capistrano como sendo um elo entre dois tempos. O seu, citado acima, de autodidata e amador e que estaria por chegar no século XX. Nesse, as novas gerações de intelectuais seriam formados, se profissionalizariam, através de universidades. O tempo da formação de uma intelectualidade independente chegava ao fim com Capistrano.

É este fronteiro que, em seu livro citado, vai reservar um lugar de destaque para o índio. Muito influenciado pelo indianismo, dedica todo o primeiro capítulo – Antecedentes indígenas – a um estudo da natureza e dos indígenas.

Dando ênfase ao papel deste personagem, ele irá construir, em um Brasil dividido, o seu lugar de destaque. Em seu livro, ele vê dois brasis. Um primeiro, litorâneo, onde os portugueses, utilizando a mão de obra escrava negra, se fixariam. Este seria o Brasil português. Um Brasil mestiço de Branco e negro. Um segundo Brasil, é o interiorano. É no sertão que os “novos brasileiros” vão florescer. Os mamelucos, resultado do cruzamento de bandeirantes e índios, seriam os conquistadores do Brasil. Essa seria uma história de brasileiros conquistadores, não de portugueses.

Se o índio mereceu de Capistrano um lugar nobre na história, mais uma vez, esse não foi o espaço reservado ao negro. Em relação a este, ele será “muito reticente, quase silencioso”. O seu papel será de um mero coadjuvante, participando fugazmente dos atos escritos pelo autor. E, quando chamado em cena, será apenas em rápidos momentos e sem qualquer peso histórico (REIS, 2002, p. 99).

Ao branco, mais uma vez coube o papel principal. Como ficou colocado acima, esse papel não será ofertado a um colonizador português, mas sim a um brasileiro nato. A opção racial de Capistrano pelo branco é tal, que ele chegará a ser acusado, junto com

Oliveira Vianna, de germanofilia (CHACON, 1993, p. 92). Se, aos atores secundários, as luzes da ribalta se alternam, entre um luzir fosco e uma obscuridade cênica, ao branco foi reservado o prosaetrio, o lugar de mais destaque nesse teatro.

Durante a década de 1930 o caráter racista vai caindo em desuso na produção intelectual brasileira. Falo racista e não racista¹⁵. Este, ao contrário daquele, se mantém vivo e em destaque na obra e no discurso de teóricos e membros do corpo burocrático da Era Vargas.

É Ruth Landes, que viveu no Brasil entre os anos de 1937-38, que nos proporciona o registro de uma voz autorizada desse período. Desembarcando no Rio de Janeiro no início do golpe de 1937, se dirige, ao então ministro Osvaldo Aranha, para que ele autorize suas pesquisas sobre os negros baianos. Segundo ela, isso era necessário porque “o governo receava espies”. Era o perigo vermelho, forte elemento no discurso golpista dos varguistas desse período, após a malfadada “Intentona Comunista” de 1935 e suposto golpe, também comunista, “descoberto”, o Plano Cohen.

Após estar acomodada em uma poltrona, a pesquisadora americana teria ouvido do ministro, ao se referir aos rumos do Brasil, que

o nosso atraso político, que tornou essa ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, “enbranquecendo” a raça brasileira (2002, p. 41).

Se, por um lado, o discurso do ministro ainda carregue elementos do discurso racista, por outro, ele é fortemente marcado pelo arianismo, racismo de origem prussiana, que se projetou com fortes influências em parte dos intelectuais orgânicos brasileiros desse período. Esse discurso oficial não resistiria muito tempo. A “opção” do governo Vargas pelos aliados, se opondo ao nazi-fascismo, iria arrefecer esse discurso arianista na intelectualidade desse período.

Com o final da Era Vargas (1945), o Brasil passaria por grandes modificações em seu cenário intelectual. Os grandes “amadores” da nossa produção seriam agora substituídos por escolas de pensamento intelectual. Nelas ocorre uma profissionalização da produção intelectual, proporcionando um maior rigor nas análises sobre os

¹⁵ Todorov difere os conceitos de racismo e racismo, onde o primeiro se refere a uma ideologia de uma doutrina referente às raças humanas e, o segundo, ao ódio e desprezo com respeito a pessoas com características físicas bem definidas e diferente das nossas (1993:107)

conhecimentos científicos que aportavam no Brasil. É desse período o grupo, liderado por Florestan Fernandes, na famosa escola sociológica da USP.

Essa nova forma de produção, agora acadêmica, se identificará, em grande parte, com os intelectuais marxistas do período. Nela, a questão racial cederá lugar a uma discussão, que terá como elemento central a luta de classes. O negro agora passa a ser visto, pelo menos nos textos produzidos, como parte do mundo do trabalho e fazendo parte do proletariado, historicamente explorado pelo capital ou burguesia. A questão racial, vai assim, perdendo espaço dentro do universo intelectual e de suas produções científicas.

A disputa dos mercados de bens, nem sempre, simbólicos

A partir das bases evolucionistas e racialistas européias, traduzidas para a realidade brasileira por seus porta-vozes autorizados nas instituições de pesquisa, expostas acima, as agências de saber religioso buscaram produzir um saber cultivado. Essas produções procuravam legitimidade para os seus discursos através de uma adequação ao discurso oficial. Cada qual, a sua forma, buscava se inserir, fazer parte da “modernidade brasileira” através de uma identificação com a construção da identidade nacional. Dois caminhos, não necessariamente excludentes, foram percorridos. O primeiro buscava associar a agência religiosa como parte do processo histórico que estava sendo construído; o segundo, demonstrando estar afinada com os novos conceitos, importados da Europa e adaptados, pelos nossos intelectuais, à construção da história da *alva nação Brasil*. Enfim, pertencer ao passado histórico brasileiro, fazer parte de uma cultura civilizada e estar no topo da cadeia evolutiva social, passaria a fazer parte do discurso cultivado pelos intelectuais religiosos do período.

Esse, não seria apenas um discurso afirmativo. Legitimar o seu lugar nessa nação era também, muitas vezes, negar espaço para os outros saberes religiosos. Se, atrelados ao discurso afirmativo estavam os conceitos de civilização, progresso, evolução e modernidade, ao negativo, o que buscava deslegitimar os outros saberes, estavam os seus antagônicos como: barbárie, atraso cultural e inferioridade racial. Se desvencilhar do passado escravista e de uma sociedade miscigenada, se identificando com o mundo civilizado europeu, essa seria a tônica dos discursos religiosos. Negar um passado real e inventar um passado imaginário, de pertencimento histórico-social, esse seria o papel dos intelectuais religiosos.

*

Desde a Antiguidade Clássica o Cristianismo mantém uma forte relação com o Estado. O enfraquecimento do Império Romano do Ocidente foi inversamente proporcional ao fortalecimento da Igreja Cristã. De perseguida no século I, ela se tornou tolerada e por fim parceira do Império até o seu desaparecimento. As invasões bárbaras e o fim do Império Romano do Ocidente não alteraram esse processo. Mantendo a sua trajetória ascensional, ela se torna elemento fundamental de organização e legitimação da sociedade de ordens do mundo feudal. Assim, quando da formação dos Estados Nacionais europeus a Igreja no ocidente, a partir de 1054, chamada de Católica Apostólica Romana é fiel depositária dos interesses do mundo da ordem. Em relação ao Brasil ela possui um conhecido passado histórico ligado ao processo de colonização. Responsável por catequizar os indígenas, ministrar a educação formal aos filhos dos senhores de engenho e garantir a ordem social, com a dominação da aristocracia rural escravista, a Igreja sempre esteve presente nos projetos metropolitanos para a Colônia. O advento do Império não mudaria essa realidade. A Constituição de 1824 coloca a Igreja como religião oficial do país. Essa realidade só mudaria na forma com o advento do republicanismo. Apesar de separada do Estado pela Constituição de 1891 ela se manteve como “religião oficiosa do Estado”, ocupando papel de destaque na República Nascente.

Em sua trajetória ela enfrentou várias crises institucionais. Para manter a sua sobrevivência teve que dar respostas às mudanças pelas quais o mundo ocidental passava em suas mudanças, quer de caráter estrutural – como o nascimento do capitalismo – quer conjunturais. Com o início da República a Igreja terá que disputar o mercado de bens simbólicos com as instituições européias que aportam no Brasil. Essa luta não começou na República. É conhecida a chamada “Questão Religiosa” que envolveu a Igreja e o Império, em seus estertores, e a Maçonaria. Sem o aparato oficial, a Igreja teve que assumir para si a luta contra as manifestações que buscassem dividir o seu rebanho espiritual. Dois adversários serão detectados ainda no século XIX: o Protestantismo e o Espiritismo. Para os fins da pesquisa interessa o segundo caso. Partirei dessa análise para chegar a questão central que é a disputa entre a Igreja Católica e a Umbanda, dentro do mercado de bens simbólicos.

O perigo kardecista já era detectado pela Igreja no final do século XIX. Artur César Isaia (2001) mapeia esse caminho de percepção e organização de defesa,

realizado pela Igreja. É no apostolado do papa Pio XI que o espiritismo europeu aparece “como o mais terrível inimigo que jamais enfrentou a Igreja”. No Brasil é a partir de 1889 que documentos começam a denunciar os perigos do Espiritismo. É desse ano a Carta Pastoral de Dom Silvério Gomes Pimenta, que, como coloca Isaia, é de uma “notável riqueza imagética”. Nela o religioso coloca que há “duas calamidades piores mil vezes que a seca e a fome. Falo do protestantismo e do espiritismo, ambos filhos de Satanás, o qual se esforça a todo poder por inoculá-los nesta diocese”¹⁶. Esse documento simboliza o início de uma disputa explícita entre as duas religiões pela dominação do mercado de bens simbólicos.

Apesar da Igreja se dirigir nesses documentos especificamente ao espiritismo, por certo a Macumba e a Umbanda também serão afetadas, ainda que indiretamente. É fato de que no Brasil os intelectuais umbandistas disputaram com os kardecistas o domínio da expressão espírita. Desde a década de 1920 existiam centros de Umbanda usando as palavras “Centro Espírita” como iniciais no nome de suas instituições. Essa designação seria uma forma dos terreiros de Macumba ou Umbanda se defenderem da perseguição policial (NEGRÃO, 1996, p. 27).

Em pesquisas realizadas no estado de São Paulo na década de 1950 foi constatado que os entrevistados preferem “no primeiro contato” se identificarem como espíritas. Somente posteriormente alguns expõem a sua origem religiosa como sendo a Umbanda (CAMARGO, 1961: 14). Esse uso em comum acabou fazendo com que os ataques que a Igreja Católica realizava contra os kardecistas acabassem por atingir aos frequentadores das macumbas ou, conforme prevaleceu *a posteriori*, os umbandistas.

O olhar da Igreja somente se volta, de forma específica para a Macumba ou a Umbanda, na metade do século XX. Com o fim da Era Vargas as perseguições policiais contra os terreiros de Macumba vão se reduzindo até a sua extinção. A Igreja, mais uma vez, deve assumir para si a luta contra os concorrentes no mercado de bens simbólicos. O maior representante para esses assuntos e algoz dos umbandistas é o Frei Boaventura Kloppenburg. Através de artigos publicados em jornais ou livros como *A Umbanda no Brasil* ele utilizará o discurso produzido pelos porta-vozes da *alva nação Brasil*, para realizar os seus ataques. O campo preferido pelo Frei é o médico. Seguindo a lógica de Nina Rodrigues, ele verá nas manifestações mediúnicas uma demonstração de anomalias psíquicas. Os médiuns são enquadrados no campo das doenças

¹⁶ Pimenta, Monsenhor Dom Silvério Gomes. Carta Pastoral [s.n.t.] p.2. in: Isaia, 2001: 71.

psicossomáticas. A utilização do argumento de práticas demoníacas, utilizadas contra os kardecistas, tão comuns na primeira metade do século XX, cede lugar às explicações mais racionais e científicas para o fenômeno.

Para referendar o discurso médico, Kloppenburg elabora em 1953 um questionário, dirigido aos psiquiatras do Rio de Janeiro sobre a questão mediúnica. O resultado não poderia ser menos óbvio. As críticas sobre o fenômeno mediúnico serão contundentes e baseadas em explicações da medicina psiquiátrica.

É, mais uma vez, recorrendo a Isaia, que cito uma das respostas do psiquiatra Alves Garcia. Nela, ele diz que

tornam-se médiuns autênticos os neuróticos de certa classe, - histéricos e obsessivos, que possuíam suficiente sugestionabilidade para crer e deixarem-se induzir, e certos dons volitivos, para resistirem às práticas monótonas e exaustivas, ensinamentos e execução do ritual espiritista. Os doentes que tenham uma psicose manifesta ou latente deixam-se identificar como tais e não levam a termo o “desenvolvimento”; todavia o seu delírio toma o colorido e a linguagem ou gíria espiritista do candomblé ou macumba (2001, p. 77-8).

Merece destaque nesse texto, além do linguajar médico-psiquiátrico, a utilização do termo macumba como categoria de acusação. Esta expressão, tão comum nos discursos dos adversários da Macumba, foi fundamental para a substituição dessa designação pelo termo Umbanda que, apesar de também perseguida, encontrava nos departamentos jurídicos de suas federações e confederações um instrumento legal na sua defesa.

A década de 1960 traria uma mudança no discurso da Igreja em relação aos cultos mediúnicos. O símbolo dessa mudança é o Vaticano II. De práticas satânicas, passando por doença psíquica, os cultos de possessão passariam a ser vistos como expressões da religiosidade popular. Como tais deveriam ser tratadas como ovelhas desgarradas do rebanho do senhor, expressões de uma religiosidade popular, que deveriam ser esclarecidas para que fosse possível o seu retorno à verdadeira religião: a Católica. O próprio Frei Kloppenburg mudará o seu discurso, de acusatório para conciliatório, buscando resgatar esses rebanhos desgarrados. Ortiz registra uma passagem de Kloppenburg nessa guinada de posição perante os cultos de possessão. Em seu artigo *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda*, ele escreve que a Igreja passa a “valorizar positivamente os ritos, usos, e costumes da religião

umbandista” encontrando neles “uma forma mais eficaz dos ensinamentos bíblicos” (ORTIZ, 1978, p. 207-9).

No entanto é na fase dos anos quarenta e cinquenta do século XX, que a legitimação externa dos intelectuais da *alva nação umbandista* se produziria com mais ênfase. E esse foi um momento em que as produções, como a de Kloppenburg, evidenciam

um novo inimigo, contra o qual prescrevia um novo tipo de exorcismo. Esse inimigo era identificado no “atraso”, na situação de indigência material e cultural em que estavam mergulhadas extensas camadas da população brasileira. Em uma conjuntura em que o projeto nacional-desenvolvimentista seduzia boa parte da elite pensante brasileira, Kloppenburg propunha a extirpação da miséria, a extensão da educação e da assistência religiosa, como únicas saídas capazes de livrarem o brasileiro de um caldo de cultura marcadamente patológico e favorecedor da proliferação das práticas mediúnicas (ISAIA, 2001, p. 79).

Esses ataques externos seriam mais um elemento influenciador na construção dos escritos dos intelectuais umbandistas. Afastando-se do mundo da Macumba esses intelectuais procurariam dar respostas a essas acusações, utilizando-se do mesmo discurso cientificista. As marcas da crítica católica ajudariam a moldar o discurso dos intelectuais da *alva nação umbandista*. Antes de realizar uma análise desse discurso, é necessário apresentar um outro concorrente e crítico dos umbandistas no campo religioso: os kardecistas.

Onde índio bom, nem morto¹⁷

Camargo foi o primeiro intelectual acadêmico a realizar uma análise comparativa entre esses dois campos religiosos. Em seu livro *Kardecismo e Umbanda: uma análise sociológica* ele postula a tese de que esses dois cultos mediúnicos estariam inseridos dentro de um mesmo *continuum* mediúnico. A originalidade do trabalho é ver elementos comuns naquilo que, antes dele, só fora percebido como realidades estanques.

As pesquisas de campo ou participante que realizei e as de outros pesquisadores as quais tive acesso demonstram que as influências kardecistas se fazem presente em algumas práticas da chamada Umbanda branca. Indo além, é possível ver que essa

¹⁷ É atribuída a John Wayne a frase “índio bom é índio morto”. Em relação ao kardecismo os espíritos de indígenas, caboclos, são vistos como inferiores, daí a expressão “onde índio bom, nem morto.”

influência, está menos presente nos terreiros de Macumba-Umbanda, e mais nas produções dos intelectuais umbandistas. O caráter tríplice nas obras do Pentateuco kardecista¹⁸, Ciência, Filosofia e Religião, é bastante claro na construção das produções umbandistas.

Ao utilizar o conceito de *continuum* religioso nessa dissertação, limitando esse gradiente nos extremos entre a Macumba-Umbanda e a Umbanda branca, não pretendi romper com o conceito de *continuum* mediúnico de Camargo. Propus esses limites porque postulo que boa parte da Umbanda praticada nos terreiros se identifica mais com o modelo da Macumba do final do século XIX do que com aquela apresentada nas produções dos intelectuais umbandistas. Esse *continuum* estaria assim limitado aos cultos que originaram a Umbanda no Brasil, do qual excluo o Kardecismo.

Entre esses dois campos religiosos o que aqui mais interessa para essa pesquisa é o diálogo entre eles, através das acusações mútuas, do que dos elementos convergentes. Ao ver os intelectuais da *alva nação umbandista* como legitimadores externos do campo religioso da Macumba-Umbanda, interessa explicitar as marcas que as críticas dos kardecistas realizaram nas produções desses intelectuais e quanto do contorcionismo literário dessas produções, são uma consequência daquelas críticas.

O mundo do(s) espírito(a)s

O espiritismo kardecista desembarcou no Brasil no início da segunda metade do século XIX, oriundo da Europa, onde encontrou solo fértil para o seu plantio e desenvolvimento. Parte da população brasileira, bastante acostumada com os cultos de possessão, verão no kardecismo uma forma de manterem as suas crenças em um mundo metafísico e, ao mesmo tempo, se afastarem da matriz negra dos cultos mágicos e de feitiçaria tão criticados pelos intelectuais do mundo da ordem. Devido a essa aceitação o kardecismo não apenas se desenvolverá rapidamente, como também, não sofrerá, na mesma proporção, os ataques realizados contra os cultos “afro-brasileiros”.

O Kardecismo surge na Europa no período em que o cientificismo vivia o seu auge. A identificação com essa matriz, na produção dos textos dos intelectuais kardecistas, os colocariam dentro da modernidade proposta pelos porta-vozes desse cientificismo. Ao chegarem ao Brasil eles não serão identificados com o atraso, a

¹⁸ É chamado de Pentateuco kardecista o conjunto das obras codificadas por Allan Kardec, reunindo mensagens de diversos médiuns europeus em sua maioria. Ele é composto pelas obras: O livro dos espíritos, O Evangelho segundo o Espiritismo, O livro dos médiuns, Céu e inferno e a Gênese.

barbárie e a incivilidade, categorias muito utilizadas contra os cultos de origem negra. Ao contrário disso, serão vistos como o que havia de mais moderno dentro do campo das chamadas religiões de possessão.

Em livro basilar da produção Kardecista, *O livro dos espíritos*, codificado por Allan Kardec¹⁹, os conceitos de evolução, progresso e civilização são apresentados como estruturadores dessa teoria. O *darwinismo social* se transforma em *darwinismo espiritual*. A organização dos planetas e o lugar dos espíritos no universo, estão dentro de uma cadeia evolutiva. Em relação a essa evolução entre os homens, é expressa a diferenciação entre barbárie e civilização. São assim colocadas essas questões nas perguntas e repostas transcritas abaixo:

787- Não há raças rebeldes, por sua natureza, ao progresso?

R: Há, mas vão aniquilando-se corporalmente, todos os dias.

a) Qual será a sorte futura das almas que animam essas raças?

R: Chegarão, como todas as demais, à perfeição, passando por outras experiências.

b) Assim, pode dar-se que os homens mais civilizados tenham sido selvagens e antropófagos?

R: Tu mesmo o foste mais de uma vez, antes de seres o que és (KARDEC, 1994, p. 366-367) (1990)

O fragmento escolhido trabalha com os conceitos colocados acima. Existem povos atrasados e adiantados e essa diferenciação tem por elemento norteador valores das culturas que praticam, ou se pressupõe que pratiquem, o antropofagismo e a selvageria. Esses adjetivos são relacionados, principalmente, no século XIX, aos povos nativos dos continentes Africano e Americano. Não se deve esquecer que esses continentes fizeram parte do processo de dominação que os europeus, desde o início da Idade Moderna, desenvolveram: o colonialismo. Assim, a África negra, ainda que implicitamente, faria parte da literatura kardecista, ocupando um lugar de povos atrasados.

Quando de sua chegada ao Brasil, os adeptos do kardecismo terão que disputar o mercado de bens simbólicos com os seus congêneres que, como eles, mantinham contatos mediúnicos com o mundo dos mortos. A sua similaridade com os praticantes da Macumba-Umbanda os colocaram como inimigos diretos.

¹⁹ Pseudônimo do codificador da Doutrina Espírita Hipolite Leon Denizard Rivail

É importante ressaltar que os candomblecistas, principalmente os dos candomblés denominados puros (nagô-ioruba), não se constituíam em adversários principais, à medida que eles não se colocavam como intermediários entre o mundo dos homens “vivos” e “mortos”. Em sua lógica religiosa eles se colocavam como intermediários entre os homens e os deuses – seus orixás. Não quero com isso dizer que eles foram poupados das críticas kardecistas. Afirmo apenas que os macumbeiros-umbandistas mereceram uma maior atenção por parte dos kardecistas em suas críticas.

A literatura umbandista, produzida entre as décadas de 1930 e 1960, oscilava entre uma aproximação com a matriz kardecista ou o seu afastamento da mesma. O *status* de cientificidade que os kardecistas obteriam, além de uma presença mais significativa do mundo da ordem em seus círculos religiosos, comparados, com os da Macumba-Umbanda, proporcionaria um espaço mais seguro para a manifestação de suas práticas religiosas. Buscando se inserir nesse contexto muitos terreiros de macumba-umbanda ou seus intelectuais, procuram compartilhar da expressão “espíritas” com os kardecistas. Fundaram centros, realizaram, encontros e fundaram federações utilizando essa expressão. No entanto, a reação kardecista para essa tentativa foi expressiva. Isaia afirma que:

A aproximação tentada pelos primeiros umbandistas com o kardecismo no Brasil, contou com enérgica oposição dos círculos espíritas do centro do país. Esses não admitiam a ligação entre o kardecismo, que se credenciava à sociedade com uma identidade próxima aos valores consentidos pela elite e a Umbanda, ainda presa a conteúdos imagéticos que a confinavam aos subterrâneos sociais. (s.d.p., p. 5)

O autor cita um fragmento do Primeiro Congresso Espírita, reunido em São Paulo no ano de 1947 que chama a atenção de seus praticantes para a:

Disseminação de práticas exóticas, misto de magia e de superstição, com a introdução de ritos de outros credos, e cerimônias religiosas de estranho aspecto e significação, tudo o que está designado como “baixo espiritismo”, mas não passa de falso espiritismo. (ANAIS DO PRIMEIRO CONGRESSO ESPÍRITA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1947, p. 6.)

A expressão “baixo espiritismo” já se constituía em jargão dos discursos policiais e judiciais. Estavam inseridas nessa categoria, principalmente, as manifestações da religiosidade afro-brasileira.

É ainda um dos líderes do kardecismo brasileiro, o médium Francisco Cândido Xavier, que coloca os limites entre esses dois campos religiosos. Sendo entrevistado na década de 1960, em um programa da TV Tupi, intitulado “Pinga Fogo”, o médium responderia a uma pergunta, dirigida por um umbandista da seguinte forma:

LEPORACE - Então Chico, quero saber até onde sua religião, o Espiritismo, admite, tolera ou contesta o Umbandismo?

CHICO XAVIER – Respeitamos, no Umbandismo, uma grande legião de companheiros muito consideráveis, consagrados à caridade que Jesus nos legou; grandes expositores da mediunidade que auxilia, alivia o próximo e credores do nosso maior carinho, **conquanto estejamos vinculados aos princípios codificados por Allan Kardec, de nossa parte** (XAVIER, 1972, p. 14), [grifos meus].

Apesar de bem mais ameno que os seus confrades do congresso de 1947, o médium mineiro não deixa dúvidas entre as naturezas distintas das duas formas de manifestações religiosas. As críticas kardecistas acabariam por marcar de forma significativa a construção da alva nação umbandista.

Mundo da ordem *versus* mundo da desordem

As críticas produzidas contra a macumba-umbanda não ficaram reduzidas ao campo religioso. Os porta-vozes autorizados do mundo da ordem também buscaram combater essas práticas que, até o século XIX, ocuparam espaços, como o da medicina, que passariam a ser de fundamental importância na construção do discurso da *alva nação Brasil*. Nesse combate, discursos médicos, policiais e da justiça, engrossaram o coro que condenava as práticas de curandeirismo, magia e feitiçaria dos terreiros de macumba-umbanda.

Um campo, fartamente ocupado pela cultura negra, foi o do tratamento das doenças. A lógica da colonização, dentro do sistema mercantilista, visava o enriquecimento da metrópole e não o desenvolvimento da colônia. Mesmo que para explorar, os portugueses tivessem acabado por criar um desenvolvimento, essa lógica mercantilista deixou espaços que as práticas curativas indígenas, negras e da própria cultura médica leiga européia, acabaram por ocupar.

Em “Da doença à desordem: a magia na umbanda”, Paula Montero demonstra como, durante o período colonial e imperial brasileiro, as práticas médicas estiveram nas mãos dos segmentos acima citados. Mesmo a tentativa de controle dos Jesuítas sobre essas práticas acabou resultando em um processo de composição entre esses

saberes não oficiais e a tentativa de domesticação desse mundo da desordem por parte da Companhia de Jesus. Isso se deveu por uma quase total ausência de profissionais²⁰ e escolas de formação desses segmentos no Brasil, além de uma incapacidade de fiscalização do Estado português, no que dizia respeito a essas práticas “médicas”.

Foi somente no ano de 1808, com a chegada da família imperial ao Brasil, que se deu a fundação de escolas de Medicina e de periódicos especializados no assunto (MONTERO, 1985). Essas medidas não trouxeram soluções satisfatórias. A ausência ou falta de eficácia do poder público no campo da medicina continuou durante o período imperial. Schwarcz relata que “mesmo com os avanços, as faculdades continuam a sofrer penúrias e a desorganização” (1993, p. 196). Essa desorganização, afetando principalmente as parcelas mais excluídas da sociedade, os mais pobres, proporcionou a manutenção de um campo fecundo para as práticas terapêuticas, historicamente utilizadas por curandeiros como os pajés, boticários, barbeiros, “herbalistas”, sangradores, macumbeiros etc.

O projeto de construção da *alva nação Brasil* viria a criar um espaço de disputa entre o saber médico oficial e esses saberes tradicionais. A legislação imperial, de perseguições às práticas curativas, viria a ser substituída, no início da República, por novas leis, também proibitivas. O Código Penal de 11 de outubro de 1890, instituiu em seus artigos 156, 157 e 158 a proibição de práticas de curandeirismo, ou medicina ilegal e de magia ou feitiçaria. As vozes autorizadas da República, recém criada, passaram a atuar de forma significativa sobre os praticantes da medicina não oficial, agora chamados de charlatões.

Schwarcz cita uma dessas demandas, do ano de 1902, onde o médico José Ribeiro Couto se coloca sobre essas práticas, escrevendo no jornal *Brazil Medico* que “o charlatanismo invade a profissão, reduz os nossos *intellectuais medicos* a um verdadeiro proletariado *scientifico*”. Em outra citação se afirma que “os charlatões e os burlões devem ser implacavelmente combatidos pois proliferam espontaneamente em nosso meio. Urge combater-los com vigor” (1993, p. 222).

A Era Vargas viria consolidar a perseguição às práticas de curandeirismo. Um dos maiores perseguidores dos praticantes das “curas ilegais foram os próprios médicos. Em *O medo do feitiço* Yvonne Maggie narra a perseguição do Dr. Leonídio Ribeiro,

²⁰ Em 1789 o vice-rei Luiz de Vasconcelos queixava-se à metrópole da existência de apenas quatro médicos em toda a colônia (SCHWARCZ, 1993:193).

possuidor de um vasto currículo a serviço do Estado – médico legista da Polícia Civil em 1917 e diretor do Instituto de Identificação da Polícia Civil de 1930 a 1946 – contra o Centro Redentor, situado na cidade do Rio de Janeiro. Segundo as descrições, citadas por Maggie, o Centro parecia mais um manicômio ao estilo do início do século. Após assistir uma reunião de “cura” Dr. Ribeiro soube que no dia seguinte ocorreriam consultas médicas. Deixo o médico falar por si:

Informado de que havia naquele centro sessões diurnas de consultas médicas, voltei no dia seguinte na companhia do delegado, Dr. Augusto Mendes e policiais, conseguindo, então, prender, em flagrante de exercício legal da medicina, alguns de seus diretores e fechar o centro (apud. MAGGIE, 1992, p. 211-212).

Nos processos judiciais pesquisados pela mesma autora vê-se a importância dos depoimentos médicos contra os curandeiros ou charlatões. Essa cruzada anti-charlatanismo atingiu ao novo Código Penal que entrou em vigência em 1940, substituindo o de 1891. O Artigo 157 de 1891, foi substituído, agora versando sobre o charlatanismo. Não há porque se acreditar que esse novo código tenha sido mais influente que o anterior. A sociedade, de então, conforme tentei demonstrar, não vivia uma relação de animosidade completa no que concerne a essas práticas curandeiras. A ausência de um Estado eficiente estimula o uso delas para soluções de problemas ligados à saúde. .

Yvonne Maggie faz uma interessante relação entre “a criação das instituições reguladoras do combate aos feiticeiros e associações que procuravam se diferenciar dos feiticeiros”. Reproduzo o quadro proposto pela autora (1992, p. 192)

Quadro I

1890- Decreto que institui o Código Penal	Miríade de práticas de cura e tipos de espiritismo. Existe apenas a Federação Espírita Brasileira como órgão centralizador.
1904- Criação do Juízo dos Feitos da Saúde Pública	
1927- Criação da comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo.	1920- Criação da Umbanda por Zélio Moraes. Criação de federações e disputa entre elas (Centro Redentor e Federação Espírita Brasileira).
1934- Criação da 1ª. Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo.	As federações estabelecem acordos para livrar os seus associados da prisão.
1937- Criação da Seção de Tóxicos e Mistificação dentro da 1ª. Delegacia Auxiliar, especialmente destinada ao combate da mistificação.	1939- Criação da União Espírita da Umbanda do Brasil.
1941- Filinto Muller exige que os centros sejam registrados também na Delegacia de Política.	Ano do Primeiro Congresso de Umbanda no Rio.
1942- Promulgação do Código Penal que modifica o artigo 157 do Código Penal de 1890.	As federações já são organismos fortes, tanto as de umbanda quanto as de espiritismo.

A partir desse quadro a autora postula a tese de que “tanto um lado quanto outro surgiu e se desenvolveu dentro de um mesmo panorama histórico de urbanização” (idem). Para fins dessa pesquisa interessa a relação dos intelectuais umbandistas e seus órgãos representantes, as federações e confederações, com as instituições que representavam os interesses dos porta-vozes da *alva nação umbandista*.

Antes de uma análise específica do quadro, acima exposto, vou retroceder até o período imperial para ver como a legislação e suas instituições se colocaram frente a essa questão.

A Constituição de 1824, primeira do pós-independência, instituiu em seu artigo 5 que:

A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.

A Constituição de 1891 instituiu em seu artigo 11, parágrafo 2 que: “É vedado aos Estados, como à União: estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”; em seu Art.72, parágrafo 3 que:

A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

No entanto o Código Penal de 1890, que antecede a constituição institui em seus artigos 156, 157 e 158 o seguinte texto:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 – Ministar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro.

Comparando os dois códigos pode-se perceber que as chamadas religiões de possessão foram excluídas do caráter, me perdoem a redundância, religioso. A permissão a todas as religiões partia de um pressuposto que era da aceitação de um determinado campo como sendo religioso. O tripé básico da macumba – curandeirismo, magia e feitiçaria – a incluía dentro do campo das não-religiões e a inseria dentro do campo da criminalidade, por isso constante do Código Penal. A Liberdade proposta pela Constituição republicana encontra limites na concepção cultural do mundo da ordem sob o que vinha a ser uma religião ou não.

É ainda Maggie que chama atenção para a ligação entre os artigos, acima expostos, do Código Penal de 1890, com a questão higienista, desenvolvida no Rio de Janeiro no início do século XX. Em sua análise:

O regulamento sanitário e as leis referentes à Saúde Pública se reportam a esses artigos. Com a Reforma da cidade do Rio de Janeiro e com a discussão da necessidade de higienização travada por seus administradores, amplia-se o debate sobre o controle da magia e dos curandeiros. Em 1904, o Decreto n.º 1.151, de 5 de janeiro, que reorganiza os Serviços de Higiene Administrativa da União e possibilita o “bota abaixo” de Pereira Passos no Rio, define a competência do Juiz dos Feitos da Saúde Pública. Uma de suas funções é o julgamento dos crimes e contravenções de higiene e salubridade públicas, inclusive os tratados nos três artigos do Código Penal (1992, p. 43).

É ainda da República Velha, no ano de 1927, a criação da comissão do delegado Mattos Mendes que seria responsável pela repressão ao baixo espiritismo. A expressão “espiritismo”, que constava do artigo 157 do Código Penal de 1890, vem agora adjetiva de “baixo”. Isso se deve ao fato de que determinadas instituições das religiões de possessão, principalmente grupos de classe média do chamado kardecismo, tiveram influência para buscar uma diferenciação entre aquilo que eles praticavam – o espiritismo de base europeia - e o que era praticado pelos chamados macumbeiros. A capacidade organizacional desse grupo, através da criação da Federação Espírita Brasileira (1890), além de possuírem um maior número de pessoas de extratos sociais “superiores”, possibilitaram um maior diálogo com os poderes constituídos. Se isso não encerrou as perseguições a esses grupos com certeza as amenizou.

A Era Vargas (1930-1945) não traria mudanças significativas da lógica existente na República Velha. A Constituição de 1934 estabeleceria em seu artigo 17 que, parágrafos primeiro e segundo que:

Art 17 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

[...] II - estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

III -ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;

No entanto é do mesmo ano a criação da 1ª. Delegacia Auxiliar que ficaria responsável pela repressão do baixo espiritismo. O não reconhecimento das religiões de possessão era mantido, reafirmando a diferença entre uma religião e aquilo que era praticado pelas religiões mediúnicas, principalmente as agora rotuladas de baixo espiritismo, ou seja: as chamadas religiões “afro-brasileiras”.

É ainda durante a vigência da Era Vargas que outros códigos surgiriam sem alterar a realidade exposta. A Constituição de 1937 em seu artigo 32 instituiu que “é vedado à União, aos Estados e aos Municípios: (...) b) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”.

A manutenção da liberdade, mais uma vez, viria acompanhada de um novo cerceamento. No mesmo ano seria criada a Seção de Tóxicos e Mistificação dentro da 1ª. Delegacia Auxiliar, com fins específicos de combater as chamadas mistificações. A perseguição prossegue e, em 1941, Filinto Muller passa a exigir que os centros espíritas, que incluem todas as religiões mediúnicas, deviam ser registrados na Delegacia de Polícia Política.

Antes do final desse período ainda seria instituído o Código Penal de 1940. Nele o artigo 157, do código anterior, seria modificado, passando o texto a ser assim redigido:

Charlatanismo

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Curandeirismo

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

As pressões dos organismos médicos, conforme exposto no item anterior, foram os grandes responsáveis pela inclusão da “nova” expressão charlatanismo (SCHWARCZ, 1993; MONTERO, 1985). A expressão curandeirismo que remetia mais a uma forma de “medicina tradicional” será desmembrada e seu novo congênere, o charlatanismo, se referiria mais ao caráter ludibriador agora também inculcado nos antigos curandeiros.

A construção da alva nação Brasil despertou conflitos entre os macumbeiros-umbandistas e os outros mercados, quer de bens simbólicos – como no caso da Igreja Católica e do Kardecismo -, quer em outros mercados – como no caso do controle sobre as doenças e suas soluções e nas instituições públicas de controle sobre a sociedade, como o caso do poder legislativo, judiciário e os seus órgãos de repressão.

Aqui não cabe discutir se essas perseguições surtiram os efeitos desejados por seus produtores. O que importa é como, de forma coletiva ou individual, esses discursos canalizaram a produção literária da *alva nação umbandista* e a remeteram para fora de seu *continuum* religioso, colocando-a mais como uma legitimadora externa, ao responder aos seus acusadores, do que como representante dos macumbeiros-umbandistas. São as marcas que esses ataques externos produziram na literatura umbandista que irei me ater no próximo capítulo, demonstrando o quanto esses influenciaram na criação da *alva nação umbandista*, distanciando-os da sua base religiosa.

Referências Bibliográficas

ABREU, João Capistrano Honório de. **Capítulos de História colonial**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000062.pdf>

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Rio de Janeiro: Ática, 1989.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)**. Rio de Janeiro: Eco, 1957.

CAMARGO, Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CANABRAVA Alice P. Varnhagen, Martius e Capistrano de Abreu, in **Separata do III Colóquio de Estudos Teuto-brasileiros**, UFRS, POA, 1980.

CHACON, Vamireh. **Gilberto Freyre: uma biografia intelectual**. Recife: Editora Massangana, São Paulo: Ed. Nacional, 1993.

CÓDIGO PENAL de 1890. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/06/2010.

CÓDIGO PENAL de 1940. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/06/2010.

CONSTITUIÇÃO de 1824. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/06/2010.

CONSTITUIÇÃO de 1891. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/06/2010.

CONSTITUIÇÃO de 1934. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/06/2010.

CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo (col. Mito História do povo brasileiro), 2000.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERREIRA, A. B. HOLANDA. **Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1986.

FEU - FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence. (orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

ISAIA, Artur César. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. In: **Revista de Ciências humanas**, Florianópolis: EDUFSC, n.30, p.67-80, outubro de 2001.

ISAIA, Artur César. **A Umbanda: as imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX**. Disponível: www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056-01.shtml, s/d.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**, Federação Espírita Brasileira, São Paulo, 1990.

KLOPPLENBURG, Frei Boaventura. **A Umbanda no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1961.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2a. ed, 2002.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ed. Ática. 1992.

MARTIUS, C. F. P. v. **Como se deve escrever a história do Brasil**, Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo VI, 1844.

MATA E SILVA, W.W. **A Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ícone, 1996.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

ODALIA, Nilo. Formas do pensamento historiográfico brasileiro. **Anais de História**, Fac. De Filosofia de Assis, n. 8, v. 8, 1976.

ORTIZ, Renato. **A morte Branca do Feiticeiro Negro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

REIS, J. Carlos. **As identidades do Brasil**: de Varnhagem a FHC, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2002.

RODRIGUES, R. Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMERO, S. **O evolucionismo e o positivismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Álvares & C, 1895.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira** (1888). 4.ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1949.

SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). 2004. 105f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

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

TODOROV, T. **Nós e os outros**: A reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VARNHAGEN, F. Adolfo. **História geral do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia – EDUSP, [Coleção Reconquista do Brasil], 1981.

XAVIER, Francisco Candido. **Pinga fogo: com Xico Xavier**. Rio de Janeiro: FEB, 1972.

ZESPO, Emanuel. **O Que é Umbanda**. Rio de Janeiro: Biblioteca Espiritualista Brasileira, 1953.

Recebido em 22/10/10

Aprovado em 10/01/11