



v.15 n.34

mneme

mneme – revista de humanidades
ISSN 1518-3394

Mneme v. 15, n. 34
Religiões afro-brasileiras
jan./jun.2014

Mneme – Revista de Humanidades integra o Portal de Periódicos da CAPES,
disponível no endereço <http://periodicos.capes.gov.br>

Mneme – Revista de Humanidades – publicação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES), Departamento de História (DHC). Caicó, RN, DHC, v. 15, n. 34, jan./jun. 2014. Dossiê *Religiões afro-brasileiras* (org. Artur Cesar Isaia – UFSC e Lourival Andrade Júnior – UFRN)
Semestral.

Capa: *Terreiro de Umbanda*, de Heitor dos Prazeres (1898-1966). Óleo sobre cartão (1959), 41 x 29 cm. Coleção da família do artista. Fonte: DIAS, Elaine. **Heitor dos Prazeres**. São Paulo: Folha de São Paulo: Instituto Itaú Cultural, 2013. (Coleção Folha Grandes Pintores Brasileiros)

Correspondência:

Mneme – Revista de Humanidades. Departamento de História do CERES

A/C Prof. Helder Alexandre Medeiros de Macedo

A/C Prof. Muirakytan Kennedy de Macêdo

Campus de Caicó. Rua Joaquim Gregório, s/n – Penedo. CEP 59300-000 – Caicó – RN

☎ (84) 3421-4870 – e-mail: editormneme@yahoo.com.br

🌐 <http://periodicos.ufrn.br/mneme/>

Diagramação: Helder Alexandre Medeiros de Macedo e Maiara Silva Araújo

mneme – revista de humanidades
ISSN 1518-3394

Mneme v. 15, n. 34
Religiões afro-brasileiras
jan./jun.2014



MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES N. 34 – Janeiro 2014 – Junho 2014

FUNDADOR: PROF. MUIRAKYTAN KENNEDY DE MACÊDO

EDITORES RESPONSÁVEIS

Helder Alexandre Medeiros de Macedo –UFRN

Muirakytan Kennedy de Macêdo – UFRN

EDITORES DE SEÇÃO

Antonio Manoel Elíbio Júnior – UFRN

Fábio Mafra Borges – UFRN

Lourival Andrade Júnior – UFRN

ORGANIZADORES DO DOSSIÊ

Artur Cesar Isaia - UFSC

Lourival Andrade Júnior – UFRN

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Emilio Morga – UFAM

Camilo Rosa Silva – UFPB

Durval Muniz de Albuquerque Júnior – UFRN

Frederico de Castro Neves – UFC

Iranilson Buriti de Oliveira – UFCG

Marlene de Fáveri – UDESC

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

CONSELHO CONSULTIVO

Almir de Carvalho Bueno – UFRN

Eugênia Maria Dantas – UFRN

Francisco das Chagas Fernandes Santiago Júnior – UFRN

José Bento Rosa da Silva – UFPE

José Roberto Severino – UFBA

Julie Antoinette Cavignac – UFRN

Kalina Vanderlei Silva – UPE

Maria Emília Monteiro Porto – UFRN

Marta Maria Araújo – UFRN

BOLSISTA DE EXTENSÃO

Maiara Silva Araújo – discente do Curso de Licenciatura em História – UFRN

Esta edição 34 integra as ações do Projeto de Extensão *Mneme – Revista de Humanidades* (PJ553-2015), apresentado e aprovado no Edital UFRN-PROEX n. 07-2014, sob responsabilidade dos professores Muirakytan Kennedy de Macêdo (Coordenador geral) e Helder Alexandre Medeiros de Macedo (Coordenador adjunto)

Mneme – Revista de Humanidades é publicação semestral da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES), Departamento de História (DHC). Visa divulgar pesquisas acadêmicas originais e atuais no campo das Ciências Humanas. A revista não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nos artigos publicados.

SUMÁRIO

Editorial 7

Artur Cesar Isaia

Lourival Andrade Júnior

Dossiê Religiões Afro-brasileiras

Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX 9

Vanda Fortuna Serafim

Giovane Marrafon Gonzaga

“Curandeiros e Charlatães”: reflexões sobre medicina, crença e cura na primeira década republicana 37

Gabriela dos Reis Sampaio

“As manifestações de religiosidade não contém traços necessários de uma religião”: uma análise das relações entre Poder Judiciário e religiões afro-brasileiras 54

Dilaine Soares Sampaio

“De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911) 83

Irinéia M. Franco dos Santos

Algumas observações em torno da renovação na umbanda urbana contemporânea 122

Diana Espírito Santo

O “Almenara”: as Religiões Afro-Brasileiras em um periódico de oposição à Federação Espírita Brasileira (meados do século XX) 151

Artur Cesar Isaia

Pedro Paulo Amorim

A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional 167

Luís Tomás Domingos

Insights from the early history of spiritan missions in Angola and a brief case for their usefulness in bettering the understanding of Afro-Brazilian religions 190

João Figueiredo de Castro

Os caboclos nas religiões afro-brasileiras:
hibridação e permanência 224

Lourival Andrade Júnior

O historiador no apoti: observações da travessia de lembranças de comunidades
de terreiros para a memória histórica 241

Gerson Machado

Entrevistas

Entrevista com Aderbal dos Santos – Bau 260

Lourival Andrade Júnior

Resenhas

FERES JÚNIOR, João. (org.) *Léxico da História dos conceitos políticos do Brasil* 279

Diogo da Silva Roiz

Normas para submissão 286

EDITORIAL

Nos últimos anos as Religiões Afro-Brasileiras têm aparecido de maneira mais saliente como tema de investigação científica, particularmente no que se refere à pesquisa histórica. Tradicionalmente quase que “monopolizada” pela Antropologia e Sociologia, as Religiões Afro-Brasileiras aparecem na historiografia brasileira contemporânea tentando recuperar décadas de letargia acadêmica em relação ao assunto.

Esta nova disposição da historiografia e da academia em pensar as Religiões Afro-Brasileiras parte de posições diferentes. Seja no viés da História das Religiões, seja enquadrando a temática nas preocupações da chamada “História Cultural”, seja privilegiando um olhar próprio da “História Social”, o importante é que aumentam o número de pesquisadores afeitos à pesquisa sobre as Religiões Afro-Brasileiras. Recentemente, conseguimos reunir alguns destes pesquisadores em um Simpósio Temático no XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, ocorrido na UFRN em meados de 2013. Do diálogo entre esses pesquisadores surgiu a ideia de darmos prosseguimento à rede de troca de ideias, de discussões teóricas e empíricas sobre o assunto. Naquela ocasião pensamos em seguir as linhas gerais do Simpósio Temático proposto e levarmos a cabo publicações, com pesquisadores de diferentes instituições de ensino superior do país, bem como estrangeiros, interessados em estudar “Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras”. Deste diálogo inicial veio a ideia de montarmos dois Dossiês a serem publicados pela revista “Mneme”, da UFRN, que contemplariam essas duas temáticas, tão aparentadas e tão importantes na cultura brasileira. O primeiro desses Dossiês é o que vem agora a público.

Em um momento no qual a sociedade brasileira repensa a realidade dos afrodescendentes, particularmente no pós-abolição; em que se parte para políticas afirmativas procurando modificar esta realidade; em que a África passa a ter um maior protagonismo nos

currículos dos cursos superiores, bem como no ensino fundamental e médio; nada mais oportuno que trazer a discussão sobre o universo espiritual afro-brasileiro para a discussão nesta revista. Com isso pensamos que não estamos apenas realizando um debate meramente acadêmico, mas indo ao encontro do que a sociedade espera que a Universidade pública brasileira efetivamente faça: que pense sobre a realidade na qual se insere e se desenvolva como um local crítico, permeado pelas lutas, anseios e conquistas que historicamente identificam o povo brasileiro.

Este Dossiê conta com a colaboração dos seguintes pesquisadores: Prof^a Dr^a Vanda Fortuna Serafim, com a colaboração de Giovane Marrafon Gonzaga, discute como Exu foi apresentado nas Ciências Sociais no século XX no Brasil; Prof^a. Dr^a Gabriela dos Reis Sampaio que analisa os curandeiros e charlatões na primeira década republicana; Prof^a Dr^a Dilaine Soares Sampaio que discute as relações entre o poder judiciário e as religiões de matriz africana; Prof^a Dr^a. Irinéia M. Franco dos Santos destaca a formação cultural de Alagoas tendo como elemento de análise as religiões afro-brasileiras e seus conflitos no estado; Prof^a Dr^a. Diana Espírito Santo nos alimenta de observações acerca da Umbanda contemporânea paulista e seus desafios; Prof. Dr. Artur Cesar Isaia com a colaboração de Pedro Paulo Amorim, nos coloca diante do periódico espírita “Almenara” e sua discussão sobre espiritismo e religiões afro-brasileiras; Prof. Dr. Luís Tomás Domingos discute a relação da medicina tradicional africana com o universo mágico-religioso daquele continente e como isto se deu na cultura da diáspora africana; Prof. Dr. João Figueiredo de Castro propõe um estudo mais aprofundado da África contemporânea para entendermos novas dimensões religiosas e que se refletem no Brasil; Prof. Dr. Lourival Andrade Júnior analisa os caboclos na religiões afro-brasileiras a luz dos seus pontos cantados e riscados; e o Prof. Dr. Gerson Machado apresenta suas experiências na aproximação com candomblés na cidade de Joinville em Santa Catarina.

Artur Cesar Isaia – UFSC

Lourival Andrade Júnior - UFRN

Organizadores do Dossiê Religiões Afro-brasileiras

Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX¹

Eshu and Humanities in the Twentieth Century Brazil

Vanda Fortuna Serafim¹
Giovane Marrafon Gonzaga²

RESUMO: O presente artigo visa mapear como a divindade Exu foi representada por intelectuais que se constituem como referência das Ciências Humanas brasileira no decorrer do século XX, no que concerne ao estudo das religiões de matriz africana. São eles: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão. As fontes bibliográficas são pensadas a partir da História das Ideias e História Cultural, propostas por Edgar Morin e Roger Chartier.

PALAVRAS-CHAVE: Exu. Ciências Humanas. Brasil. Século XX.

ABSTRACT: This article aims to map as the deity Eshu was represented by intellectuals who are reference of Brazilian Humanities during the twentieth century, regarding the studies of religions of African origin. They are: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão. The bibliographic sources are thought from the History of Ideas and Cultural History, proposed by Edgar Morin and Roger Chartier.

KEYWORDS: Eshu. Humanities. Brazil. Twentieth century.

Exu dormiu na casa, mas a casa era pequena demais para ele/
Exu dormiu na varanda, mas a varanda era pequena demais
para ele/ Exu dormiu em um amendoim — finalmente ele
pôde se esticar/ Exu caminhou sobre uma fazenda de
amendoins — mal se enxergava seu tufo de cabelo/ Se não
fosse por sua altura enorme, não seria visto/ Tendo atirado
uma pedra ontem, ela mata um pássaro hoje/ Deitado, sua
cabeça bate no teto/ De pé, ele não consegue ver dentro da
panela/ Exu transforma o certo em errado/ E o errado em
certo. (WILLIS, 2007, p. 274).

A sensação ao falar de Exu nos remete a analogia feita por Roger Callois (1988) sobre a relação da criança perante o fogo, envolta do desejo de acender e do medo de se queimar². Com base nos cursos oferecidos sobre História e Cultura afro-brasileiras, as disciplinas Ministradas em Curso de Especialização em História das Religiões, os cursos dirigidos a professores da rede básica de educação no Paraná, a disciplina de História das Religiões oferecida como optativa na Universidade estadual de Maringá e os cursos de extensão

¹ Universidade Estadual de Maringá (UEM). vandaserafim@gmail.com.

² Graduando em História, UEM. giovane.pla@hotmail.com.

oferecidos à distância, é possível afirmar que a figura de Exu causa um misto de curiosidade e temor. Todavia, percebeu-se que nos últimos anos a curiosidade parece ter suplantado em boa parte o temor ao se pronunciar tal nome. Falar de Exu, nesse sentido, parece ser uma tarefa um pouco mais amena do que soava até algum tempo atrás.

Esse interesse em torno da divindade, por parte de um público mais amplo, de forma alguma deve ser confundido com uma ampla aceitação social de Exu, ou com uma prática geral de tolerância acerca das crenças afro-brasileiras, em especial no estado do Paraná, de onde podemos falar com maior segurança, indica apenas que o tema começa a ser objeto de interesse e que falar sobre ele não se caracteriza mais como um completo tabu. Pensando nestes aspectos apresentados, e reconhecendo que não importa a escolha realizada, falar de Exu será sempre um risco. Nossa proposta consiste em acompanhar a trajetória da figura de Exu na produção acadêmica das ciências humanas no Brasil do século XX. Certamente, para a finalidade deste artigo, não se pretende esgotar todas as publicações científicas no campo das Humanas sobre Exu, mas mapear como o tema foi apresentado por alguns autores que entendemos como leituras obrigatórias no processo histórico e historiográfico de construção de uma história das ideias sobre as religiões afro-brasileiras. São eles: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão.

Não se pretende, de nenhuma forma, esgotar as possibilidades de pensar a figura de Exu, ou destacar outras experiências culturais, embora se tenha ciência delas. O objetivo deste texto é procurar identificar e delinear a forma como Exu foi apresentado nos discursos produzidos por intelectuais das Ciências Humanas no Brasil do século XX, por entender que, conforme nos indica Edgar Morin (2005 b), o poder imperativo/proibitivo conjunto dos paradigmas, crenças oficiais, doutrinas reinantes, verdades estabelecidas, sugere os estereótipos cognitivos, preconceitos, crenças estúpidas não contestadas, absurdos triunfantes, rejeições de evidências em nome da evidência, e faz reinar, sob todos os céus, os conformismos cognitivos e intelectuais; busca-se refletir não apenas a forma que o conhecimento se organiza a partir da leitura possibilitada pelos intelectuais, mas como o

processo sujeito /objeto /conceituador (MORIN, 2005a), se refere ao pesquisador e o trato com as fontes, objetos e problemática. As ideias movem-se, mudam, apesar das determinações internas e externas que inventariamos.

Exu, dessa maneira, trata-se, também, de uma construção discursiva por parte de historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros intelectuais que se propuseram a pensar as crenças religiosas afro-brasileiras. Considerando que não existem “objetos históricos fora das práticas, móveis, que os constituem” (CHARTIER, 1990, p. 78), ou seja, não existe objeto histórico sem que este esteja entrelaçado ao sujeito-pesquisador é que nos propomos a pensar a forma como a divindade Exu, foi representada no discurso de alguns intelectuais de reconhecida importância nas Ciências Humanas brasileiras.

É importante destacar o nosso entendimento de que a construção do saber histórico, ou de sua narrativa, não deve ser pensada por meio de realidades definidas, mas enquanto produto/produtores desta realidade. Como alerta Roger Chartier:

Toda a escrita propriamente histórica constrói-se, com efeito, a partir das fórmulas que são as do relato ou da encenação em forma de intriga. [...] Em virtude deste fato, a história é sempre relato, mesmo quando pretende desfazer-se da narrativa, e o seu modo de compreensão permanece tributário dos procedimentos e operações que asseguram a encenação em forma de intriga das ações representadas. (CHARTIER, 1990, p. 81-82).

Ao trabalharmos com a ideia de leituras em um contexto mais amplo, não relacionada apenas a decifração de textos, mas da própria realidade social, cuja recepção está associada ao contexto social e universo cultural e simbólico de cada época e sociedade (CHARTIER, 1990), surge-nos a possibilidade de pensarmos diferentes apreensões históricas de Exu. Considerando que a História Cultural tem por principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. (CHARTIER, 1990), opta-se pelo conceito de “representação” a medida que este nos permite articular modalidades de relação com o mundo social, em especial, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos.

Exposto isto, é possível retornar a epígrafe deste texto, referente à “Canção de Exu” apresentada por Roy Willis (2006) na obra *Mitologias*, ao tratar da visão que os povos Iorubas possuíam desta divindade. Em várias mitologias é possível encontrarmos referências ao trapaceiro. Segundo Zacharias (1998), aproximando-se da malandragem, Exu adquire aspectos de *Trickster*, enquanto satírico e brincalhão, além de briguento e crítico moral das formas estabelecidas. Exu lida de perto com os polos opostos da existência e tem a prerrogativa de subverter a ordem das coisas. Segundo Roy Willis, Exu seria a mais famosa figura “trapaceira da mitologia africana” (2006, p. 274). Ser místico, contraditório e zombeteiro, Exu, acima disto, representaria a ligação entre os homens e os deuses.

Os mitos sobre Exu são variados. Desde abalar uma longa relação de amizade, ao confundir dois grandes companheiros sobre a cor de seu chapéu. Perpassando o uso das sandálias do deus-criador para roubar-lhe a plantação de inhame, tendo como pena para esse ato, descer ao mundo dos humanos e servir de intermediador entre esses e os deuses. Até ser posto junto a Ifá (deidade responsável por guardar o destino dos homens), como colegas de caminhada, onde Exu diz a Ifá que lhe traria a morte e Ifá responde que caso Exu se transformasse, ele também se transformaria, e caso Ifá morresse, Exu também morreria. (WILLIS, 2006). O caráter do *Trickster*, todavia, parece ser comum a todas elas. No Brasil, todavia, Exu assume aspectos que reatualizam esse mito, às vezes convergindo e às vezes se afastando dos aspectos fundadores.

Exu: leituras ao longo do século XX

As primeiras descrições acadêmicas acerca de Exu não vieram das ciências humanas, mas da ciência médica, em diálogo com a Antropologia. Iniciador dos estudos das religiões dos escravos africanos e seus descendentes, no que concerne a Exu, há de se ressaltar o pioneirismo de Nina Rodrigues (1862 – 1906) em destacá-lo como normalmente confundido com o diabo cristão, ainda no final do século XIX e início do século XX, em uma obra denominada *O animismo fetichista dos negros bahianos*, de 1900. Ou seja, era confundido e não a mesma coisa. Isto demonstra o esforço investigativo de Nina Rodrigues em buscar

perceber como os adeptos dos candomblés pensavam Exu e não como a Igreja Católica o pensava. Os motivos para esta associação, explica Rodrigues, devia-se ao fato de que Exu poderia tentar ou perseguir alguém.

O dualismo negro é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. Esú tem como ídolo ou fetiche um bolo de argilla amassada com sangue de ave, azeite de dendê e infusão de plantas sagradas. Tem a pretensão de representar uma cabeça, cujos os olhos e bocca são figurados por meio de três búzios ou cauris. Implantados na massa antes que ella se tenha solidificado. (RODRIGUES, 1935, p.40).

Vê-se nesta obra Nina Rodrigues operando a noção de “dualismo selvagem” presente em Edward B. Tylor para explicar as percepções de bem e de mal entre os africanos, e como o fato de Exu ser amoral não o tornaria consequentemente imoral. O fato de ser o primeiro a ser saudado, também está presente no discurso de Nina Rodrigues. Ao descrever uma festa de iniciação em um candomblé na Bahia, explica que o primeiro passo da festa seria despachar Exu para que não haja incômodo:

Este sacrificio propiciatório precede todas as festas de santo, pois sua preterição traria consequência infallível a perturbação da festa. A noite, a inicianda tem de tomar um banho mysthico, a verdadeira purificação lustral, em que troca por vestes novas as que trazia, as quaes são abandonadas, em simbolo, supponho eu, de completa renuncia á vida anterior (RODRIGUES, 1935, p.77).

Na descrição feita por Nina Rodrigues da atuação de Exu no culto religioso, percebe-se que embora ele consiga o discernir do diabo cristão, sua concepção de Exu estaria ligada à ideia de um Trickster³ que se não tem suas vontades satisfeitas poderia atrapalhar o culto. O caráter de Exu enquanto ligação entre o mundo dos orixás e o mundo dos homens, enquanto mensageiro ou elo espiritual⁴, ainda não fora identificada em sua interpretação.

Atentando as especificidades de cada orixá e a ritualística que os envolve, Rodrigues ressalta que os sacrificios seriam subordinados às regras e ritos particulares de acordo com o

santo e as formas de interpretação dos ‘selvagens’ poderiam ser variadas. Os sacrifícios de Exu, por exemplo, deveriam ser feitos numa encruzilhada:

Consiste em matar um gallo, cujo sangue é recebido sob o fetiche a que consagram ainda os pés, as pennas e a cabeça da ave. O gallo é assado e comido fora de casa, no lugar onde se fez o sacrifício. As mulheres porém não podem comer a ave, nem são admittidas nesta cerimônia (RODRIGUES, 1935, p.146).

Nina Rodrigues esclarece que embora os candomblés tenham uma feição comum, as praxes e a organização das festas variam de terreiro para terreiro, e os orixás são homenageados conforme os dias da semana. No *Gantois*, terreiro baiano, seguiria a seguinte frequência:

Feito domingo á tarde ou á noite o sacrificio propiciatório a esú, começam as festas sagradas com as seguintes distribuições: segunda-feira, consagrada a Esú; terça-feira, a Osumanrê; quarta-feira a Sangô; quinta-feira, Oso-Osi; sexta-feira, a Oubatalá ou Orixá-la; sabbado, a Osuguinan; domingo, a todos os santos ou orisás (RODRIGUES, 1935, p.158).

Já em *Os africanos no Brasil*, obra produzida a partir de pesquisa realizada entre 1890 e 1905, é notável como nas explicações de Rodrigues acerca da litolatria, hidrolatria e fitolatria contemplam uma preocupação etnológica e antropológica ao se esforçar em explicar a partir da filosofia Animista, proposta por Tylor em *Primitive Culture*, a religião iorubana na Bahia, que em seu entendimento, estaria em vésperas de se constituir no dualismo entre bem e mal. Assumindo concepções distintas da África, Rodrigues explica que no Brasil, Obatalá tendeu a representar o bem enquanto *Elegbá* ou Exu representaria o mal. *Elegbá*, ou Exu, na Bahia, teria perdido cada vez mais o caráter exclusivamente fálico, assumindo também o caráter de mensageiro:

Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo. O seu pacto com Ifá garante-lhe as primícias de todos os sacrifícios, preceito

rigorosamente observado entre os nossos negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam a isto despachar Exu. Na África continuam-se a fazer a Elegbá sacrifícios humanos. Os nossos negros se limitam ao cão, ao galo, e ao bode, tidos por tipos de satíriases. (RODRIGUES, 1982, p.228).

Exu é apresentado por Nina Rodrigues (1982) como uma das divindades iorubanas inferiores. A primeira delas seria Xaponã, o orixá ou deus da varíola, um dos mais conhecidos na Bahia. Seria antes uma divindade das pestes ou epidemias, particularmente da varíola. Em épocas epidêmicas, a cidade apresenta-se coberta de sacrifícios — milho torrado, pilado ou não, com azeite de dendê — que seriam lançados em todos os pontos em que as ruas se cruzam. Como o de Exu, o templo ou oratório de Xaponã não poderia ser conservado dentro das habitações. Exu, o mal, o pecado; Ogum, a guerra, as lutas e vias de fato; Xaponã, a peste, a varíola etc., seriam supostos residir ou reunir-se nas encruzilhadas das ruas, estradas ou caminhos, donde se espalham, dispersam ou irradiam em todos os sentidos.

João do Rio (1881 – 1921), contemporâneo a Nina Rodrigues, mas escrevendo crônicas para jornais no Rio de Janeiro, tem a publicação de sua obra *As religiões no Rio*, em 1904. Trazendo a noção de crenças religiosas afro-brasileiras associadas ao feitiço, e este encontraria, no Rio de Janeiro, espaço fértil dado à credulidade exacerbada de seus habitantes, João do Rio apresenta-nos Exu, como “o diabo que anda sempre detrás da porta” (1906, p. 03). Diferente de Nina Rodrigues, que indica uma possível confusão entre Exu e o diabo cristão, em João do Rio tratam-se de nomenclaturas distintas para se referir a mesma entidade, como podemos ver na citação abaixo:

- Satanaz!Satanaz!
- *Che vuoi?*
- Não o sabes tu? Quero o amor, a riqueza, a sciencia, poder.
- Como as creanças, as bruxas e os doidos – sem nada fazer para os conquistar.
O philosophico Tinhoso tem nesta grande cidade um ululante punhado de sacerdotes, e, como sempre que o seu nome apparece, arrasta consigo o galope da luxuria, a ancia da volupia de do crime, eu, que já o vira *Echú*, pavor dos negros feiticeiros, fui enconral-o poluindo os retabulos com seu

deboche, enquanto a theoria bacchica dos depravados e das demoniacas estorcia-se no paroxismo da orgia...” (RIO, 1906, p. 151).

Percebemos desta maneira a associação entre Exu e o diabo destacando a ambição, a luxúria, a criminalidade, o deboche e a as orgias. Sem dúvida, uma leitura intensificada do caráter fálico de Exu.

Em *O negro na civilização brasileira* (1971), obra póstuma de Arthur Ramos (1903 – 1949), que se apresenta como discípulo e continuador dos estudos de Nina Rodrigues acerca da cultura negra, a forma como Exu é apresentado mantém a característica de perturbador. Ao falar das festas de candomblé, Ramos (1971, p. 108) destaca que o *padê* ou *despacho* de Exu é realizado por meio de cânticos e atabaques como forma de pedir a Exu que não venha perturbar os festejos. Apresentado como o primeiro orixá a ser remetido trabalhos na festas, Ramos caracteriza-o da seguinte forma:

Exu é o representante dos poderes maléficos. Mas, como acontece nas religiões primitivas, é objeto de culto. Os negros brasileiros temem-no e respeitam-no e nada fazem nas cerimônias rituadas, sem o despacho prévio de Exu. O despacho consiste em atos mágicos que provocam o afastamento de Exu, para que não venha ele perturbar as cerimônias religiosas ou profanas. (RAMOS, 1971, p. 106).

Novamente associado ao mal e a noção de crenças primitivas, a necessidade de se afastar Exu para que os festejos ocorram de forma devida é reforçada. Importante salientar que Arthur Ramos, tal como Nina Rodrigues, compartilhava de conhecimentos antropológicos e médicos em sua formação.

Atentando a Edison Carneiro (1912 – 1972), pesquisador formado em Ciências Jurídicas e Sociais, foi observador dos cultos africanos. Em *Candomblés da Bahia*, publicado originalmente em 1948 ao falar sobre Exu, critica os “observadores apressados” (1948, p. 26) que o associam diretamente com a figura do diabo cristão. Afirma que se essa associação pode ser beneficiada, é tão somente de maneira simbólica, no sentido de que muitas vezes as imagens de Exu, presentes nos cultos de Candomblé visitados pelo autor, tem a forma de “um homem de ferro, nu, chifrudo, com um bastão de que partem sete pontas de lança”

(CARNEIRO, 1948, p. 96). O caráter de mensageiro e de ligação entre os homens e suas divindades é valorizado pelo autor, explicando porque em todos os momentos que iniciam uma cerimônia, seja ela voltada ao bem ou ao mal, são ofertados a Exu os devidos sacrifícios (CARNEIRO, 1948). A passagem, também, pelo Rio de Janeiro possibilitou a Edson Carneiro presenciar uma manifestação de Exu, distinta das que conhecera na Bahia, ainda assim, afirma que no Rio de Janeiro, “o mensageiro se multiplica” (1948, p. 27), mas seu caráter fálico e suas danças, que em África, segundo o autor, possuem grande conotação sexual, se amenizam. A constatação de singularidades e semelhanças entre cada espaço de religiosidade afro-brasileira visitados, fazem com que o autor afirme que esses cultos constituem “uma unidade, que assume formas diversas em cada lugar” (CARNEIRO, 1948, p. 27).

Ao tratar da Umbanda, por exemplo, Carneiro explica que ela seria algo como uma corruptela de uma adaptação brasileira (Candomblé) de um culto original da África. Onde “os orixás nagôs, conhecidos em todos os cultos de origem africana no Brasil, são o cerne” (1948, p. 166). Aos olhos do autor, a Umbanda teria feito “contribuições estranhas” (diferenciação para os despachos colocados em encruzilhadas convencionais e encruzilhadas em “T”, por exemplo) ao culto a Exu, devido ao contato da religião com outros ramos religiosos. Além de apresentar certas dessemelhanças, onde Carneiro destaca, além da variedade de Exus, o fato de qualquer pessoa poder incorporá-los, quando, no Candomblé baiano, o autor registra ser esse um fato muito raro (CARNEIRO, 1948).

Waldemar Valente (1908 – 1992), médico e antropólogo, por sua vez, em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, de 1955, considerada a principal obra do autor, enfatiza o caráter hibridizado dessas manifestações, faz um estudo sobre os vários cultos afro-brasileiros, que encontrou durante suas pesquisas de campo, principalmente na região nordeste do país. No prefácio da obra, Waldemar Valente lembra-se de sua infância, onde nas conversações com pessoas mais velhas, ouvia “histórias de feitiços e de bruxarias. Histórias de benzedura e de mau-olhado. Histórias de negras velhas catimbozeiras” (VALENTE, 1995, p. XVIII). Histórias essas que, segundo o autor, lhe despertavam medo e curiosidade. Essa curiosidade persistiu-lhe, e em 1950, Valente inicia suas pesquisas sobre religiões afro-pernambucanas inspirado

nos trabalhos de Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e outros de sua época (VALENTE, 1955).

Em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, Valente trabalha o conceito de sincretismo como “processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural” (1955, p. 10), para tanto procura distinguir as culturas negras que se destacaram no Brasil quando seus representantes foram trazidos de África. Classifica também as possíveis religiões que influenciaram ritos religiosos afro-brasileiros como Xangô, Candomblé e Umbanda. Através da descrição de vários componentes dos cultos que visita, como entidades saudadas e organização e execução dos rituais, Valente traça várias possibilidades de forma que essas diferentes culturas e religiões se entrecruzaram no Brasil (VALENTE, 1955).

No decorrer de seu texto, a entidade Exu é apresentada de diversas formas diferentes. A primeira faz referência às semelhanças que encontra entre *Legbá*, de contribuição *jeje*, o diabo cristão e o Exu iorubano:

[...] Legbá, deus malévolo e intrigante. Não corresponde exatamente ao demônio dos cristãos, como acontece em alguns xangôs – sendo por isto aproveitado para fazer o mal, por meio do dos chamados despachos – mas como um espírito que na vida terrena praticou toda a sorte de desatinos e malfeitos, e que, convenientemente acalmado, pode servir até de intermediários entre os mortais e os orixás. Por isto ele é salvo em primeiro lugar em quase todos os xangôs (VALENTE, 1955, p. 31)

Relata, ao descrever às influências banto nos cultos afro-brasileiros, que as diferenças de nomenclatura que existem entre os ritos de Candomblé, na Bahia, e os de Xangô pernambucano. Como por exemplo, a entidade “*Bambogira*”, de procedência congoleza. Valente explica que nos xangôs, *Bambogira* é mais conhecida como Exu (VALENTE, 1955, p. 57). Ao descrever os candomblés de caboclo, outra vertente das religiões afro-brasileiras, Exu aparece como entidade pertencente ao panteão dos encantados. Entende, na verdade, como sendo “encantados novos” (VALENTE, 1955, p. 64), pois se misturariam ao Exu, orixá africano, nas variedades já mencionadas por Edson Carneiro (1948), como Exu Tranca-Ruas, Exu da Meia-Noite, Exu Veludo, Exu Mirim, etc. (VALENTE, 1955).

O Exu como orixá, é apresentado por Valente como entre os orixás mais cultuados no Xangô de Pernambuco. Sobre a entidade, o autor precisa que essa seria uma:

divindade maléfica, é utilizada para fazer “os despachos” ou ebós, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa. [...] Ainda com o mesmo fim malfazejo, Exu, é às vezes utilizado para fazer a “mudança de cabeça”, isto é, a transferência de um mal de uma pessoa para outra (VALENTE, 1955, p. 78-79).

Ressalva, porém, o autor, de que nem sempre Exu é identificado como entidade que faz o mal. Sendo que em alguns xangôs visitados por Valente, Exu é

[...]tido como uma espécie de anjo rebelde, o espírito de um ser meio heroico e meio lendário, que ao tempo de sua vida terrana cometeu muitos desatinos [...], mas que prometeu não fazer mal, nem perturbar a alegria dos humanos (VALENTE, 1955, p. 79-80)

Essa promessa, no entanto, só se comprimiria caso Exu fosse o primeiro a ser salvado e lembrado em todos os rituais. Segundo autor, é daí que a entidade serviria à sua função diplomática, mensageira. Antes de qualquer cerimônia, então, o despacho de Exu deveria ser feito para que todo o ritual corresse sem perturbações. O dia de Exu seria segunda-feira, e para que a semana fosse tranquila, fazia-se necessária uma matança de animais em louvor a entidade (VALENTE, 1955, p. 80).

Pierre Verger (1902 -1996), fotógrafo e etnólogo autodidata francês, em 1932 inicia uma série de viagens pelo mundo com o intuito de conhecer e registrar através das câmeras aquilo que lhe prendia a atenção. Até 1946, foram quase quatorze anos consecutivos de viagens, quando chega à Salvador e parece se impressionar com o ambiente da cidade. Na capital baiana, Verger se aproxima da cultura afro-brasileira, que registra através das lentes, e se interessa pelo candomblé, estudando a fundo o culto. Consegue uma bolsa de estudos, em 1948, quando viaja para África. O estreitamento de sua relação com a religião iorubana, bem como seu contato com sacerdotes e chefes religiosos, lhe concede a possibilidade de iniciar-se

babalaô, um adivinho entre o povo iorubano. Trabalhando como pesquisador para o Instituto Francês da África Negra, Verger se vê obrigado a escrever, tarefa que ganha seu apreço⁵.

Entre as obras atribuídas a ele, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África* (1999) foi publicada três anos após sua morte em 1996, no Brasil, a obra, porém é original de 1957. Esse livro é composto por uma série de fotografias e discussões sobre o culto aos orixás na Bahia e em África, vários relatos de viajantes, principalmente, europeus e árabes, e uma reunião de cantigas e frases (oriki) de convocação e exaltação de cada entidade que a pesquisa de Verger focaliza.

Sobre Exu, a entidade é tema de um dos capítulos do livro, mas aparece na obra anteriormente. É mencionado, quando Verger (1999) descreve todo o procedimento que antecede o início de um neófito à participação no culto aos orixás, onde a oferenda a Esu deve ser feita, caso contrário, o orixá não permitiria o prosseguimento da iniciação. Para explicar as variações na nomenclatura das entidades nos templos de maior influência *djèdjè* (onde Exu seria associado à *Legba*) e quando Verger explica de que forma se sequencia a realização de cerimônias públicas de culto aos orixás, e como essas se assemelham aos rituais de Candomblé na Bahia. Nos dois casos, o autor explica que são feitas oferendas a *Esu Elegba*, por ser ele o “mensageiro dos outros deuses, e como ele tem um caráter difícil, é preciso contentá-lo em primeiro lugar para evitar problemas e dificuldades no decorrer da cerimônia” (VERGER, 1999, p. 29).

No capítulo intitulado “*Esu Elegbara, Legba*”, Verger (1999) traz um apanhado sobre as várias histórias contatadas na África e no Brasil sobre o orixá. Traz também relatos de viajantes que passaram pela África, desde a época das grandes navegações, e presenciaram com o culto a essa divindade. Logo início do capítulo, o autor adianta resumidamente algumas das principais características de *Esu* ou *Legba*:

Esu Elegbara dos yoruba, Legba dos Fon, encerra aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerentes. Vamos enumerar rapidamente suas principais características. Esu é o mensageiro dos outros Orisa e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos

templos, das casas e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à vontade, pureza, elevação e amor de Deus. Mas se Esu gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mal-entendidos, se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atíça os maus instintos, tem igualmente seu lado bom e, nisso, Esu revela-se, talvez, o mais humano dos *Orisa*, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas. (VERGER, 1999, p. 122)

Em seguida, traz uma série de histórias contadas no Brasil e na África que atribuem a Exu as características que foram destacadas no excerto acima. Fato interessante, o caráter fálico de Exu, embora seja bem apresentado por Verger, entre todos os mitos que autor colheu, nenhum conta o porquê dessa atribuição (VERGER, 1999). Importante notar, que Verger (1999) procura sempre deixar claro que *Esu*, não pode ser pensado com as concepções ocidentais-cristãs de bem e mal (na verdade em sua introdução o autor explica que toda cultura afro-brasileira, não deve ser pensada assim). Valoriza, ainda, as qualidades que os próprios defeitos da entidade promovem, Exu é jovial e dinâmico e sua capacidade de estar sempre à frente permitiu que ele, junto a Ifá, revelasse aos humanos a arte da adivinhação (VERGER, 1999).

Passando a Roger Bastide (1898 – 1974), sociólogo e antropólogo francês, e sua obra *O candomblé da Bahia*, original de 1958, é nessa obra que Exu ganha maior espaço quantitativo e reflexivo, apresentado em dois momentos. O primeiro deles quando Bastide refere-se ao Padê de Exú.

Tem início obrigatoriamente com o Padê de Exú, do qual muitas vezes se dá uma interpretação falsa, particularmente dos candomblés bantos: Exú é o diabo, poderá perturbar a cerimonia se não for homenageado antes dos outros deuses, como aliás ele mesmo reclamou. Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em que há perseguições contra os candomblés), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí o termo despacho, empregado algumas vezes em lugar de Padê, despachar significando “mandar alguém embora”. Exú é, na verdade, Mercúrio⁶ africano, o

intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o interprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixás. É pois ele o encarregado – e o padê não tem outra finalidade – de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil (BASTIDE, 1961, p. 22-23).

É visível em Bastide (1961) um maior esforço de compreensão acerca da terminologia e práticas em torno de Exu e a necessidade de se explicar alguns equívocos interpretativos presente por vezes entre os próprios adeptos e reiterados pela literatura em geral, acadêmica inclusive. Na obra é destinado um capítulo de quase quarenta páginas para a divindade. Bastide (1961) revê alguns mitos sobre Exu e indica que Exu não é um orixá como os outros.

Os etnólogos que na África se interessaram por sua figura ou seus mitos, designam-no sob o termo de “trickster” e realmente, à primeira vista, parece ser um malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens. Êste elemento de malícia, que tem talvez um significado que em seguida devemos descobrir, também conhecido pelos fiéis dos candomblés brasileiros. Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o “diabinho” das lendas yoruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria. (BASTIDE, 1961, p. 208-209).

Um dos correspondentes de Bastide teria lhe explicado que, no Brasil, exu estava associado à feitiçaria e presidia a magia, que podia ser branca, protegendo os negros quanto ao regime de opressão que estavam submetidos; ou negra, para enlouquecer, matar ou arruinar a plantação dos brancos. A conclusão de considerada lógica, por Bastide (1961), é a de que os brancos se amedrontaram e viram em Exu o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo. Um ponto interessante apresentado por Bastide consiste em que dentro dos próprios candomblés, por vezes, tem-se essa visão de Exu como algo maligno, associado ao diabo cristão. Ele conta que certa vez pergunto a uma *ialorixá* se ela possuía algum de Exu em seu terreiro e a resposta foi “Deus me livre. É o cão, não o deixarei jamais entrar em minha porta” (BASTIDE, 1961, p. 209).

A aproximação com o diabo, para Bastide (1961), refere-se a três fatores. O primeiro deles a ligação de Exu com o fogo, diz-se na África que foi ele quem trouxe o sol. Muitas vezes

é representado com chifres, como símbolo de fertilidade. E, por fim, o caráter sexual de Exu, mais ameno no Brasil do que na África, mas que junto aos demais contribuiu para que fosse associado ao diabo. Bastide (1961, p. 213) indica as acepções que Exu assumiria na linguagem popular, “colocar-lhe” um Exu no caminho significaria “levar o mal a vida de alguém”, e “ter Exu na cabeça” significa “enlouquecer”. Bastide diferencia (1961, p.14) “candomblés tradicionais” que trabalhariam com “a fisionomia verdadeira desta divindade caluniada”, dos candomblés bantos, que geralmente fariam o uso dito diabólico de Exu. Nesse sentido, os próprios cultos afro-brasileiros teriam introjetado essa percepção reticente de Exu, tanto que não se diz que uma pessoa é filha de exu, mas que “carrega” Exu (Bastide, 1961).

Assim o significado do padê se liga ao ciúme e a maldade de exú. E a sua finalidade não é enviar para junto dos Orixás um mensageiro que lhes leve a oração dos homens, e sim livrar-se de uma divindade incômoda, que, sem esta homenagem, perturbaria a cerimonia e seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro. Pela mesma razão, o Pegí de Exú, ao lado do portão da entrada, é fechado a chave e reforçado por um cadeado: pretende-se impedir que o santo saia vagabundeando através das ruas, pois não poderia senão cometer ações nocivas. (BASTIDE, 1961, p. 219-220).

Bastide se afasta destas interpretações e demonstra ao longo do capítulo como Exu estaria ligado ao mito de todos os orixás, sendo uma figura imprescindível para a manutenção da crença no Brasil⁷. Exu seria responsável pela ordenação do mundo, justamente por ser a divindade dos caminhos. No Brasil, ele exerce grande importância no lugar do culto a Ifá, ligando as compartimentações diversas da natureza onde atua cada orixá. Exu é quem abre a porta! Tem acesso ao reino dos mortos e possibilita o transe místico (BASTIDE, 1961). Em resumo, o olhar de Bastide atribui importância central a figura de Exu para a manutenção das crenças africanas no Brasil. Sem Exu, não haveria culto.

Se as leituras apresentadas até aqui, voltam-se em especial para o candomblé baiano e para as crenças em África, exceto por João do Rio que já nos apresenta os primeiros escritos sobre a macumba carioca, a partir da década de 1970, podemos encontrar autores preocupados, também, em retratar a Umbanda. Renato Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro* (1978), obra proveniente de sua tese de Doutorado, iniciada em 1972 sob a orientação

de Roger Bastide, centra sua pesquisa nas cidades e regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo, onde a religião umbandista a essa época se desenvolveria com maior intensidade. A tese central de *A morte branca do feiticeiro negro* consiste numa análise e discussão da modernização que os aspectos religiosos da cultura afro-brasileira sofreriam, devido ao processo de industrialização nas grandes cidades, através da criação e desenvolvimento da religião de Umbanda:

Estudaremos assim como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na ‘moderna’ sociedade nacional. Desta forma poderemos esclarecer como os valores afro-brasileiros se transformaram para compor uma nova religião: a Umbanda. [...] Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano industrial e de classes. (ORTIZ, 1978, p. 12)

Sobre a figura de Exu, Ortiz destina a ele o capítulo sete, “Exu, o anjo decaído”. Nesse capítulo, o autor insere o conceito de “reinterpretação” definido por Melville Jean Herskovits como base de análise para o fenômeno da Umbanda. Considera, assim, a religião como portadora de um caráter de “conservação do ‘velho’ dentro de novas formas de significado, ao mesmo tempo em que novas formas e valores emergem com o desenvolvimento do país” (ORTIZ, 1978, p. 115).

Exu e suas transformações ao longo do tempo seriam, sob o olhar do autor, exemplo perfeito desse processo re-interpretativo. Explicando melhor sua teoria, Ortiz estuda as explicações que conseguiu sobre o Exu, podendo ser elas divididas conforme as diferentes práticas religiosas afro-brasileiras em que o autor afirma estarem inseridas: o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda. O Exu iorubano, ou “*Legba* para os *Ewé*” (ORTIZ, 1978, p. 115) é tido pelo autor como “tradutor das palavras divinas” (ORTIZ, 1978, p. 116), mantendo seu caráter de mensageiro, ressalta também o caráter *trickster* dessa divindade, razão que associaria Exu ao diabo, na visão dos primeiros pesquisadores dos costumes daomeanos. Exu tem no ícone fálico uma de suas formas de sua expressão, caráter esse que, segundo Ortiz, foi amenizado por certo “puritanismo brasileiro” (ORTIZ, 1978, p. 117).

Para Ortiz (1978), no Candomblé, Exu ainda manteria vestígios da cultura africana, mas no Brasil, diferentemente, sua existência tenderia a ser considerada maligna. Sua dubiedade provocaria uma divisão na religião candomblecista, onde o Exu que assumisse a função de guardião das entradas ao templo, seria sempre bom, e o Exu do peji, onde são ofertados os sacrifícios, atuaria tanto do lado do bem, quanto do mal (ORTIZ, 1978).

A contraposição entre Umbanda e Quimbanda é interessante, pois são vertentes religiosas diferentes que atuam com o mesmo rol de entidades. No trecho do livro destinado a essa diferenciação, Ortiz informa que a Umbanda se utiliza da mesma repartição proposta por Allan Kardec em *O livro dos espíritos*: “a) Espíritos Puros – anjos, arcanjos e serafins; b) Espíritos de Segunda Ordem – têm ainda que passar por certas provas. c) Espíritos Imperfeitos – caracterizados pela arrogância, orgulho e egoísmo.” (ORTIZ, 1978, p. 79).

Para os umbandistas, os espíritos que são chamados à incorporação e ao “trabalho” nos terreiros da Umbanda, seriam os espíritos da categoria “b”, espíritos que possuem luz, mas ainda necessitam praticar o bem enquanto entidades para provarem seu merecimento. A Quimbanda, então, seria responsável pelo culto aos espíritos da categoria “c”, espíritos imperfeitos e que por isso, se subentende que são mais propensos à prática do mal (ORTIZ, 1978).

Embora todos os Exus pertençam, para os umbandistas aos quais se refere Ortiz, à terceira categoria de espíritos (ou seja, ‘trabalhar’ com eles seria sempre um trabalho de Quimbanda), em alguns terreiros de Umbanda existem dias e médiuns para a incorporação de Exu (ORTIZ, 1978). Esse caso de ambivalência aconteceria, porque nem todos os espíritos imperfeitos parecem acomodados a essa categoria, e alguns desejariam adquirir a luz, ou seja, praticar o bem: são os Exus batizados. Ortiz explica que embora esses Exus se prontifiquem a subir na hierarquia espiritual umbandista, alguns hábitos permanecem rasteiros a essa elevação. Por isso, nos dias em que, num terreiro umbandista, se irá trabalhar com a incorporação dos Exus, é possível presenciar algumas alterações para que a energia negativa dessas entidades não interfira no espaço sagrado do templo destinado a outros espíritos, então superiores (ORTIZ, 1978): as cortinas do altar se fecham, o que denota uma

ruptura entre os santos do congá e os exus que ‘descem’. Na Tenda do Caboclo Tupinambá a inversão da ordem religiosa é fortemente marcada; as cadeiras têm suas posições invertidas, o que obriga o público a voltar as costas para o altar. A entrada profana da sala de culto transformasse em culto onde se manifestam as entidades; isso demonstra claramente a distinção qualitativa que se estabelece na utilização do solo onde normalmente ‘baixam’ os caboclos e pretos-velhos. (ORTIZ, 1978, p. 127)

Depois de explicar as principais características de incorporação dos Exus que pôde observar, Ortiz conclui o capítulo destinado à essa figura, entendendo que houve um distanciamento entre o Exu umbandista do Exu-Legba iorubano, onde “submetido à dicotomia do bem e do mal *Legba* transforma-se em espírito ‘arrepentido’ obedecendo desta forma aos apelos das entidades de luz” (ORTIZ, 1978, p. 136).

Lísias Negrão, por fim, em *Entre a cruz e encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo* (1996), resultado de um trabalho que, segundo o autor, durou mais de 20 anos, reuniu:

registros de atas de fundação e estatutos relativos a mais de 14 000 tentadas de Umbanda, a cerca de 2500 centros espíritas e 1400 terreiros de Candomblé [...]. (Realizadas) aproximadamente 130 entrevistas [...]. Todas elas gravadas e transcritas, compondo um volume de mais de 3000 páginas. Ainda foram observadas ao menos uma sessão – as chamadas “giras” – em 32 terreiros visitados, registradas em caderno de campo. (NEGRÃO, 1996, p. 17-18).

Partindo desse extenso acervo documental, Negrão estuda a Umbanda enquanto campo religioso permeável e multiforme, no sentido de ser uma religião que via de regra dialoga com outras concepções religiosas e, ainda que em alguns casos se organize ideologicamente sob a forma determinada por federações, apresenta em cada templo variações significantes sobre a prática religiosa em Umbanda (NEGRÃO, 1996)

Sob a perspectiva werberiana de análise, Negrão entende que a religião seria a prática baseada em obediência à uma ética particular de um grupo. Ao contrário da manipulação mágica, que estaria desvinculada de qualquer preocupação moral, a religião necessariamente

exige obediência “a princípios éticos e a valores absolutos emanados de um deus transcendente, e do sacerdote, que racionaliza e moraliza tais princípios em acordo com as demandas dos leigos e seus interesses” (1996, p. 23).

Sendo assim, após uma discussão sobre a trajetória histórica na Umbanda no Brasil e no Estado de São Paulo mais pontualmente, Negrão (1996) analisa, no espaço religioso umbandista, às luzes da concepção weberiana sobre religião, as relações construídas entre pai-de-santo, médium e cliente. Para tanto, o autor descreve o espaço e as figuras que rodeiam dessas três figuras. Apresenta assim, o universo religioso umbandista com suas entidades, símbolos, espíritos, cantigas, etc.

No que se refere a Exu, Negrão (1996) faz um apanhado dos relatos que recolheu entre os seus entrevistados sobre a entidade, e constrói uma análise das principais características mencionadas. O Exu da obra de Negrão também abarca a Pomba-gira, sendo considerada a manifestação feminina⁸ do mesmo tipo de espírito.

Exu, distintamente de todas as outras as entidades, trabalharia na linha de esquerda, ou seja, entre suas principais aptidões estaria naturalmente a de fazer o mal. Isso acontece porque, segundo os relatos recolhidos pelo autor, Exus seriam os espíritos que em suas vidas terrenas foram pessoas que cometeram atos de extrema violência como assassinatos, estupros, roubos. Estariam também ligados a vida boêmia das ruas, envolvidos sempre em vícios, prostituição e arruaças (NEGRÃO, 1996).

Devido a essa vida desregrada, se tornaram espíritos de pouca luz, desnorteados, violentos, e egoístas. Essa última característica seria talvez o principal motivo para a relação dessa entidade com a prática de prejudicar outras pessoas a mando de alguém. Com o devido sacrifício Exu faria o que seu sacerdote ou “fiel” lhe pedisse, inclusive o que outras entidades não seriam capazes de fazer, como perturbar outras pessoas, acabar ou começar relacionamentos, destruir a vida profissional de alguém ou mesmo provocar sua morte. (NEGRÃO, 1996)

Interessante que, apesar de toda essa carga negativa à entidade, Exu seria o único tipo de espírito que, entre quase todos os terreiros analisados por Negrão, (1996) possuía dias de

gira (cerimônia onde os médiuns incorporam suas entidades) exclusiva, onde, exceto três, as fariam com periodicidade determinada. Negrão (1996) sobre este aspecto, explica que isso ocorre devido à possibilidade de se batizar Exu, ou seja, acostumá-lo a fazer o bem.

Embora nos terreiros que dizem não admitir a prática de malefícios no seio religioso umbandista, ainda traga características negativas quando incorporados (falam palavrões, bebem exageradamente, se insinuam sexualmente), o Exu batizado entraria nos lugares de maior carga negativa, e desfariam com maior eficácia, feitiços destinados ao mal de outrem. É comparado muitas vezes a um policial ou soldado, quando não um capataz ou servidor, do mundo espiritual que, com a devida doutrina seria a entidade que melhor serviria à execução de trabalhos considerados pesados, como por exemplo, revidar o malefício enviado por outro feiticeiro à determinada pessoa.

O motivo maior de sua popularidade nos terreiros, pois mesmo entre os pais-de-santo que não gostam de trabalhar com Exu o fazem devido ao apelo de sua clientela, é justamente o que o caracterizaria Exu como entidade maligna. Os vícios, o comportamento sexualmente sugestivo e as gargalhadas, características que o aproximam das fraquezas humanas e, por consequência lhe dão maior entendimento sobre o assunto e maior eficácia na resolução de problemas de sentido mais terreno, como a necessidade de um emprego ou a dor de um amor, por exemplo. (NEGRÃO, 1996, p. 230-232).

Considerações finais

Com base nas leituras realizadas, percebeu-se que no que se refere a construção discursiva da figura de Exu, os aspectos que se destacam consistem em suas variações entre o Candomblé e a Umbanda, seu caráter fálico e sexual, sua função enquanto mensageiro, sua atitude próxima ao *Trickster*, sua ambivalência entre bem e mal e ser aspecto de perturbação. Essas representações de Exu variam historicamente, marcada inicialmente pelo caráter perturbador, percebe-se a adesão paulatina a noção de mensageiro. O caráter fálico atribuído ao orixá é por vezes suavizado em alguns discursos. A associação ao diabo cristão varia não apenas segundo o autor, mas também de acordo com o contexto histórico.

A fim de compreender e aprofundar alguns destes aspectos, não poderíamos deixar de fazer referência ao sociólogo Reginaldo Prandi, autor de diversas obras sobre a temática das religiões afro-brasileiras. Uma das principais contribuições de Prandi (2001) a compreensão da figura de Exu, e da leitura histórica que se faz dele, a nosso ver, é sua compreensão de que os aspectos míticos são fundamentais na atribuição de características ao orixá, e ao mesmo tempo, a ciência da atualização histórica destes aspectos.

No artigo intitulado “Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu”, Prandi apresenta as formulações sobre Exu desde os relatos dos primeiros viajantes em África até o processo de configuração no contexto histórico-cultural brasileiro. Retoma-se assim a articulação apresentada inicialmente de que acompanhar e mapear a trajetória de Exu nos textos produzidos pelas Ciências Humanas no Brasil do século XX, implica considerar, também, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; além das formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, por meio de uma série de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente à uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 1990, 2002).

A referência, marcada entre os autores, ao Padê de Exu, que ocorre por vezes para que não perturbe, ou para que leve a mensagem, ou porque segundo os mitos é o primeiro ‘a comer’, é compreensível quando se considera que para os antigos iorubás, é fundamental manter o elo entre o Aiê (mundo dos humanos) e o Orum (mundo dos deuses). Esse elo é assegurado por laços e obrigações que ligam os dois mundos.

Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. Também os

mortos ilustres merecem tal cuidado, e sua lembrança os mantém vivos no presente da coletividade, até que um dia possam renascer como um novo membro de sua mesma família. É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração. (PRANDI, 2001, p. 49-50).

Como as oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses, Pandi (2001) indica que este transporte fica a encargo de Exu. Não apenas o transporte, mas principalmente a comunicação, uma vez que é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. O caráter mensageiro de Exu é fundamental, pois dele depende a sobrevivência dos humanos. Sem Exu não se recebe as determinações e os conselhos que os orixás enviam do Aiê.

Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável. Exu deve então receber os sacrifícios votivos, deve ser propiciado, sempre que algum orixá recebe oferenda, pois o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do Aiê e os habitantes do Orum. Sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza. (PRANDI, 2001, p.50).

Essa questão da oferenda é fundamental para que se entenda o caráter ambicioso associado a Exu por João do Rio e marcado nos trabalhos de Ortiz e Negrão ao tratarem da visão por vezes inferiorizada que Exu assume em meio às entidades. Leitura esta já presente em Nina Rodrigues que apresenta divisões mitológicas entre divindade superiores e inferiores.

Segundo Prandi (2001, p. 49), como a oferenda é pressuposto obrigatório para que haja comunicação, é costume dizer que Exu não trabalha sem pagamento, “o que acabou por imputar-lhe, quando o ideal cristão do trabalho desinteressado da caridade se interpôs entre os santos católicos e os orixás, a imagem de mercenário, interesseiro e venal”.

A representação de mensageiro presente em Rodrigues, Carneiro, Verger, Bastide e Ortiz é também destacada por Prandi (2001), pois “como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite” (2001, p.49). Retomando a Canção de Exu, apresentada por Willis (2007) é possível corroborar a ideia de que ele pode quase tudo, pois conhece todas as receitas, todas as fórmulas, todas as magias. O que nos permite inclusive compreender porque João do Rio associa-o a noção de feitiço e destaca o pavor que a invocação de seu nome causa. A associação de Exu ao feitiço, conforme sugerem praticamente todos os autores trabalhados, implicam, por um lado, temor, mas por outro, geram grande prestígio a divindade.

Outro aspecto que a Canção de Exu permite conjecturar, mas que não está, pelo menos de forma direta, presente nos autores abordados é sua função transformadora.

Exu trabalha para todos, não faz distinção entre aqueles a quem deve prestar serviço por imposição de seu cargo, o que inclui todas as divindades, mais os antepassados e os humanos. Exu não pode ter preferência por este ou aquele. Mas talvez o que o distingue de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. (PRANDI, 2001, p. 50).

Esse princípio transformador implica a capacidade de metamorfose, intrínseca a Exu, enquanto um fenômeno natural e cultural complexo, pois pode remeter tanto na mudança de uma forma em outra, como na transformação do corpo e do modo de vida, quanto na mudança completa no estado ou no caráter de uma pessoa. E também a própria mutação da vida, o que abre espaço para pensarmos a relação vida/morte/renascimento. Boa parte das

crenças religiosas africanas tradicionais dialoga com a ideia de reencarnação. Esta, por sua vez, não estaria relacionada a uma hierarquização do renascimento como forma de prêmio ou castigo por uma evolução do espírito ou ausência desta. Dentro do pensamento africano tradicional não há forma de vida superior às demais. Homens, plantas e animais são seres de igual importância no ciclo da vida. Aliás, o grande tesouro da vida é a grande metamorfose desta. A possibilidade de sendo um, ser todos os outros também. Já que todos possuem o mesmo início e fim em si mesmo: a divindade criadora.

Esses elementos apresentados articulados às indicações de Prandi (2001) de Exu carregam qualificações morais e intelectuais próprias do responsável pela manutenção e funcionamento do *status quo*, inclusive representando o princípio da continuidade garantida pela sexualidade e reprodução humana, nos levam a representação fálica que Exu que perpassa todos os discursos mapeados.

[...] mas ao mesmo tempo ele é o inovador que fere as tradições, um ente portanto nada confiável, que se imagina, por conseguinte, ser dotado de caráter instável, duvidoso, interesseiro, turbulento e arrivista. Para um iorubá ou outro africano tradicional, nada é mais importante do que ter uma prole numerosa e para garanti-la é preciso ter muitas esposas e uma vida sexual regular e profícua. É preciso gerar muitos filhos, de modo que, nessas culturas antigas, o sexo tem um sentido social que envolve a própria ideia de garantia da sobrevivência coletiva e perpetuação das linhagens, clãs e cidades. Exu é o patrono da cópula, que gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem. Nenhum homem ou mulher pode se sentir realizado e feliz sem uma numerosa prole, e a atividade sexual é decisiva para isso. É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre a construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-Elegbara. Isso tudo contribuiu enormemente para modelar sua imagem estereotipada de orixá difícil e perigoso que os cristãos reconheceram como demoníaca. Quando a religião dos orixás, originalmente politeísta, veio a ser praticada no Brasil do século XIX por negros que eram ao mesmo tempo católicos, todo o sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um novo papel esperava por Exu. (PRANDI, 2001, p. 50-51).

A maioria dos autores analisados informam que apesar do símbolo fálico ser atribuído a Exu em África, no Brasil, torna-se menos frequente devido à perseguição religiosa. Ortiz

(1978), por exemplo, informa ter encontrado no interior paulista, um terreiro onde um ícone em tamanho real destinado à *Legba* ocupava a entrada do templo, mas que esse exemplo não se seguiu nos demais terreiros que visitou. Por centralizar seus estudos em África, Pierre Verger (1999) encontra a simbologia do falo relacionada a Exu em quase todas as casas dos que cultivam a religiosidade iorubana. Segundo Verger, em África, a forma fálica esculpida em barro representa que aquele lugar está protegido dos perigos que possam vir de fora. Embora de extrema importância, nenhum dos autores progrediu na explicação dos motivos para essa representação. O excerto de Prandi, neste sentido torna-se bastante elucidativo.

Para nós, da História, por fim, refletir sobre os lugares de onde estes discursos foram, e continuam, sendo prioritariamente produzidos, nas Ciências Sociais e Médicas, nos parece cada vez mais necessário. Especialmente por entendermos que faz parte do exercício intelectual pensar as categorias, conceitos e ideias com os quais se trabalha, buscamos aqui identificar e delinear a forma como Exu foi apresentado nos discursos produzidos por intelectuais das Ciências Humanas no Brasil do século XX.

Referências

BASTIDE, Roger. **O candomblé na Bahia** (Rito Nagô). Trad. Maria Isaura de Pereira Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editor Museu do Estado da Bahia, 1948.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

MORIN, Edgar. **O método I: a natureza da natureza**. 2.ed. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre, Sulina, 2005 a.

MORIN, Edgar. **O método II: a vida da vida**. Trad: Marina Lobo. 3. ed. Porto Alegre, Sulina, 2005 b.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

RAMOS, Arthur. **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RIO, João do. **As religiões no Rio**.2.ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.

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

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Companhia Editora Nacional, 1955.

VERGER, PIERRE. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. São Paulo: edUSP, 1999.

WILLIS, Roy. **Mitologias**. São Paulo: Editora Abril, 2010.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

Artigo recebido em 28 de dezembro de 2013. Aprovado em 02 de fevereiro de 2014.

Notas

- ¹ As reflexões aqui apresentadas estão vinculadas ao projeto de pesquisa docente intitulado “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”. A autora é docente do Programa de Pós-graduação em História (PPH-UEM). Líder do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ), coordenadora do Núcleo Paraná do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH) e Integrante/Associado GT Historical Studies of Science, Technology and Medicine in Latin American, da European Association of Historians of Latin America (AHILA).
- ² O teólogo, Volney Berkenbrock, por exemplo, se apresenta como criado dentro de um universo completamente católico, no interior de Santa Catarina. No prefácio de *A experiência dos Orixás* (1997), Berkenbrock conta que sua curiosidade e medo sobre as religiões afro-brasileiras começaram a crescer quando, menino, ouvia falar com temor e distância, de familiares e pessoas próximas, sobre Candomblé, Macumba ou Umbanda, não como religiões, mas como “coisas do diabo”.
- ³ Esta visão de Exu pode ser encontrada em ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori Axé a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.
- ⁴ Vide PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.
- ⁵ Informações disponíveis em <http://www.pierreverger.org/fpv/index.php/br/pierre-fatumbi-verger/biografia/biografia>. Acesso: 15/05/2014.
- ⁶ O psicólogo José Jorge de Moraes Zacharias, em *Ori Axé – A dimensão arquetípica dos orixás* (1998) apresenta a figura de Exu sobre duas concepções religiosas diferentes: a Umbanda e o Candomblé. Em Umbanda, Exu simbolizaria três aspectos sombrios da psique humana normalmente reprimidos, e que a entidade assumiria em toda sua potencialidade. Exu é dessa forma um espírito de muita agressividade e violência, dado a falar palavrões e de maneira bruta. Também se identifica com a volúpia, onde o autor exemplifica através da Pombagira, interpretada como um gênero feminino de Exu, de seios a mostra e conversa sensualizada, normalmente apontando características, acerca da sexualidade, reprimidas pelo seu consulente. Exu também assumiria a figura do malandro, expressado na figura de Zé Pilintra, para ter-se um caso, onde sua iconografia representa a possibilidade de intermediário entre as entidades de luz e sem luz. Eis os fatores principais que identifica nos Exus umbandistas: “percebemos que eles estão encarnando os aspectos sombrios da personalidade. A Agressividade brutal e menos refinada, a sensualidade vulgar e promíscua, bem como a malandragem e as atividades “fora da lei” são aspectos que compõe a sombra pessoal em nossa cultura, pois em função de uma “aparência social” (persona) estes aspectos menos morais e cristãos devem ser reprimidos no inconsciente pessoal (sombra)”. (ZACHARIAS, 1998, p. 45). Sobre o Exu de Candomblé, Zacharias (1998) o apresenta sobre a formatação interpretativa que faz dos Orixás através da tipologia junguiana, divididos em tipos extrovertidos e introvertidos, atribuindo-lhes dois de quatro tipos diferentes de funções psicológicas primordiais: pensamento, sentimento, sensação, intuição. Exu é classificado por Zacharias (1998) como entidade portadora de muita dinamicidade e movimento, impulsividade, de fácil comunicação e com facilidade para romper com regras sociais. Ele é “sedutor e envolvente [...]. Brincalhão, satírico e irreverente, [...] astuto e briguento, além de muito erotizado” (p. 96). Seguindo a tipologia junguiana, Exu se encaixaria como sendo do tipo intuição extrovertido “com pensamento auxiliar” (p. 96). Para Zacharias, Hermes seria o correspondente grego de Exu, apontando diversas semelhanças entre as duas deidades: “Exu apresenta muitas características de seu correspondente grego. Exu preside os caminhos, especialmente as encruzilhadas, sendo um de seus símbolos o tridente, em que se percebe uma encruzilhada [...]. A exemplo de Hermes, Exu carrega um instrumento fálico, um bastão, que tem a forma de um pênis. [...] Exu é, igualmente dono do mercado, está sempre envolvido no comércio, e por isso tem afinidade com a malandragem e astúcia próprias desta atividade.” (1998, p. 137-138).

Partindo de uma análise psicológica, o autor chega a conclusão de que o caráter de mensageiro divino pode ser também interpretado como o de regulador do fluxo de energia psíquica, ou seja, que regula a passagem de conteúdo entre o consciente e o inconsciente (ZACHARIAS, 1998). Sintetizando o que encontrou entre os Exus apresentados sob as duas formas de religiões (Candomblé e Umbanda), Zacharias (1998) associa a divindade ao aspecto sombrio de nossos pensamentos reprimidos no inconsciente. No cristianismo, onde a violência e agressividade são reprimidos enquanto incompatíveis com a nossa cultura, Exu foi facilmente associado à figura do diabo. Mas estes aspectos reprimidos, hora ou outra virão à tona, para Zacharias (1998), compreender Exu seria uma maneira de dar vazão e apaziguar o lado sombrio de cada individualidade.

⁷ Essa ideia é corroborada posteriormente por Berkenbrock (1997) ao afirmar que Exu possui, entre os orixás, um status especial. Diferente da maioria dessas divindades, que, segundo o autor, perderam importância na transferência de seu culto ao Brasil, Exu na verdade ganhara. Afirma isto, pois, nos terreiros de Candomblé ele é o mediador entre os humanos e os deuses. Essa característica viria do fato de que, a Exu, não teria sido atribuída nenhuma área da natureza para atuar em específico. Mas o que poderia parecer uma posição de segundo plano é, segundo o autor, o que torna Exu essencial para todo e qualquer cerimônia no Candomblé. Como o sistema religioso do Candomblé está baseado na comunicação entre o Orum e o Aiyê, entre os Orixás e os seres humanos. A comunicação proporciona a troca de Axé, que possibilita a harmonia e o vir a ser da existência. A oferenda é o fator de equilíbrio neste sistema: todo desequilíbrio é recomposto por uma oferta. Exu é o mediador, o elo de comunicação deste sistema. É através dele que a oferta é levada ao Orixá e é através dele que acontece a restituição. Somente através de Exu pode acontecer a troca de Axé. Ele é o elo, a figura-chave na sequência da oferta e restituição. Esse status especial a que se refere Berkenbrock se manifesta também no fato de, no Brasil, Ifá ser quase sempre substituído por Exu nos sistemas de adivinhação. E, por meio da característica incomum de Exu em ser, ao mesmo tempo, vários. Segundo o autor cada pessoa e Orixá possui seu próprio Exu, necessário para que a comunicação entre os dois aconteça. Seria Exu, dessa forma, em contrapartida a Olorum (divindade suprema e criadora), a existência individualizada. Frente a toda a importância atribuída à entidade, o autor não deixa de destacar o caráter controverso de Exu. Se Exu estabelece o equilíbrio de uma pessoa por conduzir a oferta, dada por esta a um Orixá receptor, o desequilíbrio também é sua responsabilidade. Não saber alimentar a Exu da maneira correta, atrairia desarmonia, desgraça e azar. A característica ardilosa de Exu acima destacada foi, para Berkenbrock (1997), erroneamente interpretada como maligna. (BERKENBROCK, 1997).

⁸ Brumana e Gonzáles (1991) identificam Exu como sendo a única entidade que tem nome diferente para seu representante feminino, a Pomba-gira. Entre suas características simbólicas estão as cores vermelho e preto, tridentes, capas e seus pontos cantados que falam de temas como cemitério, a gargalhada, a encruzilhada e a meia-noite, sendo estes comuns em seus nomes (Exu 7 Caveiras, Exu 7 Encruzilhadas, Maria das Estradas, por exemplo). Incorporado, Exu adota uma postura agachada, com o corpo, braços e mãos contorcidos. Falam com a voz rouca, dizem palavrões e soltam muitas gargalhadas. Fuma cigarros e bebe aguardente. As pombas-gira, incorporadas, ficam de pé com as mãos na cintura, ou andam com movimentos sinuosos. Possuem voz aguda e provocam sexualmente os homens. Bebem champagne e fumam cigarros de luxo (BRUMANA; GONZÁLES, 1991, p. 242-243).

“Curandeiros e Charlatães”: reflexões sobre medicina, crença e cura na primeira década republicana

Healers and fake doctors:
medicine, belief and healing in Brazil (1889-1909)

Gabriela dos Reis Sampaio¹

RESUMO: O artigo trata da primeira década da República brasileira, quando um novo Código Penal foi criado e tinha, entre outros, as leis contra formas de cura -, bem como as formas de crença ligados a eles - que não eram "científico". A intenção é discutir as diferenças entre este período e as décadas de visualização na maneira de lidar com a cura e crença no Brasil, e do significado dessas mudanças para médicos, curandeiros e pacientes. O artigo também discute as possibilidades de fazer uma história social da medicina usando artigos de jornal como as principais fontes para ele.

PALAVRAS-CHAVE: Curandeiros. Medicina. Charlatães.

ABSTRACT: The article deals with the first decade of the Brazilian Republic, when a new criminal code was created and had, among others, laws against ways of healing – as well as forms of belief connected to them – that were not “scientific”. The intention is to discuss the differences between this period and the preview decades in the way of dealing with healing and belief in Brazil, and the meaning of those changes for doctors, healers and patients. The article also discusses the possibilities of doing a social history of medicine using newspaper articles as the main sources for it.

KEYWORDS: Medicaster. Medicine. Republic.

No dia 24 de fevereiro de 1904, um importante jornal do Rio de Janeiro publicou uma matéria intitulada “Instrumentos de Feiticeiros”, discutindo a presença de sujeitos que exerceriam livremente a “feitiçaria” na capital da República. Assim dizia seu autor:

O mundo dos feitiços é naturalmente um mundo de surpresas e imprevistos, que só vive nos esconderijos, longe da luz e da polícia. Ultimamente, com a chegada consistente de negros da África e negros da Bahia, os feiticeiros têm aumentado e as cenas de roubo, os candomblés pavorosos, todos os domingos nas casas das mães de santo e dos babalões (sic) exploradores.¹

¹ Universidade Federal da Bahia (UFBA). grsampaio@hotmail.com.

O artigo segue, descrevendo “instrumentos de santo” encontrados em “casa de feitiçaria”, recheado de preconceitos e ironias com relação às formas de crença descritas. Em pleno século XX, parecia inaceitável ao autor da matéria a forte presença, nas grandes cidades brasileiras, de práticas de crença e cura ligadas a tradições culturais de africanos e seus descendentes no Brasil². Para ele, da mesma forma que para diversos outros letrados que se manifestavam nos jornais, tais práticas “pavorosas” representavam a força de superstições bárbaras e atrasadas, que deveriam ter sido extintas com o fim da escravidão e com o advento da República.

Algo, porém, parecia não correr bem na nascente república, organizada e ordenada com base em princípios científicos. Afinal, algumas décadas já haviam se passado desde a condenação de importantes líderes religiosos no país, como o negro Juca Rosa, filho de uma africana, que vivia no Rio de Janeiro, ou o sacerdote Domingos Sodré, africano nagô que vivia em Salvador, entre outros importantes praticantes de formas de cura diferentes da medicina científica³. Diversas e longas disputas foram travadas, ao longo de todo o século XIX, mas intensificadas na sua segunda metade, em nome do predomínio da ciência médica e do combate a todas as práticas diferentes – e concorrentes – da medicina oficial. Muitos dos chamados charlatães haviam sido perseguidos e punidos, fossem eles curandeiros, parteiras, pais-de-santo ou médicos sem diploma⁴. A Higiene Pública ganhara espaço e conquistava poder junto ao governo, especialmente em tempos de epidemias⁵. Tais “exploradores” não deveriam mais existir, depois de tantas campanhas e, principalmente, depois a promulgação do novo código penal, em 1890, que proibia a prática ilegal da medicina, a prática da magia e o curandeirismo. Ainda assim, os jornais indicavam que as práticas de curandeiros e pais-de-santo pululavam no país, com a maior sem cerimônia.

Este código penal, instituído com o advento da República, trazia de volta a oficialização da perseguição à magia, algo que não se via, no Brasil, desde o período colonial. O espiritismo, introduzido no país desde 1840 e cada vez mais conhecido, ficava listado junto com a magia e outros “sortilégios”, como cartomancia e uso de talismãs para iludir as pessoas, ou “despertar sentimentos de amor e ódio, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis,

enfim fascinar a subjugar a credulidade pública”. O código oficializava, também, o combate ao conhecido “charlatanismo”, ou a prática de medicina sem a posse de diplomas emitidos ou reconhecidos por faculdades de medicina do Brasil – algo que, no Império, fazia parte dos regulamentos da Higiene Pública, mas não era lei federal. Assim, tornando crime as práticas mágicas – algo que se fazia nos tempos das visitas do Santo Ofício, quando o Brasil seguia as leis da metrópole portuguesa, mas que as leis do Império não mencionavam, baseado no argumento de que se combatia a superstição com a educação – o Estado não só reconhecia sua presença e poder, mas mostrava sua intenção em combatê-las e reprimi-las⁶. E os jornais pareciam encampar a batalha civilizadora dos médicos, denunciando e perseguindo as práticas que julgavam atrasadas, ligadas a africanos e seus descendentes.

Nada havia mudado, de fato? Em uma primeira leitura, é essa a impressão que tem o leitor contemporâneo, ao passar os olhos pelos jornais do começo do século XX que tratam de assuntos ligados a doença e cura. O teor das acusações e dos comentários presentes nos textos de jornais nos remetem muito diretamente aos debates encontrados nas décadas finais do período imperial. Parece mesmo que estamos na década de 1880: muitos “charlatães” exercendo livremente a medicina, forte presença de negros na cidade do Rio – agora vindos não só da África, mas da Bahia, este perigoso lugar tradicionalmente ligado a revoltas escravas e à disseminação de tradições culturais africanas. Apesar da repressão ter, então, nos primeiros anos do governo republicano, se tornado institucionalizada, nada mudara: perseguição a “feiticeiros” e curandeiros, cobrança de medidas mais sérias das autoridades, artigos sarcásticos ironizando práticas ligadas a tradições culturais distintas da medicina alopática, bem como da religião católica. Porém, um olhar mais cuidadoso para o contexto específico da publicação destas matérias pode nos trazer outras respostas a esta pergunta. A partir deste mergulho naquele momento histórico, este texto pretende refletir sobre a possibilidade de construção de uma história social da medicina, e sobre a utilização de fontes jornalísticas para esta empreitada.

Tudo ainda é tal e qual, e no entanto nada é igual

Apesar da impressão inicial, e as semelhanças com ideias defendidas nas décadas de 1870 e 1880, estamos agora em 1904. O Rio de Janeiro “civiliza-se”, isto é, busca transformar a cidade e os hábitos e costumes de seus habitantes. É a era do *bota-abaixo*, das demolições de antigos casarões coloniais, transformados em moradias de baixo custo para diversas famílias de trabalhadores. O símbolo máximo destas intervenções na cidade foi a derrubada, em 1893, do “Cabeça de Porco”, um famoso cortiço do centro da cidade, amplamente comentado nos jornais, que elogiavam a postura dura do prefeito Barata Ribeiro, empenhado em transformar a cidade e acabar com os focos de doenças e epidemias. E mais: acreditava-se que os locais de moradias populares eram também focos de outras doenças, estas morais: o vício e a desonestidade caminhariam lado a lado nos ambientes insalubres onde viviam os pobres, as classes trabalhadoras – necessariamente perigosas, no entender de diversos pensadores e autoridades da época⁷.

As campanhas pela moralização dos costumes e caminhavam lado a lado com as reformas urbanas. Mas havia um tema urgente que mobilizava autoridades e higienistas nestas reformas, um problema presente no Brasil ao longo de todo o século XIX, que ainda não havia sido resolvido: as terríveis epidemias que ceifavam milhares de vida, e faziam o país ser conhecido como “túmulo dos estrangeiros”. O combate às epidemias era fundamental para conduzir o país ao desenvolvimento, para elevá-lo ao nível das nações civilizadas, no entender dos governantes e autoridades, guiados por médicos higienistas que lutavam para encontrar a cura para males terríveis que grassavam no país. Se a febre amarela e a peste bubônica foram combatidas com sucesso por Oswaldo Cruz e sua equipe, a partir do combate aos insetos e aos ratos, o mesmo não se dava com a varíola, doença altamente contagiosa que ainda persistia no país nos primeiros anos do século XX.

Muita coisa havia mudado, para além do estabelecimento das leis de perseguição aos “charlatães”. Uma forma científica de gerir o espaço e os cidadãos que nele viviam e circulavam vinha sendo implementada com a República, em um movimento que vinha acontecendo ao longo da segunda metade do século XIX, com as leis graduais para a extinção

do tráfico e da escravidão, com o fim do Império e a proclamação da República. Buscava-se na ciência a nova verdade, o caminho para conduzir o país ao futuro, longe dos mecanismos de controle e dominação paternalista que predominaram por tanto tempo. O racismo científico, embasado em autores respeitados, era defendido por muitos de nossos intelectuais, que buscavam meios para livrar o país do atraso pela imigração europeia e, conseqüentemente, a diminuição da herança africana – populacional e cultural – tão presente na nação. Entre nossos letrados, era vista com grande simpatia a ideia de que a ciência era a grande conquista do século XIX, e que no novo século ela deveria controlar e guiar o poder público na organização do país.

Essa ideia, porém, não significava, absolutamente, consenso entre os cientistas, que viviam em grandes disputas por princípios básicos de suas atividades. Muito menos eram consensuais entre a maioria da população, distante dos desígnios da ciência, especialmente nos assuntos relativos à saúde e doença. Muitas vezes, os médicos científicos eram evitados, sendo suas prescrições completamente desrespeitadas, em função de concepções particulares e formas específicas de crença que guiavam os mais diferentes sujeitos nas suas atitudes relacionadas à manutenção da saúde e ao combate à doença. Apesar da diferença em relação ao poder conquistado pela ciência, especialmente a medicina, junto aos órgãos governamentais e na implantação de políticas públicas, no início do século XX, quando diversas vitórias vinham sendo conquistada, especialmente no combate a doenças, muitos pacientes ainda teimavam em desconfiar dos doutores.

Neste contexto de busca pela civilização e de transformações urbanas, um outro mecanismo é instaurado como forma de combate à epidemia de varíola, bem como de ataque aos hábitos considerados supersticiosos de muitos cidadãos. Em 1904, ano de publicação do artigo que abre este texto, instaura-se, por decreto, em 31 de outubro de 1904, a obrigatoriedade da vacina contra a varíola. Longe de ser um consenso, a vacina era um tema que causava muita polêmica entre os mais variados sujeitos. A sua obrigatoriedade, instaurada de maneira extremamente autoritária, gerou diversos embates, e não só no campo das ideias –

naquele mesmo ano, no mês de novembro, uma grande revolta aconteceria na cidade, movimento que depois ficou conhecido como “Revolta da Vacina”⁸.

Ainda no mesmo ano de 1904, um pouco antes da revolta explodir, um longo e detalhado artigo aparece no jornal *A Gazeta de Notícias*, em que muitos destes temas são discutidos. Intitulado “Curandeiros e Charlatães”, assim começa seu autor a nos apresentar o assunto:

Uma das aplicações mais constantes de nova lei sanitária, tão justamente apelidada de *Código de torturas*, vai sendo o processo de condenação dos chamados curandeiros.

Como sempre acontece, o que principalmente determina cada caso de perseguição é a boa fama e o grande afreguesamento do indivíduo.

Dezenas de pessoas exercem, nesta cidade, publicamente, às escancaras, a arte medica, sem o que se costuma considerar a habilitação legal, isto é, sem possuir diploma acadêmico. Surgem, diariamente, anúncios e reclames, nos jornais mais lidos, atraindo a atenção pública, provocando a visita e a consulta. (...)

À primeira vista, estamos novamente diante de uma denúncia da grande presença de curandeiros na capital do país, agindo “às escancaras”, exercendo a sua atividade apesar da proibição das novas leis. Algo, porém, soa diferente neste início: o “*Código de torturas*”, como vinha sendo conhecido, recebera “justamente” este apelido. Assim, logo de saída, o autor mostra que tem algo contra o *Código*, embora logo em seguida passe descrever com bastante ironia os indivíduos que contavam com grande freguesia. Estaria ele, afinal, a favor ou contra a perseguição aos que medicavam sem habilitação legal? Vejamos como o artigo continua:

Farmacêuticos e herbanários trabalham como curandeiros, ao lado de médicos diplomados, franca e abertamente, em estabelecimentos bem conhecidos e freqüentados. Para essa maioria de médicos sem diplomas não tem existência prática o famoso e inconstitucional artigo 156 do código. Muitas vezes quer nos parecer que isso resulta de uma circunstância: adotam eles, em geral, a medicina acadêmica, a das drogas complicadas, que enriquece muita gente boa, a medicina alopática. Outros, porém, os que curam sem dar remédios, são perseguidos tenazmente.

A sequência do texto passa a revelar, então, que a crítica principal de seu autor não era dirigida aos meros curandeiros, aqueles que curariam “sem dar remédios”, e eram enquadrados e tenazmente perseguidos pelas autoridades, justificadas pela aplicação do artigo 156 do código penal – aquele que criminalizava o exercício da medicina sem estar habilitado pelas leis. O problema, na opinião do autor, eram os médicos acadêmicos, ou os outros agentes de cura que, sem diploma mas com fama e dinheiro, usavam as “drogas complicadas” e enriqueciam bastante. Não era comum encontrar críticas aos médicos diplomados, muito menos naquele momento de defesa da ciência por diversos grupos de influência e poder na sociedade. Isso fica ainda mais intrigante quando verificamos a identidade do autor do texto: Evaristo de Moraes, advogado respeitado, alguém que deveria ser aliado dos princípios norteadores da ciência para organizar a sociedade. Continuemos com seu texto, que vai ficando cada vez mais interessante:

Consulte-se a estatística dos tribunais, desde 1890, e ver-se-á que, entre os processos por exercício ilegal da medicina, avultam, por numero superior, os instaurados contra os espíritas.

A ciência oficial enxerga perigo enorme nas práticas dessa medicina psíquica, que se contenta em *rezar* a água e *opor* as mãos à parte enferma...

Por outro lado, o feiticeiro africano e a cartomante francesa podem enganar os incautos, sem receio da polícia, que não irá perturbar seus manejos de dar fortuna, nem suas intermediações amorosas. Se é certo que o pai quimbombo (sic) não anuncia, a sucessora de Mme Josephine passa os limites da reclame profissional, indicando rua e número e exaltando sua superioridade e especialidade! Em uma folha diária desta capital aparecem, cada dia, de dez a quinze anúncios nessas condições...

Em meio às denúncias que faz, e em plena campanha de combate a todas as formas de crença e de cura que desafiassem a medicina alopática, Evaristo de Moraes surpreende o leitor contemporâneo ao se colocar em defesa dos espíritas, praticantes da “medicina psíquica”, como ele define aquela prática. Sua defesa, é bem verdade, não implica, necessariamente, em valorização daquela prática, descrita como ingênua, quase tola, quando aparece como o “rezar da água” e o “opor das mãos à parte enferma”. A denúncia, aqui, é ao exagero da ciência

oficial, ao perseguir os “espiritistas” que, pelo teor do texto, não fariam mal aos seus seguidores, na visão do jurista.

Ao mesmo tempo, Evaristo de Moraes revela seu desprezo pelo “feiticeiro africano” – e aqui o título outrora atribuído a Juca Rosa, *pai quibombo*, aparece como um sinônimo para outros africanos que realizassem as mesmas atividades de cura – e pelas cartomantes e charlatãs, simbolizadas na figura de uma “Mme Josephine”. A cartomante seria, para o advogado, ainda pior do que o africano, pois se ambos enganavam os “incautos”, dando “fortuna” e alegando promover “intermediações amorosas”, a última ainda tinha o disparate de se anunciar em jornais, como um verdadeiro médico... Tudo isso seria, para o autor do texto, bem mais grave que o espiritismo, e os espíritas seriam vítimas de maior perseguição, na visão do advogado, embora fossem bem menos perigosos, até mesmo do que certos médicos:

Se a gente da Higiene precisa, entretanto, apanhar um espírita no meio das suas preces e benzeduras, a polícia acode pressurosa e cheia de energia farejando o crime e a ...fiança.

Quando pudessem ter assento em lei esses processos criminais feitos a crenças e a opiniões respeitáveis; quando fosse digna de uma república essa estranha maneira de respeitar a liberdade de consciência; quando não fosse odiosíssima essa distinção entre curandeiros e... curandeiros; teríamos o direito de perguntar em nome da imparcialidade e da própria lei (pública?) se é menos reprimível o charlatanismo que se encapa com o diploma que aí impudicamente se estadeia, sob várias formas. O perigo social causado por um mão santa é, incontestavelmente, muito menor do que o motivado por um doutor-charlatão, que esquece a moral profissional, para reduzir a ciência acadêmica a simples meio de dourar a vida, a custa da miséria e do sofrimento.

Quem, no seio da classe médica, desconhece esses (?) abusados?

Percebe-se, assim, o forte conteúdo de denúncia das atitudes dos médicos, comparados aqui aos curandeiros – mas ainda piores que estes, pois seriam os verdadeiros charlatões – partindo de um homem letrado e respeitado em seu campo de atuação. O advogado critica, ainda, a polícia, indicando que ela perseguia alguns em busca apenas do dinheiro da fiança. Mas do que tudo, critica as leis estabelecidas na nascente república, que não respeitavam a “liberdade de consciência”, e que estavam longe de ser imparciais, usando dois pesos e duas

medidas para punir os diferentes agentes ligados às artes de curar. Pesos e medidas que eram baseados em influência, poder econômico, e promoviam o sucesso daqueles que esqueciam da “moral profissional”.

Bastante sérias as acusações feitas pelo advogado...e a classe médica, em especial, era o seu alvo naquele momento. O texto é longo, e segue acusando os muitos médicos por serem mercenários, sem ética; perderiam de vista sua missão social, buscando apenas ganhar dinheiro. Seriam os verdadeiros estelionatários, por iludir os clientes, arrancar-lhes grandes somas “por meio de promessas que sabem perfeitamente não poderem cumprir”. O que estaria acontecendo com os letrados republicanos? Por que um homem de letras, um advogado respeitado, partiria para um ataque tão direto aos médicos, um grupo que cada vez mais conquistava prestígio e poder junto ao governo republicano?

Ciência e República

Antes de refletir sobre a pergunta lançada, é preciso ter em mente quem era este letrado republicano em especial, que assinava o texto atacando os médicos: Evaristo de Moraes. De fato, tratava-se de um homem que adquirira destaque entre a intelectualidade da época; juristas e políticos respeitavam suas posições. Ficou conhecido como um defensor de vítimas humildes da arbitrariedade policial. Foi abolicionista e republicano, e se tornou muito conhecido, no início de sua carreira escrevendo para jornais – nos anos de 1887 e 1888 – por ter se envolvido em causas polêmicas. Homem negro, de origem pobre, rábula que se tornou advogado, foi um ativo militante político, um “intelectual engajado em causas desafiadoras”. Foi defensor dos trabalhadores, inclusive defendendo prostitutas expulsas pela polícia de suas casas no centro da cidade do Rio⁹. Aproximou-se do movimento operário e de suas lideranças, tendo atuado no movimento sindical do início do século XX¹⁰. Nos seus anos de formação, frequentava clubes republicanos e literários, onde conheceu Sílvio Romero; a influência deste literato é bastante visível em seus primeiros textos publicados em jornais – e daí poderia vir o tom agressivo presente no texto aqui citado¹¹. Porém, é importante lembrar, este tom,

recheado de “impropérios e agressões pessoais”, era bastante comum no estilo dos debates travados nos meios letrados.

Isso quer dizer que o tom agressivo de Evaristo, encontrado no artigo aqui apresentado, em que ele acusa os médicos de tantos erros e imoralidades, estava também presente em diversos outros textos do autor – inclusive em um bastante conhecido, em que ele ataca duramente a família imperial. Porém, como indica Joseli Mendonça, estudiosa da vida e obra do advogado, este tom não revelava apenas a personalidade aguerrida do jovem, mas também dizia bastante sobre como ele se aproximava das maneiras pelas quais os debates intelectuais eram travados na época.

Quando publicou o artigo que aqui analisamos, Evaristo, então com 33 anos, era colaborador do jornal *Correio da Manhã*, escrevendo regularmente na “Coluna Operária” desde 1903. Nesta coluna, denunciava as condições de vida dos operários e defendia a necessidade de uma legislação de cunho social que protegesse os trabalhadores. “Curandeiros e Charlatães”, entretanto, não fazia parte da “Coluna Operária”. Era um texto claramente de denúncia, mas que exibia também opiniões preconceituosas de um típico homem de ciência, como aquelas referentes aos “feiticeiros africanos”, já aqui citadas. Não havia, naquele contexto, contradição no pensamento do autor, que fora ardente militante abolicionista, e sua crítica aos curadores de origem africana. Isso porque, para muitos dos letrados da época, a prática dos pais-de-santo, que seriam chamados de “feiticeiros” por muito tempo ainda, nada mais era do que embuste para enganar incautos. O que marcava, de fato, a atuação de diversos abolicionistas republicanos era a defesa da instrução como meio de obter ascensão social, especialmente para negros e pobres. Só a instrução poderia regenerar a sociedade dos males causados pela escravidão – e, entre estes males, certamente estariam as “práticas embusteiros” de alguns descendentes de escravos.

O ambiente intelectual da nascente república, embora permeado por incertezas e indefinições quanto ao futuro, era fortemente marcado pela defesa da instrução, relacionada ao aprimoramento intelectual e moral dos indivíduos, e fator de civilização para as nações. A república buscava se firmar, por meio de seus defensores instruídos, com base na verdadeira

ciência, que conquistara papel de destaque ao longo de todo o século XIX entre os letrados; autoridades e intelectuais buscavam impor essa nova ideologia como a forma por excelência de organizar o país. Isso pode ser percebido nos discursos de administradores, juristas e médicos, que afirmavam construir, por meio da ciência, formas supostamente neutras e objetivas de lidar com a cidade e com os cidadãos, fosse por meio de intervenções e reformas urbanas, muito orientadas por médicos, fosse nas questões jurídicas e na elaboração das leis. A imparcialidade da ciência garantiria a justiça das medidas tomadas, ainda que parecessem arbitrarias a tantos sujeitos, como os que se revoltaram contra a imposição da vacinação obrigatória no ano de 1904. Por mais racional e lógica que parecesse aos médicos a imposição da vacina contra a varíola, seus meios foram interpretados como agressivos demais, e eficientes de menos, para grande parte da população que decidiu não se submeter ao regulamento. Tantas polêmicas e discordâncias científicas entre médicos e outros intelectuais (e políticos) do período indicam o quanto a ciência da época estava distante de conquistar a infalibilidade e a hegemonia buscada por seus defensores.

Talvez fosse este contexto de críticas e questionamentos com relação às atitudes dos médicos que tivesse levado Evaristo de Moraes a combater e criticar tão duramente os doutores em seu artigo, igualando-os a charlatães. Por outro lado, sendo ele um republicano, e grande valorizador da instrução, não seria pouco provável que se aproximasse de alguns ideais positivistas. Dentre tais ideais estava presente a defesa da liberdade do exercício da medicina. Mais uma vez, o que norteava tal princípio era a valorização da instrução, da educação. Um povo instruído saberia julgar quem seriam os bons e os maus curadores, por isso não seria necessário reprimir o exercício da arte de curar. O melhor remédio contra a ignorância e a superstição, o atraso e as práticas embusteiras, para os positivistas, seria a educação. Tais princípios foram defendidos com sucesso no Rio Grande do Sul, cuja constituição estadual permitia o livre exercício da medicina¹².

Esta ideia era encontrada entre diversos pensadores que se manifestavam em jornais, e nosso jurista mostrava ser, também, de algum modo, se não um adepto direto da ideia, ao menos simpático a ela, quando afirmava que não era “digna de uma república essa estranha

maneira de respeitar a liberdade de consciência”, mantendo a “odiosíssima distinção entre curandeiros e ...curandeiros”. Claramente, ele se mostrava contrário à perseguição de diversos curandeiros, aqueles que “curavam sem dar remédios”. Evaristo de Moraes poderia agir, nesta questão, de acordo com os mesmos ideais que o guiaram em outras defesas que levou adiante, em outros momentos, como quando defendia os operários. Poderia estar em busca da proteção de curandeiros que fossem homens simples, do povo, sem muita educação, mas que agissem de boa fé na cura dos doentes.

Medicina, crença e cura

Mas seria mesmo esta a motivação de Evaristo, o antigo militante abolicionista, o defensor dos operários e das prostitutas, que o levava a atacar tão veementemente os médicos? A resposta para esta pergunta parece estar localizada na defesa tão cuidadosa que faz de certas “crenças” e “opiniões respeitáveis”: é ao espiritismo e aos espíritas que ele se refere aqui. O espiritismo, embora revestido de um discurso científico, que buscava sustentação em diversas afirmações da ciência do período, era mais uma crença, uma religião que se constituía e se fortalecia no Brasil. Muitos dos seus adeptos eram homens de “opiniões respeitáveis”, e é de se supor que entre eles encontrássemos amigos do jurista. Talvez ele próprio tivesse participado de algumas sessões espíritas, verificando que se “rezava a água” e se “opunham as mãos” para curar...O que ele certamente verificara, isso podemos deduzir, é que a cura passava, necessariamente, pela crença e confiança do doente no poder curativo do agente de cura. É o que transparece nos parágrafos finais do artigo do advogado:

A profissão médica requer, mais do que qualquer outra, a limpeza do coração (...). É a profissão moral por excelência, quando se tem em vista a influência decisiva da confiança do doente para o bom êxito da cura. (...) um médico honra a classe quando se revolta contra os inimigos da fé que cura. (...) inútil é a barbaria dos que querem tirar às almas simples a fonte de consolações dada pela medicina psíquica. O alívio da miséria humana compensa essa transigência científica. O próprio médico, se não tem fé, é (...) simples distribuidor de drogas.

Evaristo de Moraes concluía seu artigo com uma defesa impressionante da fé: a crença na figura do curador, fosse ele um médico formado ou um simples curandeiro, ou mesmo um espírita, era essa fé o que garantiria seu sucesso, sua eficácia, o verdadeiro consolo ao doente. Era uma defesa bastante humanitária para um advogado duro e combativo como ele; ao mesmo tempo, fazia sentido se entendida no contexto de suas atitudes militantes, em sua busca por uma sociedade mais justa e igualitária, dentro dos princípios republicanos. Toda a crítica aos médicos tinha também uma forte explicação no contexto em que se inseria: o momento da imposição da vacinação obrigatória, das incertezas e disputas com relação aos procedimentos científicos dos médicos nos mais variados casos. Poderia haver, também, um componente racial na crítica que Evaristo fazia aos doutores charlatães, pois do alto de sua arrogância eles discriminavam, com toda a sua fúria científica, os negros – e, especialmente, as mulheres negras¹³. O jurista denunciava as atitudes cruéis e a inépcia dos médicos, que muitas vezes agiriam como os piores estelionatários. Como cientista, Evaristo defendia também a fé, reconhecendo talvez alguns limites das próprias regras que seguia em sua atuação dentro da justiça penal.

Certamente, muita coisa havia mudado no Brasil com o advento da República, especialmente se nos referimos às artes de curar. Entretanto, a liberdade aos cultos afro-brasileiros e suas formas de lidar com doença e cura só seria conquistada só muitos anos depois, com a luta de outros intelectuais negros. O que não encerrou, na história do país, a perseguição e o desrespeito às religiões que se originaram em tradições africanas.

O artigo de Evaristo de Moraes, fonte aqui privilegiada de análise, revela as imensas possibilidades trazidas por textos de jornal para a construção de uma história social das artes de curar. Longe de encerrar o assunto, mostra o quanto as discussões dos jornais são ricas para trazer à tona debates, visões diferentes, posições de diversos sujeitos envolvidos, e mesmo as visões dos pacientes e dos agentes de cura não oficiais, ainda que de forma indireta. Com o passeio entre texto e contexto, podemos reconstruir possibilidades, especular as motivações, e extrair elementos interessantes e importantes para a construção de uma interpretação do passado – no caso, sobre as artes de curar do início do século XX, acompanhando o

conflituoso processo de constituição da medicina científica no país. Para além dos conflitos internos sobre os procedimentos da sua atividade, nos quais os médicos se envolviam, aconteciam conflitos com os mais variados pacientes, e também com outros intelectuais – como foi o caso de Evaristo de Moraes – os quais criticavam duramente as posições e atitudes dos doutores. O artigo do famoso advogado, aqui apresentado, nos permitiu ter acesso a uma série de questões cruciais para os debates científicos do período. Mais do que isso, porém, o artigo de jornal nos possibilitou situar tais debates no contexto mais amplo, inseridos e inteiramente relacionados com as estruturas sociais vigentes.

O contexto aqui estudado se distancia daquele em que os médicos apenas receitavam sangrias e purgas, e pouco se diferenciavam dos curandeiros em suas prescrições¹⁴. As acusações de inépcia e estelionato, porém, continuavam, sempre colocando sob suspeita os conhecimentos e as indicações dos doutores, mostrando que a batalha pela hegemonia na preferência dos pacientes, mesmo com as conquistas e avanços da medicina científica, ainda seria um longo caminho a ser percorrido. Já os curandeiros, dos mais variados tipos, os pais-de-santo e os espíritas, neste momento de estruturação das instituições republicanas e se aparato repressivo, teriam outras tantas batalhas a percorrer para conseguirem sobreviver no novo século.

No caso das práticas religiosas e de cura dos descendentes de africanos, as medidas aplicadas tinham um caráter não só civilizador, buscando acabar com atividades consideradas atrasadas e indignas de um país republicano, mas eram revestidas de um forte aspecto racial. A expressão *quintal de nagô*, muito comum na Bahia das primeiras décadas do século XX, é exemplar neste sentido, indicando que aos negros eram atribuídas outras características negativas, como a sujeira e a falta de higiene¹⁵. A expressão, comum no contexto aqui trabalhado, significando uma casa suja e desarrumada, era uma mostra clara do preconceito generalizado com relação aos africanos e, pior ainda, “aos negros da Bahia”, que chegavam “consistentemente” ao Rio com suas práticas de “feitiçaria”, como dizia o autor do artigo que abriu este texto. Para Antonio Vianna, cronista e memorialista baiano que viveu a passagem do século e acompanhou o período das epidemias, a expressão *quintal de nagô*, este

“comparativo ferino” usado para designar os africanos, devia muito às “invasões de endemias”. Segundo Vianna, havia uma “guerra surda”, em surtos de doenças, “entre a profilaxia da elite e o fatalismo das classes humildes”, que moravam em “socavões, sotéias, lugares irrespiráveis, sem luz”. Ainda que o cronista buscase defender os africanos das acusações de imundície, afirmando que a Higiene examinara as casas dos africanos e atestara que “tudo estava limpinho”, seu texto revela a indissociável ligação, sempre conflituosa, no contexto em questão, entre costumes religiosos e culturais de trabalhadores, em especial os africanos e seus descendentes, e as investidas civilizadoras das autoridades, sempre guiadas pelos princípios científicos aqui debatidos. Princípios que não abriam mão da noção, ainda bastante forte na ciência da época, de inferioridade racial dos negros, o que se refletia na perseguição às suas atividades religiosas.

Mas isso já é assunto para outras conversas – e, felizmente, tema de novas e frutíferas pesquisas, que vêm sendo desenvolvidas por pesquisadores em História Social que dão continuidade às questões aqui levantadas.

Referências

CARRETA, Jorge Augusto, **O inimigo é o micróbio**: debates sobre a microbiologia no Brasil (1885-1904). São Paulo: Editora da UFABC, 2013.

CHALHOUB, Sidney, **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

CHALHOUB et al. (org.), **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

Coleção de Leis do Brasil, Código Penal de 1890, Decreto de 11 de outubro de 1890, artigos 156, 157, 158. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1890.

GOMES, Ângela de Castro, Prefácio ao livro de MENDONÇA, Joseli Nunes, **Evaristo de Moraes, tribuno da República**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 14.

PEREIRA, Cristiana Schettini, **“Que tenhas teu corpo”**: uma história da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

PEREIRA, Leonardo, **As Barricadas da Saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da Primeira República**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

REIS, João José, **Domingos Sodré, um sacerdote africano**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SAMPAIO, Gabriela do Reis, **Juca Rosa, um pai-de-santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural no período do tráfico interprovincial de escravos. **Acervo** (Rio de Janeiro), v. 22, p. 67-84, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis, **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial**. Campinas: editora da Unicamp, 2001.

SEVCENKO, Nicolau, **A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes**. São Paulo, Scipione, 1993.

SILVA, Caroline Santos, **Com um fórceps na mão eis de parir uma nação**. Dissertação de mestrado, PPGH/UFBA, 2010.

VIANNA, Antonio. **Quintal de Nagô e outras crônicas**. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, n. 84, 1979, pp. 39-42.

WEBER, Beatriz Teixeira, **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na república rio-grandense, 1889-1928**. Santa Maria: Edusc/Editora da UFSM, 1999.

Artigo recebido em 01 de março de 2014. Aprovado em 30 de maio de 2014.

Notas

¹ “Suplemento Ilustrado”, em *Gazeta de Notícias*, 24/07/1904, p. 2.

² Sobre este tema, e a presença de africanos e baianos no Rio de Janeiro, ver SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural no período do tráfico interprovincial de escravos. **Acervo** (Rio de Janeiro), v. 22, p. 67-84, 2009.

³ Sobre estes famosos líderes, ver REIS, João José, **Domingos Sodré, um sacerdote africano**. São Paulo: Cia das Letras, 2008, e SAMPAIO, Gabriela do Reis, **Juca Rosa, um pai-de-santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

⁴ Ver SAMPAIO, Gabriela dos Reis, **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial**. Campinas: editora da Unicamp, 2001.

⁵ Para uma discussão aprofundada sobre estes embates e a combate às epidemias, ver CARRETA, Jorge Augusto, **O inimigo é o micróbio: debates sobre a microbiologia no Brasil (1885-1904)**. São Paulo: Editora da UFABC, 2013.

⁶ Uma discussão sobre estes temas está em *Juca Rosa (...)*, op.cit, capítulo 3.

⁷ Uma análise detalhada destes eventos pode ser encontrada em CHALHOUB, Sidney, **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

⁸ Além do já citado Cidade Febril, ver, sobre a Revolta da Vacina, PEREIRA, Leonardo, **As Barricadas da Saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da Primeira República**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002; e SEVCENKO, Nicolau, **A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes**. São Paulo, Scipione, 1993.

⁹ Ver sobre este assunto PEREIRA, Cristiana Schettini, **“Que tenhas teu corpo”**: uma história da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

¹⁰ Evaristo de Moraes chegou a fazer parte da equipe do primeiro ministro do Trabalho, Indústria e Comércio de Getúlio Vargas, Lindolfo Collor, no governo Vargas, e foi um dos responsáveis pela lei de sindicalização de 1931, “decisiva para a montagem de um projeto corporativo de regulamentação do mercado de trabalho no Brasil”. GOMES, Ângela de Castro, Prefácio ao livro de MENDONÇA, op.cit. p.14.

¹¹ Segundo Roberto Ventura, Sílvio Romero foi mestre no estilo agressivo, e concebia a atuação intelectual, especialmente a literária, como uma missão social, valorizando o engajamento e a intervenção política do escritor. VENTURA apud MENDONÇA, op.cit. pp. 53-54.

¹² Ver sobre este tema WEBER, Beatriz Teixeira, **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na república rio-grandense, 1889-1928**. Santa Maria: Edusc/Editora da UFSM, 1999.

¹³ Ver sobre este tema SILVA, Caroline Santos, **Com um fórceps na mão eis de parir uma nação**. Dissertação de mestrado, PPGH/UFBA, 2010.

¹⁴ Ver, sobre a medicina no século XIX e os procedimentos médicos, CHALHOUB et al. (org.), **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

“As manifestações de religiosidade não contém traços necessários de uma religião”: uma análise das relações entre Poder Judiciário e religiões afro-brasileiras

"The manifestations of religiosity does not contain necessary traits of a religion":
an analysis of the relationship between
the judiciary and african-brazilian religions

Dilaine Soares Sampaio¹

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo discutir, a partir de um olhar histórico-antropológico, as relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras tomando como ponto de partida um recente acontecimento: a negação do estatuto de religião das religiões afro-brasileiras presente na sentença dada pelo magistrado Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, em abril do corrente. A partir desse ocorrido contemporâneo, faremos uma reflexão em torno das relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras, recuperando para tal o debate em torno dos artigos presentes nos Códigos Penais de 1890 e 1942 que dizem respeito ao exercício ilegal da medicina, a prática da magia e seus sortilégios e a prática de curandeirismo. Pretendemos demonstrar ao final que a decisão judicial recente não é inédita na medida em que não é inédito também o poder judiciário se imiscuir na questão do religioso, daquilo que pode ser ou não definido como religião, mesmo sendo o Estado brasileiro constitucionalmente laico desde a proclamação da República.

PALAVRAS-CHAVE: Poder judiciário. Religiões afro-brasileiras. Laicidade.

ABSTRACT: This article aims to discuss, from a historical and anthropological perspective, the relationship between the judiciary and african-Brazilian religions taking as its starting point a recent event: the negation of the present status of religion african-Brazilian religions in the sentence given by the magistrate Eugênio Rosa de Araújo, the 17th Federal Court of Rio de Janeiro, in April of this. From this contemporary occurred, we will make a reflection about the relationship between the judiciary and african-Brazilian religions, recovering for such discussion around items present in the Penal Codes of 1890 and 1942 concerning the illegal practice of medicine, the practice magic and sorcery and its practice of shamanism. We intend to demonstrate at the end of the recent court decision is not unprecedented in that it is also not unheard of judicial power to interfere in the religious question, what can be defined as a religion or not, even though the Brazilian constitutionally secular state since the proclamation the Republic.

KEYWORDS: Judiciary. African-Brazilian religions. Secularism.

¹ Universidade Federal da Paraíba (UFPB). dicaufpb@gmail.com.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo discutir, a partir de um olhar histórico-antropológico, as relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras tomando como ponto de partida um recente acontecimento: a negação do caráter de religião das religiões afro-brasileiras presente na sentença dada pelo magistrado Eugênio Rosa de Araújo¹, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, em abril do corrente.

A partir desse ocorrido contemporâneo, farei uma reflexão em torno das relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras, recuperando para tal o debate em torno dos artigos 156, 157 e 158, posteriormente, artigos 282, 283, 284, 285, presentes nos Códigos Penais de 1890 e 1942, respectivamente. Os referidos artigos dizem respeito ao exercício ilegal da medicina, a prática da magia e seus sortilégios e a prática de curandeirismo, quando o poder judiciário condenava e absorvia aqueles acusados da “prática de feitiçaria” e “de curandeirismo”, utilizando os mesmos códigos. Buscando um paralelo entre esses dois momentos históricos, pretendo demonstrar que a decisão judicial recente não é inédita na medida em que não é inédito também o poder judiciário se imiscuir na questão do religioso, daquilo que poder ser ou não definido como religião, mesmo sendo o Estado brasileiro constitucionalmente laico desde a proclamação da República.

O artigo divide-se da seguinte forma: o primeiro momento será dedicado a análise da sentença proferida pelo juiz Eugênio Araújo. Posteriormente, farei uma recuperação histórica, retomando os debates em torno dos Códigos Penais de 1890 e 1942, quando estava em jogo o processo de legitimação do espiritismo kardecista e a forte repressão às religiões de matrizes africanas, especialmente no governo getulista. Em seguida será mostrada repercussão da sentença, quais atores se mobilizaram em torno da decisão judicial bem como os primeiros desdobramentos da controvérsia que gerou. Como se trata de um acontecimento recente, ainda em curso, ao final buscaremos pensar essas relações do jurídico com a esfera religiosa, instigadas pelo ocorrido contemporâneo.

Em torno da sentença judicial: uma análise

No início deste ano, a Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA)² levou ao conhecimento do Ministério Público Federal (MPF), por meio da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, a existência de um conjunto de vídeos disponíveis no You Tube, postados por determinados grupos (neo) pentecostais, que disseminavam conteúdos preconceituosos e agressivos em relação às religiões afro-brasileiras. O autor da ação e presidente da referida associação, movida pelo Ministério Público Federal, que pedia a retirada dos vídeos de circulação, é o advogado e babalorixá Márcio de Jagun³. A resposta a ação veio no dia 28 de abril, quando o juiz Eugênio Rosa de Araújo proferiu sua sentença, bastante controversa. Na verdade, antes de recorrer a Vara Federal, o MPF já havia entrado com uma ação junto ao *Google*, empresa proprietária do You Tube, para que os vídeos fossem retirados. A resposta do famoso site de buscas foi negativa, alegando a questão da “liberdade de opinião” e “de expressão”. A sentença, transcrita abaixo na íntegra, teve uma repercussão talvez não esperada pelo magistrado, mas tomando como referência a articulação dos movimentos sociais e o quanto vem se acalorando as discussões em torno da diversidade religiosa, não surpreendem as controvérsias geradas:

AÇÃO CIVIL PÚBLICA

Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2) -

AUTOR: MINISTERIO PUBLICO FEDERAL

REU: GOOGLE BRASIL INTERNET LTDA

CONCLUSÃO

Nesta data, faço estes autos conclusos ao (à) MM.Dr.(a) Juiz(a) Federal da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro, 24/04/2014 13:35.

MARIA BEATRIZ MENDES AGUIAR MADUREIRA

Diretor(a) de secretaria

DECISÃO

Em primeiro lugar, revogo, em parte, a decisão de fls. 145/146 que determinou a formação de existência de litisconsórcio passivo necessário.

Deverá, portanto, tramitar somente em face do GOOGLE BRASIL INTERNET LTDA.

Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do “IP” dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos.

Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco:

- Liberdade de opinião;
- Liberdade de reunião;
- Liberdade de religião.

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros.

No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta mal ferimento de um sistema de fé. *As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.*

Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda.

Não há nos autos prova de que tais “cultos afro-brasileiros” – expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google.

Enfim, inexistente perigo na demora, posto que não há perigo de perecimento de direito, tampouco fumaça do bom direito na vertente da concorrência – não colidência – de regular exercício de liberdades públicas.

Não há, do mesmo modo, perigo de irreversibilidade, posto que as práticas das manifestações afro-brasileiras são centenárias, e não há prova inequívoca que os vídeos possam colocar em risco a prática cultural profundamente enraizada na cultura coletiva brasileira.

Isto posto, revogo a decisão de emenda da inicial, indefiro a tutela pelas razões expostas e determino a citação da empresa ré para apresentar a defesa que tiver no prazo legal.

Após a contestação, ao MPF.

Rio de Janeiro, 28 de abril de 2014.

EUGENIO ROSA DE ARAUJO

Juiz Federal Titular

da 17ª Vara Federal

(PODER JUDICIÁRIO/JUSTIÇA FEDERAL, 2014) (grifos nossos)⁴

A sentença transcrita acima tem vários pontos que merecem ser destacados. Ao afirmar que os “vídeos referentes as opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira

envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais”, alegando em seguida o direito fundamental a liberdade, postula que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) utiliza em seu favor as liberdades postuladas pela constituição (de opinião, reunião e religião), direitos esses assegurados a qualquer cidadão e, portanto, o seu direito apenas disputa com o direito também garantido as religiões afro-brasileiras mas não choca-se com ele.

A sentença torna-se ainda mais inquietante quando o juiz, após delimitar semanticamente o conceito de liberdade, afirma que “as manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”. Na sequência afirma o seu não desejo de adentrar no “pantanosos campo do que venha a ser religião”. Em primeiro lugar é importante frisar que o intuito de não querer discutir ou entrar na questão da definição de religião já se mostrava sem sucesso no momento mesmo de sua afirmação no texto da sentença. Claramente Rosa distingue conceitualmente “religiosidade” e “religião”. As religiões afro-brasileiras são tomadas como “manifestações de religiosidade”, ou ainda, como pontua, “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religião”, pois na perspectiva do magistrado para se constituir enquanto religião é necessário ter “um texto base”, tal como possuem as religiões monoteístas mencionadas implicitamente no texto jurídico - o islamismo e o cristianismo. Além disso, faz-se necessária a presença de uma estrutura hierárquica e um “Deus” com letra maiúscula, a ser venerado.

A discussão do conceito de religião já ocupou inúmeros teóricos, pesquisadores, das mais diversas áreas, dentre as quais destaco as Ciências Sociais, particularmente a Antropologia e a Sociologia da Religião, e as Ciências das Religiões. A lista de autores seria bastante significativa e o número de definições apresentadas seria tranquilamente inumerável. Apenas numa breve menção, pensando estes campos de estudo destacados, poderíamos citar: Max Müller, Émile Durkheim, Max Weber, Rudof Otto, Mircea Eliade, Marcel Mauss, Clifford Geertz, Joachim Wach, Peter Berger, dentre muitos outros. Com relação ao termo “religiosidade” a historiadora Martha Abreu já chamou atenção em um de seus textos sobre

religiosidade popular para o caráter etnocêntrico em que a palavra “religiosidade” é preferida em relação à “religião” para “definir a prática popular da religião como religiosidade e não religião”, pois muitas vezes está implícita a ideia de que “religião” é a “oficial”, a “correta” e “religiosidade”, o “não oficial”, o “incorreto”, prática que “deturpa” a religião de fato (ABREU, 2002, p.83).

Embora haja inúmeras tentativas para se definir religião/religiosidade, é plenamente defensável, numa determinada perspectiva antropológica que tomamos aqui, a opção por uma não definição universal de religião, a escolha pela não busca de uma essência da religião, entendendo-as como não possíveis nem desejáveis, haja vista que a religião é uma categoria construída, forjada nos contextos históricos os mais diversos:

(...) não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos (ASSAD, 1993, p.116).

O argumento central de Talal Assad, que na verdade, está dialogando em *Genealogy of religion* (1993) com Clifford Geertz, e sua definição de religião apresentada em *A interpretação das culturas* (2012), nos atenta para as especificidades das definições de religiões construídas, em contextos históricos específicos e de forma alguma dissociadas do poder. Desse modo, pode-se notar claramente que o conceito de religião emitido na sentença de Eugênio Rosa está pautado numa definição de religião muito específica, que é a definição de religião cristã. É esse o modelo de religião que toma para afirmar que as religiões de matrizes africanas não são religiões. Evidentemente, o juiz em questão não inova ao tomar o modelo cristão como referencial universal. Muitos teóricos assim o fizeram. No caso da Antropologia, era algo bastante comum, como bem demonstrou Assad (1998, p.122), especialmente nos seus primórdios, afinal a tarefa de conhecer o outro, mediada muitas vezes pelo antropólogo, era um dos caminhos para a subjugação de vários povos, nas empreitadas colonialistas europeias, consideradas como empreendimentos civilizadores dos denominados povos primitivos.

Nosso país, ao menos enquanto estado nação, forjado em meio a essas empreitadas colonialistas, teve as discussões em torno do que é ou não religião bastante acaloradas na passagem do Império para a República, com o fim do regime de padroado, quando se tem a separação, ao menos no texto legal, entre igreja e estado. Na mesma época estava na pauta a questão da liberdade religiosa, vinculada diretamente a outra questão que era a da laicidade do Estado. Temática que também não faltam referências, destaco os estudos de Emerson Giumbelli. Ao comparar as relações entre religião e estado, no Brasil e na França, demonstra que a igreja católica jamais teve seu estatuto de religião questionado, pois o “debate que se estabeleceu em meio a essas disputas versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião” (GIUMBELLI, 2002a, p.276). Deixa claro que o modelo tomado para considerar uma determinada manifestação de crença como religião ou não era o da religião hegemônica.

A partir dessas considerações fica evidenciado que a sentença do juiz Eugênio Rosa reforça e repete na verdade um discurso hegemônico, construído historicamente, feito e refeito nos processos de legitimação religiosa em nosso país, em que discursos acusatórios foram construídos em relação ao outro, a saber, pela igreja católica em relação às religiões mediúnicas, e no âmbito destas últimas, pelo kardecismo em relação às religiões afro-brasileiras, especialmente no período entre os dois códigos penais acima mencionados, pois a categoria “espiritismo” criminalizada no primeiro Código Penal republicano (1889), é substituída pela de “charlatanismo” no segundo Código (1942). Ou seja, nesse período, o espiritismo kardecista adquire legitimidade porque se conforma aos moldes de religião imputados pela igreja católica e as religiões afro-brasileiras passam então a ser ainda mais duramente perseguidas, tomadas, num processo de acusação, como “falso espiritismo”. Novamente, o judiciário toma facilmente o referencial cristão de religião como universal, desconsiderando o pluralismo religioso e a multiplicidade inerente ao próprio fenômeno religioso.

É em virtude do referencial tomado pelo juiz Eugênio Rosa ser justamente o cristão, que passa a numerar os elementos necessários para que uma determinada manifestação de

crença possa ser tomada como religião. O primeiro elemento apontado é um texto base, dando como exemplo “o corão ou a bíblia”. Nada espantoso haja vista o papel que a escrita possui no Ocidente, no discurso científico moderno, tributário do positivismo, chegando até mesmo, numa História factual e tradicional, ser tomada como o divisor de águas entre aquilo que é História e o que vem “antes” da História, a ainda chamada “Pré-História” nos livros didáticos. Vários autores já denunciaram essa superioridade da escrita no Ocidente, que entre outras inúmeras consequências, relegou a imagem a um segundo plano, desqualificando-a enquanto um objeto de estudo. Um exemplo foi Gilbert Durand, que entendeu a aversão à imagem no Ocidente como fruto do que denominou como “iconoclasmo endêmico” (DURAND, 2010, p.9-16).

Não só a imagem, mas as tradições orais durante séculos foram ignoradas pela História no Ocidente. Diante de um olhar não ocidental, alçar a escrita a um patamar superior ao da imagem e especialmente ao da oralidade, chega a constituir-se uma ingenuidade. Para o historiador malinês Amadou Hampatê-Bá, a tradição oral nas sociedades africanas possui uma longa cadeia – “cadeia de transmissão” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.181) – de verificação de conhecimento e da verdade dos relatos enquanto que a tradição escrita se mostra mais suscetível a enganos. Desse modo, para o referido autor, tradição oral e a tradição escrita se equivalem, não há uma distinção valorativa entre a escrita e a oralidade. Ambas, diferentemente da tradição ocidental, são formas de conhecimento, são válidas para o trabalho do cientista social e são colocadas num mesmo patamar, já que produzem o mesmo fenômeno que é o relato. Todo relato é subjetivo e passível de ser interpretado justamente em virtude dessa subjetividade que o caracteriza:

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura (...).

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito

ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem.

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? (...).

Nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista (HAMPATÊ BÁ, 2011, p.167-168).

Ao considerar o “texto base” como um elemento necessário para que determinado fenômeno seja qualificado como religião, o magistrado ignora as inúmeras tradições religiosas que tem a oralidade como meio único ou principal de transmissão do conhecimento. Na verdade, conforme demonstrou Hampatê-Bá, embora escrita e oralidade não possam ser colocadas em patamares distintos, pois são modos distintos de acessar ao conhecimento e a oralidade seja também uma condição para o texto escrito, vale frisar que as religiões afro-brasileiras, nas últimas décadas, tem reconhecido a importância do registro escrito, ao menos daquilo que pode ser exposto, como a história dos terreiros, das lideranças, os mitos, as cantigas, enfim, atualmente podemos afirmar que as religiões afro-brasileiras possuem não “um”, nem “o”, mas vários textos base, produzidos por suas lideranças. Mesmo que não seja um texto único, possui autoridade equivalente a de uma bíblia para um cristão, ou do corão para o muçulmano, haja vista que na tradição africana a própria comunidade é detentora de autoridade e, portanto, o são as suas lideranças. A questão é que estamos lidando com modos organizacionais alternativos a matriz judaico-cristã, ainda hegemônica em nossa sociedade, da qual o direito, o poder judiciário e, sem exageros, podemos afirmar que grande parte de nossas legislações, são tributários.

Apenas a título de exemplo, podemos citar a iyalorixá Maria Stella de Azevedo Santos, do *Ilê Axé Opô Afonjá*, um dos terreiros baianos mais antigos, já centenário. A sacerdotisa já publicou oito livros, com diversas temáticas, desde literatura infantil, passando por coletânea de mitos, de provérbios, até aqueles que tratam da conduta do filho de santo, dos modos de comportamento, da hierarquia religiosa, como o *Meu tempo é agora* (2010), que vem se

tornando um dos “textos base” do candomblé. Não é utilizado somente em seu axé, mas também em outros terreiros devido ao conteúdo que traz e pelo próprio fato de ter sido escrito por Mãe Stella, como é conhecida, uma das ialorixás de maior representatividade no Brasil.

Quanto ao segundo elemento mencionado na sentença, “ausência de estrutura hierárquica”, denota o desconhecimento, por parte do magistrado, da estrutura das religiões afro-brasileiras. No âmbito da enorme diversidade abrigada sob o termo “religiões afro-brasileiras”, tomamos o candomblé como exemplo novamente. Há uma frase muito conhecida entre o povo de orixá que expressa bem o caráter hierárquico da religião: “no candomblé antiguidade é posto”. No campo de estudos das religiões afro-brasileiras é nota repetida a forte marca da hierarquia no candomblé, afinal é uma religião iniciática, com uma concepção de pessoa bastante peculiar, pois não há a ideia do ser como pronto, mas sempre como inacabado. No processo de “construção da pessoa” no candomblé, a hierarquia é um elemento fundamental, pois há cargos e lugares para assumir de acordo como tempo de iniciação.

Já o último elemento elencado pelo autor, “ausência de um Deus a ser venerado”, cabem duas observações. A primeira diz respeito à vinculação do conceito de religião a presença necessária de um “Deus”. Tal afirmação soa como ingênua no olhar das Ciências das Religiões, pois há muito já temos pressupostos teóricos que demonstraram claramente a inoperância de se vincular religião a deus ou deuses. Vincular o conceito de religião a crença em um “Deus” é fechá-lo, buscando uma noção universal de religião, busca sem sucesso como já demonstramos através de Talal Assad (1998). Muito antes de Assad, podemos mencionar a clássica obra de Mircea Eliade, *Origens*, escrita nos anos 70, onde o autor afirma que o vocábulo religião é insuficiente para denominar a diversidade dos fenômenos religiosos existentes. Contudo, pondera que talvez fosse tarde para buscar outro termo, mas que é de fundamental importância lembrarmos que o conceito de religião não precisa necessariamente trazer a ideia de Deus:

É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que “religião” para designar a experiência do sagrado. Este termo traz consigo

uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível aplica-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos. Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e “religião” pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as idéias de ser, sentido e verdade (ELIADE,1989, p.9).

Esta associação direta também é fruto do olhar cristocêntrico, logo que há muitas religiões, como o Budismo apontado por Eliade, que não trazem a concepção de deus aos moldes da tradição judaico-cristã. Na verdade as religiões afro-brasileiras possuem sim os seus “deuses”, suas divindades, ou até podem ser vistas como possuidoras de um “deus” supremo. Essa discussão nos leva a não nova polêmica, já anunciada em 1906, por um dos autores pioneiros do campo de estudos afro-brasileiros, o médico maranhense Nina Rodrigues, em *O animismo fetichista: se as religiões afro-brasileiras são politeístas ou monoteístas*. Há fortes argumentos de distintos autores para sustentar as duas proposições, que não cabe enumerar aqui, mas independente de qual opção se faça, encontraremos a afirmação clara de que as religiões afro-brasileiras possuem divindades que são cultuadas: orixás, no Candomblé jeje-nagô, voduns, no Tambor de mina, inquices, na Tradição Banto, etc. Na cosmovisão da tradição iorubá, da qual descende muitas de nossas religiões afro-brasileiras, há a crença no deus supremo Olodumare, o que conduz muitos autores a afirmação de que as religiões afro-brasileiras são monoteístas.

Ainda com relação à sentença, vale destacar que a retirada do estatuto de religião das religiões afro-brasileiras veio acompanhada de sua definição, já mais ao final da sentença, como “prática cultural”. Esta afirmação termina nos conduzindo há uma complexa discussão que envolve a relação entre religião e cultura. O conceito de cultura, assim como o de religião, é bastante controverso, tendo despendido a atenção de muitos teóricos, especialmente no campo antropológico, desde os considerados pais fundadores da Antropologia aos autores mais contemporâneos. Pensando mais no uso do conceito de cultura do que propriamente em

sua definição, é preciso destacar duas questões: assim como o conceito de religião, o de cultura também esteve inserido nos processos de dominação colonial, quando a “cultura ocidental, europeia” foi tomada como superior as dos chamados “povos primitivos” ou quando até mesmo a ideia de possuir uma cultura lhes foi negada.

Outra questão importante é que o conceito de cultura foi utilizado também nos discursos eclesiásticos. Paula Montero, quando trata “a diversidade cultural no trabalho missionário”, mostra que desde as primeiras missões católicas, havia a suposição dos missionários europeus de que o cristianismo poderia manifestar-se em qualquer cultura. Na verdade, esse é o fundamento básico do universalismo cristão, o que simultaneamente esclarece a variedade das formas culturais assumidas pelo cristianismo nas culturas em que está hoje imerso. Justamente em função dessa peculiaridade do cristianismo, a tensão entre o universalismo cristão e a particularidade das diversas expressões culturais locais sempre se mostrou como uma questão bastante complexa e, portanto, de não fácil resolução para a expansão do cristianismo ou ainda para sua fixação em culturas não europeias. Ainda, de acordo com a referida antropóloga, foi a partir do Vaticano II que a igreja católica voltou-se mais detidamente para a questão do destino das missões, passando a se preocupar e a envolver em seu trabalho as reivindicações de identidade étnica. Assim, foi a partir dos anos 60 que a igreja passou a procurar formas de valorizar, em seu trabalho missionário, as “formas culturais locais”, buscando a partir disso uma “leitura mais contextualizada da mensagem cristã” (MONTERO, 2006, p.48-49).

No que se refere às religiões afro-brasileiras, vale ressaltar que só passaram a ser vistas como religiões pela Igreja Católica no pós-Vaticano II. Esta problemática apontada por Montero se passa também quando a igreja vai pensar as religiões de matrizes africanas no Brasil, pois são tomadas como parte da “cultura africana” em nosso país. Durante os anos do Concílio Vaticano II discutiu-se muito os modos como a igreja poderia se colocar diante do mundo moderno e como poderia dialogar com as outras religiões, o que ficou registrado em dois documentos conciliares bastante importantes nesse sentido: *Gaudium et spes* (Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje) e *Nostra Aetate* (Declaração sobre as

relações da Igreja com as religiões não cristãs). A situação de pluralismo religioso crescente obriga a igreja a sair de seu próprio gueto e a olhar ao seu redor bem como impõe a necessidade de buscar caminhos para dialogar com o mundo em sua volta. Diante de um pluralismo, levado às últimas consequências pela nossa “(pós) modernidade”, a cultura se torna uma porta de entrada para a igreja, vista como uma via, uma alternativa para se aproximar do outro e (re) conquistar o espaço perdido.

Dessa forma, enquanto categoria-chave, a cultura ganha desdobramentos importantes no discurso da igreja, que através de empréstimos feitos ao discurso antropológico, vários termos vão sendo utilizados a partir do Concílio Vaticano II, como “aculturação”, passando pela ideia de “adaptação”, até chegar a noção forte de “inculturação” que se torna fonte de incessante discussão tanto no âmbito do discurso da igreja e da teologia católica quanto fora dela. Desse modo a cultura aparece como uma solução para a prática discursiva da igreja, pois torna-se a sua verdadeira interlocutora, um caminho aparentemente menos complexo e mais viável de diálogo com o universo afro-brasileiro. Desse universo, que envolve a cultura e a religião, privilegia-se o diálogo com a cultura, posto que o discurso católico construído acerca das religiões afro-brasileiras tem como característica a assimetria, ou seja, não há e não pode haver equivalência entre os dois sistemas religiosos, pois no discurso exclusivista da igreja católica, só há um único caminho para a salvação⁵.

Embora a sentença do juiz Eugênio Rosa ainda possa suscitar muitas outras questões, considero que os aspectos relevantes para os fins deste trabalho já foram devidamente analisados. Como se pôde ver, os argumentos reunidos pelo magistrado, numa perspectiva das Ciências Sociais das Religiões se mostram bastante frágeis, notoriamente presos a uma tradição positivista da qual o Direito também é tributário, demonstrando um desconhecimento tácito da matéria que recebeu para julgar. Espero ter demonstrado na análise realizada os limites da perspectiva judiciária em se tratando de aspectos concernentes ao fenômeno religioso e sua diversidade, o que nos leva a questionar o próprio funcionamento do Poder Judiciário em nosso país, que na verdade não consegue ter o tão esperado posicionamento neutro, o qual se insere mais numa perspectiva utópica do que numa práxis.

Com o intuito de demonstrar o não ineditismo desta ação do poder jurídico e que em outros momentos de nossa história o Poder Judiciário também se imiscuiu com questões relativas a definição e ao estatuto daquilo que é ou não religião, na sequência faço um recuo histórico. Retorno aos debates em torno dos artigos presentes no primeiro Código Penal Republicano, que tratavam do exercício ilegal da medicina, da prática do espiritismo e da magia; e do curandeirismo. Posteriormente, os mesmos códigos, que têm seus números e redação modificados, trazem uma mudança bastante significativa quando passa a vigorar a partir de 1942, já no contexto da ditadura varguista. Essa alteração no texto legal é, dentre outras questões, fruto do processo de legitimação do espiritismo kardecista enquanto religião e veremos adiante que o aparato jurídico tem participação neste processo.

Os debates em torno dos Códigos Penais de 1890 e 1942: quando o jurídico também se imiscuiu com o religioso

Juntamente com o regime republicano, nasce o primeiro grande conjunto de leis para definir a nova ordem que se estabelecia. Esse conjunto de leis foi o Código Penal instituído em 1890, haja vista que, até então vigorava o Código Criminal do Império. O código de 1890 não trouxe tantas mudanças, contudo, dentre suas poucas novidades, encontramos a "criminalização" do espiritismo, prescrita pelo artigo 157. Tivemos ainda os artigos 156 e 158, que estavam diretamente relacionados, por tratarem da prática ilegal da medicina. Vale transcrever ao menos a parte principal do artigo:

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

Penas – prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000 (BRASIL, 1891) (grifos nossos)⁶

Após o golpe varguista de 1937, levantou-se a polêmica em torno da modificação dos mecanismos que regulavam as acusações aos "feiticeiros". De 1927 até 1941, os mecanismos

que controlavam o funcionamento dos centros espíritas (abrangendo aqui as diversas formas de agrupamento das religiões mediúnicas) foram se complexificando (MAGGIE, 1992, p.46).

A partir de 1941, para que um centro espírita pudesse funcionar, era necessário que todo processo de registro passasse pelo gabinete do chefe de polícia, que estava sob o comando de Filinto Müller, onde despacharia a favor ou contra ao funcionamento do centro. O chefe de polícia se justificava dizendo que tais procedimentos eram tomados em resposta aos insistentes pedidos feitos por parte das diretorias dos hospícios. Era muito comum neste período associar "espiritismos" à loucura, ou atribuir mortes à prática da "macumba" (MAGGIE, 1992, p.46-47). A igreja católica não perdeu a oportunidade de criticar as atitudes seletivas - no que tange ao combate do espiritismo - de Filinto Müller. Outro exemplo como podemos ver, no mesmo jornal, traz uma matéria com o seguinte título: "O espiritismo e o Sr. Filinto Muller", onde fala da repressão do chefe de polícia aos macumbeiros e pais-de-santo, aplaudindo tal atitude. Contudo, se irritava porque os centros ditos "altos" eram mantidos abertos, por serem frequentados por pessoas "ricas". Ainda na mesma matéria, acusava o chefe de polícia de "remanescente do liberalismo" (O LAMPADÁRIO, 31 de maio de 1941, p.2).

Como já mencionado anteriormente, em 1942 temos a promulgação de um novo Código Penal brasileiro, elaborado em 1940, que contribuiu para a repressão estatal – com apoio de outros setores da sociedade, incluindo nesse bojo, a igreja católica e o “espiritismo kardecista”⁷ – as religiões afro-brasileiras.

De acordo com a Yvone Maggie (1992), a promulgação do código marcou a “definitiva deslegitimação das práticas identificadas ao ‘candomblé’ e à ‘macumba’”, pois o termo espiritismo é retirado do texto legal, pressupondo que ‘kardecistas’ e ‘umbandistas’ estivessem livres de condenações (GIUMBELLI, 1997, p.219). Já para Emerson Giumbelli a condenação estabelecida pelo novo código não recaiu sobre determinada crença ou saber específico, como ocorreu no Código Penal de 1890. Para esse autor, procurou-se “definir práticas cujo ponto em comum residiria no prejuízo, real ou virtual, propiciado à ‘saúde pública’”. Nesse plano poderiam ser incluídos rituais associados não só à Macumba e ao Candomblé, como à Umbanda, ao Espiritismo e até as práticas do Catolicismo Popular e do Pentecostalismo de

cura divina. Giumbelli afirma ainda que o novo código penal acabou se tornando uma arma nas mãos dos ‘espíritas kardecistas’ contra seus perseguidores. Para o autor, foi ao nível da saúde pública que se deu a legitimidade de alguns cultos em detrimento de outros e não ao nível da jurisprudência ou da legislação (GIUMBELLI, 1997, p.219-221).

Independente da divergência dos autores acima mencionados, ambos autores convergem no que se refere ao interesse do Estado e seus aparatos jurídicos e policiais na matéria religião, mesmo que a nossa República tenha nascido sustentando um discurso de laicidade do Estado e separação deste da Igreja Católica.

Yvonne Maggie trabalhou com vinte e cinco processos criminais que foram instaurados pressupondo a infração dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, entre 1890 e 1945. Ao fazer o mapeamento dos diferentes posicionamentos tomados pelos juízes, identifica três posicionamentos. Um primeiro, representado em sua maioria por “discípulos” de Nina Rodrigues, era o de que toda a prática, arte de curar deveria ser considerada fora da lei e prejudicial à saúde pública, com exceção da ciência médica, que exige do profissional um diploma e registro legal para praticá-la. Esse grupo de juízes ao desconsiderar o espiritismo como religião, entrava para o rol de itens colaboradores para o atraso da nação. Outra posição era a dos juízes que objetivavam controlar e limitar as práticas médicas e religiosas, “fazendo com que o Estado intervisse no modo como se empregavam certos princípios religiosos. Para estes, nem toda a magia e nem todo espiritismo eram prejudiciais”. A partir desse posicionamento surgiu por decorrência a hierarquização de práticas: havia um “verdadeiro” e um “falso” espiritismo e este segundo sim deveria ser combatido. Finalmente, uma terceira perspectiva era dos juízes que consideravam ser os três artigos inconstitucionais, pois depunham contra a liberdade profissional e religiosa promulgada pela Constituição. Esta última tinha como principal expoente o juiz maranhense Viveiros de Castro⁸.

A autora conclui demonstrando que as três posições foram aplicadas por diversos juízes até 1940. Para nossos fins, o que considero mais importante é perceber que por diferentes modos, o Poder Judiciário funcionou naquelas décadas como mais um demarcador de fronteiras daquilo que é ou não religião, ou melhor, daquilo que pode ser tomado como a

“verdadeira” religião e daquilo que pode ser tomado como a “falsa” religião. Maggie (1992) demonstra que a partir de seus respectivos campos institucionais, cada personagem (policiais, advogados, juízes, médicos, cientistas sociais e jornalistas) forjava seu discurso sobre o espiritismo, a “magia” e a “feitiçaria”. Desse modo, a junção desses personagens constituía uma grande arena em que pessoas, práticas, saberes e doutrinas eram colocados em contato de forma hierarquizada. Ou seja, a identidade e a legitimidade de cada um desses elementos foram definidas de forma relacional, o que resultou as fronteiras que separariam os “bons” dos “maus” espíritas, kardecistas de umbandistas e etc. Dessa forma, a repressão não agiu somente contra os grupos religiosos, mas acabou produzindo as próprias fronteiras demarcadoras de suas identidades (GIUMBELLI, 1998, p.31-32).

“A devida adequação argumentativa”: analisando a repercussão da sentença e o “recuo” do juiz

Retornando ao ocorrido contemporâneo, evidentemente, como era de se esperar, a sentença do juiz Eugênio Rosa de Araújo não poderia ser proferida sem ocasionar grande repercussão na sociedade civil, tendo em vista o seu teor. Podemos dividir os atores que se posicionaram a partir da controversa sentença de Araújo do seguinte modo: lideranças, adeptos e instituições ligados às religiões afro-brasileiras, setores ligados aos movimentos sociais, lideranças de outras religiões, o poder judiciário, e a mídia. No impedimento de analisar todos os posicionamentos de todos esses atores, destacaremos alguns que consideramos discursos representativos, ou por seu conteúdo ou pelo autor do pronunciamento, de modo que possamos construir um panorama recortado das controvérsias geradas.

Vale ainda ressaltar que como se trata de um acontecimento ainda em curso, o espaço temporal de recolha das fontes também precisou ser recortado. Como se trata de uma controvérsia, no sentido latouriano (2000), não sendo possível acompanhar o seu desfecho (se é que haverá esse desfecho!)⁹, a coleta dos posicionamentos dos diversos atores restringiu-se aos pronunciamentos feitos até o mês seguinte à sentença proferida pelo juiz, ou seja, até o

mês de maio deste ano. Também com relação às fontes devo frisar que foram coletadas exclusivamente na internet, particularmente, nos sites de jornais e revistas; de associações e organizações não governamentais (ONGs) vinculadas às religiões afro-brasileiras; e ainda nos sites com teor jurídico. Utilizamos ainda o Facebook, particularmente o perfil do autor da ação, tanto pessoal quanto da associação da qual é presidente, a Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA), dos quais me tornei seguidora.

Do primeiro grupo aqui identificado, lideranças, adeptos e instituições ligadas às religiões afro-brasileiras, vieram obviamente a maioria das manifestações de repúdio, indignação, manifestadas das mais diversas formas: postagens no Facebook, atos públicos, caminhadas contra a intolerância, reuniões, etc. O Centro Cultural Ifá Age¹⁰, recorrendo a Tierno Bokar, “tradicionalista em assuntos africanos”, postou uma “Mensagem de Repúdio” tanto no perfil da organização quanto no site, da qual destaco o seguinte trecho:

A escrita é uma coisa, o saber é outra. A escrita é a fotografia do saber mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente’ Tierno Bokar, tradicionalista em assuntos africanos.

A escrita é a mera aparência do saber, talvez essa seja uma das lições que nós, fiéis das religiões de matriz africana poderíamos dar ao magistrado Eugênio Rosa de Araújo, juiz 17ª Vara Federal do Rio. Não seria, infelizmente, nem de longe, a principal (...).

O juiz está corretíssimo: os vídeos são de mau gosto. Aqui, no entanto, não se pode parar na análise estética dos vídeos. Eles, de fato, são capazes de incitar violência contra grupos religiosos, aliás, o que vem acontecendo no Brasil aqui e ali (...). É interessante notar que o magistrado se sentiu confortável em definir o que é e o que não é religião. Mais interessante ainda que a régua utilizada por ele para medir a ‘quantidade de religião’ é a dada pelas religiões judaica, cristã e islâmica (...) (CENTRO CULTURAL IFÁ AGE, 2014).

A mensagem de repúdio, muito bem escrita, recorre aos valores das tradições africanas, especialmente a importância da oralidade e da ancestralidade, lembrando inclusive o historiador africano Hampatê-Bá, já mencionado anteriormente. A mensagem traz indignação com a tentativa, ou melhor, com o fato do juiz ter se sentido confortável para

definir o que é ou não religião, e mais indignação ainda pela “régua” utilizada ser a das religiões monoteístas. Nei Lopes, compositor, escritor e estudioso das matrizes africanas, também se manifestou com um longo e bem fundamentado texto, intitulado *Religiões Afro-Brasileiras, uma questão filosófica*, publicado na Revista Identidade Negra. Lopes faz um percurso histórico para mostrar como as religiões de matrizes africanas chegaram ao Brasil bem como identifica as bases que a fundamentam, com o intuito de demonstrar que as religiões afro-brasileiras possuem, além de um complexo sistema litúrgico, de ritos e símbolos, uma base filosófica. Agrega a sua argumentação textos de clássicos como os do Padre Placide Temples,¹¹ e do padre espanhol Raúl Ruiz Altuna¹², bem como o trabalho de Marcel Griaule que afirmava a existência de uma “ontologia negro-africana”. Assim como a mensagem de repúdio anterior, questiona nas entrelinhas, a definição de religião postulada pelo juiz Eugênio Araújo, ao trazer outro conceito de religião. Diferente da primeira mensagem, o texto de Lopes tem um caráter mais elucidativo, recuperando importantes teorias do campo de estudos afro-brasileiros. Ao final faz questão de lembrar o texto constitucional, tanto o artigo 5º como o 215º, que em seu primeiro parágrafo afirma: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (LOPES, 2014).

Lideranças de outras religiões se manifestaram contrariamente a sentença do juiz e a favor das religiões afro-brasileiras, o que pode ser demonstrado pelo “ato de solidariedade às religiões de matrizes africanas” realizado no Rio de Janeiro, pela Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA) com participação de vários representantes, ultrapassando o número de 15 religiões distintas. Entre as diversas lideranças e instituições religiosas, encontravam-se representantes do judaísmo, do islamismo, do protestantismo, dos Hare krishna, seguidores da fé Baháí, das religiões indígenas e do ateísmo, bem como representantes da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa e do Conselho de Igrejas Cristãs do Rio de Janeiro. No encontro foi selado “um compromisso a favor da liberdade” (LUZ, 2014). Vale a transcrição de alguns pronunciamentos:

Diariamente, são vinculados vídeos que também depreciam a nossa religião. Tentamos ações, e diziam que isso não poderia ser feito. Quando surge uma situação dessa para unirmos forças, é importante que estejamos unidos. Hoje, o sagrado é o foco, desmerecer todas as pessoas que praticam suas religiões. Temos que estar mais unidos, para que isso não aconteça com nenhum segmento religioso (Samir Ahmed, representante da Sociedade brasileira dos Muçulmanos) (LUZ, 2014).

Para mim, é desafiador, sendo eu evangélico diante de um movimento que os evangélicos polarizam. Quando ele diz que não reconhece uma expressão histórica como religião não me parece que ele conhece a história do Brasil. A igualdade precisa ser absolutamente solidária. Antes de religiosos, somos cidadãos. O país não pode ser democrático sem esse respeito. Nos levantemos sempre quando a injustiça aparecer a despeito desse ou daquele credo. Somos seres divinizados, vistamos calça, turbante, terno... Somos alvo do amor de Deus. Onde houver ações que agridam o amor, estaremos lá (Marcos Amaral – Representante da Igreja Presbiteriana) (LUZ, 2014).

Como se pode ver nos depoimentos acima, a sentença judicial mobilizou tradições religiosas distintas. Os muçulmanos, por também serem depreciados cotidianamente e verem sua religião ser tomada a todo tempo como terrorismo, terminam sendo sensíveis às religiões afro-brasileiras. A postura do representante da Igreja Presbiteriana torna-se ainda mais interessante, pois é notório logo no princípio de sua fala o caráter desafiador que é estar ali: ele como evangélico posicionando-se a favor de religiões que são desqualificadas por outros segmentos evangélicos. Todavia, não chega a ser surpreendente, tendo em vista as relações tensas entre protestantes e pentecostais. Como se sabe o campo denominado “evangélico” não é homogêneo e os segmentos (neo) pentecostais¹³, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), juntamente da Igreja Internacional da Graça de Deus e da Igreja Mundial do Poder de Deus, ambas frutos de sua fragmentação, não são bem vistas pelos denominados protestantes históricos que, dentre outras razões, julgam suas práticas religiosas muito distantes do texto bíblico.

A sentença do juiz Araújo dividiu também os magistrados de nosso país. Por um lado a Associação dos Juizes Federais do Rio de Janeiro e do Espírito Santo (AJUFERJES), em nota publicada no dia 19 de maio, quase um mês após a sentença, mostrou-se favorável ao juiz, alegando a autonomia do jurídico:

a independência dos juízes é conquista da cidadania, garantia do Estado de Direito e essencial à proteção dos direitos fundamentais do cidadão e à efetivação dos direitos humanos. É garantia institucional que existe para assegurar julgamentos imparciais, isentos de pressões de grupos sociais, econômicos, políticos ou religiosos, garantia esta que se conforma pela independência intelectual (FERNANDES, 2014).

Por outro lado, o procurador da República, Jaime Mitropoulos, recorreu à decisão de Eugênio Rosa junto ao Tribunal Regional Federal da 2ª Região, através de um *Agravo de Instrumento*, datado de 09 de maio, o que foi lamentado pela referida Associação. Diferente da sentença proferida por Eugênio Rosa que contém apenas três páginas, o Agravo de Instrumento possui 32 páginas. Da integralidade do documento, vale destacar o percurso feito pelo procurador a todos os “diplomas internacionais” que tratam da questão como *Pacto Internacional Sobre os Direitos Cívicos e Políticos* (1966); *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções*; *Declaração Sobre a Raça e os Preconceitos Raciais*, proclamada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (1978), dentre outros. Também se tem acesso neste documento aos links de todos os vídeos do You Tube que são a razão da primeira ação posta. Junto de cada link, o procurador Jaime Mitropoulos traz uma descrição comentada do conteúdo dos vídeos postados. Vale transcrever, do longo documento, a parte em que o procurador trata a questão da(s) liberdade(s), conceito amplo, bastante complexo, mas que em toda controvérsia aqui tratada vem sendo recuperado pelos diversos atores:

No caso em exame, se de um lado se encontra o direito de liberdade de expressão e liberdade de culto, de outro lado se encontra o dever de proteger a honra e as consciências religiosas agredidas pelo uso abusivo daquelas liberdades. Volto a dizer: o sistema existe para preservar o *equilíbrio entre as liberdades* (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014, p.22) (grifos nossos).

O procurador Mitropoulos menciona a necessidade de o sistema judiciário atentar para o “equilíbrio entre as liberdades”, algo bem mais próximo de um “tipo ideal” de Justiça. Entretanto, a práxis do Sistema Jurídico brasileiro, historicamente, mostra-se muito

distanciada deste equilíbrio, conforme observou Silva Júnior: “o Brasil republicano, tanto quanto a colônia e o império, não registra um único período histórico no qual a lei, notadamente a lei penal, permaneceu infensa ao modelo de relações raciais” (SILVA JR., 2007, p.304). Ou seja, o trabalho do referido autor demonstra, através de um exame de nossas Constituições e Códigos Penais que não há a “suposta neutralidade da lei na conformação do modelo brasileiro de relações raciais” (SILVA JR., 2007, p.303).

Assim como a sentença do juiz Eugênio Rosa não poderia passar imune as críticas e a repercussão que teve na sociedade civil, todas as controvérsias geradas a partir dela não deixariam de afetar aquele que a gerou. No dia 20 de maio, a mídia notícia com as manchetes da mais variadas o “recuo” do juiz Eugênio Araújo. Com a manchete *Juiz federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões*, o portal G1 traz na íntegra o novo texto da decisão do juiz:

Cumpre esclarecer que a liminar indeferida para a retirada dos vídeos no Google teve como fundamento a liberdade de expressão de uma parte (Igreja Universal) e de reunião e expressão de outra (religiões representadas pelo MPF), tendo sido afirmado que tais vídeos são de mau gosto, como ficou expressamente assentado na decisão recorrida, porém refletem exercício regular da referida liberdade.

Fica visto que tais liberdades fundamentais (expressão e reunião) estão sendo plenamente exercidas como manifestação coletiva dos fiéis dos cultos afro-brasileiros.

Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea.

A decisão recorrida, ademais é provisória e, de fato, inexistente perigo de perecimento das crenças religiosas afrobrasileiras e a inexistência da fumaça do bom direito diz respeito à liberdade de expressão e não à liberdade de religião ou de culto.

Assim, com acréscimo destes esclarecimentos, mantenho a decisão recorrida em seus demais termos (G1, 2014).

Notoriamente, o juiz sente-se pressionado por toda a mobilização dos diversos setores da sociedade, inclusive de parte de seus pares, que também se colocam contrários a sua

decisão. Como se pode ver no texto acima transcrito, a decisão da não retirada dos vídeos se mantém, no entanto, procede com uma “adequação argumentativa”, passando agora a tratar as religiões afro-brasileiras como religiões. Agora, vale ressaltar que ao destacar “o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil” já é capaz de atestar o estatuto de religião das religiões de matrizes africanas, de modo “inquestionável”, transmite nas entrelinhas de seu discurso que talvez o seu posicionamento inicial, de fato, seja o mesmo, pois sua “adequação argumentativa” não parece ter vindo de uma reflexão individual ou do papel do poder judiciário, que certamente não é o de definir o que é ou não religião.

Considerações finais

A motivação para a escrita deste artigo se deu através do “olhar antropológico”, que de alguma forma busca ser sensível a questões que envolvem o (não) entendimento do outro e comprometem uma perspectiva de alteridade. Também foi, inevitavelmente, movido por um olhar “olhar histórico” que tem como uma de suas funções “lembrar o que os outros esquecem”.

A princípio pode parecer difícil pensar que o social está em constante estado de feitura, pois a tradição sociológica clássica nos ensinou a pensa-lo diferente, com um pouco mais de homogeneidade. As lições latourianas nos inspiram e nos convidam a pensar o social em seu estado de *movência*, como uma série de *associações*, sendo o nosso papel a “busca de associações”, que na verdade parece mais condizente com a realidade atual, do que a ideia de uma “ordem social” ou de uma sociedade “congelada” (Cf. LATOUR, 2012).

Iniciamos com uma reflexão acerca de um acontecimento recente: a sentença proferida pelo juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, em abril do corrente, respondendo negativamente à ação interposta pelo Ministério Público Federal solicitando a retirada de um conjunto de vídeos presentes no You Tube considerados ofensivos e discriminatórios às religiões de matrizes africanas. Na sequência, fizemos uma análise da sentença judicial que além de negar o pedido do MPF, postulou uma determinada e restrita definição de religião que retirou das religiões de matrizes africanas o estatuto de religião.

Posteriormente fizemos um recuo no tempo e espaço histórico com o intuito de demonstrar o não ineditismo da ação do judiciário, ao se imiscuir com a definição e o estatuto daquilo que é ou não religião. No último momento de nosso percurso, dedicamos atenção a repercussão inicial da sentença, buscando perceber os atores que se envolveram na controvérsia e que partido tomaram, recortando para tal alguns discursos mais representativos.

Nossas considerações são finais aqui para este texto, pela simples obrigatoriedade de concluí-lo e dar um primeiro passo no entendimento de muitas questões que surgem dessa primeira análise. Uma primeira delas, que se desdobrará em outras decorrentes, é com relação ao conceito de liberdade. Ficou claro que os diversos atores envolvidos recorreram ao argumento da liberdade: “liberdade de expressão”, “liberdade do judiciário”, “liberdade de culto” e “equilíbrio de liberdades”. O Estado e seu aparato jurídico, as lideranças religiosas, os movimentos sociais, a mídia, enfim, o desejo de liberdade foi uma constante. A questão que se coloca diante disso é: como equacionar as distintas “liberdades” aqui reivindicadas? A liberdade religiosa, garantida por lei, pode ser equacionada com as “demais liberdades” na práxis jurídica? O que se entende no texto jurídico como liberdade equivale à(s) liberdade(s) reivindicadas pelas diferentes religiões?

Outra questão que se coloca é o próprio papel da Justiça. De fato, a história mostra que o sistema jurídico não conseguiu a ambicionada e propalada neutralidade, e muitas vezes desequilibrou-se pendendo para um único lado da balança. Na passagem do Império a República, no período entre os dois Códigos Penais Republicanos, o de 1890 e de 1942, os juízes absorveram ou condenaram com base nos mesmos códigos, hierarquizando sistemas de crença, definindo não só o que era ou não religião, mas numa determinada perspectiva aqui mostrada, mostraram-se envolvidos no mesmo sistema de crença de seus acusados. No ocorrido recente, aqui analisado, a decisão judicial demonstrou que ainda hoje o aparato jurídico do Estado não pode ser isentado do papel de outrora, quando esteve ao lado dos discursos acusatórios acerca das religiões afro-brasileiras. Ao que parece, essas religiões precisarão continuar criando estratégias, como tiveram que fazer ao longo de toda a história do Brasil, talvez menos de sobrevivência e mais de enfrentamento diante de uma sociedade

que se mostra ainda tão vinculada aos pressupostos colonialistas e de um jurídico que se mostra inoperante ou despreparado para lidar com a questão da diversidade religiosa em nosso país.

Referências

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

ABREU, Marta. Religiosidade popular: problemas e História. In: LIMA, Lana Lage et all. **Historia e religião: VIII Encontro regional de historia núcleo RJ**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

ELIADE, Mircea. **Origens: história e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, 1989.

FERNANDES, Angélica. Juiz volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões. **O Dia**, 20 de maio de 2014. Disponível em: < <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-05-20/juiz-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religioes.html>>. Acesso em 15 out. 2014.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. ISBN: 978-85-7745-600-0

_____. “Àròyé”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012, VOL.I.

_____. “Àròyé”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012, VOL.II.

G1. **Juiz federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões**. Rio de Janeiro, 20 de maio de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religioes.html>>. Acesso em 10 out. 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LCT, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 1997.

_____. **Da religião como problema social**: secularização, retorno do sagrado, liberdade religiosa, espaço e comportamento religioso. (Mimeo), Rio de Janeiro, 1998.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, Joseph. **História Geral da África**: Metodologia e pré-história da África, vol.I. Brasília : UNESCO, 2010.

JAGUN, Marcio. Ministério Público Federal acata denúncia da ANMA e determina que o Youtube exclua do site vídeos preconceituosos contra Religiões Afro. Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 2014. Disponível em: < <https://www.facebook.com/marcio.dejagun?fref=ts>>. Acesso em 20 jun.2014.

_____. Mistérios e Segredos - Razão e Irracionalidade, 2010. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Mist%C3%A9rios-e-Segredos-Raz%C3%A3o-e-Irracionalidade.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2014.

LAMPADÁRIO, O. O espiritismo e o Sr. Filinto Muller. Juiz de Fora, 31 de maio de 1941, p.2.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA/Bauru: EDUSC, 201222.

LOPES, Nei. Religiões Afro-Brasileiras, uma questão filosófica. **Revista Identidade Negra**, maio de 2014. Disponível em: < <http://portalciafro.org.br/noticias/index.php/en/brasil/item/472-religioes-afro-brasileiras-uma-questao-filosofica-por-nei-lobes%20Religi%C3%B5es%20Afro-Brasileiras-uma%20quest%C3%A3o%20filos%C3%B3fica-Por%20Nei%20Lopes>>. Acesso em 30 mai.2014.

LUZ, Natália. Os muitos credos unidos em solidariedade às religiões de matrizes africanas. **Associação Nacional de Mídia Afro**, maio de 2014. Disponível em: < <http://anma.org.br/os-muitos-credos-unidos-em-solidariedade-as-religioes-de-matrizes-africanas-read-more-httpwww-pordentrodaafrica-comculturaos-muitos-credos-unidos-em-solidariedade-as-religioes-de-matrizes-afric/>>. Acesso em 20 jun.2014.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Agravo de instrumento com pedido de antecipação de tutela recursal. **Procuradoria da República do Rio de Janeiro**, 09 de maio de 2014. Disponível em: <<http://s.conjur.com.br/dl/agravo-instrumento-interposto-mpf-rj.pdf>>. Acesso em 02 out. 2014.

MONTERO, Paula. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo, p.39-61. In: DAYRELL, Juarez. (org). **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte-MG: Editora UFMG, 2006.

PODER JUDICIÁRIO/JUSTIÇA FEDERAL. Ação Civil Pública. **Decisão da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro**, 20 de abril de 2014. Disponível em: < <http://s.conjur.com.br/dl/decisao-negou-retirada-videos.pdf>>. Acesso em 25 abr. 2014.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador-BA: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SILVA JR. Notas sobre o Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

Artigo recebido em 03 de março de 2014. Aprovado em 02 de junho de 2014.

Notas

¹ Eugênio Rosa de Araújo é “Juiz Federal titular da 17ª Vara federal do Rio de Janeiro, foi Promotor de justiça (1991/1996), atuou como juiz de turma recursal, juiz convocado, várias vezes, pelo TRF2ª região para turma tributária e administrativa, é membro da comissão de ciências sociais e econômicas da escola da magistratura federal (EMARF), autor de vários artigos e dos livros "direito econômico" 4ªed, Ed Impetus, "Resumo de direito financeiro", 2ª Ed, Ed Impetus, "Resumo de direitos humanos Fundamentais", Ed Impetus, entre outras obras em coordenação e co-autoria; é membro efetivo do Conselho editorial da revista da seção judiciária do rio de janeiro, com inúmeras colaborações”(Disponível em: < <http://www.juristas.com.br/home/eugeniorosaaraujo/>>. Acesso em 28 abr.2014.

-
- ² A Associação Nacional de Mídia Afro – ANMA, fundada no ano de 2013, tem como objetivo “valorizar a cultura, a filosofia e a religiosidade afro brasileira na mídia, combatendo todas as formas de preconceito e intolerância religiosa” (JAGUN, 2014).
- ³ Marcio de Jagun é o nome de iniciado de Márcio Righetti. Nascido no Rio de Janeiro, RJ, é “advogado militante” desde 1994 e professor de Direito Portuário nos Cursos de Pós-Graduação da Universidade Gama Filho e na UFRJ (COPPE-EAD). Foi iniciado no Candomblé há 27 pelo Babalorixá Josemar de Ogun, também do Rio de Janeiro. Tem seu barracão de Candomblé há sete anos no Bairro de Pedra de Guaratiba, na capital carioca (JAGUN, 2010).
- ⁴ Disponível em: < <http://s.conjur.com.br/dl/decisao-negou-retirada-videos.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2014.
- ⁵ Para ver mais sobre o discurso católico acerca das religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II, consultar FRANÇA, Dilaine Sampaio de. *Àròyé: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*, vol. I, particularmente o primeiro capítulo (p.61-126).
- ⁶ Disponível em: < <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=50260>>. Acesso em 20 maio de 2014.
- ⁷ Tendo em vista a amplitude do termo espiritismo, que passou a designar no senso comum, outras religiões mediúnicas, como a umbanda e o candomblé, optei por referir aos espíritas, praticantes da religião codificada por Allan Kardec, como “espíritas kardecistas” ou “kardecistas” e à religião por eles praticada, de “espiritismo kardecista”, recurso bastante usado por autores que trabalham com esta temática. Esta mesma questão da amplitude do termo “espírita” foi trabalhada também por Giumbelli. O autor mostrou que nem sempre a categoria espiritismo foi utilizada apenas pelos kardecistas, pois outros sistemas doutrinários, como a umbanda, por exemplo, a utilizaram de modo ressignificado. Ver GIUMBELLI, E. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**, p.1.
- ⁸ Giumbelli faz considerações bastante interessantes também com relação a essas posições, e termina relativizando as posturas, especialmente no que pode ser entendido como um posicionamento de cunho “liberal”, no caso do jurista Viveiros de Castro e o que pode ser compreendida como uma vertente “positivista”, no caso da primeira posição (GIUMBELLI, 1997, p.145-146).
- ⁹ Para Latour uma controvérsia não tem propriamente um desfecho, pois é possível acompanhar o seu desenrolar, até reunir explicações para a razão de sua abertura e encerramento, todavia, “estaremos sempre topando com uma nova controvérsia referente ao como e ao porquê do encerramento da questão” (LATOURE, 2000, p.31).
- ¹⁰ O Centro Cultural Ifá Aje, localizado em Brasília, está vinculado ao Templo Ifá Aje, também situado em Brasília. Vale ressaltar que o Templo Ifá Aje está vinculado a um conhecido templo de Ifá, o Oduduwa, localizado em Monguaguá- SP.
- ¹¹ Nei Lopes se refere ao livro *La philosophie bantoue*, publicado em 1949, que embora guarde as marcas de um etnocentrismo europeu, fruto do tempo que foi escrito, possui grande valor histórico e etnográfico, pois revelava a existência, entre os povos pesquisados no Congo Belga, “de uma filosofia baseada na hierarquia das forças vitais do Universo, a partir de uma Força Superior” (LOPES, 2014).
- ¹² Provavelmente Nei Lopes faz referência a obra *Cultura Tradicional Banta*, publicada em 1985, pelo Secretariado Arquidiocesano de Pastoral e depois reeditada pela Editora Paulinas.

¹³ Para a discussão do termo neopentecostal consultar MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, particularmente o primeiro capítulo (p.23-50).

“De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)

Irinéia M. Franco dos Santos¹

Para Antonio Filipe Pereira Caetano

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar aspectos característicos da cultura, religião e religiosidade negra em Alagoas, da segunda metade do século XIX até a primeira década do século XX, a partir, principalmente, da imprensa alagoana. Quer-se aqui, indicar caminhos de pesquisa e possibilidades de análises das fontes históricas disponíveis. Para isso, torna-se necessário uma breve discussão sobre as escolhas epistemológicas e a aplicação da análise temática às fontes. O estudo histórico das religiões afro-brasileiras em Alagoas tem se apresentado como exemplar para a compreensão da formação cultural local, da inserção da população afrodescendente e dos conflitos étnico-raciais ainda presentes no estado.

PALAVRAS-CHAVE: História Social das Religiões. História Afro-brasileira. *Xangôs*.

ABSTRACT: The objective of this paper is to present the characteristic features of black culture, religion and religiosity in Alagoas, on the second half of the nineteenth century to the first decade of the twentieth century, from Alagoas press. It is meant to indicate here search paths and possibilities for analysis of historical sources available. For this, it is necessary a brief discussion of the epistemological choices and implementation of thematic analysis to sources. The historical study of Afro-Brazilian religions in Alagoas has been presented as an example for understanding local cultural formation, the insertion of the Afro-descendant population and racial-ethnic conflicts still present in the state.

KEYWORDS: Social History of Religions. Afro-Brazilian history. *Xangôs*.

Pressupostos para o debate

(...) *Rua do Reguinho,
O Foguinho
Pae de Santo
Faz o encanto
Do pessoal
Dizem até
Que é
O pae
Do Carnaval!*
(...)

Gutenberg, sábado, 18 de fevereiro de 1911, *Carnaval*, p. 2.

A base metodológica utilizada pelos historiadores das religiões no Brasil nem sempre é discutida em seus textos. A preocupação inicial que se coloca aqui é, portanto, esclarecer os

¹ Universidade Federal de Alagoas (UFAL). irineiafranco@gmail.com.

pressupostos dos quais se parte para o estudo das *religiões* e *religiosidades* afro-brasileiras. A importância disto está em se alcançar resultados que sejam confiáveis, se aproximem da realidade analisada e auxiliem na construção do conhecimento específico de um campo de estudos. Neste artigo, as escolhas feitas dos caminhos teórico-metodológicos para a pesquisa alinham-se ao que se poderia denominar de uma *história social das religiões*.

Entende-se por *religiões*¹ afro-brasileiras as organizações coletivas para celebração de rituais, cultos e práticas, articulados através de uma hierarquia de iniciação que dá as regras para o convívio do grupo e a ordenação do culto aos orixás e antepassados. Nelas são concentradas certas práticas religiosas de louvação aos orixás, comunicação com os antepassados e curas para males físicos e espirituais. Ali se reforça e se recria a identidade étnica e cultural através do parentesco espiritual, mantendo uma ressignificação e *recorrência* (BARBOSA, 1999) da memória religiosa africana no Brasil. Por *religiosidades*² afro-brasileiras entende-se o espalhamento da “visão de mundo” (ideologia) e identidade religiosa afro-brasileira em práticas e comportamentos não somente rituais, mas também culturais em sentido estrito, como os de convívio comunitário, lúdicos e artísticos que mantêm diálogo e reforço criativo espiritual com a religião coletiva. A religiosidade afro-brasileira muitas vezes se confunde com a chamada “*religiosidade popular*” expressa tanto na “*cultura popular*” quanto na “*cultura das classes dominantes*”, dita *erudita*. A *identidade religiosa* e o modo de vivência dos grupos populares se expressam em diferentes âmbitos e podem ou não se dar nos espaços institucionais. Sem essencialismos opostos – entre cultura popular e erudita, religião oficial e popular etc – sabe-se que tanto o catolicismo quanto os xangôs, catimbós, candomblés e a umbanda etc. são sincréticos³ e neles a presença de pessoas das elites políticas e econômicas sempre se deu. Às vezes mais, outras menos, de acordo com as circunstâncias sociais.⁴ Tal afirmação não significa retirar das classes populares a historicidade da confluência e ressignificação de sua cultura. Mantém, porém, em mente que em vários momentos foi essa a *culturalidade agregadora* para toda a sociedade sobrepondo diferenças étnicas e socioeconômicas, apesar de toda sorte de restrições e repressões. Segundo Dirceu Lindoso, “a cultura é uma realidade que o homem produz por meio de ideias e de práticas sociais, e que

se reflete em nível de seus referentes como uma composição especial de signos, símbolos, condutas e fazeres”. Para ele, “quando inteligimos uma cultura, identificando-a com uma realidade específica produzida por nossa conduta social, estamos de fato inteligindo o modo como as práticas sociais e as práticas espaciais se exercitam”. Dessas definições interessa, particularmente, a historicidade destaca por Lindoso. Ou seja, a cultura não apenas como “uma ideação de valores e signos que representam práticas sociais”, mas também como a afirmação, “num *continuum* histórico, de práticas que estabelecem a criação do espaço onde se localizam os produtos dessas práticas, isto é, o espaço social idealizado como um valor”. Dessa forma,

A cultura se apresenta, pois, como um produto do trabalho social e um produto idealizado desse trabalho. O que permeia o trabalho social de sua ideação é a criatividade, que se exerce socialmente em dois planos: o do indivíduo e o da coletividade. A criatividade coletiva é um processo de estruturação dos produtos materiais e dos produtos idealizados ao longo de um *continuum* histórico-espacial, que serve de base e de antecipação à criatividade individual. Isto é: sem uma herança social e sem um trabalho social antecedente seria quase impossível a criatividade individual. (LINDOSO, 2005, p. 21-23)

Este *continuum* histórico, porém, não é estático, mas dinâmico. O que importa para a análise proposta, particularmente, é perceber que no espaço social e cultural de Alagoas entre 1870 e 1911 a presença das religiões afro-brasileiras alimentou dialeticamente uma religiosidade negra (afro indígena) que podia ser identificada nas festas populares e nos posteriormente chamados “folgedos”. Haveria uma *religiosidade popular afro indígena* que se constituía e fortificava apesar da hostilidade e da repressão a ela. E talvez, exatamente, em contraposição a tal repressão.

Sabe-se que os avanços na historiografia do século XX deram-se tanto na ampliação dos temas, tratamento dos objetos e das fontes, como também na maior conscientização do diálogo interdisciplinar nas ciências sociais. A história das religiões afro-brasileiras talvez tenha sido um dos temas em que esse caráter interdisciplinar melhor tenha sido indicado ou problematizado. Ao se estabelecer a escrita de uma *história social das religiões* está-se

afirmando que a base de interpretação e explicação para o processo histórico das religiões afro-brasileiras estaria na relação dialética entre o modo de produção, seu ambiente social, político, econômico, cultural e a presença e organização coletiva dos africanos escravizados e seus descendentes. Estes fizeram e fazem a construção e manutenção de suas religiões, com sua ideologia e práticas próprias (rituais, mitologia, cosmogonia etc). Tais religiões só poderão ser entendidas se levar em conta que a sua formação histórica deu-se em um longo processo, estreitamente relacionado à escravidão, às lutas pela liberdade, cidadania e igualdade de direitos no pós-abolição. Ou seja, em relação ao *lugar social* estabelecido e/ou conquistado pelos africanos e seus descendentes no Brasil. Este *lugar social* foi (e é) espaço de conflitos. Acomodações e negociações também se deram (e se dão). No entanto, deram-se especialmente em um processo *diacrônico*, de *transformações*, em que a chave de leitura para análise estabelece-se como de *continuidade-mudança*. As *religiões e/ou religiosidades* africanas transformaram-se e ressignificaram-se em *afro-brasileiras*; estabeleceram-se a partir das condições objetivas e sua vida material e da capacidade de seus agentes em inventar e se adaptar em um ambiente social hostil. Mantiveram o culto e a memória de seus *orixás, voduns e inquices* adaptando-os e transformando-os. Alguns diriam que este processo dá-se até hoje. Interessa aqui, em especial, a organização coletiva dos cultos e as práticas religiosas e culturais difundidas a partir deles, do período imperial até o início da república em Alagoas.

Em outro texto debateu-se⁵ a partir de uma fonte literária os estereótipos que circularam em um jornal (O Orbe) sobre a religião afro-brasileira, em que se destacava a oposição entre os cultos coletivos e a ação individual dos feiticeiros na província no século XIX. As fontes de jornais permitem perceber além da presença da religião *stricto sensu* como culto organizado, o espraiamento da religiosidade e cultura negra que ia se constituindo e se afirmando. Outras fontes têm sido identificadas.

Com os processos de inquisição já é possível indicar a existência de cultos organizados na região sul da capitania de Pernambuco no século XVIII. Muito ainda é preciso mapear da documentação inquisitorial para esta região. Falta também o acesso democrático para a pesquisa aos processos crimes da justiça, hoje sob guarda do Arquivo do Judiciário do Estado,

e que abriga fontes para os séculos XIX e XX. Tal descompasso no acesso às fontes, comparativamente a outros estados, acarreta grave perda de capacidade de análise e articulação de hipóteses explicativas para a história das religiões afro alagoanas e muitíssimos outros temas. Desde modo, justifica-se que as hipóteses aqui apresentadas estejam circunscritas, em grande parte, às fontes da imprensa alagoana do século XIX e primeira metade do XX. As *fontes eclesíásticas*⁶, por sua vez, têm surgido como campo de ampliação para tais pesquisas, principalmente, no que diz respeito ao combate que a Igreja Católica coordenou e incentivou através de sua pregação e também de sua imprensa. Por um lado, há o discurso apologético da doutrina e, por outro, há os indícios e o registro das práticas cotidianas dos católicos em que se verifica a confluência afro indígena no catolicismo popular. Para o século XIX os livros de registro de batismo, casamentos e óbitos começaram a ser pesquisado. Estes auxiliam na identificação da população escrava e ‘de cor’, com possibilidades interessantes a serem articuladas.⁷

Por fim, parte-se sempre da afirmação de Laura de Mello e Souza a respeito da associação feita pelos senhores de escravos entre *quilombo-religião-rebelião*... Esta associação é provocativa e remete às rebeliões escravas no século XIX, às lutas do período da abolição e pós-abolição. Para Alagoas, a partir das fontes da imprensa, tal associação aparentemente é perceptível. Faz-se, deste modo, um esforço metodológico para “não se encontrar nas fontes aquilo que se busca”, sem análise crítica e problematização – principalmente, sem outras fontes para se referenciar –. Espera-se ao menos, indicar características históricas de formação das religiões afro-brasileiras em alguns traços de confluência. A hipótese seria que os *xangôs* (ou cultos organizados) já funcionariam na região desde meados do século XVIII e fortemente se estabeleceriam a partir de 1850, com o aumento da população escrava e liberta nas vilas e cidades, a exemplo de Maceió que passou a ser a capital da província em 1839. Neste momento, ainda seria referido nos jornais como “dança de Santa Bárbara” ou “festa de Santa Bárbara”, denominação que pode ter sido dada por seus adeptos a partir do sincretismo e/ou da necessidade de minimizar repressões. No início do século XX, a associação com a palavra *xangô* (*changô*) aparece explícita na imprensa. Isso sem mencionar os rótulos seculares

negativados aos termos “feitiçaria”, “bruxaria”, “curandeirismo” etc. E, a constante “demonização” e inferiorização estereotipada dos indivíduos negros.

O texto divide-se em dois momentos. Em primeiro lugar, quer-se estabelecer um breve contexto dos embates entre proprietários de escravos e abolicionistas em Maceió a partir de casos relatados na imprensa local, o que auxilia na compreensão do momento conflituoso em que se deu a consolidação dos cultos afro-brasileiros na capital; para, em seguida, identificar nas fontes elementos que caracterizariam a experiência histórica da cultura e da religião afro-brasileira.

Escravidão e Abolicionismo em Alagoas: o contexto maceioense via imprensa local

Novas pesquisas têm procurado renovar a historiografia da escravidão em Alagoas dando ênfase ao cotidiano e às lutas dos escravos, africanos livres e libertos.⁸ A partir de 1839 com a transferência do governo da província para a vila de Maceió, ocorreu um considerável aumento de sua população e estruturação de um espaço social urbano. Segundo Danilo Luiz Marques,

Após uma tumultuada disputa envolvendo grupos políticos das duas cidades [Maceió e Alagoas], ocorreu a transferência da capital alagoana, em 1839, para Maceió, a qual foi se consolidando como principal polo econômico-demográfico da região, sendo o local de residência de muitos senhores de engenho, comerciantes, autoridades e políticos, mas também de uma grande população de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres. Até a década de 1830, a Vila de Maceió funcionava “[...] como um pequeno centro comercial para onde eram encaminhados o açúcar, o algodão, o fumo e a farinha de mandioca da zona interiorana da Província (GARDNER, 1975, p. 61.)”⁹

A partir de então, entre as décadas de 1840 e 1860, a nova capital teria “progredido consideravelmente” com a construção de casas particulares e prédios públicos, entre eles a “Casa de Detenção, o Hospital da Caridade, o Palácio do Presidente da Província, a Assembleia Legislativa Provincial, a Câmara Municipal e o Mercado Público”¹⁰. Também foram erguidas as igrejas de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Livramento, Nosso

Senhor Bom Jesus dos Martírios e a Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres. Destas, pelo menos duas (Rosário e Martírios) com a participação engajada de escravos e libertos.

A mobilidade urbana maior para escravos, africanos livres e libertos, e o aumento das fugas nas décadas seguintes de 1870 e 1880, alarmava os senhores de engenho e demais proprietários de escravos. As tensões aparentemente aumentaram após o anúncio da libertação dos escravos no Ceará, em 1884. O Jornal *O Orbe* noticiou o acontecimento com destaque em uma edição especial.¹¹ A edição foi acompanhada de textos e poemas em homenagem a data, assinados por Carlos Rodrigues (responsável pela tipografia e jornalista), Raymundo da Fonseca, Manuel Valladão, Cypriano de Barros, Olympio Paes Lins e Fernandes Lima¹². As sociedades libertadoras locais, “A Sociedade Libertadora das Senhoras de Maceió e a Sociedade Libertadora Alagoana” também receberam vivas “aos festejos aqui promovidos” em comemoração ao 25 de março.¹³

Na imprensa observa-se certas contradições entre práticas e discursos, no jogo das relações de poder e de interesses partidários ou “pecuniários”. O jornal *O Orbe*, talvez seja o exemplo mais gritante; ao mesmo tempo em que publicava notas e informações das sociedades libertadoras, mantinha os anúncios de escravos fugidos, e dava espaço às cartas e editoriais contrários às ações abolicionistas mais contundentes. Seu proprietário e editor Leocádio Soares teve uma atuação política forte a favor do Partido Conservador. Também publicava, a pedido, processos de manumissão e de africanos libertos escravizados. Em meio a variedade e complexidade das temáticas chamou a atenção, no entanto, as constantes menções à cidade de Maceió como um grande “quilombo” ou “covil de escravos fugidos”. Vê-se isso em um conjunto selecionado de notícias publicadas no ano de 1887, entre maio e novembro.

Interessa nessas notícias destacar não somente o aumento das tensões entre abolicionistas e proprietários de escravos, mas o embate cotidiano enfrentado pelos escravizados e suas estratégias e articulações para se sobrepôr a este contexto. A iminência da abolição parece ter acelerado uma reação articulada (quem sabe “desesperada”) de proprietários da capital e interior. Em ampla matéria de 22 de maio de 1887, intitulada “Agricultura – o gemido da lavoura: sem trabalho, campeia o vício”, assinada por *O camponez*

alagoano seu autor procura argumentar em torno do “abandono da lavoura” por parte do Estado imperial (falta de investimentos, impostos altos, preço do produto, endividamento estrangeiro, perda da força de trabalho), e do “desprezo” e “perseguição” sofrido pelos agricultores por parte da polícia e dos “libertadores do alheio”. Destaca-se alguns trechos em citação ampliada:

(...) Estas reflexões, estes sentimentos, estou certo, não são exclusivamente individuais, não se achão tão somente arraigados no espirito e coração dos meus colegas agricultores – o commercio os sente, e só fingem, desmentindo-se, serem estas ponderações não verídicas os **libertadores do alheio**, os estelionatários dos bens de outrem, contra as regras de todo direito, salvo si o governo, procurando macaquear aquella França, **quer estabelecer o communismo**. (...) Todos sabem, não ignorão que, em nome da liberdade, **mas d’essa liberdade que anarchisa e corrompe**, os direitos de propriedade vão sendo deturpados por especuladores que *san façon* conservão em suas casas para seu próprio serviço escravos alheios. (...) É o que agora estão fazendo esses inconsciosos ou antes birbantes nominalistas: - bradão liberdade, os escravos alheios (eles não os tem) apresentam-se-lhes, e estúpidos são iludidos por promessas adrede estudadas, e eis-os, os liberdadeiros locupletando-se descarada e ilegalmente dos serviços dos ditos escravos encabrestados pelas repetidas promessas de liberdade. (...) Da secretaria de policia sahio uma circular para todas as autoridades policiaes, ordenando que cada uma em seus municípios, não consinta que os proprietários, senhores de escravos, castiguem os seus escravos, não tolere que as autoridades subalternas se envolvão em capturas de escravos e não faculte finalmente a cadeira a reclusão de escravos. Essa parte oficial escripta em forma tão cathgorica, essa circular aparece com os visos de...uma bula papal. (...) É fora de toda duvida que os abolicionistas nominalistas, de que já fiz aqui menção, e seus apaniguados com aquella linguagem liberdadeira leião e mandem ler, diante grande número de escravos, de que é **Maceió o único covil, aquella ordem policial**. Esses escravos, assim maleficamente doutrinaados e depois insuflados por aquelles lázaros Moraes, vão com eles seduzindo e mesmo subornando outros, que nas fazendas se acham mais ou menos cumprindo os seus deveres; porém estes influenciados por aquellas doutrinas, porque o mal, qual iman, sempre attrahe mais, principião a tornarem-se remissos e rebeldes. E para laxidão e desobediência, faz-se preciso o castigo que corrige as faltas. Ora, o proprietário, senhor de escravos, por um direito muito natural, usa d’esta faculdade a bem da ordem no trabalho e respeito na fazenda, e si assim não procurar proceder, então ao envez de aqueles escravos servirem-lhe de instrumentos de trabalho, servir-lheão de seus capangas, instrumentos do mal, como hoje, insuflados servem aos *liberdadeiros* contra seus legítimos

senhores. (...) Como disse e repito, e o que não é segredo para nenhum, e todos o sabem, **é a capital, o nosso Maceió a côva de caco dos escravos fugidos**, os quaes se reputão protegidos, pelos taes abolicionistas e **garantidos pela policia que os considera cidadãos privilegiados, logo superiores**. (...) Acontece que o proprietário já por ver-se privado do trabalho do seu escravo, já porque um terceiro iniquamente d'elle se usurpou, já pelo facto de reiteradas fugas, provido dos seus legaes documentos vai apprehender e agarra o seu escravo, que não se esquiva de (**tal é a sua petulância, insolência**, ahi adquiridas por ensino!) de andar publicamente nas ruas da cidade. (...) Finalmente, tendo de depor a pena, faço do alto d'esta tribuna typographica um apelo a todos os meus colegas agricultores, em gerla, no sentido de cada um por si, sob a sua assinatura, publicar na imprensa da Capital o número de escravos seus, fugidos, que se achão homisiados em Maceió, para ficando ainda mais patente à vista do governo a dispersão insinuada, este comiserar-se da infeliz e miserável sorte da agricultura, de quem muito se preza ser filho, este que subscreve-se, consuetudinariamente, com o pseudônimo de
O camponez alagoano. Maio, 1887.¹⁴

Há muitas informações interessantes no artigo. Sobressai nele três níveis de problematização ainda em aberto mas que suscitam reflexões que ajudam a compreender o período abolicionista em Alagoas. (1) A identificação das ideias ou ideologias “liberais/libertárias” que poderiam circular entre o grupo abolicionista. O “camponez” faz uma inferência entre as comunas francesas de 1870 e o que supõe serem os interesses dos “libertadores do alheio”: “estabelecer o comunismo” com “a liberdade que anarquiza e corrompe”. Fica em aberto entender melhor quais influências ideológicas de fato circulavam entre esses grupos. (2) Em segundo, o que teria levado a escrita do artigo foi a publicação de uma circular pelo Chefe de Polícia, naquele momento, o Dr. Leite e Oiticica, proibindo o castigo de açoites e o uso dos praças para a captura de escravos fugidos. Segundo *o camponez*, a circular teria sido utilizada como ferramenta pelos abolicionistas para arregimentar fugas, indicando a capital Maceió como espaço privilegiado ou facilitado para se alcançar a liberdade. (3) O terceiro nível, relacionado ao segundo, seria a existência em Maceió, naquele momento, de uma rede de solidariedade entre livres e libertos para proteção dos escravizados em fuga. Isto teria sido a gota d’água: o escravo se dando ares de cidadão e resistindo à volta ao cativo e à obediência aos seus “legítimos” senhores. O sentimento de impotência vem à

tona no apelo pela “sorte da agricultura”, ou de fato, pela sorte de um grupo de proprietários que foram ali, como em todo o império, as últimas vozes defensoras da escravidão (PRADO JR, 1934).

O apelo lançado pelo “camponez” repercutiu em seus pares. Foram publicadas seguidamente outras cartas e o editor do Orbe se posicionou a favor de suas demandas. Têm-se a repetição e o reforço dos argumentos principais apresentados pelo “camponez”. A partir da recepção positiva escreveu outro texto, em 10 de junho de 1887, animando sua classe a continuar utilizando a imprensa como forma de “expor suas justas queixas” e formar em seus municípios “sem distinção política” um “grêmio agrícola cujo fim seja interceptar a desabrida e arrojada carreira do abolicionismo.” Cobram-lhe que assine com seu nome verdadeiro os artigos, porém, se nega justificando não querer “fazer nome” através disso. Para evitar uma repetição enfadonha dos argumentos, destaca-se somente mais alguns trechos. O primeiro, de 15 de junho de 1887, de Antonio Gualter de Araújo Peixoto, do Engenho S. Bento. Dizia ele:

Em virtude dos revoltantes e malévolos obstáculos que surgem para impedir-nos de reconquistar os nossos direitos postergados por uma cáfila de especuladores acobertados com o nome de abolicionistas, em virtude do apoio que lhes dispensão os *divinos* que se mostrem com a nossa seiva, convido-vos a **confortados com o direito da força** irmos em um dia por nós combinado aos **Quilombos de Maceió buscar os escravos que ahi se achão ocultos em casa dos taes abolicionistas, nihilista, ou comunistas, trabalhando para eles**. Já existe uma abolicionista pastoral diabólica e ilegal, porque o que está abolida é a pena d’çoite para não ser aplicado como era antes; porém não que o senhor esteja privado de castigar seus escravos: todavia esta tão apregoada circular não nos proíbe trazer os nossos escravos amarrados, ou encangados com os que lhes prometem liberdade, fazendo-os apenas mudar de senhor legitimo, para senhor intruso. (...) Sem princípio não se pode chegar ao fim. Vamos aos Quilombos! Vamos aos Quilombos!¹⁵

Antonio Gualter retoma o discurso da *guerra justa*. Destruir *quilombos* estaria dentro da legalidade e isso deveria justificar as ações dos senhores de escravo, lendo nas entrelinhas da circular as possíveis estratégias de ação.

Outro texto, publicado como editorial em 23 de julho de 1887, sob título *A questão do dia*, afirmava o seguinte:

Por efeito de uma representação dirigida ao exm. Snr. Presidente da província, por vinte e três proprietários de diversos municípios d’esta mesma província, pedindo garantias em favor do direito do senhor legítimo contra as fugas de escravos fugidos para esta cidade, onde eram acoutados; s. exc., tomando em consideração a dita representação, que lhe foi apresentada pelos referidos proprietários, providenciou de modo que um dos primeiros actos de sua administração significou a mais positiva garantia em favor do direito do legítimo senhor, e o mais formal respeito à majestade da lei.¹⁶

A petição teria dado resultado, segundo o editorial, e alguns escravos estariam “voltando para os seus senhores”. Todavia, ainda se fazia sentir as resistências.

(...) Se o senhor do escravo fugido, acoutado, ou vagabundo não encontrar o apoio na polícia da capital, onde há de apoiar o seu direito para não ser prejudicado por essa ignóbil especulação? Acaso é bonito aquillo que já se tem dado aqui mesmo, quando sabemos, como sabem todos, que em alvoroço, alarido, a populaça se tem levantado e até ofendido aquelles que têm apprehendido escravos fugidos? Foi de bom efeito o que a populaça fez com o subdelegado o snr. Capitão Abreu que se viu desrespeitado por uma populaça desenfreada, quando procurava garantir a apprehensão de um escravo fugido? É bonito fazer d’esta capital um antro ou quilombo de escravos fugidos, o que aqui praticaram tantos, que viviam derramados pelas ruas da cidade ganhando para os *seus protectores*?¹⁷

A reação popular deve ter surpreendido e irritado a muitos. Em outro artigo sob o título de *O covil de escravos fugidos*, o editor do Orbe retoma o tema do “crime de seduzir e acoutar escravos alheios”. Este “crime” estaria sendo “relaxado nesta cidade”. A partir de sua queixa tem-se mais informações sobre como se daria a rede de solidariedade para fugas. O reforço discursivo ao identificar Maceió como um “covil de escravos fugidos”, um “quilombo” sugeria para o jornalista o pior dos cenários:

Há nesta cidade cerca de seiscentos escravos fugidos de diversos proprietários, e senhores de escravos, não só deste município, como de diversos; escravos acoutados no alto do farol [sic], em Jaraguá, na colônia

africana, no Poço, Levada e Bebedouro. Os senhores que vieram aqui vêr os seus escravos, voltavam com a crença de que era impossível tiral-os deste covil, onde não encontraram o menor auxilio da polícia, que ao contrário dava ordens para que não se prestassem a esse serviço. Scenas insólitas se deram aqui publicamente, vendo-se inculcados abolicionistas arrebatarem escravos do poder de seus senhores; e os próprios escravos coadjuvados por gente insólita espancaram aos que chamavam capitães de campo. Tudo isso se tem dado aqui. Entretanto, por esses matos está correndo a notícia de que o escravo que para aqui vem é considerado livre, ou liberto; e essa notícia tem desafiado a fuga de muitos escravos. (...) Os quintaes são a noute devassados por esses escravos, que vivem da pilhagem; rusgas e constantes barulhos aqui se sucedem; e a noute faz medo andar na cidade (...) Temos fé que isso melhora.¹⁸

Os locais indicados no texto são importantes. Exatamente eram os bairros aonde se desenvolveram fortemente os *xangôs* e as festas populares mais animadas. A quantidade de escravos apresentada não parece número confiável, mas é um bom indicativo da percepção de uma presença social marcante. Por fim, o último trecho destacado é o comunicado publicado por *Um proprietário*, datado de 3 de setembro de 1887, intitulado *Os escravos fugidos*. O impacto da circular pode ter custado o cargo de Chefe de Polícia ao Dr. Leite e Oiticica com a chegada de um novo Presidente da Província. Continua este texto detalhando a ação dos proprietários.

Sou um dos senhores de escravos fugidos que quatro vezes tenho ido a esta capital tentar apreender os três que ahi tenho, e todas as quatro vezes voltado tenho com o desengano. A primeira vez que fui tive a lembrança infeliz de entender-me com o snr. Dr. Leite Oiticia que estava interinamente na chefia da polícia, e fez-me a cousa tão feia que até me aconselhou que não tratasse nisto que abandonasse o meu direito: entretanto os meus escravos eram vistos dous no mercado público, e uma servindo a um dos taes *abolicionistas*. (...) Foi neste desespero, vendo a minha safra perdida por não poder tiral-a, e sem meio de crear nova que de bom grado annui ao convite de outros proprietários, para irmos nós mesmos com os nossos moradores a Maceió apreender os nossos escravos, desde que a autoridade pública colocou os proprietários nesta terrível contingencia. O nosso procedimento era desespero, desde que a polícia dizia que nada tinha com a fuga e apreensão de escravos, ou que não tinha força, isto é praças; não íamos obstar a posse de empregado legitimo, ou privar o exercício do seu emprego, ou obstar a execução e cumprimento de qualquer acto ou ordem legal de autoridade legitima, como para sedição qualifica o art. 111 do código criminal; íamos

como permite o art. 112 desarmados representar contra as injustiças e exames e não como procedimento que para conosco tendo o poder publica que deixa ahi na capital de público, é verdade sabida, que certos açoutadores de escravos fugidos estejam especulando e vivendo dos serviços dos mesmos escravos; e se a autoridade não tinha força, offericiamo-nos para que conosco nos esregassem o que era e é nossa propriedade que as leis deste paiz ainda garantem. Não era uma sedição, como se tem dito, era uma representação pessoal que pretendíamos fazer, levando conosco povo suficiente para coadjuvar a acção das autoridades, porém, como o snr. Dr. Chefe de polícia, fez ver a alguns dos nossos que seria prudente para evitar qualquer conflito que pudesse haver com a reunião de povo, embora desarmado, que aguardasse-mos a chegada do novo Presidente da província, não duvidei também de anuir a esses espaçamentos, ficando em minha propriedade entre as ameaças e os insultos. (...) Felizmente a polícia hoje não procede como procedeu o Sr. Dr. Leite Oiticica, pois que cá consta que o Sr. Dr. Chefe de polícia não concorda com a celebre ordem do tal Sr. Dr. Leite Oiticica, e ao contrario entende que deve coadjuvar toda acção legal da autoridade competente. **Há um meio eficaz de acabar com os quilombos de Maceió, o qual consiste em fazer com que os inspectores de quarteirão procedam a rigorosa syndicancia e arrolamento dos habitantes do seu quarteirão, e o que for escravo deve ser apreendido e entregue a seu senhor.** E o resultado será eficaz porque o escravo que souber que não pode ser mais acoutado em Maceió, se conformará com a sua infeliz sorte até que o captiveiro seja extinto regular e pacificamente como querem as leis deste paiz, e não como querem os abolicionistas do alheio, os especuladores criminosos que não se envergonham da indústria que estão exercendo prejudicando aquelles que dera seu dinheiro, ou litimamente venderam escravos.¹⁹

A acusação repetida de estarem alguns “abolicionistas” se aproveitando do trabalho dos escravos alheios é ponto que precisa de melhor averiguação através da identificação de possíveis respostas veiculadas na imprensa abolicionista. Na falta presente dessas fontes, pode-se inferir que tal acusação expressasse situações que se davam ou ser somente argumento para deslegitimar as ações realizadas pelos grupos abolicionistas. O contexto do final da escravidão em Alagoas foi bastante tensionado. A caracterização apresentada de modo ainda incipiente, ajudaria a entender como parte da população escravizada vai para o espaço urbano de Maceió e se organiza em *redes de solidariedade* para escapar e pôr fim a condição de cativo. A agitação ocasionada pelo aumento da população negra na cidade dava o impacto da importância fulcral da força de trabalho escravo e da culturalidade negra que se expressava fortemente na cidade.

Se levar-se em consideração os *anúncios de escravos fugidos*, para períodos anteriores, observa-se que esta rede, na verdade, possuía há muito tempo outros braços. Além da solidariedade entre escravos e livres, os laços familiares e de amizade foram utilizados pelos fugitivos e, por isso mesmo, eram vigiados pelos capitães de campo e senhores. Um único exemplo ilustrativo pode ser dado no caso de Cosme, escravo de Manoel Veridiano Pinho, morador de Penedo que fugiu em fevereiro de 1850 de Cotinguiba do Porto Grande do Rio Japarutuba. O anúncio de sua fuga publicado no *Correio Maceioense* em 13 de maio de 1850 oferecia uma gratificação de \$50:000 pela sua captura e dava as seguintes características para Cosme:

(...) Cor assa, de idade de 21 anos, baixo, cheio do corpo, pernas um pouco cambadas, cabelos duros e ruivos: tem um talho n'um dos sobr'olhos, outro ao pé dos cabelos, e alguns na cabeça: tem signaes de correia nas nadegas, resultado de castigos, por fugidas, que tem feito. Nasceo no termo de villa Nova; foi escravo do Sr. João de Deus do Amparo, senhor de engenho na Ilha dos Bois, e sogro do mesmo abaixo assignado. Este escravo já foi preso com outro parceiro em Rio Real (província de Sergipe) por terem d'aqui fugido n'uma canôa; e ali já estavam com passaporte para Bahia. É um pouco pachola, e sabe affectar de homem livre, forro: é marinheiro. Tem uma irmã escrava do dito Sr. Amparo, de nome Luiza, que tem dois filhos, em Rio Real não só passou por forro, como disse que sustentava esta irmã e seus ditos filhos. Tem um dente no queixo de cima que principiava a apodrecer: estava principiando a barbar. Hé de supor que haja mudado o nome como fez em Rio Real. (...) ²⁰

O jovem Cosme parece ter dado bastante trabalho aos seus senhores. As estratégias de acoitamento demonstram que não era fácil para o homem negro escapar da escravidão naqueles anos. O entendimento da inserção social e das possibilidades de enfrentamento levadas a fim pela população escravizada é tarefa em aberto, como muito do que se tentou apresentar neste texto até o momento. Sem isto não se pode explicar mais claramente o impacto deste contexto na formação cultural e religiosa afro alagoana.

De modo geral o fim da escravidão (1888) e da monarquia (1889) não significou plena liberdade de movimento e ação para os negros, nem legitimação de suas práticas culturais. O início da República ainda é marcado pela elaboração do novo código penal (1890)²¹ e do código famular (1896). Se levar-se em consideração que os códigos de posturas municipais em

Alagoas já regulavam as práticas culturais e religiosas negras desde pelo menos 1839, prolongou-se no tempo a repressão jurídica e sistemática a elas. Controlar a força de trabalho significou regular o modo como se daria a inserção dos ex-escravizados no mercado de trabalho “livre”. Para isso tem-se a obrigatoriedade da matrícula para “criados, criadas, ganhadores, carroceiros, cocheiros de carros particulares ou de aluguel, condutores de *bonds*, almocreve, serventes de obras públicas e particulares, trabalhadores ambulantes, lavadeiras, engomadeiras, amas secas e de leite, em geral”. Quem não se matriculava incorria nas penas da lei n. 19 de 27 de dezembro de 1892.

Art. 48. Será punido com pena de 24 horas de prisão: (...)

2. O creado ou creada dos da tal classe, que for surpreendido nos mercados, açougues, tavernas e quaisquer outros lugares de ajuntamento de pessoas a deprimir com outros de seus patrões ou de pessoa da família e casa em que serve; os que forem encontrados a vagar pelas ruas, fora de horas ou **fizerem parte de batuques, algazarras e cantilenas indecentes** e os que transitarem pelas calçadas dos passeios nas ruas trazendo cestas, ou qualquer espécie de carga. (...)

Art. 44. Os creados que se despedirem das casas de seus patrões ou amas e ficarem ociosos, serão recolhidos à cadeia e punidos como vagabundos, com a pena de dez a 30 dias de prisão.²²

A repressão utilizou-se dos mesmos princípios e termos jurídicos. O controle da população negra (escrava ou livre) manteve-se praticamente inalterada. Até estar sem trabalho era motivo para ser punidos e preso como “vagabundo”. Por outro lado, adaptou-se o texto mantendo o sentido e a classificação dos atos culturais como “crimes”. Demonização e criminalização eram (ou são) as faces da mesma moeda. Sendo a primeira reforçada pela ideologia cristã e a segunda na tentativa de ordenamento em benefício da “civilização”. O contexto conflituoso para os anos 1880 indicaria, por fim, que o xangô alagoano teve muitos motivos para estruturar seu culto em torno dos orixás guerreiros e da justiça, Xangô e Iansã.

“Dança de Santa Bárbara”, xangôs e quilombos: conflitos e negociações

pelos espaços sociais

A experiência histórica do negro brasileiro foi (talvez ainda seja) lutar para estabelecer seu espaço social, na dialética “escravidão-liberdade”. A sua cultura e religião foram construídas e ressignificadas a partir das pressões impostas por esses contextos. Ou seja, constituíram na escravidão “espaços de liberdade”, e lidaram na “liberdade” ainda com as imposições da escravidão e do racismo. As tensões apresentadas para a segunda metade do século XIX entre as lutas abolicionistas e pela liberdade e a estrutura econômica baseada na força de trabalho escravo, demonstraram como para o negro escravizado e para o liberto, seria necessário aprender a dominar ou negociar as contradições a eles impostas. A mudança real e objetiva de lugar social, de *escravo a cidadão* foi-lhe negado e dificultado. Esta hipótese pode ser verificada (ou exemplificada) a partir da formação histórica da cultura e religião afro-brasileira e como estes âmbitos foram e são ainda subalternizados.

Como afirmado em outro momento a religião afro-brasileira apresentou-se como coletiva, de culto doméstico e/ou individual. As pesquisas para identificação dos sujeitos participantes e das casas de axé em Alagoas estão sendo articuladas aos poucos. Num primeiro momento, pode-se identificar, a grosso modo, linear e cronologicamente²³ sua base de formação histórica, caracterizando os espaços em que estavam inseridos, suas práticas e os conflitos com os detentores do poder econômico, político, e ideológico; ou seja, aqueles que controlavam o modo de produção e a superestrutura política e religiosa. Espera-se que, na sequência da ampliação das análises, interpretações e correlações de fontes, problemáticas e hipóteses, estabeleça-se melhor a inserção cultural e social dos *xangôs* e de seus adeptos na sociedade alagoana. As descrições a seguir importam, portanto, para compreender a formação da cultura e religião afro-brasileira *versus* os combates travados por seus adeptos para a sua manutenção e continuidade, o que levou a adaptações e transformações constantes.

Das fontes conhecidas até o momento, tem-se a informação que o “sacerdote”²⁴ Salvador Pacheco²⁵ atuou em Penedo na primeira metade do século XVIII. Ele foi preso entre os anos 1738 e 1746 e levado a Olinda para ser castigado.

Diz o Reverendo Padre Caetano Dantas Passos morador na vila do Penedo do Rio de São Francisco que elle se acha servindo de vigário da vara na dita villa e seu destricto desde o anno de mil setecentos e vinte e outo thé o prezente com muita retidão na justiça e limpeza de mãos como consta da certidão junta do escrivão da camara episcopal do Excelentíssimo e Reverendíssimo Dom Frey Luiz de Santa Thereza Bispo de Pernambuco da certidão junta do Doutor Antonio Rabello Leyte ouvidor, e Auditor geral no crime e civil de Pernambuco por onde consta **a prisão que fez de hum negro por nome Salvador Pacheco o mayor feiticeiro, e incolente que avia em todo o Brasil, e pello achar em huma caza publica, e cheya de negros fêmeas, e machos, e mullatos insinando a huns a feiticeiros, a outros o mandigeiros e dando ventura os mullatos e negras, além de muitas mortes que dizião avia feito o tal negro que tudo obrou alucinado pello Diabo**, o qual remeteo prezo a sua custa a cidade de Olinda a ordem do Excelentíssimo Bispo que então hera Dom José Filho para o mandar castigar como merecião as suas culpas pois hera danozo aquella cappitania pelas mortes que nella fazia aos escravos dos moradores; [...] ²⁶

Ainda não se tem o processo completo de Salvador Pacheco. Caso seja encontrado será possível talvez conhecer mais de sua prática religiosa e dos detalhes de sua prisão. A pequena informação dada pela solicitação do Padre Caetano Dantas, porém, é preciosa. Nela tem-se o dado da existência de um culto organizado e coletivo, conhecido do público em uma das cidades mais importantes das “Alagoas Colonial”²⁷. A variação das pessoas que a frequentavam (homens e mulheres negros e mulatos), entre eles escravizados e livres, infere que Salvador Pacheco atendia a diferentes necessidades desta população. “Ensinar” os negros a serem “feiticeiros” ou “mandingueiros”, dar “venturas” (oráculo) significaria a diversificação das funções mágico-religiosas realizadas, como também a existência da iniciação, que pressupõe hierarquia. Ou seja, não seria uma atuação individual, mas estaria dentro do sistema de organização dos cultos africanos no modelo do *calundu* colonial, tal como estudado pelos especialistas²⁸. É pena não se saber ainda qual o *orixá* ou *inquice* principal da casa o que indicaria hipóteses para a elaboração mítico-religiosa na região. A acusação de trabalhar “alucinado pelo Diabo” e de ser responsável pela morte de escravos dos moradores, entra no rol das classificações²⁹ dadas pelos agentes da Igreja e do sistema escravocrata no processo de demonização e criminalização da religião africana. Destaca-se também o próprio

fato da prisão de Salvador. Na complexidade das relações estabelecidas, ao longo do tempo, entre a repressão aos cultos e a permissão controlada, este sacerdote deve ter incomodado amplamente os grupos de poder em Penedo, já que foi enquadrado como o “mayor feiticeiro” e “insolente” do Brasil. Note-se que o padre Caetano Dantas informa a prisão de Salvador como um grande feito de seu tempo como vigário da vara. A repressão ao culto africano servia, neste caso, como prova da ação conscienciosa do padre, devendo por ela ser recompensado.

Se se pode considerar a casa de Salvador Pacheco como um templo afro-brasileiro (um *calundu*), seria possível inferir que o modelo dos cultos em Alagoas compôs-se, no período colonial, das bases estruturais das práticas da dita “feitiçaria”. A necessidade de classificar uma variação entre “feitiçaria” (manipulação das forças naturais e sobrenaturais), “mandinga” (proteção física e espiritual) e “dar venturas” (oráculo para o passado, presente e futuro) é a melhor pista para isso. Eram práticas diferenciadas, possíveis de serem identificadas pela repressão. O “branco” que dá a classificação e reprime está preocupado em descrevê-las na medida em que destaca o que entende como prejudicial (o que levaria a anomia social) e o que poderia, pela legislação, ser enquadrado como crime e, portanto, passível de castigado pelo braço secular. Isto é: a feitiçaria praticada com “insolência” é crime contra a fé católica. A “insolência” (audácia, atrevimento) seria característica típica dos demônios – estes surgiram ao se rebelar contra Deus por conta da criação dos homens. Mais ainda é crime que leva à morte de escravos, o que significa um atentado contra a propriedade, contra a ordem e a hierarquia social. Isto é essencial. Aquela prática religiosa africana deveria ser demonizada e criminalizada. Somente assim, a ação inquisitorial se daria plenamente.

Para o século XVIII, portanto, demarca-se inicialmente a presença de um templo funcionando em ambiente “urbano” em uma das vilas principais da região sul da capitania de Pernambuco. A imprensa será, a partir daí e até o momento, quase a única fonte de informação sobre os cultos afro-brasileiros, somada a poucos dados da historiografia memorialista do IHGAL, da documentação eclesiástica e dos códigos de posturas e outras legislações do controle urbano das vilas e cidades. Para o início do século XIX verificou-se a

existência dos cultos coletivos e da ação individual dos “feiticeiros”, como também a identificação das *casas de axé* denominadas de “*Santa Bárbara*” na região da Serra da Barriga em Muricy.³⁰ Outro espaço para a confluência e o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo deu-se através das Irmandades de negros e pardos na província. Um exemplo foi a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Anadia. Ali, no ano de 1824 realizou-se durante a festa principal do orago, uma *coroação de Rei do Congo* e a apresentação de folguedos, entre eles o “quilombo”. A confluência cultural em Anadia ainda pode ser vista pela lenda local de Nossa Senhora da Piedade, a *Santa Fugitiva*, mito fundador da identidade religiosa local.³¹

Se o espaço das irmandades serviu para a continuidade da ideologia religiosa africana e contribuiu para a sua ressignificação em afro-brasileira, entre 1839 e 1854 os códigos de posturas municipais em toda a província ao atentarem para os “ajuntamentos de escravos”, suas danças e batuques, regularam os espaços sociais e o horário dessas práticas, quando não as baniu plenamente. O fim do Santo Ofício português (1821) como órgão que fiscalizava as práticas religiosas não ortodoxas pode ter contribuído para a nova legislação da já então, Província das Alagoas (1817)³². Talvez o que explique melhor a generalização dos códigos para os “batuques” seja a força da culturalidade negra em todas as vilas e no ambiente rural. Essa força diz respeito a presença física e cultural dos escravizados e libertos que foram os principais articuladores daquela cultura popular anteriormente indicada. Tal cultura parece ter iniciado nessas décadas a criação de uma *identidade* original que se prolongou no tempo chegando até o século XXI; adaptando-se e transformando-se de acordo com as condições da vida material de seus agentes.

Na primeira metade do século XIX em Alagoas, a religião e cultura afro-brasileira estavam vitalizadas e atuantes, apesar da tentativa de ordenação dos espaços urbanos e rurais e o controle de suas práticas. É importante ter em mente sempre que este controle significava, de início, controle da população escravizada, ou seja, de sua mão-de-obra.

Na segunda metade dos oitocentos, nas décadas de 1860 e 1870, notícias da imprensa local acusavam a existência da feitiçaria³³ e dos muitos quilombos em Pernambuco e Alagoas. O *Jornal do Pilar*, em edição de 1876, informava a existência de “diversos quilombos de negros

fugidos” no Taboleiro do Pinto de Santa Luzia do Norte. Dizia que ali estariam reunidos “alguns criminosos de morte e ladrões de cavalo” cometendo todos os “desacatos a honra, vida e propriedade dos moradores daquelas paragens e circunvizinhanças”. Além do furto de “uma moça” e duas cabeças de gado, os quilombolas estariam armados de chuços, foices e até armas de fogo. Apesar da acusação de roubo, eles ainda teriam “por vezes” feito “compras de mantimento em diversas noites”. Essa pequena contradição na carta do denunciante não o impede de solicitar uma enérgica ação do chefe de polícia.

(...) De maneira que, sem número suficiente de praças o nosso destacamento, por felicidade ainda não sofremos algum assalto, de que não estamos livres! O honrado e diligente dr. Chefe de polícia da capital tem dado a respeito dos taos quilombos providencias enérgicas, mandando perseguil-os pelas praças de que pode dispor, já na polícia, já na companhia de linha, no que há sido coadjuvado pelos proprietários de Santa Luzia do Norte, etc. Os salteadores acossados pela força refugiaram-se na matta do giz, onde talvez julgão-se seguros! Contamos que o snr. Dr. Chefe de polícia não poupará esforços para restabelecer a ordem tão atrozmente perturbada por aquelles bandidos. E a sociedade alagoana o cobrirá de bênçãos.³⁴

No ano seguinte, 1877, duas notícias sobre o *folgado* quilombo permitiria relacionar essas duas realidades. Em Pão d’Assucar, publicou-se uma pequena nota denunciatória pedindo a intervenção policial contra “um samba ou coco que quase diariamente tem lugar na rua do Chique Chique” daquela cidade. Segundo a denúncia, este “divertimento” seria “contrário a civilização de um povo” e dele “quase sempre” se originam desordens que “de antemão deverão ser evitadas”.³⁵ A segunda notícia, de Maceió, para o mesmo ano, explicitava melhor a perspectiva da repressão a esta festa popular. Dizia o jornal *O Telegrapho*:

Quilombo. – Teve lugar véspera da festa da Sra. da Graça este estúpido e antiquário *folgado* próprio de ser representado nos cercados de engenhos ou em pequenos lugarejos onde a civilização ainda não tenha aberto os olhos do povo.

Admiramos que o Sr. Dr. Chefe de polícia, tão enérgico e prevenido, tivesse dado licença para tão descomunal folgança que, com quanto não causasse grande damnos com tudo deo lugar a que os taes quilombolas garantidos pela a ordem policial, na vespera da festa (*por graça*) fizessem

pilhagem e no dia levasse o povo de trote, a pontes de ficar o *Pedro Barraqueiro* de *papo* para o ar servindo de capacho aos borbotões de povo que fugia dos taes *pretinhos* do *quilombo*.

É estúpido, repetimos, e até vergonhoso que ainda hoje se reproduzam cenas dos tempos coloniais que existiam os almotacés, ouvidores e juizes de fora. Esperamos que seja esta a última vez que tal divertimento tenha lugar.³⁶

É preciso distinguir, pois, os *quilombos*. O *folgado quilombo* é um auto ou dança dramática ligada à memória da guerra de Palmares, em que lutam em lados opostos negros e índios. Segundo os especialistas é uma “sobrevivência histórica, não da África, mas da própria história dos negros no Brasil”, genuinamente alagoano. Foi muito popular e era representado durante as festas natalinas e nas festas dedicadas aos santos padroeiros das vilas e cidades do interior, com maior incidência na região dos Palmares na Zona da Mata; teria sido a cidade de Viçosa o seu “centro de irradiação”. O auto compõe-se de mais de cinquenta figurantes, divididos em dois partidos, grupos ou ranchos, denominações locais que tomam os dois bandos de Negros e Caboclos (índios). Cada grupo tem os seus personagens principais – seu Rei, Embaixadores, Espias, Vassalos e os extras (componentes). No grupo dos Negros há também uma Rainha e, nas últimas versões, uma Catirina e um Pai do Mato (Folharal) (DUARTE, 2010, p. 343-350).

A indumentária, coreografia e música são bastante significativas. Do partido dos negros cantava-se: “*Folga nêgo, branco não vem cá, se vié pau há de leva*”. Relevando a interpretação dos folcloristas como um auto cheio de “incorreções históricas” a respeito dos Palmares, é importante frisar que a sua existência já afirma a importância que a Guerra de Palmares teve e uma das formas mantidas na memória coletiva daquele evento. A participação de índios ao cerco de Palmares ficou na releitura popular como um dos feitos mais importantes da guerra e motivo de inimizade entre negros e caboclos. Um dos momentos da festa que mais gerava conflitos e reclames era o do “saque”. Quando no dia anterior da realização do auto o grupo dos negros surripiava mantimentos, galinhas e outros objetos para serem “resgatados” por seus donos no dia da festa. O dinheiro arrecadado ia para a irmandade ou servia para pagar os gastos da festa. Por essas diferenças e possivelmente mais pelas suas “semelhanças”, as notícias de jornal dão conta que tanto os *quilombos de escravos* fugidos

como o *folgado quilombo* foram percebidos como “contrários à civilização”, um perigo para a ordem pública. Tanto um quanto o outro deveriam ser tratados como “crimes” e, portanto, passíveis de ter a polícia agindo contra eles.

Vale mencionar ainda que a nota acima de *O Telegrapho* associava o folgado quilombo aos tempos coloniais em que era apresentado nos “cercados dos engenhos”. Desta feita, algo ultrapassado, “estúpido”. Ainda informava que aquele quilombo foi realizado às vésperas da festa de N. Sra. das Graças no bairro da Levada da capital Maceió, no dia 2 de fevereiro. A procissão saiu a tarde nas ruas do bairro acompanhada dos andores das irmandades de S. Benedito e de Santa Efigênia que vieram com a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de S. Benedito. A noite houve oferecimento e os leilões das noites antecedentes, segundo o jornal, “renderam alguma coisa”. Terminou naquele ano “sem que houvesse nada de desagradável”. De uma nota de teor denunciatório e repressivo pode-se entender que a atividade religiosa da chamada “população de cor”, marcada pela presença forte das irmandades de negros de Maceió, articulava-se às suas atividades culturais. Era, portanto, durante as festas dos oragos e nas festas de natal que a culturalidade negra punha-se mais explícita nas cidades e vilas, o que tendia a incomodar alguns. Fica ainda a associação entre os diferentes “quilombos”. Por mais brinquedo que um deles fosse, mantinha viva a memória da Guerra dos Palmares que, mesmo perdida pelos negros, apontava o caminho da fuga como a ruptura e a rebelião temida pelos senhores de escravos.

Entrelaçado os âmbitos da cultura popular e de sua religiosidade, vê-se de modo mais amplo nas notícias da imprensa na década 1880, a presença e atuação dos “feiticeiros” nos bairros da capital. Recorde-se que, como foi apontado anteriormente, os anos oitenta foram tensionados pelo aumento da atuação do movimento abolicionista e das fugas de escravos. Por conta disto, mais era exigido das delegacias e subdelegacias no controle da violência e da ordem.

Sobre o Bebedouro, um dos “bairros-quilombos” de escravos fugidos, famoso no período tanto por essa presença perigosa como pelas festas populares mais animadas, lê-se no *O Orbe* de 16 de maio de 1883 a seguinte publicação a pedido:

Pedem-nos do Bebedouro a seguinte publicação:

Insistimos em pedir ao snr. Dr. Chefe de polícia providencias atinentes a garantir a vida e propriedade de cidadãos pacíficos, antigos moradores n’este districto. O subdelegado não pode fazer mais do que tem feito. Providencias, snr dr. Chefe, é de urgente necessidade uma casa para quartel afim de que os soldados que estão de ordens pernoitem no districto.

Aproveitamos a ocasião para dizer ainda alguma cousa em relação ao crime do dia 8 do mez passado. Uma sucia de feiticeiros mancomunados com a mulher de Fragoso tem espalhado que este solta-se muito breve e que passará o facão em todos aquelles que foram depor contra si.

Uma velha, mãe de Demosthenes Alves de Carvalho, para cujo depoimento chamamos a atenção dos juizes, foi corrida de casa pela mulher de Fragoso, por ter seu filho - VISTO CABOCLO BERNARDO LAVANDO AS MÃOS TINTAS DE SANGUE, EM UMA GAMELA, NO DIA 8 DE ABRIL, PELA MANHÃ, NA PORTA DE FRAGOSO.

É horroroso, mas é a verdade, Demosthenes vio. O subdelegado está jurado e ameaçado. Concluimos pedindo a autorização para o subdelegado ter casa que sirva de quartel. Providencias, snr dr. Chefe, providencias, providencias.³⁷

De praxe, retira-se da notícia a informação da presença de um grupo de “feiticeiros” atuantes no bairro, além do Caboclo Bernardo acusado de deixar um “*ebó*” na porta do Fragoso. Essas acusações e brigas de vizinhança, em que pese as possíveis invencionices, atestam o que se tornou mais comum nas fontes da imprensa para as décadas seguintes, a “feitiçaria” usada como *arma de ataque e defesa* em Alagoas. Esta acusação secular, do feitiço como coisa feita para causar o mal ou favorecer interesses políticos, parece arraigada na ideologia social. As consequências negativas disto para as religiões afro-brasileiras são mais que conhecidas. Já no pós-abolição, sob o peso do código penal de 1890, intensifica-se a perseguição aos “curandeiros” de diferentes linhas. Também o código de posturas de 1892, publicado no jornal *O Cruzeiro do Norte* reforçava tal qual os anteriores da primeira metade do XIX o seguinte, com o dado a mais das “diferentes denominações” que se tinha por trás do toque do tambor:

De ordem do cidadão dr. Intendente d'este município, faço público que é terminantemente proibido pelo Código de Posturas:

Artigo 120. É proibido:

§ 1º Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida.

§ 2º Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações. (...)

Fiscalização do município de Maceió em 6 de outubro de 1892 – Hermogenes de Araujo Leite, Fiscal Geral.³⁸

Este jornal ainda traz a interessante informação a respeito dos impostos da intendência municipal. A partir do decreto n. 25 de 19 de novembro de 1891, pelo qual o governo aprovou o orçamento da receita e despesa da intendência para o exercício de 1892. Lê-se no seu parágrafo 28 o imposto de 25\$ “sobre cada licença para baile pastoril, quilombos, fandangos e outros divertimentos semelhantes e inclusive os denominados reisados”.³⁹ Como parte regulamentada das atividades culturais populares da cidade, o espaço social da culturalidade negra ali estaria consolidada.

O mesmo não se daria com o espaço da religião. Os códigos mencionados mantêm a repressão, como se viu, aos “batuques, quaisquer que sejam as denominações” juntamente com o “curandeirismo”. A exemplo tem-se o caso de Fidelis Ferreira morador do Alto do Jacutinga, preso em maio de 1896 por ali ter sua “clínica, empregando mezinhas e orações de sua singular terapêutica”.⁴⁰ Ainda no mesmo distrito atuava o “crioulo Thomé Santiago da Costa” que ali exercia a “profissão de curandeiro”. Também foi preso no ano 1896.⁴¹ Esse ano foi bastante profícuo em notícias sobre a feitiçaria em Maceió. Surgiram na imprensa de então, os nomes de famosos “babalorixás” que permaneceram na memória do povo-de-santo mesmo após o Quebra-Quebra de 1912. O primeiro deles é *Tio Felix*.

Manoel Felix da Costa, conhecido como *Tio Felix* ou *Mestre Felix*, morava no bairro do Jaraguá, região portuária, local conhecido como “pequena África”, na Rua do Amorim, n. 11. O bairro do Jaraguá sempre fora um local com grande presença de escravos, libertos e africanos livres. Ainda durante a década de 1880 sua população sofria de constantes devassas feitas pela polícia que “cercavam as casas dos africanos livres, varejando-as para prender

negros fugidos”.⁴² Não se sabe com certeza o ano de seu nascimento. Uma pequena nota publicada no jornal *A Fé Christã* de Penedo informa que Felix teria falecido no ano 1906, em Maceió, com a idade de 80 anos⁴³. Se pode-se confiar na informação deste jornal, aguerrido inimigo das religiões afro-brasileiras e de todos os demais “males do mundo”, Tio Felix teria nascido em 1826 na África, sem notícia para quando foi trazido para o Brasil. Ulisses Rafael, a partir de Abelardo Duarte e de sua pesquisa sobre o *quebra-quebra* identificou o terreiro de Tio Felix como um dos mais afamados no início do século XX, onde a presença de autoridades políticas seria constante e motivo de desavenças entre aqueles que disputavam o poder no Estado (RAFAEL, 2012, p. 180). Segundo Duarte, a fama de *babalaô* (mestre dos segredos) de Mestre Felix “espraiou-se por todos os recantos da cidade de Maceió, e provinha de muitos anos antes”. “Talvez fosse o terreiro de Mestre Félix o mais antigo da cidade”. Este título, no entanto, era “disputado com o terreiro de Tia Marcelina”, que, segundo conta a tradição seria da segunda metade do século XIX (DUARTE, 1974, p. 19). As fontes da imprensa, dentro de sua limitação, trazem mais alguns dados sobre a atuação de Tio Felix na cidade. Tem-se uma pequena referência para o ano de 1887, quando a sua casa sofreu a invasão de um doente mental, noticiada pelo *O Orbe* em 20 de novembro. E, no ano de 1896, envolvido em uma polêmica denúncia de “feitiçaria”. Veja-se o desenrolar desta polêmica.

No dia 22 de julho de 1896 noticiou o *Gutenberg* a apreensão de um “pacote” endereçado “ao cidadão Manoel Felix da Costa, em Jaraguá”. O embrulho foi entregue pelo agente do correio ao “subcomissário do 1º distrito daquele bairro” e este, por sua vez, “entregou ao dr. Chefe de polícia”. O conteúdo é descrito: “diversos objetos”, entre os quais figuravam “algumas orações de efeito prodigioso contra os inimigos do seu misterioso autor, sementes de plantas desconhecidas, uma moeda antiga do valor de 10 rs., e muitas outras cousas interessantes que a credulidade estulta da ignorância abraça convictamente”.⁴⁴ Essa ingerência na correspondência privada de Manoel Felix voltou a chamar atenção no mês seguinte devido aos boatos que passaram a circular na cidade.

A nova notícia detalhava melhor o ocorrido:

Lembram-se os nossos leitores da apreensão de um pacote vindo do sul a 31 do passado mês, destinado a um preto da Costa e no qual pacote se continham umas orações, e uma infinidade de objetos, como agulhas, sementes, linha, caroços de chumbo, etc, fato que noticiamos a 22 daquele mês?

Estes objetos foram entregues à polícia, como dissemos pelos carteiros da agência de Jaraguá.

O destinatário ciente da apreensão, prometeu vingar-se dos respectivos carteiros de Jaraguá, afirmam diversos.

Ontem com a morte do segundo carteiro daquela agência, o jovem Luiz da Cunha, acentuaram-se boatos que nos chegaram ao conhecimento e que só pela originalidade deles, transcrevemos agora, de que tanto esta como a morte do carteiro Anastácio, ocorrido há três dias se prendiam às feitiçarias feitas pelo tal preto da Costa, cujo nome é Manoel Felix. Algumas pessoas de Jaraguá com quem conversamos (o que é mais para lastimar) estão convencidas da feitiçaria.

Se o fato se propalasse lá para o sertão de nada nos surpreenderia; mas dentro desta capital que tem foros de civilizada!

Consta estar gravemente enfermo o outro carteiro da mesma agência.⁴⁵

A segunda notícia incluiu no conteúdo do pacote agulhas, sementes, caroços de chumbo. Mais sério, no entanto, foram os boatos que teriam circulado da promessa de vingança contra os carteiros do bairro, vide o sucesso com as mortes de Anastácio e Luiz Cunha e a enfermidade de um terceiro. Antes “cidadão”, Manoel Felix agora foi identificado como “um preto da Costa”. Os boatos teriam circulado através de pessoas vizinhas de Felix no Jaraguá. O jornalista lastima que houvessem pessoas, na “capital civilizada”, convencidas da feitiçaria. Para ele a “ignorância” seria um “privilégio” do “sertão”. A circulação via imprensa desses boatos fomentava uma ideologia social negativa a respeito do culto afro-brasileiro, uma vez que o conflito em torno da “descoberta” de objetos endereçados a um *babalaô* indicava a problemática da sua manutenção na cidade. Interessante que Mestre Felix mantivesse uma rede de relações que possibilitasse a compra destes objetos vindo de outras regiões, neste caso, do Rio de Janeiro. Mais interessante que fosse exatamente o seu pacote a ser aberto pelos carteiros. Aparentemente, Manoel Felix era mantido sob vigilância no bairro.

O desdém do jornalista a respeito da crença geral nos efeitos da vingança do feiticeiro voltou a circular no dia seguinte. Houve reação:

A nossa notícia de ontem sobre os supersticiosos e absurdos boatos de que a morte de dois carteiros de Jaraguá e moléstia grave do terceiro fora provocada por feitiçaria, provocou ontem duas cartas que nos foram dirigidas. A primeira pede que conversemos com os médicos assistentes dos dois carteiros falecidos e diz que o terceiro carteiro já está de pé e quase restabelecido.

A segunda por interessante e original é a seguinte:

“Sr. dr. Redator. – Não é bom duvidar de um fato que está verificado. Esta coincidência de morrerem dentro de três dias dois moços que abriram o pacote das *feitiçarias* é espantosa!!

Quem sabe que o senhor ignora que a sua máquina quebrou-se por causa de haver noticiado a prisão do tal pacote. Pois muita gente diz isto. Tome as suas cautelas porque esta história de feitiçaria entre os pretos da Costa e alguns crioulos é mais séria do que muita gente pensa. Não havendo feitiço, bem pode haver envenenamento e outras coisas para fazer mal, não é o primeiro caso de loucura de moços que deixam as amasias para casar-se e outros fatos semelhantes de doenças extraordinárias para cujas nunca há remédio. É bom não duvidar de tudo. – *Um assinante.*”⁴⁶

O tom de alerta da carta ajuda a indicar o conhecimento geral das práticas de “feitiçaria” entre negros da Costa (africanos) e crioulos. Envenenamento, loucura, curas para doenças extraordinárias e para os males de amor, são assuntos amplamente conhecidos e atendidos nos cultos afro-brasileiros. Saber da máquina de escrever quebrada do repórter e associá-la à notícia da prisão do pacote demonstraria, por outro lado, um conhecimento muito próximo de todos na cidade como também uma criatividade inerente na busca de se sobrepor a um ambiente hostil de suas práticas religiosas e culturais. A última notícia sobre o caso foi publicada no dia 22 de agosto. Outra carta anônima chega à redação caprichada nos detalhes, o que significa que poderia ter sido de alguém que acompanhou a apreensão do pacote. Dizia a notícia:

Mais uma carta a respeito das feitiçarias, recebida ontem a 1 hora e proveniente da agência de Jaraguá, como verificamos pelo sinete do correio:

“Illm. Sr. Redator do Gutenberg. – Quem vos está fornecendo informações sobre o negócio da feitiçaria encontrada em um pacote, para Manoel Felix da

Costa, vindo do Rio de Janeiro, para Jaraguá, tem-se arredado do fato como ele se deu, que foi da maneira seguinte: - aberto o falado pacote foram encontradas diversas orações de bruxaria, um dez réis xanxão, um pedaço de mortalha suja de pus (que se foi de algum morto de moléstia contagiosa deve ser perigoso e sujeito ao tifo), coluquintida drástico poderoso que tomado demais faz deitar até os intestinos; umas sementes desconhecidas pelo médico que as examinou, porém que os versados em bruxarias dizem trazer vômitos até morrer, ou a loucura para sempre; o que é fato é que um carteiro morreu de disenteria e o outro de tifo; um dos empregados cansando e anêmico, e um outro que pegou no caixão em vez de suar, deitava sangue pelo poros da mão com a que conduzia o ferreiro, sendo testemunhado por diversas pessoas que acompanhavam o enterro.

Sendo v.s. letrado nos explique tudo isto. Livre-se v.s. de comer caruru, vatapá, angu e tudo mais que estes patifes africanos lhes oferecer, quando algum dos tais lhes for desafeto – *Um seu assinante*, Jaraguá, 21-8-96”.

Decididamente nos querem enfeitiçar, a julgar pelos avisos recebidos. Santo Breve de Marca! Exclamamos para desconjurar as tramoias. Julgamos que o público fará bem em não se preocupar com este infausto incidente.

Os doentes foram entregues aos cuidados de médicos conceituados e um envenenamento não lhes passaria desapercibidamente.

Basta de feitiço!⁴⁷

Bem esclarecido, o jornalista desiste de noticiar mais a respeito. A elaboração, fantasiosa ou não do ocorrido, ao mesmo tempo que apresentava um discurso negativado das práticas afro-brasileiras, reforçava na contramão o poder de Tio Felix. Até as comidas ritualísticas aparecem como perigosas e poderiam ser usadas para causar mal aos desafetos. Manoel Felix da Costa parece ter construído sua fama de grande babalaô no embate cotidiano pela manutenção e continuidade de sua casa de *axé*. Outro jornal, *Holofote*, em 1897, na sua coluna chocosa que provocava os leitores com as fofocas do dia-a-dia do bairro dizia:

JARAGUÁ – Rua poleiro – Mané João. Você aconselhe a ele que deixe-se disso. Para exemplo basta a que ele sofreu aqui. Enquanto ao protetor ele que vá cuidar na família e não me zangue, senão... **Enquanto o tio Felix o fim de feitiçeiro é a Detenção.** – *Macaco*.

A experiência religiosa e cultural dos negros alagoanos, neste período, sob ameaças e vigilância é ainda marcada fortemente pelo racismo. O espaço social para a prática da religião africana e afro-brasileira sofreu maior cerceamento por lei, mas na prática não conseguiram

limitar a sua expansão e consolidação. O novo século iniciou-se na “força do axé” com carnaval, folguedos, festas de irmandades negras e muito xangô!

A caracterização dos primeiros anos do século XX serve para conectar os espaços sociais em que a culturalidade negra se desenvolveu vistos até o momento. Entre 1900 e 1907 toda a imprensa que noticiava as festas carnavalescas na capital e interior indicava, mesmo sem o querer, a efervescência dos xangôs e da cultura negra. Os “pais-de-santo” foram os grandes produtores culturais até 1912. É possível que o que se viu para o século XIX como um processo longo de confluência entre as religiosidades africana, indígena e católica – sendo o espaço social das irmandades seu palco privilegiado – já no final daquele século têm-se líderes influentes com casas de axé funcionando em um processo consolidado de iniciação e organização de culto (mitologias, culto doméstico, etc).

Teria sido neste período, entre fins do XIX e início do XX, que a denominação da religião foi se alterando de “dança de Santa Bárbara” para “xangô”. É amplamente conhecida a mitologia afro-brasileira para os orixás Xangô e Iansã, sincretizados com São Sebastião e Santa Bárbara.⁴⁸ Pelo menos esta associação foi diretamente mencionada no jornal *O Evolucionista*, de 31 de julho de 1905, em que se noticiava o afogamento de duas mulheres como segue:

No sábado passado, um indivíduo de nome Marcos, residente no Mutange, foi a Santa Luzia do Norte, convidar algumas pessoas de sua família para assistirem um *xangô*, dança de Santa Bárbara, que se faz no Mutange. Quando vinham numa canoa, Marcos, duas moças e uma menina, o vento forte daquele dia desgovernou a pequena embarcação. (...).⁴⁹

À sequência dessa tragédia um dos colunistas do mesmo jornal faz novamente a associação de termos, em tom jocoso e racista. O *xangô* seria o divertimento das classes trabalhadoras, o que atrapalharia muito a vida dos patrões.

Minha cozinheira não veio hoje. Era uma negrinha devota de Santa Bárbara. Dançou ontem toda a noite, e divertiu-se bem, muito bem. O *xangô* desconjuntou-lhe os membros locomotores; a desgraçada não pode dar um passo! Tive que fazer o meu café. (...) Acabava de acender o meu charuto fino, quando chegou a porta o homem do leite. – A esta hora? Recebi-o

assim. Pois o homem costumava vir às 6 da manhã e apareceu às 7 e tanto. – Esteve também no xangô da minha cozinheira?! – Desculpe-me, sr. dr., balbuciu o homem, com uma cara de choro. Morreu... o meu irmão... (...) ⁵⁰

Tem-se, pois, a dança de Santa Bárbara reforçada como sinônimo de *xangô*. Não demora para se encontrar nessas fontes o tom conclamatório de devassas, tal como foi visto para os diferentes quilombos. O argumento da “civilização envergonhada” com as “danças africanas” volta à tona em outra carta denúncia assinada por Amadeu das Cruzes. Escrevia ele:

Escrevem-nos:

“Ilustrados redatores do Gutenberg. Minhas respeitosas saudações. – Prende-se o assunto desta carta que tenho a honra de vos dirigir e para a qual vos peço publicidade no vosso conceituado jornal a um fato muito deprimente para uma cidade que se diz civilizada.

Realiza-se três vezes na semana em uma casa sita à Praça Deodoro a dança africana conhecida por *changô* que é, como se diz, *um Deus me acabe*.

Tem se desenrolado casos ali que nos envergonham, pois, como sabeis, a Praça Deodoro é quase no seio da capital.

Há poucos dias, ilustrados redatores, *deu o santo* na cabeça de um *dançarino* que foi uma coisa espalhafatosa.

O santo tanto aperreou o rapaz que ele viu-se obrigada a galgar o telhado da referida casa com dois lampiões e, enquanto fazia suas manobras lá por cima, em baixo o pessoal cantava:

Êgô! Êgô! Êgô! Xalá! Ôgun!...

Mas interessante é que o santo não fez somente o que já expus.

Quando o *manobrista* do telhado desceu foi furioso, resultando agarrar um cidadão que, ao longe, presenciava o caso e decepar-lhe o nariz com um golpe de navalha.

E em sangue terminou o *changô*.

Enviando-vos a presente carta, peço providências as dignas autoridades da capital no sentido de proibirem esses escândalos que tem obrigado a diversos cavalheiros transferirem suas residências da Praça Deodoro.

Sem mais subscrevo-me vosso amigo e admirador,

Amadeu das Cruzes. ⁵¹

Não se tem conhecimento de quem era o *babalorixá* ou *ialorixá* deste *xangô*. O reclamante parece ter presenciado uma animada festa de Ogum. Contam que de fato, Ogum tem a tendência a quando “em terra”, querer sair do terreiro. Ouvi de um filho-de-santo que teria sido o *babalorixá* Joãozinho da Goméia da Bahia que passou a impedir as escapadelas de

Ogum o que viria a ser seguido em outras casas. Se procede ou não a informação o que parece importante é destacar que nos embates do cotidiano e na necessidade de se adequar a um ambiente urbano repressor, a religião negra realizou alterações rituais e até mesmo orixás tiveram seu comportamento regulado.

Na mesma proporção da ampliação da visibilidade e da vitalidade da religiosidade e cultura negra em Maceió, ocorreu o aumento de reclamações a seu respeito. Vindas, principalmente, através de reclames para a aplicação das leis do “sossego público”. Uma notícia do Gutenberg de janeiro de 1907, permitiria inferir, por outro lado, que a repressão plena aos *xangôs* e manifestações culturais negras não era “totalmente” bem vista.

O ilustre sr. 1º comissário da capital explicou melhor a sua intenção acerca dos maracatus, changós e outras diversões semelhantes. O digno sr. comissário atendendo as inúmeras reclamações feitas contra o funcionamento de tais festejos, durante dias e noites consecutivas recomendou às autoridades sob sua jurisdição que regularizem as horas em que se devem celebrar tais festejos de modo a não perturbar o sossego público. **Sem extinguir, a polícia louavelmente procura deste modo harmonizar a prática dessas cerimônias que se continuassem como então, dentro em pouco converteriam nossa capital num interminável samba.** O procedimento do zeloso sr. 1º comissário, deve ser imitado pelos seus digníssimos colegas.⁵²

Harmonizar a prática dessas cerimônias sem correr o risco de transformar a cidade num “interminável samba” parece tarefa difícil. Este primeiro comissário deveria ser mais simpático às práticas culturais e religiosas negras ou quem sabe delas tomava parte. Identificar como “semelhantes” práticas diferenciadas, por outro lado, é indício interessante da forte presença e confluência da religião, religiosidade e cultura negra em Maceió: não são semelhantes mas são tratadas como se fossem. De janeiro a dezembro a cidade de Maceió festejava, assim, o sagrado e o profano. Por exemplo, a festa de Santa Bárbara da casa de Chico Foguinho, na rua Dias Cabral, foi uma das mais noticiadas nesses anos. Em 1907 realizou-se no dia 4 de dezembro “com o relevo dos anos transactos”. “Pela manhã houve missa na igreja de S. Benedito e à noite ladainha, leilão e fotos de artificios”.⁵³ Foi preciso o fim das irmandades religiosas para que a proximidade orgânica com o catolicismo se tornasse mais

discreta. Chico Foguinho também se fazia presente no espaço das festas populares. Durante o carnaval saía às ruas com o seu maracatu. A presença do seu grupo era tão forte que ganhou nos jornais várias menções e notas. Entre elas a epígrafe deste artigo em que aparece como “*pae do Carnaval*”. Por suas alianças políticas ou mesmo talvez pela sua grande popularidade, sofreu primeiro a violência do Quebra-Quebra em 1912. Seu terreiro foi o primeiro invadido. Depois daquele evento, Maceió perdeu muito do brilho das suas festas populares e o carnaval nunca mais foi o mesmo sem os maracatus. O impacto na religião reverberou imediatamente na cultura local. Outras pesquisas são necessárias para conseguir identificar melhor as grandes transformações na cultura popular nestes anos.⁵⁴

Quer-se aqui, encerrar a parte descritiva com um último trecho de uma coluna humorística do jornal Gutenberg publicada em 1910 e assinada com o pseudônimo de *Gilandra*. Nela faz-se graça de um certo Mr. Glamman, na verdade o estereótipo de um inglês ou estrangeiro, que ao chegar a Maceió procura encontrar na cidade as distrações da “civilização”. Fica, porém, perdido com a realidade que não compreende. Os “amigos” tentam, então, explicar-lhe os hábitos locais:

(...) – Mas, enfim, onde a população, a sociedade aqui se diverte?
- Temos muitas cousas! Os passeios às Praças, os magníficos bonds; os passeios ao Jacutinga... (Glamman estremeceu) ao Poço, à Bebedouro, à Jaraguá. Temos as retretas dos domingos; temos a beira-mar; temos...
O outro rapaz interrompeu:
- E as deliciosas reuniões do *xangô*. *Xangô! Xangô!*
- Isto que cousa é?
O rapaz até então taciturno, animou-se, transfigurou-se e fez uma larga e substanciosa dissertação sobre esta nova... *instituição*.
O Glamman ficou encantado!

Tirando o *xangô*, nenhum outro “divertimento” funcionaria bem na cidade, nem o *football*, nem os passeios de bicicleta... Percebe-se ironia quando *Gilandra* diz serem os *xangôs* uma nova “instituição”. Reforça o argumento aqui apresentado, no entanto, de que o vigor das religiões, da religiosidade e da cultura afro-brasileira em Alagoas estava fortemente dado e eram os seus adeptos os produtores da identidade cultural local.

Considerações finais e uma interpretação histórica ainda preliminar

A hipótese apresentada neste texto ainda como um rascunho, quer buscar explicações para a forma como a experiência histórica africana e negra em Alagoas, relacionada à experiência da escravidão e da abolição – foi essencial na confluência de elementos que permitiram uma formação original de uma religião, religiosidade e cultura popular afro-brasileira. Apesar da repressão e das visões negativas projetadas por seus “inimigos” têm-se a presença marcante da população negra em espaços sociais que se diferem e se articulam. As variações entre eles deram-se no modo específico de sua inserção nos diferentes ambientes. Os espaços sociais em que floresceu a presença afro-brasileira, neste sentido, foram as *irmandades religiosas católicas*, os *xangôs* e as *festas populares* (quilombos, reisados, maracatus, carnaval etc).

Nas *irmandades e nas festas populares* a relação dos negros com o espaço social foi conflituosa, mas garantida pelas regras canônicas e pelo costume. À Igreja Católica interessava manter a população escrava e livre sobre seu “manto” para a “salvação das almas”, ao mesmo tempo em que mantinha o controle contra quaisquer sistemas de crenças que fugissem muito da ortodoxia cristã. De certo modo, algum sincretismo sempre foi “permitido”, “tolerado” e, às vezes, “incentivado” para melhor inculturação da fé. As irmandades funcionaram bem para isso. Em relação às festas populares, para os senhores de escravos e demais membros da elite política e econômica, eram o momento de atenuar as tensões sociais. Por outro lado, eram os próprios populares que tomavam conta das ruas e criavam os diferentes festejos para celebrar a fé e o tempo de descanso do trabalho e outras durezas da vida. O “*xangô*”, no entanto, mais marcado em africanidade e mais dificultoso para regulamentação, sofreu fortemente a repressão, escapando somente se “entendido” como outra denominação de “samba”. Seria ele o que mais remetia à rebelião? Quando se revestia da “religiosidade popular” ficava a salvo; ao se afastar dos códigos dos brancos e se reaproximar da memória e da presença africana, com sua lógica própria, era reprimido. Esses limites, foram ao longo do tempo, se tornando mais

difusos. Porém, foi a continuidade das acusações de “bruxaria” e “feitiçarias demoníacas” que se procurou justificar a violência contra as casas de axé em 1912.

É fato que os negros circularam nestes diferentes espaços e deles fizeram parte. Mais importante: foram os seus criadores e organizadores. Construíram sua religião e cultura sabendo adaptá-las às necessidades do contexto e de seu lugar no processo produtivo. Chico Foguinho exemplifica tal circulação. Babalorixá, membro da Irmandade de S. Benedicto, mestre de maracatu... Se tivesse sido escravo quem sabe não teria sido também quilombola... Aparentemente, buscava negociar com os “donos do poder” os interesses dos seus. Sofreu na pele o acirramento da luta pelo poder local. Até que ponto as comunidades-terreiros representavam uma força paralela no jogo de poder em Alagoas? Ou estariam elas, na verdade, inseridas e participantes dele? Influenciariam as simpatias políticas da população trabalhadora, em sua maioria ex-escravizados e seus descendentes, mestiços e brancos pobres? Tais questões indicam o tamanho da problemática a ser enfrentada pelos pesquisadores em Alagoas.

Encerra-se afirmando que talvez seja preciso separar, com mais cuidado, os momentos do processo de formação da religião afro-brasileira nesses dois contextos: escravidão e pós-abolição. Durante o longo período da escravidão, a maior dificuldade ou facilidade de movimento dos indivíduos especialistas do sagrado africano, marcava se o culto poderia se organizar coletivamente ou se ficaria mais “doméstico”, com uma prestação de serviços mágico-religiosos de acordo com as necessidades dos escravos e dos pobres. Por isso, para os especialistas, o fim do tráfico de escravos (1850), o aumento da mobilização em fugas e a vida nas cidades e vilas teriam possibilitado a estabilidade necessária para um culto coletivo vingar. No final da escravidão, como visto através do tensionamento entre abolicionistas e proprietários em Maceió, a rede de solidariedade entre escravizados, livres e africanos infere uma vida que escapava “quase” totalmente ao controle dos senhores, mesmo com as repressões e tentativas de ordenamento dos espaços. Teria sido essa a “brecha” para a construção de uma identidade e cultura afro alagoana que chega até o período

contemporâneo. Não em um contínuo estático, mas com uma criatividade inerente que soube mudar na necessidade para a manutenção do *axé*.

Fontes

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Alagoas.

HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA. Vários jornais e edições. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Data de acesso: 20/04/2014.

Referências

ALMEIDA, Luiz Sávio (org.). **Traços e Troças: literatura e mudança social em Alagoas.** Estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel. Maceió: EDUFAL, 2011.

ARAÚJO, Clébio. **Alagoas de Xangô.** (Artigo inédito). Maceió: NEAB-UNEAL, 2013.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação.** Coleção Aldus, n. 9. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. Recorrência afro-religiosa e nova mística brasileira in **A capoeira dura e a religião afro-brasileira.** São Paulo: FFLCH-USP, 1999.

BRANDÃO, Théo. Quilombo. **Cadernos de Folclore**, n. 28. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (orgs.). **Religiões Afro-Brasileiras.** Kulé Kulé, NEAB-UFAL, Maceió: Edufal, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. **História (São Paulo)**, v. 30, n. 2, p. 401-419, ago./dez., 2011.

DUARTE, Abelardo. **Folclore negro das Alagoas: área da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação.** Coleção Nordestina. Maceió: Edufal, 2010.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança.** Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Maceió, 1974.

LINDOSO, Dirceu. **Intepretação da província: estudo da cultura alagoana.** Maceió: Fundação Manoel Lisboa/Edufal, 2005.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir: os caminhos para liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888).** Programa de Pós-Graduação Mestrado em História Social, PUC-SP. São Paulo, 2013.

PRADO JR, Caio. **Evolução Política do Brasil**: colônia e império. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. Maceió/Aracaju: EDUFAL e Editora UFS, 2012.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil**: demopsicologia e psicanálise. 3ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

REIS, João José; BUENO, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“O axé nunca se quebra”**: transformações históricas em religiões afrobrasileiras, São Paulo e Maceió, 1970 a 2000. Maceió: Edufal, 2014.

VAN DER POEL, Francisco. **Dicionário da religiosidade popular**: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

Artigo recebido em 03 de janeiro de 2014. Aprovado em 02 de março de 2014.

Notas

¹ O debate sobre a etimologia da palavra *religião* é bem conhecido. O consenso em torno de seu uso é problemático e guarda ainda ressalvas. O cuidado necessário reside no esforço para não se incluir na análise a perspectiva teológica judaico-cristã, eurocêntrica ou etnocêntrica presente neste termo ao se referir às religiões afrobrasileiras. Essas são analisadas no mesmo patamar de importância que qualquer outra tradição, em detrimento do racismo estrutural e dos muitos conflitos a respeito de seu lugar social. Isso significa que as religiões afrobrasileiras enfrentam a *subalternização* de suas práticas em uma sociedade que se quer democrática.

² Do latim “*religiositas*”, *disposição ou tendência religiosa do indivíduo*, portanto, ligada à identidade individual ou coletiva. A partir de 1968 sob influência da Igreja Católica e de sua ala “progressista” o termo passou a ser entendido em oposição à religião oficial, com características sincréticas e heterodoxas. Para os “conservadores”, por estar fora do âmbito de controle direto do clero e dos dogmas, teria tendências “heréticas”. Uma definição interessante é a que afirma ser “a religiosidade popular a experiência religiosa de comunidades pobres, socialmente oprimidas e culturalmente marginalizadas (...) Na religiosidade popular, o povo age com grande espontaneidade e autonomia”. DICIONÁRIO DA RELIGIOSIDADE POPULAR, p. 891. Para se evitar essencialismos prefere-se neste texto utilizar a inferência apontada no corpo do artigo, dando especial importância à experiência das classes populares e dos negros no Brasil.

-
- ³ Utiliza-se o conceito de sincretismo no seu sentido “positivo” tal como apresentado por FERRETI, S. (1995) e BARBOSA, W. (2006).
- ⁴ Para este debate remete-se ao texto de Petrônio Domingues, *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*. In **História (São Paulo)**, v. 30, n. 2, p. 401-419, ago./dez., 2011.
- ⁵ Irinéia M. Franco dos Santos. “A Caverna do Diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas no século XIX”. **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, nº 11, julho/2013, pp. 7-39.
- ⁶ O Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió, desde 2011, vem difundindo o acesso à sua documentação através de convênios e projetos com a Universidade Federal de Alagoas.
- ⁷ O Grupo de Estudos da América Colonial (GEAC-UFAL), iniciou a transcrição e identificação desta documentação em parceria com o projeto PAINTER – Alagoas Histórica Digital no Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió.
- ⁸ Conferir: Osvaldo MACIEL (org.), **Pesquisando (n)a Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, Século XIX)**. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- ⁹ MARQUES, Danilo Luiz. “Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888)”. In **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana** Ano VI, Nº XI, Agosto/2013, p. 72.
- ¹⁰ MARQUES, Danilo Luiz, op. cit., p. 73.
- ¹¹ O ORBE, Maceió, terça-feira, 25 de março de 1884. Ano VI, n. 32, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital Brasileira <http://hemerotecadigital.bn.br/>.
- ¹² Fernandes Lima foi governador republicano após a queda de Euclides Malta em 1912. Durante seu período no poder, consta na memória local, que teria sido terrível perseguidor dos xangôs em Alagoas.
- ¹³ O ORBE, op. cit.
- ¹⁴ O ORBE, edição 57, 22 de maio de 1887, pp. 2-3.
- ¹⁵ O ORBE, 15 de junho de 1887, p. 3
- .
- ¹⁶ O ORBE, 23 de julho de 1887, p. 1.
- ¹⁷ O ORBE, op. cit.
- ¹⁸ O ORBE, 24 de agosto de 1887, p. 1.
- ¹⁹ O ORBE, 3 de setembro de 1887, p. 2.
- ²⁰ O CORREIO MACEIOENSE, 13 de maio de 1850, edição 13, p. 4.
- ²¹ Art. 158. Praticar o espiritismo, a magia e os seus sortilégios, usar de talismans e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000. Código

-
- Penal, decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890. Capítulo III – dos crimes contra a saúde pública. *Jornal O Cruzeiro do Norte*, 1890, p. 3.
- ²² GUTENBERG, 16 de dezembro de 1896, p. 3. Os patrões também eram responsáveis pela matrícula de seus criados.
- ²³ *A linearidade da narrativa* não deve ser considerada rígida ou a única forma de apresentar o processo de desenvolvimento das religiões afrobrasileiras em Alagoas. No entanto, a opção que se faz por ela tem um caráter pedagógico de criação de referências temporais e espaciais que poderão ser recolocadas por outros pesquisadores de modo a atender problemáticas diversas.
- ²⁴ Utiliza-se sacerdote por não se ter ainda conhecimento da etnia de Salvador Pacheco o que poderia ajudar a identifica-lo como *quimbanda, alufá ou nganga*.
- ²⁵ Alex Rolim MACHADO. *Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820)*. Artigo ainda inédito. Rolim está desenvolvendo em seu mestrado a pesquisa sobre os familiares do Santo Ofício em Alagoas. Agradeço a ele a indicação deste documento e de outros processos que tem investigado no Arquivo da Torre do Tombo.
- ²⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Alagoas Avulsos, cx. 2, Documento 164, 05 de novembro de 1757. Grifo meu.
- ²⁷ A identificação da região ao sul da capitania de Pernambuco como Alagoas Colonial segue a elaboração teórica de Antonio Filipe Pereira Caetano e os debates do Grupo de Estudos da América Colonial (GEAC-UFAL). Cf. Antonio Filipe Pereira CAETANO. Existe uma Alagoas Colonial? Notas preliminares sobre os conceitos de uma conquista ultramarina. **Revista Crítica Histórica**, n. 1, junho de 2010, p. 12-34.
- ²⁸ Entre eles destaca-se Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Renato da Silveira e João José Reis.
- ²⁹ Aqui sigo a hipótese de Rolim a respeito das classificações estabelecidas pela inquisição nos processos abertos nas Alagoas Colonial.
- ³⁰ Irinéia M. Franco dos Santos. *A caverna do diabo*. Op, cit.
- ³¹ Nicodemos JOBIM. História de Anadia, 1884. Segunda a lenda local, uma imagem de N. Sra. da Piedade foi encontrada na Serra da Morena, por caboclos, em um local em que viviam quilombolas fugidos da Guerra de Palmares. A imagem ao ser levada para a cidade fugiu várias vezes da igreja voltando ao seu lugar de origem. Só se aquietou quando para ela foi consagrada a cidade e construída uma igreja em sua honra.
- ³² Identificou-se nos códigos de postura em Alagoas (Marechal Deodoro), 1839; Maceió, 1845; São Miguel dos Campos, 1846; Imperatriz, 1846; Assembleia, 1846; Porto Calvo, 1848; Atalaia, 1853 e Passo de Camaragibe, 1854. Referência Compilação das Leis da Província, volumes 1, 2 e 3.
- ³³ No Diário das Alagoas de 11 de abril de 1860, página 1, foi reproduzida a notícia da captura em Recife do “feiticeiro” Rufino José Maria, com detalhes de sua prática.
- ³⁴ *Jornal do Pilar*, 1876, ed. 98. *Quilombos*.
- ³⁵ *Jornal do Pão d’Assucar*, domingo, 23 de novembro de 1877. *É com a polícia*.

-
- ³⁶ O Telegrapho, ed. 5, 10 de fevereiro de 1877. *Quilombo*.
- ³⁷ O ORBE, Ano V, ed. 55, quarta-feira, 16 de maio de 1883, p. 2.
- ³⁸ O Cruzeiro do Norte, 1892. *Código de Posturas*.
- ³⁹ O Cruzeiro do Norte, 1892. *Impostos da intendência municipal*.
- ⁴⁰ Gutenberg, Maceió, 9 de maio de 1896. *Curandeiro*.
- ⁴¹ Gutenberg, Maceió, 1 de julho de 1896. *Curandeiro*.
- ⁴² O Orbe, edição 117, 1887.
- ⁴³ A Fé Christã, Penedo, 2 de junho de 1906, ed. 21, p. 3. “*Falleceu em Maceió com 80 annos o celebre feiticeiro africano, conhecido por Mestre Felix*”.
- ⁴⁴ Gutenberg, Maceió, 22 de julho de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁵ Gutenberg, Maceió, 20 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁶ Gutenberg, Maceió, 21 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁷ Gutenberg, Maceió, 22 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁸ Conta-se em vários mitos que Iansã foi a esposa preferida de Xangô, sendo “roubada” de Ogun, seu primeiro marido. Iansã acompanhava seu marido Xangô na guerra, marcando um arquétipo feminino de força e autonomia. Uma de suas características mais importantes é ser a orixá que cuida dos mortos em sua passagem para o mundo espiritual.
- ⁴⁹ O Evolucionista, Maceió, 31 de julho de 1905. *Viagem fatal. Duas mulheres afogadas*.
- ⁵⁰ O Evolucionista, Maceió, 3 de agosto de 1905. *Pílulas...açucaradas*.
- ⁵¹ Gutenberg, Maceió, 19 de setembro de 1906. *Com as autoridades. O “Changô” da Praça Deodoro*.
- ⁵² Gutenberg, Maceió, 29 de janeiro de 1907. *Maracatús*.
- ⁵³ Gutenberg, Maceió, 5 de dezembro de 1907. *Festa de Santa Bárbara*.
- ⁵⁴ Ulisses Neves Rafael aborda com muita pertinência a confluência do espaço da religião e das festas populares nos anos antecedentes ao Quebra. RAFAEL, op. cit.

Algumas observações em torno da renovação na umbanda urbana contemporânea¹

Some observations on renewal and change
in contemporary urban Umbanda

Diana Espírito Santo¹

RESUMO: Neste artigo se sustenta que a Umbanda contemporânea Paulista está a experimentar uma mudança de perspectiva vis-à-vis as necessidades de uma nova geração de praticantes. Se explora a noção de que, não obstante a continuada e agressiva frente Neo-Pentecostal, há umbandistas a se esforçarem para manter um vínculo com o domínio público e de visibilizar sua religião. Se analisa, em particular, um movimento teológico de crescente protagonismo e popularidade, a Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni, relativo a um esforço mais amplo de reformular a Umbanda.

PALAVRAS-CHAVE: Umbanda. Esfera pública. Teologia. Demografia. Renovação.

ABSTRACT: This article sustains that contemporary Umbanda in São Paulo is undergoing a change of perspective, vis-à-vis the needs of a new generation of practitioners. It explores the notion that, notwithstanding the continued and aggressive Neo-Pentecostal front against Umbanda, there are Umbandists who are striving to maintain a connection with the public sphere and to make their religion more visible. The article explores a particular theological movement within Umbanda that has grown massively in popularity and protagonism in São Paulo and in other parts of Brazil: Umbanda Sagrada. This movement, spearheaded by Rubens Saraceni, has aimed for a profound reformulation of Umbanda.

KEY-WORDS: Umbanda. Public sphere. Theology. Demography. Renovation.

Introdução: combatendo estatísticas

Apesar do protagonismo continuado das tradições religiosas afro-brasileiras - e dos movimentos "afro" de maneira mais geral - na mais ampla consciência social brasileira, os estudiosos não deixaram de notar um declínio substancial nos seus adeptos ao longo dos últimos vinte anos. Os dados estatísticos do IBGE entre 1990 e 2010 revelam claramente esta queda. Enquanto que o número de adeptos das religiões afro-brasileiras sempre se mostrou notoriamente difícil de medir - muitos classificam-se como "católicos" ou "espíritas", e ainda outros irão ocultar suas identidades religiosas totalmente por medo de discriminação (ver Stoll, 2004) - os números são difíceis de contestar. Em 1980, as religiões afro-brasileiras

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile. gimmefish@yahoo.com.

reivindicavam cerca de 0,6% da população; em 1991, este teria caído para 0,4%; em 2000, os praticantes destas religiões estariam em 0,3%, uma perda de cerca de 30.000 seguidores na primeira década, o que mais do que dobrou na década seguinte para 71.000 (Prandi, 2004: 226). No entanto, a Umbanda tem sofrido as maiores caídas. Enquanto os adeptos do candomblé passaram de um declarado 107.000 em 1991 para 140.000 em 2000, os da Umbanda caíram de 542.000 para 432.000, e de acordo com a mais recente pesquisa do IBGE de 2010, são apenas 407.000.

O antropólogo Reginaldo Prandi atribui estas estatísticas a vários fatores. Um deles é o efeito de uma constante expansão e complexificação do "mercado" religioso brasileiro, e a incapacidade de algumas religiões afro-brasileiras de se adaptar ou reagir a ele. Prandi argumenta que, apesar da centralidade histórica das noções de tradição e ortodoxia no seu seio, o candomblé tem sido mais capaz de acomodar essas mudanças sociais e econômicas do que a Umbanda, que tem visto uma perda de adeptos na década entre 1990 e 2000 de 20% (ibidem: 227). A Umbanda continua a ser o mais dominante dos dois em números; não obstante, segundo Prandi, o Candomblé "Como agência de serviços mágicos, que também é, oferece ao não devoto a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião" (ibid: 224). O argumento de Prandi é que a Umbanda tem-se mantido fixa em ambos modelos sincretistas que a alinham ao catolicismo e às noções mais rígidas de moralidade, os quais a tornam paradoxal em um ambiente mais contemporâneo. O Candomblé, por outro lado, continua sendo o mais poderoso dos dois no imaginário mágico, tão poderoso, de fato, que muitos umbandistas acabam finalmente nas casas de Candomblé a iniciar-se. Visto como um todo, o meta-argumento de Prandi parece ser que o buscador espiritual enfrenta agora uma riqueza de opções, e que, apesar de pequenos incrementos no número de adeptos no Candomblé, nem o Candomblé nem a Umbanda têm suficiente unidade federativa ou representativa - e muito menos capacidade ou interesse em se publicitar - para competir com o proselitismo agressivo de outras contingências religiosas, principalmente as igrejas pentecostais.

A minha pesquisa com templos de Umbanda no Rio de Janeiro e em São Paulo corrobora este último ponto. Federações e grupos são poucos, muitas vezes com pouca ou nenhuma relação entre eles. A maioria dos centros umbandistas são em grande parte microuniversos com tradições rituais desenvolvidas de forma idiossincrática, com uma ligação solta, simbólica ou mesmo nenhuma conexão com as "linhas" fundadoras da religião. Enquanto as meta-narrativas sobre o que a Umbanda "é" e "não é" não faltam, a experiência umbandista tende a se definir a través de práticas locais e centradas sob a família religiosa, cujos líderes se apresentam muitas vezes relutantes em se envolver em movimentos religiosos e políticos mais abrangentes, seja por medo de falsas declarações, de conflitos inter-religiosos, ou de se tornarem alvos de forças sociais hostis. Mais recentemente, em 2009 deram-se políticas governamentais que visavam introduzir a educação religiosa multifacetada nas escolas (que já foi descartada), e isso pareceu despertar uma vontade urgente por parte das federações de Umbanda e Candomblé para encontrar candidatos adequados provenientes de sua comunidade para os cargos, em parte para contrabalançar o domínio das denominações protestantes e evangélicas. Alguns líderes religiosos afro-brasileiros também começaram a envolver-se mais na promoção dos membros das assembleias municipais (e/ou vereadores), mais uma vez, principalmente para garantir que os direitos civis e religiosos de suas comunidades são ouvidos em esferas políticas muitas vezes dominadas por políticos pentecostais. Mas estes esforços são incomuns e esparsos; até mesmo o mais alto perfil de líderes Umbanda na região metropolitana de São Paulo se mostravam interessados em separar-se de uma associação muito próxima com as políticas e práticas públicas. Certamente, não é no etos da Umbanda "capturar" adeptos ou se anunciar pública e politicamente.

Talvez o fator mais importante seja que, enquanto muitos templos em ambas as cidades têm sites na Internet com informações sobre si mesmos, a noção de que uma pessoa é "chamada" para a Umbanda, seja através do amor ou da dor é um dos seus pilares. De fato, há uma perspectiva qualitativa, não apenas quantitativa, em relação às estatísticas da Umbanda. Umbandistas são médiuns, por definição, ou, no mínimo, indivíduos que foram submetidos a uma série de ritos de desenvolvimento espiritual e consolidação. Os clientes da Umbanda, por

outro lado, mesmo aqueles que podem ter procurado aconselhamento dos espíritos semanal durante anos, raramente se classificam como "umbandistas". Isto contrasta com membros de centros espíritas, por exemplo, que se classificam como tal, devido às suas simpatias com e conhecimento da Doutrina Espírita. Na verdade, muito poucos espíritas são realmente médiuns. O ponto aqui é que os resultados do IBGE podem ser enganosos em virtude de sua ocultação do que muitas vezes são critérios fundamentalmente diferentes de "adesão" para diferentes religiões, assim como o que é muitas vezes a tendência de pertencer a dois ou mais "campos" religiosos (a chamada dupla pertença).

Uma consideração dos ambientes competitivos que vemos hoje no Brasil nos remete inevitavelmente a antropologias da cidade de forma mais ampla. No Brasil, a Umbanda existe no meio de muitos outros grupos religiosos e espirituais, seitas, igrejas e serviços. Em metrópoles, este florescimento de opções pode ter levado a uma certa relativização do compromisso religioso, a longo prazo. José Guilherme Magnani argumenta que "Ao contrário de localidades menores, onde a oferta dos serviços religiosos é reduzida e a filiação sujeita a um controle social mais atento, no contexto de uma grande metrópole a vivência religiosa tem mais alternativas de exercício e manifestação" (Magnani, 2009: 20). A cidade é o lugar por excelência do aparecimento do "estranho", o "estrangeiro", a personificação de pessoas que não se encaixam dentro de alianças sociais e familiares pré-estabelecidas, e onde laços de parentesco são necessariamente substituídas por outras lealdades (ibid). Em São Paulo, em particular, fluxos migratórios nacionais e internacionais têm vindo progressivamente a marcar a paisagem religiosa, desde trabalhadores ingleses das ferroviárias e colonos italianos, a libaneses, latino-americanos, ciganos, japoneses e comunidades brasileiras nordestinas. Magnani vê símbolos de sua presença nos templos, catedrais, santuários, mesquitas, sinagogas, capelas, cemitérios, templos afro-brasileiros de diferentes "nações", e outros espalhados por todo a geografia da cidade (ibid: 23). Embora, como Ronaldo de Almeida argumenta, este pluralismo não deve ser visto como dividido em regiões socioeconômicas segmentares, mas como manifesto em "trajetos", "circuitos", "pedaços", "manchas" e outras formas de experimentar o espaço e o tempo (2009), como um fenômeno essencialmente urbano, a

Umbanda contemporânea também deve responder e se adaptar a essa multiplicidade. Na minha pesquisa de campo, tanto no Rio de Janeiro e São Paulo, descobri que os médiuns umbandistas, os jovens em particular, revelam trajetórias biográficas consistentes com uma busca urbana de significado religioso, tendo muitas vezes atravessado uma série de espaços rituais e espirituais antes de chegar aos seus presentes.

No entanto, essa ruptura com mais caminhos "tradicionais" dentro de Umbanda ocorre também no contexto do que, sem dúvida, uma Umbanda "pós-moderna" parece agora oferecer. Como diz Rubens Saraceni, líder umbandista renomado teólogo de São Paulo, "esta nova geração está cansada de ser explorada pelas igrejas (Evangélicas). Eles são críticos. Mas se eles vão para a Umbanda eles também não vão tolerar ser explorados por suas mães e pais-de-santo. Existem Centros (de Umbanda) aí fora que proíbem os seus filhos de estudar – e eles vão embora de lá também". A Umbanda Sagrada de Saraceni tem tido um surpreendente seguimento na esfera religiosa, embora também tenha ganho muita crítica impiedosa, especialmente por sua reformulação de antigos conceitos, ritos e tradições através de um corpo teológico complexo, que teve o efeito, entre outros, de destacar a inadequação contemporânea da cultura de segredo da Umbanda entre as gerações mais jovens. Uma das características de uma Umbanda pós-2000 parece ser o seu apelo a exatamente aquelas pessoas que rejeitam o que Prandi argumenta é constitutiva a ela - formulações rígidas de moralidade, uma aceitação não-crítica do sincretismo católico, e uma atitude inter-religiosa elitista ou nacionalista, entre outros. Pelo contrário, umbandistas contemporâneos estão cada vez mais se distanciando dessas descrições - características dos primeiros etnógrafos de Umbanda - e a explorar as possibilidades mais ideologicamente fluidas de sua religião. Este artigo é uma análise descritiva de alguns dos caminhos que essas explorações têm traçado na cidade de São Paulo.

Um santuário público para Umbanda

Como Prandi e, mais recentemente, Vagner Gonçalves da Silva (2007) argumentam, é inegável que o declínio dos cultos religiosos afro-brasileiros e da Umbanda tem uma correlação muito direta com o surgimento das igrejas pentecostais no Brasil urbano. Isto é especialmente verdadeiro para a chamada "terceira onda" do pentecostalismo, também conhecido como Neopentecostalismo, cujos ataques sob o Candomblé e a Umbanda são constitutivos de sua própria identidade (Prandi, 2004; Ver também Mariano, 1999). Na verdade, qualquer compreensão do cenário religioso brasileiro contemporâneo estaria em falta sem uma reflexão sobre o enorme impacto que a teologia neopentecostal da guerra espiritual e seus "exércitos de Cristo" teve e tem sobre a demografia religiosa (ver Almeida, 2009b; Fernandes et al, 1998). Pentecostalismo surgiu no Brasil no início do século 20, mas começou a adquirir uma presença mais definida a partir da década de 1950, a sua discutível "segunda onda". Em ambas as fases iniciais, a teologia pentecostal enfatizava a cura divina, os dons carismáticos, como a fé, a profecia, e falar em línguas, e o ascetismo (Gonçalves da Silva, 2007: 207). Mas, enquanto que durante estas fases pentecostais as curas divinas eram muitas vezes operadas à custa de uma demonização das religiões afro-brasileiras, essa característica seria preocupantemente exacerbada e centralizada na terceira fase do movimento pentecostal brasileiro, começando na década de 1970. Não é à toa que os umbandistas sentem que se estão tornando cada vez mais invisíveis; eles são invisíveis, e em alguns aspectos, tem de o ser, a fim de sobreviver hostilidade pública. À medida que os templos de Umbanda diminuem em número e se tornam cada vez discretos, muitos praticantes removem sua parafernália religiosa em público, ou qualquer marcador visível da sua fé. No entanto, umbandistas continuam forjando ligações e relações com as suas comunidades e com o público mais amplo.

É bem conhecido entre os umbandistas que Ronaldo Linares se emociona cada vez que ele relata seu primeiro encontro com Zélio de Moraes, não importa quantas vezes ele o faz. Ele tem "sentimento", como uma líder umbandista que eu entrevistei uma vez constatou sobre ele. Próximo 80 anos de idade, Linares é creditado por muitos umbandistas como o "descobridor" e o "divulgador" das verdadeiras origens da Umbanda; ou, no mínimo, de um dos seus mitos

de origem mais duradouros. Nos anos 60 e 70, Linares era um anfitrião de programa de rádio e televisão, jornalista, bem como um umbandista praticante, tendo sido iniciado no Candomblé e na Umbanda por um dos mais famosos pais-de-santo do Rio de Janeiro, Pai Joãozinho da Goumeia. Linares teria fundado seu próprio templo - Casa de Pai Benedito de Aruanda - em 1960, abrindo a primeira escola de desenvolvimento mediúnico e teológico na Umbanda no país. Desde então, formou cerca de 3000 sacerdotes de Umbanda, inclusive Rubens Saraceni, o renomado divulgador da teologia da Umbanda Sagrada. Mas durante todo este período Linares era movido por uma vontade de entender onde e como foi que sua religião tinha começado, como um movimento, como uma religião. Ele havia observado como todos os templos de Umbanda que visitava tinha referências a santos católicos, mas também aos orixás africanos e à cultura indígena; e ele se perguntava como todas essas influências teriam convergido. Quando fez seus primeiros contatos com Zélio de Moraes, em 1972, Linares começou a ter uma ideia mais concreta sobre essas origens sincréticas. Zélio lhe explicou que os ritos de umbanda tinham nascido "naturalmente", como consequência da presença do índio e do afro-brasileiro, não tanto no sentido físico, mas através da incorporação, do transe. Os espíritos tinham trazido com eles suas próprias histórias. Na verdade, tão indissociável eram essas duas influências para Zélio que, de acordo com a sua história, no mesmo dia em que a primeira sessão de Umbanda foi inaugurada, e onde o Caboclo das Sete Encruzilhadas teve sua primeira manifestação, Zélio incorporou um espírito que se chamava Pai Antônio, um Preto Velho. Ele seria o primeiro Preto Velho, de acordo com Linares, a pedir um toco no qual se sentar, bem como um cachimbo (cf. Trindade et al, 2013: 36-38), inaugurando desta forma, a cultura material dos rituais da Umbanda.

Mas encontrar Zélio de Moraes não foi a única das contribuições históricas de Ronaldo Linares à popularização da Umbanda na esfera pública. Também no início de 1970, Linares descobriu uma grande área de terra situada no Bairro do Montanhão, no subúrbio de São Caetano, que tinha sido explorada e eventualmente abandonada por uma antiga pedreira. A paisagem natural fora devastada, mas continuava bela, com cachoeiras e o que restava de uma floresta exuberante. Linares entendeu que com cuidado a área poderia ser cuidada até

florescer de novo. Então, ele decidiu criar o Santuário Nacional da Umbanda, uma reserva ecológica que ele imaginava se tornaria um lugar para umbandistas para vir e cultuar, fazer oferendas, e realizar sessões de espírito de incorporação. E assim como ele desejava, Linares e um grupo de seus partidários lentamente transformou os 645 mil metros quadrados de área florestal, recuperando o que restava da vegetação e replantando o resto. Desde a sua criação, o Santuário tem sido gerido pela Federação Umbandista do Grande "ABC", uma entidade sem fins lucrativos, fundada em maio de 1972 com o objetivo de aglutinar e providenciar apoio administrativo e jurídico aos templos de Umbanda. Ela tem atualmente 2.000 filiados, e, de acordo com o site do Santuário, é a maior federação de seu tipo no país. Muitos desses filiados realizam suas atividades religiosas e rituais em um dos terreiros de aluguel do Santuário, dos quais há muitos. Por uma taxa de 50 reais, os visitantes são livres para adorar e realizar ofertas dentro da floresta, perto das rochas ou das cachoeiras, ou nos locais de cada um dos principais orixás da umbanda e das linhas espirituais, desde Yemanjá aos Pretos Velhos. Uma área especialmente pavimentada serve para cerimônias voltadas para os Exus, na qual velas podem ser seguramente acesas, e alimentos e outras ofertas sagradas podem ser despachados de forma adequada e em devido tempo por parte dos trabalhadores do Santuário. "Não há nada como isso em todo o Brasil", diz Ronaldo Linares de seu Santuário, também conhecido como o Vale dos Orixás.

Quando visitei o Santuário, Linares alegremente alternava entre acolher o povo que chegava no portão do Santuário e tendendo à loja de lembranças e materiais de culto logo após a entrada, que vende desde livros a estatuetas e velas. Em seu escritório, uma pequena sala no primeiro andar dentro das paredes do portão do Santuário, cujo acesso é através de umas escadas estreitas, Linares nos mostra o que ele diz ser um tambor macumba com 90 anos, e nos falou de seu plano de criar um museu de Umbanda com um conjunto de outras peças religiosas antigas que ele colecionou ao longo dos anos. Isto incluía um canhão do século 19 que ele recuperou de dentro de um navio afundado, nos seus tempos de mergulhador. Mas, como outros à sua volta, Ronaldo Linares tem de lutar para manter o Santuário aberto e funcionando, uma vez que, apesar do seu bom relacionamento presente

com o governo local, este tem objeto de resistência contínua. Ele diz que as leis são constantemente criadas e propostas para interferir com o funcionamento da Umbanda, e especificamente, com o Santuário. Recentemente, ele acrescenta, a "política" Evangélica conseguiu fechar a estrada de terra batida que conduz ao Santuário da via principal, bloqueando-a por completo. Outra fonte de discórdia e luta têm sido os cartazes públicos anunciando o Santuário. Mais do que muitos, Linares conhece o preço da visibilização da Umbanda. Porém, retêm o seu otimismo frente àquilo que vê à sua volta: milhares de umbandistas anuais usufruindo de um espaço natural liberto de preconceito ou vigilância.

O lar deles em Pirituba

"O problema é às vezes o umbandista ainda não se mostra. Existe terreiro mas você não sabe que ele existe. Eles ainda são às vezes na garagem, no fundo da casa, não há muita estrutura..." Quando não estão trabalhando como consultores financeiros e professores de contabilidade, Sergio Martins e Valdir Gregório, ambos brancos e com quarenta e poucos anos, lideram o "Teu Lar", abreviação de Templo e Escola de Umbanda Luz de Aruanda, um templo-escola fundado em 2000 e localizado no bairro de Pirituba, no norte de São Paulo. Embora seja relativamente pequeno em dimensão, e simples em suas pretensões - atualmente com 34 médiuns de trabalho - o "Teu Lar" exerce uma forte presença em seus bairros circundantes e no seu distrito, nomeadamente, em virtude do seu trabalho social dedicado e contínuo.

Através de "Teu Lar", a ONG, uma entidade jurídica e praticamente separada de todas as atividades religiosas do templo-escola, Sergio, Valdir e suas respectivas famílias, montam workshops, seminários e palestras sobre temas de interesse social diversos como alcoolismo, dependência de drogas, sexualidade e saúde geriátrica. Eles também coletam alimentos e doações de roupas para distribuição, organizam visitas e cuidados aos lares carentes, entre muitos outros projetos. Embora as nomenclaturas das duas organizações sejam semelhantes, estão separadas. Como Sergio explica, "Quem tem mais interesse acaba percebendo que são na verdade a mesma instituição fragmentada entre o trabalho social e o trabalho religioso. Assim

damos oportunidade para as pessoas que não são da religião mas querem contribuir com trabalho social”. Mas o preconceito é abundante, eles dizem, especialmente quando eles se apresentam como “umbandistas”. No Brasil, o trabalho social com base em religião tem sido tipicamente a prerrogativa da Igreja Católica, bem como de centros espíritas e federações. Alguns templos umbandistas coletam doações para redistribuição, mas raramente eles realizam trabalho estruturado, centrado na educação ou no apoio social. Sergio e Valdir usaram o ímpeto e o entusiasmo demonstrado pela sua crescente família para contribuir com algo para suas comunidades como uma inspiração para desenvolver uma entidade que pudesse fazer justamente isso. Através de suas atividades, eles também descobriram outros, nos seus próprios cantos, participando de suas atividades sociais locais. "O primeiro preconceito é entre nós mesmos", diz Sergio. "Às vezes, entre uma e outra religião parece que há fragmentação mas não é tanto assim. Há muito mais em comum do que pensávamos." Quer se trate de casas de candomblé ou outros templos de Umbanda, ou até mesmo as Igrejas, Sergio e Valdir reconhecem que há preocupações maiores que unem muitas vezes espaços religiosos aparentemente díspares. "Teu Lar", a ONG, recebe fundos governamentais limitados como uma instituição sem fins lucrativos, orientada socialmente, mas o dinheiro é quase insuficiente para fazer uma diferença real. Para isso, Sérgio e Valdir mobilizam suas redes e simpatizantes.

Quando eu cheguei em Pirituba em uma noite de outono para conhecer os líderes do "Teu Lar" e sua família ritual, Sergio, ou Deyi como ele também é chamado devido a uma iniciação que recebeu em Ifá, estava em pé na frente de um grupo de cerca de trinta pessoas, com crianças incluídas, falando com entusiasmo sobre os preparativos que estavam prestes a começar para o Dia das Crianças, esse domingo. A sessão para os erês, ou entidades Criança, é uma das datas espirituais mais importantes do calendário Umbanda. Os erês são considerados um dos três pilares da cosmologia de Umbanda, trazendo renovação, vitalidade e alegria na vida das pessoas. Mas o Dia das Crianças é também uma comemoração *para* as crianças, e com eles. Cerimônias espirituais tais como as das Crianças são geralmente festas suntuosas onde não há escassez de chocolates, doces, gomas, refrigerantes e bolos. A atmosfera é festiva,

pois os médiuns podem passar horas incorporando alegres e infantis entidades espirituais que se entretêm jogando com brinquedos e doces no chão, e ao mesmo tempo dando consultas.

Em áreas urbanas humildes, tais como aquelas onde "Teu Lar" está localizado, estas festas são vistas com muita expectativa, assim como as cerimônias dos Pretos Velhos, no dia 13 de maio de cada ano: não só são oportunidades para reunir a comunidade em confraternização, mas são ocasiões onde as pessoas são convidadas a participar e desfrutar de alimentos e guloseimas às quais nem sempre podem ter acesso. Para se preparar para a cerimônia das Crianças no domingo seguinte, os médiuns e voluntários do "Teu Lar" estavam ocupados fazendo sacos de presentes para as crianças, carregados de doces e chocolates. Estes pacotes cobriam a primeira metade do interior do templo, e estavam sendo colocados ao lado do Gongá. No final da tarde daquele domingo, esta mesma área estaria coberta de fuligem pegajosa e doce. Enquanto que me sentei com os dois amigos e dirigentes em uma mesa que se tinha reservado para nós perto do altar, Valdir contou que tinha acabado de voltar de uma visita a uma casa de senhoras no centro de São Paulo, um centro que abriga mulheres cujas famílias essencialmente as abandonaram à própria sorte em sua velhice. Mas o centro é tão pobre que, por vezes, as velhinhas ficam sem comida suficiente ao diário. Este é um projeto ao qual o "Teu Lar" espera poder se dedicar nos próximos tempos. Sergio e Valdir insistem que todas as intervenções têm que ser respeitosas, seja em trabalho social ou na Umbanda. "Tudo o que podemos fazer para não ficar no caminho das pessoas na sociedade que nos rodeia, a gente faz. À noite, quando fazemos nossos ritos, temos uma preocupação com o ruído, temos uma preocupação com o lixo, temos uma preocupação de nos organizarmos e fazermos parte da sociedade, e não entrar em atrito com ela. Então, isso faz com que a gente ganhe um respeito e interaja bem com todo mundo, que não é fácil!"

Uma atitude semelhante permeia a sua perspectiva sobre "outras" formas de Umbanda. "Preferimos celebrar as semelhanças do que diferenças", diz Valdir candidamente. "A Umbanda tem uma coisa fantástica que é que todo mundo que olha para ela pode achar alguma coisa em seu lugar". Nos olhos destes dois umbandistas, a Umbanda é uma religião aberta e flexível, sem prejuízo das posições e das necessidades de quem a pratica, o que pode

ser determinado a nível de diferentes comunidades, sociedades e regiões do Brasil. Sergio, que também é autor de um livro sobre teologia de Umbanda, expressa esse sentimento com elegância.

Normalmente as pessoas tentam rotular a Umbanda em vertentes diferentes - esotérica, carismática, cruzada, e perguntam como nós somos. Quando alguém vem aqui e insiste muito nessa pergunta a gente costuma dizer que somos “evolutivos”. O “evolutivo” quer dizer que a nossa consciência de amanhã – que nós amanhã – possamos fazer alguma coisa diferente do que fizemos hoje. Que nós vamos tendo cada vez mais consciência. Como o próprio universo que está em expansão, nós também consideramos que estamos sempre em expansão – sempre tentando aprender alguma coisa nova, observar alguma coisa, com muito bom senso (...). Eu costumo dizer isso, que a Umbanda no astral deve ser uma ideia. E essa ideia está sendo aproveitada conforme as ferramentas que estão disponíveis. Então nós vamos ver realmente Umbandas muito diferentes. E todas elas tentando se adaptar ao lugar onde nós estamos, seu universo. Às vezes acabam centralizando demasiado as coisas.

Eu escolhi este exemplo - de "Teu Lar" - não apenas para mostrar que alguns umbandistas contemporâneos nas áreas urbanas são escolhendo construir caminhos de envolvimento com suas comunidades, evitando, assim, a noção de uma Umbanda recuada da esfera pública, inconsequente, mas também, para mostrar que esta mesma população de jovens praticantes está articulando uma perspectiva teológica que tende a ser incorporativa, não exclusiva. Enquanto Sergio, como o principal pai-de-santo do seu templo, reitera a importância das raízes religiosas e das tradições em seus lamentos sobre a falta de formação dos Sacerdotes de hoje – ele diz que muitos médiuns nos dias de hoje não tem um passado ou uma história de envolvimento com uma casa religiosa e seu povo - ele também valoriza uma abordagem mais livre e mais estudiosa de desenvolvimento na Umbanda, uma perspectiva que mostra fortes continuidades com um etos crescente na prática urbana de Umbanda em geral.

Existe todo um universo que a gente não consegue explicar. Mas a gente não pode rotular tudo como mistério. Então, algumas coisas a gente pode fazer algumas referências, e ficar um pouco mais confortável. (...) Esse conceito de estudar, de se preocupar em entender melhor, para alguns médiuns novos é

um absurdo, porque ele quer viver nesse mundo magístico. Então, ele não quer analogia, ele quer vivenciar aquilo que não tem explicação. E ele vive bem daquele jeito. Enquanto outros são críticos, especialmente esses que tiveram religiões diferentes, eles têm um ponto de vista muito cético. (...) Eu posso estar dando alguma matéria para meus médiuns, e eles podem estar consultando a Internet ali e vendo pontos de vista muito diferentes sobre o assunto. E a Umbanda, especialmente a Umbanda em São Paulo, ela tem uma preocupação muito forte com isso, porque as pessoas em São Paulo querem informação!

Sergio parece estar no caminho certo ao sugerir que os centros urbanos estão começando a ver uma busca demograficamente influenciada por uma Umbanda mais acessível e informada; uma Umbanda com respostas, e com tolerância.

Renovação teológica

Concebida e fundada pelo carismático médium Rubens Saraceni, a Umbanda Sagrada tem como missão a reeducação teológica de praticantes contemporâneos, baseada nos ensinamentos de guias espirituais de Saraceni, o Preto-Velho Pai Benedito de Aruanda, e vários Mestres de Luz. O núcleo desta reformulação, o que alguns vêm como uma tentativa contra intuitiva de "recodificar" a Umbanda, é uma nova visão das bases de existência da Umbanda, inclusive, uma gênese complexa do mundo e seus seres através de uma teorização sobre a química espiritual cósmica e seus modos de manifestação e criação; a organização de seus espíritos de acordo com "arquétipos" e suas funções; e uma integração de práticas mágicas no panorama ritual contemporâneo da Umbanda. A doutrina de Saraceni, que vê circulação maciça em livros e através de um Colégio de Umbanda, criado no final da década de 1990, está provocando um impacto profundo na cena umbandista em São Paulo. Em meu trabalho de campo, entrevistei tanto Saraceni como alguns dos líderes de templos que desenvolveram debaixo dele, assim como alguns de seus detratores. Observações preliminares mostram uma estreita associação entre a popularidade da Umbanda Sagrada e o crescimento de uma nova geração de umbandistas altamente alfabetizada e com fome de informação, conectados à internet consumidores de livros, e insatisfeitos com os modelos tradicionais de hierarquia e deferência. Um dos aspectos mais significativos deste novo movimento é a sua

reformulação de símbolos da Umbanda. Os seus praticantes sustentam um universo de entidades espirituais que não são vistos tradicionalmente como "espíritos" - com vidas passadas como Pretos-Velhos, Caboclos, etc - mas como seres fluídicos que assumem a tarefa de trazer mensagens de acordo com a "vestimenta" fluídica que materializam. Esse entendimento se baseia em um conceito da existência necessária de uma relação entre a linguagem cultural e psicológica das pessoas, e as aparências e missões dos espíritos. Isso deixa espaço para o potencial gerador da própria cultura na cosmologia - novas "linhas" de espíritos são vistas como emergindo de cruzamentos históricos do Brasil - sem de fato postular o último como um produto direto do primeiro. No entanto, com o surgimento dessa nova interpretação potente de Umbanda, os discursos que polarizam "codificação" e "doutrinação" contra a diversidade que é conceituada como um dos núcleos da Umbanda, também surgiram.

Eu tinha telefonado a Rubens Saraceni para pedir uma entrevista. Mas fui imediatamente convidada a assistir a uma das aulas do Colégio naquela mesma noite. Algumas horas mais tarde, lutei contra a infernal hora de pico no metrô da cidade e cheguei no bairro do Belém apenas a tempo para o que eu pensava que seria uma aula pequena, até íntima. Em vez disso, quando virei a esquina da rua onde eu sabia que se localizava o Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda, eu vi como uma longa fila de pessoas esperava contra a parede esperando sua vez de entrar no edifício da escola. A escola templo era no topo de umas escadas no primeiro andar. Lá em cima, cerca de 250 pessoas se instalavam em suas cadeiras brancas de plástico, de frente para o topo de uma grande sala, tipo auditório, com janelas em duas das longas paredes. Quando o murmúrio e o barulho dos papeis morreram, Rubens Saraceni apareceu do seu pequeno escritório perto de um impressionante gongá, e agarrou um microfone. Sua voz era quase inaudível da distância que eu estava, e ele andava de um lado para outro, gesticulando enquanto falava. É um homem enérgico, que parecia mais jovem do que os seus sessenta e tantos anos. O tema da palestra desse dia era como "firmar" os orixás de um templo. Lembrei-me que o terreiro estava repleto de aspirantes mães e pais de santo, homens e mulheres, velhos e jovens, de pele clara e escura, olhando com antecipação, cientes do prestígio do curso que estavam passando. Os materiais de classe foram entregues,

fotocópias passadas ao redor, e as pessoas começaram a tomar notas quando Saraceni começou sua palestra. Depois de discutir os detalhes do processo de oferendar para os orixás do templo durante uma hora inteira, Saraceni discutiu outras questões, tais como o quanto é importante unificar a Umbanda ritualmente, para identificá-la como uma religião, como o catolicismo, o judaísmo, o islamismo. “Precisamos de um símbolo comum para colocar fora de nossas portas”, disse ele, “para mostrar ao mundo quem somos”.

"Me lembro do tempo em que os templos de Umbanda nesta cidade botavam o símbolo de seu Preto Velho ou seu Caboclo no lado de fora da sua porta, para identificá-lo como um templo de Umbanda. Mas agora todo o mundo se esconde. Ninguém sabe que estamos aqui, e os Evangélicos se aproveitam disso para continuar a nos oprimir. É importante ter um único símbolo, quer se trate de um pentagrama ou outra coisa. Isso cria a visibilidade, e nós precisamos muito disso. O sonho dos evangélicos é ter um presidente evangélico para que ele possa matar todos nós! "O terreiro vibrou com o riso dos alunos. "Eles se aliaram ao poder político, eles estão lá. Precisamos de lutar com unidade e visibilidade".

Rubens Saraceni não é um homem que foge à crítica ou conflito. Ele sabe muito bem que as suas "revelações" irritaram muita gente e que guerras têm sido travadas contra ele e sua doutrina desde que ele começou a publicar nos anos 1990, e especialmente desde que ele abriu a escola em 1999. As pessoas são ciumentas e inconstantes, ele me diz, quando nos sentámos no grande templo, no dia seguinte. Saraceni se sente um homem perseguido, às vezes até odiado. Umbanda tornou-se o comércio para muitas pessoas, ele reclama com naturalidade. Segundo ele, um monte de pais-de-santo estão muito ansiosos para “fazer a cabeça” de seus “filhos”, e acabam ganhando muito dinheiro com eles. Isto não é Umbanda mais. Não quando o pai-de-santo não deixa seus médiuns exercitarem suas faculdades e consultar o público com suas entidades. Não quando eles não estão autorizados a continuar aprendendo, lendo, participando de cursos. Saraceni diz que ele é muitas vezes o destinatário da magia negra de pais-de-santo cujos “filhos” vêm para as aulas dele em segredo, querendo aprender, mas proibidos por seus líderes. Para Saraceni, essa preocupação com a iniciação no candomblé está descaracterizando a Umbanda. Se o templo de Umbanda está limitado a cultivar os orixás,

então seus médiuns não passam por uma transformação íntima religiosa, e não há nenhuma preparação. Não há doutrina, não há nenhuma vivência pessoal. Mas essa preparação é fundamental para a evolução do ser humano, para o crescimento de seu pensamento. Se não houver nenhuma preparação você não pode dizer que a pessoa está a seguir uma religião; vale tudo, diz Saraceni criticamente.

E, seus críticos Saraceni chama alguns de "acomodados". São pessoas que não querem aprender nada e que não aceitam a inovação, diz ele. Eles sabem que eles são capazes de fazer uma oferenda a um orixá. Eles sabem que podem fazer um trabalho com um guia espiritual. E isso é o suficiente para eles. Sua religiosidade é reduzida a isto: incorporando seus guias, abrindo seu trabalho ritual, e pouco mais. No entanto, os detratores reais, Saraceni adverte, são os que mais depressa compram seus livros. Eles querem saber quem é seu inimigo, mesmo que seja apenas para falar besteira sobre ele. Eles são vaidosos e ameaçam os seus próprios médiuns se lerem o material, se estudarem. Eles não se dão ao trabalho de reorganizar suas cabeças em torno desta de novas informações para realmente poder ter respostas para algumas das perguntas de seus médiuns. Eles são patéticos, diz Saraceni.

O trabalho de Saraceni é baseado em informações transmitidas a ele em formas de mediunidade inspirada por espíritos, a maior parte importante dos quais são Pai Benedito e uma entidade chamada Mestre Seiman Hamiser Yê. Enquanto o primeiro é creditado com o desenvolvimento do conceito de "mistério divino" no trabalho de Saraceni, o segundo é creditado com o iniciar um corpo de conhecimentos práticos e fórmulas mágicas na Umbanda de Saraceni. Não muito é articulada sobre Mestre Seiman, mas Saraceni tem uma visão mais clara de quem é Pai Benedito. Nascido na África, diz ele, Pai Benedito foi trazido para o Nordeste do Brasil como escravo, por volta do ano 1630. Segundo Saraceni teve uma vida curta, falecendo com 38 anos. Significativamente, Pai Benedito uma vez revelou à esposa de Saraceni que numa encarnação prévia ele viveu na Itália como Dante Alighieri, antes de ser Africano. Não precisando de reencarnar mais, Saraceni descreve a sua missão atual como uma "de trazer conhecimento fundamentado para Umbanda para que ela não precisa depender de ninguém". A própria trajetória de Saraceni é indissociável do Pai Benedito.

Saraceni começou publicando seus manuscritos no final da década de 1990. Mas, segundo ele, ele já tinha acumulado uns 60 livros antes de que começou este processo editorial. Antes do Colégio ser concebido e implementado, Saraceni usaria os capítulos desses manuscritos inéditos para ensinar os seus próprios "filhos" rituais – sobre gênese, teologia, teogonia, orixás, e assim por diante. Vendo que estas aulas se tornavam cada vez mais ricas em informação, a ideia da criação de uma instituição de ensino maior, mais pública, tomou forma. Mas Saraceni acredita que ele estava escrevendo inspirado mesmo antes de saber que estava. Quando ele começou na Umbanda, ele trabalhou com dois Pretos Velhos - Pai João de Mina e Pai João do Cruzeiro. Não Pai Benedito. Ele havia frequentado anteriormente um centro espírita comandado por uma entidade chamada Pai Titi, que é curto para Benedito. Em seguida, ele passou curso com Ronaldo Linares, quem também trabalhava com um Preto Velho Pai chamado Benedito. O próprio Pai Benedito de Saraceni começou a aparecer a partir deste ponto. Foi Ronaldo que intuiu que o Pai Benedito de Saraceni era de Aruanda, batizando-o como tal. Então, um dia, em 1990, Saraceni se sentou para escrever algumas notas. Mas ele não parou. Escreveu e escreveu. As palavras saíam com lucidez, organizadas. Saraceni diz que chegou um momento em que ele percebeu que estava realmente escrevendo um livro, um livro que acabaria por ser assinado por Pai Benedito de Aruanda. Ele sabia que os espíritas faziam psicografias, mas não umbandistas.

Naquela época Saraceni estava trabalhando com seus guias, tinha seu próprio centro, estava contente. Mas este era um outro jogo. Quando o Colégio finalmente abriu suas portas em 1999, Saraceni e seu povo tinha uma doutrina volumosa para ensinar, ousada, inovadora, diferenciada. Mais importante, ensinariam uma doutrina que estava buscando fora da Umbanda respostas e legitimação. Para Saraceni, os antigos autores ofuscaram mais que elucidaram a Umbanda. Nos anos 40 e 50 a Umbanda era nova. E seus líderes firmemente ligados ao Espiritismo e sua literatura. Então, eles escreveram textos; textos sobre magia, textos sobre teologia, textos sobre as entidades. Mas eles não tinham referências internas com as quais se guiar. Eles procuraram basear suas doutrinas no Espiritismo, Hinduísmo, Budismo, Hermetismo, numerologia, astrologia e esoterismo ocidental, entre outros. Eles

fizeram um bom trabalho com a informação que tinha disponível na época, mesmo se houvesse um monte de fantasia também. "Mas ninguém culpa eles", diz Saraceni. "Eles não tinham a abertura mental para fundamentar suas teorias sobre os mistérios divinos que agora sabemos que são universais e presentes em todas as religiões. Eles fizeram as coisas mais complicadas, mais fechadas, inacessíveis. A doutrina não é feita para ser hermética; como isso iria alguma vez ajudar alguém?"

Algumas pessoas vêm os espíritos da Umbanda literalmente - como espíritos ou almas de pessoas que viveram, ou seja, como um escravo, ou um indígena, ou uma criança, ou uma prostituta - que agora trabalham através de médiuns, seja para a sua própria moral "evolução" ou a dos outros. A Umbanda Sagrada, ao contrário, considera os espíritos como manifestadores de algo, ou seja, de algum aspecto ou qualidade de Deus, chamado de "mistério", e como tal, não como intermediários entre uma entidade superior e um mundo humano, mas como um fim, ou uma mensagem, em si mesmos. Na Umbanda Sagrada todos os seres, encarnados ou não, têm uma origem em Deus, ou Olorum, o princípio de geração. O "mistério" é algo que está em Deus e que é gerado e emanado por ele. Cada guia espiritual dentro da Umbanda é iniciado em um mistério de Deus, que o seu nome simboliza, como Caboclo "Sete Flechas" (sete setas), ou que o seu nome oculta, como Pai João "do Congo" (2012a: 31). Segundo Saraceni, há sete vibrações divinas sob as quais todos os seres, animados e inanimados, e todos os elementos da natureza, podem ser classificados. Cada um desses seres é uma condensação ou cristalização de uma qualidade dessa banda vibratória, banda que está associada com os sete orixás principais do panteão Umbandista. A Umbanda Sagrada postula espíritos que são altamente preparados para desenvolver suas tarefas dentro de sua "Lei" e sob a orientação e consentimento dos orixás. Alguns desses espíritos são espíritos "de Lei", intimamente associado com os orixás, e outros ainda não atingiram esse grau, mas incorporam em médiuns usando nomes simbólicos que os individualiza em suas missões. Segundo Saraceni, os espíritos "de Lei" atraem naturalmente muitos outros espíritos, que irão trabalhar sob seu comando e instrução. Juntos, eles irão fornecer assistência para o trabalho religioso e mágico dentro de Umbanda (2013: 17-18). Enquanto o menos evoluído desses

espíritos moldar-se-á de acordo com a memória que mantém das suas existências anteriores, o mais evoluído é concebido como luz pura, e pode, portanto, assumir qualquer forma que deseja. Na Umbanda, estas formas são dadas por ideias sustentadas em uma espécie de consciência coletiva nacional, os arquétipos. Saraceni chama essas formas, formas plasmáticas. Cada um desses arquétipos revela um "mistério". Mas além disso, segundo ele, "Caboclo" é um grau de ser, ao invés de uma identidade, refratando-se como qualidades do mesmo grau nas diferentes linhas, por exemplo, Caboclo de Oxossi é um guia que se molda como um Caboclo com a qualidade de Oxossi. Mas mesmo um guia espiritual está sujeito a um complexo processo de diferenciação. Saraceni sustenta que existem 77 graus de guias espirituais, o 77 sendo o mais alto, realizando funções que vão de instrutores e instrutores mestres, a guardiões dos mistérios e guardiães da vida. A partir do 77 em diante, os espíritos estão a par com os orixás (2012b: 88).

A Umbanda Sagrada articula uma cosmogonia complexa, ou criação divina, onde as "linhas vibratórias" de Deus ou "ondas" se desdobram em vários aspectos da existência, material, psicológica, cultural e espiritual.

Não há um lado "externo" neste universo; todos os seres estão dentro dele, incluindo os médiuns que incorporam os manifestadores de seus "mistérios" e que fazem parte do seu mais amplo padrão. Estes "manifestadores" espirituais, de acordo com a doutrina de Saraceni, são magos mestre, valendo-se de elementos vibratórios inumeráveis, tais como fogo, água, giz e outros materiais, como flores, frutas e alimentos, a fim de responder às suplicas e de alcançar o bem-estar dos seres humanos. Segundo Saraceni, os nomes das próprias entidades são uma indicação de como essa "magia" pode ser alcançada, uma vez que são uma indicação das linhas de ação e influência à qual cada espírito pertence. Por exemplo, Pomba Gira Ventania trabalha na linha de Iansã, a divindade do vento, enquanto Exu Pedra de Fogo trabalha com as divindades Xangô e Oxum (associada com os elementos de pedra e fogo) (ver 2012a: 85-88). Saraceni lembra o leitor em muitos de seus livros que o nome da entidade muitas vezes fornece um indício das vibrações (orixás, os elementos naturais, espirituais e qualidades sociais) com as quais ele trabalha. Ele chama estes indícios, "chaves". Estas, por sua vez, estão

associadas com poderes, que ele chama de "fatores", e que incluem: fator de magnetização, fator de aceleração, fator multiplicação, fator de condensação, o fator de regeneração, e assim por diante (ibid: 94).

Saraceni vê as linhas não como singularmente dirigidas ou constituídas mas como cruzada, produzindo seres que são híbridos, manifestando combinações de irradiações e qualidades. Assim, um guia espiritual único pode manifestar as qualidades de três linhas diferentes. Isso, também, é a base do corpo de literatura que Saraceni escreveu sobre princípios mágicos, cultivado, predominantemente, por meio de informações recebidas do Mestre Seiman. Seguidores dessas práticas usam formas geométricas, mandalas, cores e ingredientes naturais e elementos, bem como língua sagrada e mantras, com os quais evocar os resultados desejados. O princípio por de trás dessas ações é o conhecimento dos padrões vibratórios e as qualidades destes materiais.

Umbanda Sagrada está crescendo em seguidores. Um dos seus primeiros alunos foi Alexandre Cumino. Jovem, com 40 e poucos anos, o sereno Alexandre Cumino é autor de um volume influente na história da Umbanda (2010), entre muitas outras publicações. É também o fundador e diretor do Colégio de Umbanda Sagrada Pena Branca, um templo-escola criado em 2004 em São Paulo a fim de promover o exercício e ensinamentos da obra de Rubens Saraceni, e editor do Jornal de Umbanda Sagrada, um jornal sem fins lucrativos criado em 1999. Alexandre conheceu Saraceni em 1995. Ele estava começando a explorar seu interesse e talento para a Umbanda com um pequeno grupo de pessoas, nenhuma das quais tinha qualquer formação adequada ou iniciação. Por alguns anos, tinham exercido a sua mediunidade apenas entre amigos através da realização de cerimônias de incorporação a partir de um pequeno apartamento. Alexandre estava consciente, então, que ele estava praticando Umbanda sem realmente saber o que era. Mas ele não se contentou nesta ignorância. Foi à procura de respostas. Saraceni lhe ofereceu tudo o que tinha, de forma aberta, quando todos os outros líderes que tinha abordado pediam devoção em troca do que ele sentia eram migalhas de conhecimento. Eles diziam para ele: você quer ser meu filho de santo? Você quer saber os meus segredos? Então você precisa de beijar minha mão, bater

cabeça para mim, me chamar de pai, dizer que eu sou lindo e maravilhoso. Rubens era diferente. Quando Alexandre o conheceu, Rubens lhe contou que ele vinha recebendo uma gama grande de informação do mundo espiritual, e que ele tinha de compartilhá-la de alguma forma, sem discriminação, sem elitismo. No ano seguinte, o espírito mentor de Rubens pareceu concordar, e começaram a construir as bases de um curso de Umbanda, projetado para qualquer um que quisesse aprender. Alexandre foi um dos seus primeiros alunos e discípulos.

Alexandre sabe que a realidade de hoje é diferente do que era, e, como professor, ele mesmo deve reconhecer e responder a esta mudança.

O mundo mudou. No mundo em que todos vivemos agora há esse negócio incrível chamado Internet. E se você não quer ensinar”, Alexandre diz, “o médium entra na Internet e aprende sozinho. Não quer dizer que vai aprender o certo, ou, de acordo com o que *você* acha que é correto. Mas o universo informação está lá: vídeos, textos, cursos on-line. Essa nova geração de umbandistas é uma geração muito ligada, muito antenada, eles querem saber, querem estudar. E então essa nova geração entra em choque com a velha geração. A velha geração que achava que as coisas tinham que ser um segredo, que as coisas tinha que ser guardadas, que você não poderia contar. E isso, *na* Umbanda, não é verdade, nunca foi. Isso é uma verdade no candomblé, o candomblé é uma religião de segredo. A Umbanda é uma religião brasileira. Não é uma religião de segredo. O Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas costumavam dizer assim, a Umbanda é a manifestação do espírito para a prática da caridade. E, dentro desse universo, nós vamos aprender com quem sabe mais, e ensinar quem sabe menos. E não virar as costas para ninguém

Alexandre acredita que isso é essencialmente o que Rubens Saraceni tentou fazer. E foi pioneiro, e portanto, muito perseguido também. Segundo Alexandre, pessoas ressentiam ele por ensinar aos outros o que eles viam como os seus segredos. As pessoas sempre fizeram dinheiro com esses segredos, de dizer aos outros que eles tinham sido vítimas de magia negra, e convencê-los a ficar na dependência do pai de santo. Alexandre sorri quando pensa em como Rubens tem subvertido isso. “Ali estava ele, passando todo o seu conhecimento aos seus alunos, praticamente de graça, por ninharia, enquanto todo mundo estava cobrando uma fortuna. E lá estava ele, publicando romances psicografados, quando, até então, apenas os

espíritas se atreviam a fazê-lo; só espíritas tinham um mercado”. Alexandre lembra que quando ele começou a desenvolver sua mediunidade percorria as livrarias da cidade caçando literatura sobre Umbanda, devorando tudo o que parecia útil em sua busca. Então um dia ele entrou em uma livraria que ele conhecia bem e o assistente lhe disse: "há um livro lá que pode lhe interessar, um romance psicografado por um umbandista". E ele se virou para o assistente perplexo: um umbandista? Um espírita talvez, ele respondeu. Mas o homem disse: "não, é de Umbanda. Foi escrito por um Preto Velho". "Passe para cá", Alexandre lhe tivera dito. Foi o primeiro romance de Saraceni, *O Guardião da Meia Noite*. Um paradigma havia quebrado. Alexandre diz haver testemunhado em primeira mão como a literatura de Saraceni abriu o desejo por parte de um público umbandista de ler. Antes eles tinham lido livros espíritas e principalmente romances: Chico Xavier, Zíbia Gasparetto, outros famosos. Agora, era literatura caseira, Umbandista. Caseira como a própria Umbanda de Saraceni visava ser.

Apontamentos para uma discussão

Em seu artigo clássico sobre símbolos (1973), Sherry Ortner faz uma distinção entre o que ela chama de "sumário" ou símbolos "sagrados" e símbolos de "elaboração". Símbolos sagrados são emocionalmente poderosos e impactantes em si (2008: 154). Ela cita a bandeira Americana como um exemplo; evoca instantaneamente lealdade ao país, democracia, e aí em diante. Símbolos elaboradores, por outro lado, são símbolos que podem ter poder de duas maneiras: eles podem ter poder de elaboração conceitual, tornando-se fontes de categorias para ordenar o mundo, ou eles podem ter poder de ação, implicando mecanismos para ação social (2008: 154). Metáforas de raiz, como o organismo vivo, a roda, a máquina, e, mais recentemente, o computador (ibidem: 155), são exemplos do primeiro tipo de símbolo - imagens para se "pensar", por assim dizer. Estes símbolos organizam a compreensão cognitiva e cultural através de meios imagéticos e linguísticos. Outra forma símbolos fundamentais podem tornar-se poderosos é na sua capacidade de organizar ou criar o impulso para a ação. Ortner chama a esses símbolos "cenários chave" e argumenta que eles são valorizados porque formulam as relações básicas de uma sociedade em formas pragmáticas (ibid: 155). Muitos

deles vêm na forma de mitos, provérbios, morais, mas também rituais e performances culturais. Ortner não vê estes tipos de símbolos como como opostos, mas em um contínuo; o primeiro prestando significados indiferenciados e flexíveis, e o segundo fornecendo o veículo pelo qual esses significados são desdobrados, ordenados e articulados na vida social.

Estas distinções são interessantes porque são parecidas às diferenciações operadas auto reflexivamente na própria ontologia da Umbanda Sagrada. Isto é, como categorias êmicas. Os praticantes e seguidores deste movimento tem o arquétipo como o tropo emotivo e moral final. Tanto Saraceni como outros que entrevistei apontam para a primazia do que poderíamos considerar como símbolos de impacto na Umbanda: arquétipos, manifestos através dos espíritos. Mas aqui não é o espírito que mascara o símbolo, como muitos antropólogos de Umbanda diriam, mas o símbolo que mascara o espírito. Tão cientes são os praticantes da Umbanda Sagrada do elemento simbólico de sua religião que este é entendido como um dispositivo ontológico primário para o mundo espiritual em si. Assim, o espírito do Preto Velho não esconde secretamente algum aspecto do imaginário coletivo Brasileiro, sem que os seus médiuns o saibam conscientemente; é ao contrário, estes mesmos médiuns defendem que, sem essa consciência histórica e nacional, não há manifestação do espírito. Na doutrina de Saraceni, os símbolos implícitos nas identidades dos espíritos são propositadamente operacionalizados como ferramentas para a ação e efeito, símbolos que, finalmente, eliminam a distinção feita por Ortner entre um símbolo de elaboração conceitual e de ação, pois são ambos. As "linhas" são tanto dispositivos de ordenação de o universo, fornecendo a base simbólica para as operações mágicas recuperam a ordem (bem-estar), e, em virtude de uma concepção vitalista da existência, eles *são* esta ordem em si, manifestando a auto geração e auto ordenação de Deus, dentro de quem tudo é englobado.

Símbolos, neste Umbanda, então, representam-se a si mesmos, e fornecem o modelo pelo qual o mundo e seus seres humanos podem se produzir. Nesse sentido, a Umbanda Sagrada está na interface entre o que o antropólogo Don Handelman chamaria um cosmos intra-conectivo, poroso, expansivo e abrangente, mantido partir de dentro; e um cosmos limitado, que mais facilmente atinge os seus próprios limites, e que é normalmente mantido a

partir "de fora", como por conceitos de crença (2008). O primeiro tipo de cosmos é evidentemente mais característica de cultos de possessão espiritual. Eu diria que a Umbanda pelo geral encaixa neste "tipo". Mas a ontologia do símbolo da Umbanda Sagrada coloca alguns freios fundamentais no sistema, principalmente interpretação de Saraceni. Enquanto que ele afirma que Pai Benedito apenas forneceu o esqueleto de um crescente corpo de doutrina e de conhecimento, e, na verdade, a manifestação do espírito em si é potencialmente infinita, certamente há chaves que ele detém são imutáveis, por exemplo, os "mistérios". Estes "mistérios" de Deus poderão se expressar de inúmeras formas culturalmente, ou até mesmo dentro da própria Umbanda, mas são inerentes à natureza do universo, à a ordem das coisas, ao caráter da existência humana. A Umbanda em si torna-se então em um símbolo, ou um conjunto de símbolos, de uma verdade maior, que deve necessariamente manifestar-se, simbolicamente, e variadamente. A meu ver, a doutrina de Saraceni torna explícito o que eu encontrei implicitamente entre muitos umbandistas de outras faixas: a noção de que a Umbanda é uma expressão histórica específica de algo que, por definição, não está confinado a esta história, algo que conscientemente procurou no quadro arquetípico brasileiro um meio de se expandir e alcançar o seu objetivo.

No entanto, a Umbanda Sagrada parece lidar com uma tensão fundamental. Por um lado, como insiste Saraceni, a Umbanda deve apresentar uma frente unida, de uma única religião, com um único conjunto de preceitos teológicos. Para ele, é apenas uma questão de tempo até que o resto do universo Umbandista compreenda e aceite a lógica da doutrina de Pai Benedito. Por outro lado, como os escritores e umbandistas Alexandre Cumino, Adriano Camargo, e outros que entrevistei, sustentam, vamos ver diferenças regionais muito fortes e até mesmo intra-regionais entre os templos, e essa é a ordem natural das coisas. Cada casa, Adriano Camargo argumenta, tem sua própria estrutura "enérgeo-magnético", segundo a qual certas fenomenologias arquetípicas são sustentadas. Elvira, outra mãe-de-santo que entrevistei atribui essas diferenças aos exemplos que cada líder dá aos seus médiuns aprendizes, mas a mensagem aqui é a mesma: a Umbanda gera diferenças em virtude da amplitude ou imprecisão de seus arquétipos espirituais, diferenças que nascem de conceitos, bem como das

expectativas do coração. Saraceni não teria nenhum problema com isso, desde que esses processos de diferenciação forem compreendidos dentro de um quadro teológico comum maior. Mas e se eles não o são? Pluralidade ao nível da manifestação espiritual não é o mesmo que a pluralidade ao nível da prática.

Muitos umbandistas sentem que uma codificação da Umbanda ameaça frear o que são necessariamente tipos de práticas muito diferentes, práticas que têm tanto direito de existir como qualquer outra. Como Sergio Martins do TEU LAR diz, todo mundo vê algo diferente quando eles olham para a Umbanda; para ele, a Umbanda não é uma única coisa, mas um prisma de percepção. E isso pode ser bonito. Mas também pode ser confuso e improdutivo. "Tudo acaba por ser chamado Umbanda", diz ele com pesar. Sergio e Valdir tem receio a rótulos, pois eles também são contra qualquer tentativa de codificar a Umbanda, ou unificá-lo de acordo com uma única doutrina. A codificação para muitos não é só negativamente remanescente das tentativas intelectuais, que procuravam fazer da Umbanda algo higienizado de suas raízes afro-brasileiras, mas vai contra do espírito da manifestação espiritual aberta, que eles vêm como única e especial à Umbanda. Há outras questões. Alguns dos umbandistas mais tradicionais que eu conheci na cidade respeitam e até admiram Saraceni, mas resistem simpatizar demasiado com a sua abordagem, não apenas pelos perigos relacionados com o codificar um conjunto tão díspar de práticas, mas também pela rejeição da ênfase de Saraceni em magia. Ambos Umbanda e Candomblé têm uma longa história de refutar as acusações de magia negra na esfera pública (Maggie, 1992). O circuito umbandista de São Paulo tem sido efetivo em cultivar uma imagem moralmente "limpa" da Umbanda que cria a sua distância de uma esfera "macumbeira", sendo esta concebida como parte da comunidade de Umbanda ou não; isto, apesar dos ataques contínuos e vingativos dos neopentecostais. Talvez a ênfase da Umbanda Sagrada em operações e fórmulas mágicas é considerado por alguns umbandistas da cidade como demasiado ambíguo para ser tomado como a ciência exata e eficaz que Saraceni e seus seguidores acreditam que seja. Mas são as pretensões abrangentes do movimento da Umbanda Sagrada que realmente têm sido mais provocadoras. Em 2000, logo após Saraceni abrir seu Colégio, Francisco Rivas Neto (um discípulo de um dos intelectuais

mais conceituados na Umbanda, Mattos da Silva), conhecido por aqueles que o rodeiam como Pai Rivas, fundou a primeira universidade de teologia Umbandista no país, a Faculdade de Teologia Umbandista. Alguns dizem que a proximidade dos dois eventos não é uma coincidência.

Pai Rivas estava fora da cidade na época que visitei a FTU, então eu me encontrei com um docente e especialista em relações públicas da FTU, João Luiz Carneiro, que me falou sobre o propósito e o funcionamento da Faculdade. A FTU ministra cursos de pós-graduação na teologia de diferentes práticas religiosas, doutrinas e experiências religiosas; também tem módulos de "extensão" universitária, em que estudantes de outras universidades podem vir e concluir uma especialização ligada ao seu curso. Carneiro explicou-me que uma das características mais fortes do FTU é a tentativa de criar uma ponte entre uma linguagem acadêmica e religiosa; uma convergência, se você quiser. Centrando-se não em uma Umbanda ou Candomblé, mas em muitas variedades dentro de categorias abrangentes, Carneiro diz que a FTU procura explorar a diversidade como um princípio, não a unificação. Em particular, diz ele, o corpo docente da FTU trabalha com o conceito de "escolas", reconhecendo diferentes ramos da religião afro-brasileira, cujos rituais e cosmologias eles vêm como ligadas por certas preocupações chave - articuladas através de Rivas Neto de conceito de "vertente una do sagrado". Carneiro concebe isso como um reconhecimento da "diversidade de formas", o que não é equivalente a um abraçar do caos, já que por trás dessas formas existe uma única essência sagrada.

De fato, se na diversidade Carneiro descreve a FTU como encontrando tópicos e essências comuns, ele com igual veemência rejeita o extremo lógico dessas linhas comuns: a codificação. Para ele, a codificação será sempre à custa de um ou outro ramo da religião (digamos, dentro de Umbanda). Usando um modelo único para definir Umbanda significa excluir automaticamente todas as outras ideias e formas que não são coerentes com esse padrão. Quem é a autoridade? Quem decide o que está dentro e o que está fora? O discurso acadêmico já faz isso, diz ele. "Quando você fala sobre Umbanda na literatura acadêmica - digamos, nas obras de Ortiz, Negrão - basicamente você está discutindo Umbanda Branca".

De acordo com Carneiro, há uma razão pela qual as sucessivas tentativas de codificação sempre falharam. Eles raramente têm a capacidade de transformar-se em prática. E a própria prática dita que quase todos os terreiros serão diferentes, um para o outro, independentemente de se eles estão segurando os mesmos livros em suas mãos.

Carneiro explicou-me que a FTU trabalha com uma ampla estrutura teológica - que inclui um conceito de divindades (como orixás, voduns, inquices) e antepassados ilustres (como o Caboclo, Bahiano, e assim por diante) - com o qual elaborar mapas e estudos das diferenças. "Temos um conceito de espiritualidade como algo inerente a todo ser humano", diz Carneiro. "E cada um acessa esta espiritualidade através de um caminho particular." De acordo com ele, a espiritualidade transcende a noção de religião.

O próprio Rivas Neto explora essas diferenças em seu templo, que é aliado e fisicamente contíguo à FTU. Carneiro concebe do templo de Pai Rivas como um laboratório para os alunos da Faculdade, que não visitam a fim de aprender mediunidade si, uma vez que a FTU não treina médiuns ou iniciados, mas, a fim de observar as cerimônias diversas que ele executa, e se assim o desejarem, de participar. De fato, Rivas Neto é conhecido por seu ecletismo. O seu templo tem 7 rituais por semana, cada um articulando uma língua diferente religiosa, de Umbanda "mista" e Umbanda "Esotérica" a Quimbanda. Carneiro explica essa expansividade via a própria biografia eclética de Rivas Netos; isto é, pelo fato de que ele foi iniciado em muitas formas religiosas. Carneiro posiciona a FTU como o fornecimento de uma "interface de" muito necessária entre o mundo do crente e o do analista social. Nenhum dos mundos é insuficiente: o praticante sempre teve seu discurso claro, e o acadêmico nunca foi tímido de entrar em templos para pesquisar. Ele vê a FTU como proporcionando um espaço para forjar a conexão entre os dois. Mas ao fazê-lo, Carneiro sugere, a FTU automaticamente resiste ser englobada pelos discursos de ambos.

Independentemente de sua reivindicação de um meio termo teológico, me parece que a FTU é uma parte integrante dos fenômenos de renovação teológica e doutrinal da Umbanda ao longo dos últimos vinte anos. Seja ou não configurada como uma reação à escola pioneira de Saraceni, a FTU foi disfrutada de abundante protagonismo e também respeito por seu papel

na criação de uma imagem mais sofisticada, até mesmo educado, da Umbanda. Mais pesquisa é necessário sobre este florescimento de influência teológica dentro Umbanda contemporânea antes que se chegue a qualquer conclusão. Mas, semelhante ao movimento potencialmente massivo da Umbanda Sagrada nas áreas urbanas, a existência e a popularidade de instituições como a FTU é fruto de uma mudança nas percepções, expectativas e experiências do que a Umbanda é agora, especialmente entre os jovens.

Referências

ALMEIDA, R. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. Em MAFRA, C; e ALMEIDA R. (ORGS). **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. Rio de Janeiro: Terceiro Nome, 2009a. p. 29-50.

_____. **A Igreja Universal de seus demônios**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009b.

CUMINO, A. **História da Umbanda**: Uma Religião Brasileira. São Paulo: Madras, 2010.

FERNANDES, R. C. et al. **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na igreja e na rua. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

HANDELMAN, D. Afterword: Returning to Cosmology – Thoughts on the Positioning of Belief. **Social Analysis**, vol. 52, num. 1, p. 181-195, 2008.

GONÇALVES DA SILVA, V. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, vol. 13, num. 1, p 207-236, 2007

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, J. G. C. Religião e metrópole. Em MAFRA, C; e ALMEIDA R. (ORGS). **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. Rio de Janeiro: Terceiro Nome, 2009, p. 19-28.

MARIANO, R.. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

ORTNER, S. On key symbols. Em LAMBEK, M. (ORG). **A Reader in the Anthropology of Religion**. Oxford: Blackwell. 2008 (1973), p. 151-159.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados** vol. 18, num 52, p. 223-238. 2004.

SARACENI, R. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**. São Paulo Madras. 2013

_____. **Tratado Geral de Umbanda: Compêndio Simplificado de Teologia de Umbanda, A Religião dos Mistérios de Deus**. São Paulo: Madras. 2012a.

_____. **Os Arquétipos da Umbanda: As Hierarquias Espirituais dos Orixás**. São Paulo: Madras. 2012b.

STOLL, S. J. 2004. Narrativas Biográficas: a Construção da Identidade Espírita no Brasil e sua Fragmentação. **Estudos Avançados**, 18: 181-199.

TRINDADE, D.; LINARES, R. A; COSTA, W. V. **Os orixás na Umbanda e no Candomblé**. São Paulo: Madras. 2013.

Artigo recebido em 28 de setembro de 2013. Aprovado em 02 de abril de 2014.

Notas

¹ Agradecimentos: gostaria primeiramente de agradecer à Fundação para a Ciência e Tecnologia, que me permitiu fazer trabalho de campo em São Paulo em 2013, nomeadamente no âmbito do projeto PTDC/CS-ANT/114825/2009, 2011-2014, chefiado por David Picard em Lisboa. Agradeço especialmente aos Umbandistas de São Paulo que me acolheram tão generosamente, dando do seu tempo e energia, especialmente a Elvira Armbrust, João Carneiro, Alexandre Cumino, Adriano Camargo, Valdir Gregório, Ronaldo Linares, Sérgio Martins, Marcelo Nascimento, e Rubens Saraceni. Por fim, agradeço a Artur Cesar Isaia por me chamar para escrever para este dossiê.

O “Almenara”: as Religiões Afro-Brasileiras em um periódico de oposição à Federação Espírita Brasileira (meados do século XX)

“Almenara”: Afro-Brazilian religions in an opposition periodical to Brazilian Spiritist Federation (mid-20th century)

Artur Cesar Isaia¹

Pedro Paulo Amorim²

RESUMO: Este texto trata da luta travada por um periódico espírita: o “Almenara”, como porta-voz de uma dissidência frente à Federação Espírita Brasileira. Uma das questões que envolve esta dissidência é a aceitação como espíritas, das manifestações dos espíritos ancestrais que ocorrem nas Religiões Afro-Brasileiras, notadamente na Umbanda. A publicação em estudo fazia questão de demarcar a fronteira que deveria separar o Espiritismo, codificado por Allan Kardec de uma multiplicidade ritual genericamente abrigadas nas chamadas Religiões Afro-Brasileiras. Esta luta integrou o âmbito maior da contestação de alguns espíritas brasileiros em relação à tentativa de unificação doutrinária encabeçada pela Federação Espírita Brasileira no documento chamado “Pacto Áureo”, firmado em 1949.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões Afro-Brasileiras. Espiritismo. Umbanda.

ABSTRACT: This text regards the fight waged by a spiritist periodical: “Almenara”, as mouthpiece of a dissent in face of Brazilian Spiritist Federation (FEB – acronym in Portuguese). One of the issues which involve this dissent is, precisely, FEB’s acceptance of ancestral spirits manifestations that occur within Afro-Brazilian Religions, notably within Umbanda, as Spiritism modalities. The publication as a study was keen on demarcating the border which, according to its judgment, should separate the Spiritism, encoded by Allan Kardec, from the ritual multiplicity generically abridged within the so-called Afro-Brazilian Religions. This fight integrated the wider contestation scope of some Brazilian spiritists regarding the doctrinaire unification effort headed by Brazilian Spiritist Federation in the document called “Pacto Áureo” signed in 1949.

KEYWORDS: Afro-Brazilian Religions. Spiritism. Umbanda.

Introdução

O Brasil abrigou de forma particularmente exitosa o Espiritismo codificado na França em meados do século XIX. Para esta recepção exitosa, sem dúvida colaborou a existência de um caldo de cultura no qual, entre outros fatores, se sobressaía uma familiaridade muito grande com os ancestrais falecidos. Neste sentido a experiência multicultural africana desempenhou um papel fundamental na composição com o Espiritismo. A diluição das

¹ Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq. artur@uol.com.br.

² Mestre e Doutorando em História, UFSC. pedropaulo.amorim@gmail.com.

fronteiras entre o mundo material e a presença dos ancestrais mortos era particularmente importante na cultura dos povos tradicionalmente englobados como pertencentes ao grupo etnolinguístico banto. Pensamos que não é mera coincidência a aclimação de uma nova modalidade ritual de invocação aos ancestrais, a Umbanda, no sudeste brasileiro da primeira metade do século XX: justamente em uma região onde a diáspora africana concentraria salientemente aquele grupo. A linearidade entre a formação da Umbanda no Brasil e os bantos foi defendida por Arthur Ramos. Esta linearidade não é tomada de forma absoluta por Emerson Giumbelli que relativizou as colocações de Arthur Ramos, enfatizando o papel do Espiritismo na estruturação da Umbanda. Enfatizando-se a familiaridade banto com a diluição das fronteiras entre vivos e mortos, ou valorizando-se a influência do Espiritismo francês do século XIX, o certo é que uma nova forma de invocação aos espíritos ganha realidade no sudeste brasileiro na primeira metade do século XX: a Umbanda. Por outro lado, não podemos esquecer a mesma presença do culto aos ancestrais, aos primeiros donos da terra, os índios, nos chamados “Candomblés de Caboclo”, estudados por Jocélio Telles dos Santos na Bahia. Obviamente estamos traçando um quadro bastante esquemático e introdutório dessas composições, deixando de lado experiências riquíssimas, nas quais apareciam os ancestrais mortos, invocados ou reverenciados em outras formas rituais¹.

A questão tratada neste texto é a da reação do Espiritismo brasileiro à saliência com que a invocação aos espíritos vai aparecer nas diversidades rituais englobadas como “Religiões Afro-brasileiras”, sobretudo em meados do século XX. Vamos tomar como fonte de estudo um periódico emblemático para a compreensão dos embates, que o “Almenara”. O referido jornal aparece como referência na defesa de uma propalada “pureza” doutrinária espírita. Elegemos o jornal “Almenara” como fonte de estudo, devido à sua peculiar posição frente ao campo espírita brasileiro: um jornal de oposição à Federação Espírita Brasileira (FEB), o qual vai contestar a tendência “ecumênica” inicialmente evidenciada por aquela instituição frente ao que poderia ser considerado Espiritismo.

O Pacto Áureo e o projeto hegemônico da FEB

A segunda metade da década de 1940 e a década seguinte balizam o período fundamental para o desenvolvimento do Campo Espírita Brasileiro, marcado pela assinatura do chamado Pacto Áureo, apontado pela FEB, através do seu órgão oficial, fundado em 1883, “O Reformador”, como “o evento de mais alta significação em sua história”. Refere-se “O Reformador” ao acordo assinado em 1949, na cidade do Rio de Janeiro, com a presença de dirigentes espíritas de várias federações e uniões estaduais e nacionais, para tentar por fim às históricas divergências que ocorriam no movimento espírita. O acordo é festejado por “O Reformador” como o atestado maior da união do movimento espírita brasileiro. Mesmo aqueles que não concordaram ou não concordam com a assinatura do pacto, são unânimes em declarar a sua importância para a compreensão dos rumos tomados pelo movimento espírita no Brasil. Contudo, o Espiritismo encontra-se longe da unanimidade em relação aos benefícios ou malefícios proporcionados pela adoção do Pacto Áureo. Assim, desde a assinatura do acordo, alguns importantes intelectuais e dirigentes espíritas como José Herculano Pires, Deolindo Amorim, Carlos Imbassahy e Júlio Abreu Filho, citados aqui apenas como exemplo, foram contrários ao mesmo. Desta forma, encontramos-nos diante daquilo que Roger Chartier denominou de luta de representações, onde diversos integrantes do campo espírita brasileiro batalharam pela imposição de suas representações e apropriações aos demais componentes deste mesmo campo.

Como reações ao Pacto Áureo surgem, entre outros, dois jornais, “O Poder” e “Almenara”. O primeiro fundado em Belo Horizonte por Arlindo Correia da Silva, no ano de 1947. Arlindo foi um dos primeiros a criticar o Pacto, através de uma série de artigos contra o novo plano federativo no ano de 1952, ficando conhecido no meio espírita, por ser o responsável pelo trocadilho “Pato Áureo” utilizado até os dias de hoje quando se quer depreciar o acordo. O segundo foi fundado no Rio de Janeiro, em 1952, por Antonio Pereira Guedes² e possuía uma linha editorial bem mais agressiva em relação ao Pacto. Por cerca de oito anos, esse jornal lutou incessantemente contra a Federação Espírita Brasileira e o seu Conselho Federativo Nacional.

O “Almenara”: as críticas ao “ecumenismo” da FEB

O título do jornal fundado por Antônio Pereira Guedes é indiciário do objetivo pretendido pelo fundador. “Almenara” remete à figura de um farol ou fogueira, que ilumina e pode ser visualizado do alto. Fica, assim, clara a intenção de Antônio Pereira Guedes em nomear e representar o seu jornal como um lugar especial de observação, capaz de, comentar, lutar, vigiar e defender o que entende como Espiritismo.³ Logo no número inicial o jornal já dizia ao que vinha quando estampava em sua página a seguinte manchete: “Os Próprios Espíritas decretam a Falência do Espiritismo no Brasil”. O jornalista, editor e diretor responsável do jornal em seu artigo inicial afirmava que “Hoje não há mais respeito ao magnífico ideal. Conspurca-se a Doutrina, malbaratando o tesouro da Revelação”. Entre as diversas questões defendidas e combatidas pelo jornal ao longo dos anos destacamos aqui aquelas que dizem respeito ao relacionamento entre Espiritismo e a Umbanda. Esta era uma antiga questão que envolvia a Federação Espírita Brasileira, os Centros Espíritas, os Centros Umbandistas e os intelectuais de ambas correntes religiosas.

O Movimento Espírita Brasileiro, notadamente aquele institucionalizado, desde os primórdios do século XX, vinha desenvolvendo uma política em busca da afirmação de sua identidade, buscando o afastamento das religiões afro-brasileiras⁴. O esforço identitário do “Almenara” na direção de uma almejada “pureza” espírita já aparece no editorial do seu terceiro número. Neste editorial Pereira Guedes traçava o perfil dos considerados “adversários” do Espiritismo e nomeava o que não poderia estar qualificado como espírita.

Aos que vivem à sombra do Espiritismo explorando o povo sob qualquer aspecto, nós os alertamos, convocando-os ao trabalho honesto.

Os que tumultuam a doutrina, que transformam os templos em pagodes orientais conduzindo o Espiritismo à idolatria, nesse retrocesso avassalador que estamos testemunhando, serão os nossos mais visados adversários, sem contudo fugirmos à norma doutrinária da fraternidade.

[...]

Se entrarmos em uma “tenda umbandista”, o fazemos como o mesmo espírito de fraternidade, mas, nem por isso seríamos capazes de abdicar do

nosso direito de ser franco, dizendo a verdade, acima de tudo: “*Umbanda*” não é Espiritismo’.

[...]

O nosso espírito de fraternidade jamais chegará ao ponto de fundirmos ou confundirmos Espiritismo com mediunismo, “umbanda” com Espiritismo...

Interessante é que, se Pereira Guedes mostrava distância frente à FEB, buscava legitimar sua posição, justamente em um dos bens simbólicos mais caros a ela: o médium Francisco Cândido Xavier, através da “voz” autorizada de seu mentor Emmanuel⁵:

[...]

Agora, tendo em vista o que pretendem alguns confrades, apoiados num parecer de M. Quintão que as comunicações de caboclos e africanos são Espiritismo mas não são Doutrina Espírita; parecer esse publicado em 1926, acham esses confrades que o mesmo se aplica também à Umbanda que, sendo Espiritismo não é entretanto Doutrina Espírita.

Ora, se Espiritismo e doutrina Espírita é a mesma coisa, no dizer de Kardec, e como temos afirmado que Umbanda não é Espiritismo, e sim mediúnismo, resolvemos dirigir a Emmanuel as seguintes perguntas:

SENDO O ESPIRITISMO UMA DOCTRINA (Doutrina dos Espíritos) as manifestações de espíritos, fora dos preceitos doutrinários do Espiritismo é Espiritismo?

Umbanda é Espiritismo?

Pedro Leopoldo 21-XI-1952

Resposta de Emmanuel

[...]

Assim sendo, Espiritismo é Espiritismo – cristianismo redivivo na Terra – Evangelho em marcha evolutiva e ascensional, no espaço e no tempo, com a supervisão do Cristo e colaboração do seu apóstolo que conhecemos por Allan Kardec.

[...]

A pergunta não nos convida a qualquer manifestação além do esclarecimento declaratório, mas, afirmando a nossa condição de companheiros e de irmão, sem o investimento de qualquer autoridade para pronunciamentos definitivos, agradecemos a confiança do seu coração devotado ao estudo, permitindo-nos asseverar a nossa necessidade de entendimento recíproco em torno da Verdade, em expressões de compreensão e bondade, respeito e auxílio mútuos, a fim de que, honrando a nossa Doutrina como templo de sabedoria, não venhamos a falhar como expoentes dela na plantação do Amor, que nos conduzirá com todos os que nos cercam, à glória de redenção. Emmanuel.

[...]

Não. Não basta as manifestações! Mediunismo é uma coisa, Espiritismo é Espiritismo.

Tentando marcar as fronteiras que deveriam separar Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras, Pereira Guedes insistia na oposição à FEB. Esta, desde 1926, aceitava que as manifestações mediúnicas dos Caboclos e Pretos Velhos existentes na Umbanda, poderiam ser aceitas como espíritas, apesar de reconhecer o seu afastamento da doutrina espírita.

Em outubro de 1926, pela primeira vez a Federação Espírita Brasileira organizou o “Conselho Federativo”, composto de delegados das associações federadas, cujas teses em número de vinte e uma, apesar da exiguidade do tempo destinado aos trabalhos, de 3 a 8 de outubro, insuficiente, portanto, para um estudo mais aprofundado dos assuntos, as teses foram discutidas, sôbre as quais as comissões se pronunciaram;

[...]

Vamos, porém, focalizar desta vez, apenas o assunto da tese da referida instituição (“Tenda Espírita Caridade”), apresentada ao Conselho de 1926, sobre as manifestações mediúnicas de “caboclos” “africanos” ou “pretos-minas”, que, em síntese dizia:

“Devem ter-se como de “caboclos”, conforme o entendem muitos, ou como simples vício ou satisfação do médium em transmitir com tais características, as manifestações em linguagem de “africano” ou “preto-mina”, e sobre se se deve também admitir ou não que certos médiuns, influenciados por “Espíritos atrasados”, podem fazer mal a determinadas pessoas servindo-se de elementos materiais que dizem indispensáveis a tais efeitos”.

“A conclusão do parecer está assim concebida: A FEDERAÇÃO, EM TESE, NÃO INFIRMA AS MANIFESTAÇÕES DE “CABOCLOS”, NEM “PRETOS”, CONQUANTO NÃO AS ADOTE COMO NORMA MAIS EFICIENTE DE TRABALHO. ACATA, PORÉM, TODOS OS BONS FRUTOS, COMO TAIS RECONHECEMOS”.

[...]

Em 1926 quando ainda se não falava em “Umbanda” e que se pretendeu ouvir a opinião de um Conselho sobre as manifestações de espíritos que se apresentavam como sendo de “caboclos” ou “africanos”, em linguagem arrevesada, o parecer da comissão, em que alguns dos seus membros se abdicavam da própria opinião para concordarem com a do relator (M. Quintão), foi o seguinte: “SÃO, NÃO HÁ NEGAR, ESPIRITISMO, PORÉM NÃO SÃO DOUTRINA ESPÍRITA”. O que nós diríamos: São, não há negar, MEDIUNIDADE, porém não são Espiritismo ou Doutrina Espírita.

Hoje, em carta bem recente, datando de 1949, M. Quintão, restituindo, os originais do livro de Alfredo D’Alcantara – UMBANDA EM JULGAMENTO – diz: “De fato, abeberando-se nas melhores fontes de origem, acompanhando, comparando e, o que mais é, observando *in*

naturabilis as práticas e ritos do culto de Umbanda, em nosso país, consegue você deixar patente e definido, de uma vez para sempre, que nada existe de comum que justifique confusões com a Doutrina Espírita codificada por Allan Kardec, e cultivada, e prosseguida como Revelação indefinida, universal, progressiva no Tempo e no Espaço, fundamentalmente evangélica, portanto, sem dogmas nem ritos.

[...]

Do alto da sua torre de observação, Pereira Guedes não dava tréguas à FEB, tendo como principais alvos de ataque à unificação doutrinária tentada com o “Pacto Áureo” e o que considerava um abastardamento do Espiritismo: a aceitação das manifestações dos Caboclos e Pretos Velhos na Umbanda, como modalidade espírita. Assim, em 1953 vamos ver Pereira Guedes insurgindo-se contra o pronunciamento do Conselho Federativo Nacional da FEB, datado de maio daquele ano. Neste pronunciamento, o Conselho Federativo asseverava que a FEB, considerada a “Casa Mater” do Espiritismo congregava várias “modalidades” do mesmo, incluindo entre elas a Umbanda. Contra esta postura colocava-se Pereira Guedes, tentando evidenciar o que considerava uma contradição no posicionamento “ecumênico” do órgão. Para Pereira Guedes o próprio Conselho Federativo demarcava a distância entre o Espiritismo e a Umbanda ao esclarecer os fundamentos do primeiro:

Doutrina religiosa, sem dogmas pròpriamente ditos, sem liturgia, sem símbolos, sem sacerdócio organizado, ao contrário de quase todas as demais religiões, não adota em suas reuniões e em suas práticas: a) Paramentos ou quaisquer vestes especiais; b) Vinho ou qualquer bebida alcoólica; c) Incenso, mirra, fumo, ou substâncias outras que produzam fumaça; d) Altares, imagens, andores, velas e quaisquer

Doutrina religiosa, sem dogmas pròpriamente ditos, sem liturgia, sem símbolos, sem sacerdócio organizado, ao contrário de quase todas as demais religiões, não adota em suas reuniões e em suas práticas: a) Paramentos ou quaisquer vestes especiais; b) Vinho ou qualquer bebida alcoólica; c) Incenso, mirra, fumo, ou substâncias outras que produzam fumaça; d) Altares, imagens, andores, velas e quaisquer objetos materiais como auxiliares de atração do público; e) Hinos ou cantos em línguas mortas ou exóticas, só os admitindo, na língua do país, exclusivamente em reuniões festivas realizadas pela infância e pela juventude e em sessões ditas de efeitos físicos; f) Danças, procissões e atos análogos; g) Atender a interesses materiais terra-a-terra, rasteiros ou mundanos; h) Pagamento por toda e qualquer graça conseguida

para o próximo; i) Talismã, amuletos, orações miraculosas, bentinhos, escapulários.

Para Pereira Guedes, se a FEB permanecesse coerente a este posicionamento, a “pureza” doutrinária estava garantida. Contudo, essas elucidações não eram suficientes, uma vez que a FEB adotava uma dubiedade doutrinária, para o autor, comprometida mais com a dinâmica do mercado editorial do que com a obra de codificação espírita. Interessante é que Pereira Guedes já detectava um promissor segmento voltado para livros com temática espírita, que tanto fomentaria o mercado editorial brasileiro nas décadas seguintes. O “Almenara” via o “ecumenismo” de FEB relacionado à sua leniência frente à proliferação das práticas mediúnicas de orientação afro-brasileira relacionada, portanto, a uma questão material. Esta proliferação estava, para Pereira Guedes, intimamente relacionada a uma diversificada demanda de livros de temática mediúnica, agora incrementada com obras doutrinárias umbandistas.

A Federação passou a ter um novo aspecto, muito semelhante a um escritório comercial, perdendo definitivamente, aquela linha democrática e conduta evangélica que lhe imprimiram os seus fundadores e conservaram os que por ali passaram, até Guillon Ribeiro.

A partir de 1943, a única preocupação do presidente, é o Departamento Editorial. Lá é o seu campo de ação. Lá está a sua vida, o seu pensamento, a sua alma. Só a indústria do livro lhe interessa, e a Doutrina tornou-se para ele coisa de somenos. Coisa que pouco lhe interessa. O livro é tudo. O estoque imenso e pequena a praça para a venda da enorme produção.

Amplia-se, pois, a praça, e, para tanto surge a propaganda: *Umbanda em direção a Kardec.*

O esforço identitário, visando à separação do Espiritismo, das manifestações mediúnicas dos Caboclos e Pretos Velhos cultuados na Umbanda, é ratificada em artigo da autoria de Rodolfo Coelho Cavalcante.

[...]

Quem é adepto da Umbanda pode ser católico, pois, ainda aceita o batismo, a crisma, a confissão, o uso de velas, o casamento eclesiástico, a missa, etc.

Quem é Espírita deixou de ser católico, pois, instruído nos livros de Kardec, já não aceita os rituais e as liturgias da Igreja Romana.

[...]

Ser umbandista é quase ser católico. O espírita é somente espírita.

[...]

A Umbanda não é Espiritismo. A Umbanda tem do Espiritismo somente as manifestações dos Espíritos, isto também possuem as demais religiões.

[...]

Umbanda é Umbanda e Espiritismo é Espiritismo.

O artigo de Rodolfo Coelho Cavalcante explora as oposições identitárias construídas entre Umbanda e Espiritismo, apelando para outra oposição que ampliava as cores do jogo imaginário proposto por Pereira Guedes: a oposição entre Espiritismo e Catolicismo. Ao aproximar a Umbanda do Catolicismo, o artigo tentava evidenciar a impossibilidade de trazê-la para o convívio com o Espiritismo. Aliás, a luta contra a persistência da FEB em defender, desde 1926, a Umbanda como uma modalidade de Espiritismo levava o “Almenara” a atacá-la de forma tão agressiva, que um colaborador, Julio de Abreu, chegava a acusar a Federação de adulterar as próprias palavras do “mundo espiritual”. Esta acusação soava como gravíssima no contexto espírita, já que a FEB era acusada, de modificar a seu bel prazer e visando ao seu interesse próprio uma psicografia de Francisco Cândido Xavier, referente ao livro “Brasil Coração do Mundo Pátria do Evangelho” e a inclusão de Jean Baptiste Roustaing⁶ como destacado colaborador de Kardec.

Na argumentação defendida pelo “Almenara”, Pereira Guedes chegou a fazer menção a um dos intelectuais, considerados pioneiros da Umbanda, Antônio Eliezer Xavier de Souza, autor de uma obra vinda a público em 1933, “O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas da Umbanda”. É importante salientar que a argumentação de Leal de Souza era justamente contrária a defendida por Pereira Guedes. Já o título da obra sinaliza para a defesa de um “Espiritismo de Umbanda”, tão endossado pelos primeiros intelectuais umbandistas. Leal de Souza defendia que o Espiritismo “em construção”, capaz de congregar o que considerava as suas várias modalidades, como a Umbanda: “O Espiritismo não é clava para demolir, é uma torre em construção e quanto mais se levanta tanto mais alarga os horizontes e a visão de seus operários, inclinando-os à tolerância, pela melhor compreensão dos fenômenos da vida.”

Contudo, Pereira Guedes refere-se a uma entrevista de Leal de Souza, em direção totalmente oposta ao posicionamento do último e tecendo uma relação entre ‘baixo Espiritismo’ e as Religiões Afro-Brasileiras. Pereira Guedes continuava a relacionar o que denominava de “umbandismo” com as práticas católicas, reafirmando a oposição imaginária, a relação de alteridade com o Espiritismo. Por outro lado, a construção imaginária da alteridade do Espiritismo em relação à Umbanda era aprofundada ao salientar, o autor, o caráter mágico das práticas umbandistas:

Naquela época, em 1925 e 1926, não se falava em Umbanda, por isso, a referência feita por Leal de Souza (Entrevista de Leopoldo Cirne dada a Leal de Souza em 1925 no jornal *A Noite*), ao “baixo espiritismo”, hoje evoluído para Umbanda, misto de catolicismo e africanismo, conforme acentua Manuel Quintão: “de fato, nada existe de comum entre Espiritismo e o que aí floresce com rótulo de UMBANDISMO e não passa, no Fundo, da velha MAGIA (branca ou negra) ou ainda, em tempos de menor confusão – MACUMBA, CANGERE, FEITIÇARIA... Muito embora tenha sido esse ilustre confrade, o autor do parecer do Conselho de 1926, causador principal de toda essa balburdia, por ter concluído que a manifestação de espírito de “preto e caboclo” é espiritismo, não sendo porém, doutrina espírita. Esdrúxula conclusão, da qual não se afasta o velho confrade, muito embora tenha escrito, prefaciando o livro de Alfredo d’ Alcantara – UMBANDA EM JULGAMENTO – “quisera, ainda aqui, falar de outro galardão que este seu livro reivindica, qual o da oportunidade, dada à mística esdrúxula que aí está florescendo em nossos círculos doutrinários, a forçar um sincretismo absurdo, abstruso, baralhante (sic) de todos os valores”.

Leal de Souza, o intelectual umbandista citado por Pereira Guedes, havia procedido a um estudo sobre Espiritismo, publicado em uma série de artigos no jornal “*A Noite*”, na década de 1920 e, no início dos anos 1930, escreveu outra série de artigos, publicados no “*Diário de Notícias*”, os quais deu origem ao livro “*O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas da Umbanda*”, no qual se opunha a qualquer interpretação hierarquizante do Espiritismo, defendendo a existência de um ritual e neste o papel da magia, no que considerava ser a conformação brasileira da doutrina espírita: a Umbanda. Em posição totalmente contrária, Pereira Guedes não poupava palavras para aprofundar a oposição entre o que considerava a pureza da obra de codificação espírita e as religiões Afro-Brasileiras. O “*Almenara*” chegava a

jogar com um interdiscurso, no qual o preconceito, longe de estar ausente, afirmava-se como importante recurso discursivo. Assim, ao lamentar o que considerava uma tendência mística do Espiritismo no Brasil, reafirmava a “contaminação” tanto da “casta sacerdotal” católica, quanto da invocação aos ancestrais ocorridas nas Religiões Afro-Brasileiras:

Hoje é comum confundir-se o Espiritismo com as práticas mediúnicas, sejam em centros espíritas ou nos mais sórdidos e nauseabundos terreiros de canjerê, onde predominam o fedor de tabaco mesclado à cachaça e o cheiro característico e natural de corpos suados que se agitam em suas danças de origem afro-selvagens.

A argumentação de Pereira Guedes, ao construir a oposição abissal entre o Espiritismo e as Religiões Afro-Brasileiras, reforçava teses como as de Raymundo Nina Rodrigues, que afirmava o componente considerado “anormal” da cultura e da sociedade brasileira, remetendo-o ao convívio da elite branca com os negros. Esta “promiscuidade”, para Pereira Guedes, chegava ao Espiritismo, em sua opinião, conspurcado pelas práticas evidenciadas nos “mais sórdidos e nauseabundos terreiros de canjerê”.

Em 1958 realizou-se em São Paulo, o II Congresso Brasileiro de Jornalistas Espíritas. O posicionamento contrário ao “ecumenismo” da FEB aparece claramente no referido evento. Pereira Guedes, obviamente, vai endossar as conclusões do referido Congresso, entre as quais se salientava a necessidade da recorrência à obra de codificação kardequiana para qualificar-se uma prática mediúnica como espírita. As manifestações dos Caboclos e Pretos Velhos da Umbanda, a existência de um ritual, ou seja, todas as características do propalado “Espiritismo de Umbanda” não podiam ser aceitas, uma vez que:

O desenvolvimento do Espiritismo, no plano de seu enriquecimento doutrinário, não representa, nem pode representar uma superação da Codificação de Allan Kardec, mas apenas um desenvolvimento cultural e espiritual dos princípios daquela Codificação.

O Espiritismo constitui uma síntese de conhecimento, representando uma base ideológica para o nosso século, sob a qual deverá desenvolver-se a civilização do futuro.

Qualquer confusão entre Espiritismo e formas primitivas de manifestação mediúnica, manifestações de sincretismo religioso ou formações doutrinárias

personais, ou de grupos, não passam de incompreensão da Doutrina Espírita, não podendo a ela ser incorporadas. [...]

O “Almenara” no seu afã de radicalizar as balizas identitárias que deveriam separar o Espiritismo e outras práticas mediúnicas denunciava um “vale tudo” doutrinário no qual apareciam, além da Umbanda, entre outros, a Legião da Boa Vontade fundada por Alziro Zarur, o espiritualismo de Ramatis⁷, bem como a obra de Roustaing, por nós já referida anteriormente.

[...]

Como se não fosse suficiente o caruncho doutrinário do roustanguismo, a corroer a casa mater e espalha-se entre as afiliadas, surgem ainda Zarur, Umbanda, a Religião Universal, o Partido Espiritual Socialista, as Fraternidades André Luiz, as baboseiras ramatizianas, e outros quejondas. Profetas da terra e profetas do espaço, videntes do aquém e do além, semeiam o joio a mancheias na terra farta da seara indefesa.

Nem a obra de Kardec é poupada. Para uns, está superada e deve ser substituída por novos ensinamentos provenientes de fontes mediúnicas de qualquer categoria.

[...]

Para outros, ainda, é simplesmente o “vale-tudo”, pois tudo o que sirva para fazer barulho deve ser usado.

A crítica do “Almenara” à exegese “ecumênica” da FEB frente às práticas mediúnicas existentes no Brasil e endossadas por ela desde a década de 1920, não teriam mais sentido no último quartel do século XX. De fato, em 1978, a FEB partiu para uma postura próxima a defendida pelo jornal de Pereira Guedes, ao negar o estatuto de espíritas às manifestações mediúnicas ocorridas nas Religiões Afro-Brasileiras. A nova postura da FEB aparece com clareza no seu órgão oficial, “O Reformador”:

A FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, na sua condição de Casa-Mater do Espiritismo no Brasil e de legítima representante do Movimento Espírita Brasileiro, não só por motivos tradicionais e estatutários, mas porque congrega efetivamente, em seu Conselho Federativo Nacional, as instituições federativas estaduais, a ela livremente adesas, as quais federaram, por sua vez, no mesmo regime de livre adesão, as mais representativas entidades espíritas legalmente constituídas em cada

Estado da República Federativa do Brasil, cumpre o dever de declarar aberta e definitivamente que:

1. É imprópria, ilegítima e abusiva a designação de ESPÍRITAS adotada por pessoas, tendas, núcleos, terreiros, centros, grupos, associações e outras entidades que, mesmo quando legalmente autorizadas a usar tal título, não praticam a Doutrina Espírita, tal como foi clara e formalmente definida no editorial de “Reformador” de setembro de 1977, Ano 95, nº 1782.

Concluindo

A leitura do “Almenara” traz alguns indícios bastante importantes para compreendermos o comportamento do Espiritismo frente às manifestações mediúnicas presentes na Umbanda e nas demais Religiões Afro-Brasileiras. Por um lado, podemos perseguir as intrincadas relações institucionais e doutrinárias tecidas a partir do final dos anos 1940, com o advento do Pacto Áureo. Por outro, podemos aferir a importância das Religiões Afro-Brasileiras para a compreensão destas relações. Em um momento em que essas religiões passam a ter uma visibilidade inusitada nas décadas anteriores, o Espiritismo resolveu posicionar-se frente a um fenômeno que desafiava o projeto de primazia da FEB sobre as manifestações mediúnicas no país. Contrariamente ao esperado em tais circunstâncias, sua posição foi, em um primeiro momento, mais propensa à conciliação com o universo cultural afro-ameríndio e, principalmente, com a Umbanda, a qual reclamava o estatuto de espírita, basicamente por uma questão de aproximação com um componente do campo mediúnico com uma maior reserva de capital simbólico e, portanto, de maior aceitação frente às elites intelectuais e ao estado. É aí que reside a importância de uma fonte como o “Almenara”, capaz de criticar o referido jogo conciliatório da FEB. O interessante é que a FEB, ao mudar seu posicionamento frente às manifestações dos Caboclos e Pretos Velhos da Umbanda no último quartel do século XX, estava justamente tentando ampliar o seu domínio frente à diversidade mediúnica existente. Justamente quando a FEB aproximou-se da postura do “Almenara” em relação à doutrina, quando adotou uma postura menos “ecumênica” frente à diversidade mediúnica nativa, o fez em um contexto de centralização institucional e doutrinária, que foi ferrenhamente contestada, no passado, pelo “Almenara”.

Referências

RAMOS, Arthur. **Aculturação Negra no Brasil**. SP: Ed. Nacional, 1942.

_____. **O Negro Brasileiro**. SP: Ed. Nacional, 1940

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner (org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002.

SANTOS, Jocélio Telles dos. **Os caboclos nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

Cinquentenário do Pacto Áureo. **Reformador**. Rio de Janeiro, n. 2047, p. 7, out. 1999. p. 3.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990. p. 17 – 23.

QUINTELLA, Mauro. **História do Espiritismo no Brasil**. pp. 39 – 40.

MACHADO, Leopoldo. **A Caravana da Fraternidade**. Rio de Janeiro: FEB, 2010. pp.351 – 370.

GUEDES, Antonio Pereira. Os Próprios Espíritas decretam a Falencia do Espiritismo no Brasil. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 1, ago. 1952.

GUEDES, Antonio Pereira. Os Próprios Espíritas decretam a Falencia do Espiritismo no Brasil. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, ago. 1952.

GUEDES, Antonio Pereira. A verdade acima de tudo. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, out. 1952.

GUEDES, Antonio Pereira. O Espiritismo É Espiritismo. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, jan. 1953.

GUEDES, Antonio Pereira. Ontem e Hoje. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, mai. 1953.

GUEDES, Antonio Pereira. Ontem e Hoje (ESCLARECENDO DÚVIDAS). **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, jun. 1953.

GUEDES, Antonio Pereira. FALANDO CLARO, COMO SEMPRE. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, jul. 1953.

CAVALCANTI, Rodolfo Coelho. O Espiritismo e a Umbanda. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 11, jul. 1953.

ABREU FILHO, Júlio. A Carapuça ao seu fabricante. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 15, jul. 1953.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas da Umbanda**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008. [1933].

GUEDES, Antonio Pereira. Umbanda Não é Espiritismo. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 3, ago. 1953.

GUEDES, Antonio Pereira. Doutrina. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 1, ago. 1956.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **As coletividades anormais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

GUEDES, Antonio Pereira. Conclusões Finais. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 1, mai. 1958.

PIRES, J. Herculano. Doutrina e Não Mediunismo. **Almenara**, Rio de Janeiro, p. 7, nov. 1959.

Declaração Oficial. **Reformador**. Rio de Janeiro, ano 96. n. 1.787, fev. 1978. p. 46.

Artigo recebido em 28 de novembro de 2013. Aprovado em 02 de fevereiro de 2014.

Notas

¹ Edson Carneiro salientou, inclusive, esta presença no Jongo, dança, originalmente, de fortes traços religiosos, nos quais uma série de práticas denotava a presença dos espíritos, como, por exemplo, no ato de usar o fogo, tanto para dar afinação aos instrumentos tocados, quanto para iluminar as almas dos antepassados. Também notou a presença de atos propiciatórios à ajuda dos espíritos dos jongueiros velhos já falecidos. CARNEIRO, Édson. **Os Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

² O jornalista Antônio Pereira Guedes, que por longos anos fizera parte da Federação Espírita Brasileira, foi no dia 14 de janeiro de 1950 sumariamente eliminado do quadro social dessa instituição pelo fato de opor-se às

decisões de Wantuil de Freitas. Pereira Guedes morreu aos 84 anos de idade, no dia 23 de outubro de 1980. Conforme RIZZINI, Jorge. **J. Herculano Pires: O apóstolo de Kardec**. São Paulo: Editora Paideia, 2001.p. 100.

³ O periódico foi editado na Cidade do Rio de Janeiro de agosto de 1952 a dezembro de 1962.

⁴ Esse mesmo jogo discursivo existia entre os intelectuais da Umbanda, o Candomblé, a Macumba e a Quimbanda, tentando a primeira portar-se longe das três últimas. O grande esforço realizado pelos intelectuais da Umbanda na tentativa de aproximação com o Espiritismo e a concomitante tentativa de afastamento das demais religiões de matiz africana encontramos em ISAIA, Artur César. **Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX**. Anos 90 (UFRGS), Porto Alegre, v. 11, n. 11, p. 97-120, 1999.

⁵ Sobre a apropriação de Francisco Cândido Xavier como um bem simbólico pela Federação Espírita Brasileira, ver, entre outros: SILVA, Raquel Marta da. **Chico Xavier: imaginário e representações simbólicas no interior das Gerais**. Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, 2002 (Dissertação de Mestrado em História) e **Mineiridade, representações e lutas de poder na construção da “Minas Espírita”**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008 (Tese de doutorado em História).

⁶ Jean Baptiste Rostaing, nasceu em 15 de outubro de 1805, em Sègles, França, e morreu em 2 de janeiro de 1879, na cidade de Bordeaux, também na França. A partir de 1830 ingressou na advocacia, o que lhe permitiu atuar entre os anos de 1848 e 1849 como “Bastonário” (presidente) da Ordem dos Advogados de Bordeaux (1805 – 1879), foi o autor do livro “Os Quatro Evangelhos: Revelação da Revelação” publicado a primeira vez em maio de 1866 em Paris, França. Conforme MARTINS, Jorge Damas. História de Rostaing. [s.n.t.] 1987. pp. 29 – 30.

⁷ Ramatis é o nome atribuído a um espírito que seria o autor de dezenas de livros e textos escritos, por diversos médiuns sendo o mais famoso Hercílio Maes. Sua vasta bibliografia representa a principal fonte do “Espiritualismo Universalista”, responsável pela coordenação da *“Fraternidade da Cruz e do Triângulo”*, segundo os seguidores.

A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional

The complexity of the religious dimension
of African traditional medicine

Luís Tomás Domingos¹

RESUMO: O nosso trabalho pretende analisar a relação entre medicina Africana tradicional a sua dimensão religiosa. A medicina Africana tradicional está intimamente ligada ao sistema mágico-religioso Africano. Ela se encontra engajada através dos seus mestres e especialistas, *ngangas*, *babálawó*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc., no processo de reconquista do equilíbrio, harmonia do homem. Estes líderes das religiões tradicionais em África são considerados como verdadeiros profissionais e em cada etapa do aprendizado requer certo período de formação específica no mundo espiritual e religioso para o seu bom exercício sua profissão como médico tradicional. A observância das obrigações e rituais e o comportamento adequado são necessários para a manutenção da longevidade e harmonia do homem, do indivíduo, da comunidade e da sociedade africana em geral. Nós constatamos esta realidade ao longo das nossas pesquisas do campo e bibliográfica sobre a cultura e religiosidade Africana e Afro-brasileira. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema religioso na cultura Africana. E esta dimensão relacional também está presente na cultura da diáspora Africana, em particular, nas tradições religiosas de Matrizes Africanas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Medicina africana. Religiosidade. Rituais. Cultura Africana.

ABSTRACT: Our study aims to examine the relationship between traditional African medicine and its religious dimension. Traditional African medicine is closely linked to African magic-religious system. It is engaged through its masters and experts, *ngangas*, *Babalawo*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc, in reacquisition of the balancing process, and men's harmony. These leaders of traditional religions in Africa are regarded as true professionals and at every learning step require certain training specified period in the spiritual and religious world for its good exercise of the profession as a traditional doctor. Compliance with the obligations, rituals and appropriate behavior are needed to maintain longevity and harmony of man, the individual, the community and the African society in general. We found this reality throughout our field research and literature on culture and African religion and African-Brazilian. Within existing ethnic diversity in Africa, especially in Mozambique, there is interface between traditional medicine and religious system in the African culture. And this relational dimension is also present in the culture of the African diaspora, particularly in the religious traditions of African pattern in Brazil.

KEYWORDS: African medicine. Religion. Rituals. African culture.

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). luis.tomas@unilab.edu.br.

Introdução

Quando falamos da África precisamos ter a prudência necessária, porque trata-se de um imenso continente com grandes diversidades socioculturais do leste ao oeste e do norte ao sul. A questão é saber se devemos falar da sociedade africana no singular ou no plural: porém, há várias civilizações e tradições na África. As sociedades africanas da savana são diferentes das sociedades que habitam nas regiões montanhosas. Os povos que se dedicam à criação de gado diferem da civilização dos agricultores. Mas dentro desta variedade cultural há uma certa unidade das culturas nas sociedades Africanas. Esta unidade dentro da diversidade cultural Africana foi e é ainda admitida pela grande parte dos estudiosos, (WIREDU, 2006; TEMPELS, 1965; MBITI, 2008; JAHN, 1961; DIOP, 1952, etc.). A base cultural comum encontra o seu fundamento na tradição filosófica e religiosa que partilham quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais. (Cf. MBITI, 2008). Na África coexiste habitualmente dois sistemas de conhecimentos: o sistema “tradicional” e o sistema “moderno”. Dois sistemas de referências para situar, interpretar e compreender os mesmos fatos, os mesmos eventos. A questão inevitável é: quais são as formas atuais desta coexistência entre a religiosidade e a medicina tradicional face a modernidade? Como se realiza a justaposição silenciosa de paradigmas concorrentes à um conflito aberto entre ordem e desordem numa articulação necessária e rigorosa. E podemos questionar existe uma integração harmoniosa nas sociedades Africanas? Há necessidade de multiplicar as perspectivas sobre o objeto do conhecimento, (NIETZSCHE, 1977; KUHN, 2007).

A tradição religiosa Africana compreende o seu ponto culminante na relação fundamental entre Deus, o homem, a natureza que se revela na visão unificada do mundo. E esta cosmovisão se apresenta como uma concepção integrada do universo, da vida e do homem, uma totalidade coerente que continua a fornecer o fundamento do pensamento filosófico e religioso dos povos Africanos. Assim, as visões “étnicas” demonstram na África a existência do mundo, não apenas como realidade objetiva e material e imaterial mas também como conceito: *Wase* (Duala), *adbemë* (Mina), *Dunia* (Malinké-Bambara), *Man* (Agni-Baoulé), *gbamladodo* (Dida).

A concepção africana do homem, o ser humano é constituído por substancia material e de substancia imaterial. A parte imaterial sobrevive à morte e a parte material se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade ao lado da comunidade dos vivos está uma comunidade dos mortos. Entre as ambas comunidades, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica. A sociedade africana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. Deste modo a religião africana tradicional está profundamente ligada à cultura africana. E é uma realidade presente em todos os setores, como o afirma muito bem Emmanuel Obiechina:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional. (OBIECHINA, 1978:208.)

A religiosidade Africana tradicional é resultado de síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo as contingências históricas presumivelmente perdidas e exprimem de modo diverso a identidade Africana. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso Africano. Entretanto, é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções. O homem, neste contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes. Certos componentes do homem são a herança, outros são dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, os reforçar e os consentir através de diversos sacrifícios e rituais que exigem esta integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu*, homem, deve exercer a sua vigilância permanente para os conservar e fazer convergir todas as energias nas quais ele sente e é resultante. E é neste sentido que o Negro-Africano

considera que o homem está vivo. Amadou HAMPATHE BA dizia: “a multiplicidade em reciclagem permanente” (1972:181). Ou “Onde tudo está em movimento perpétuo, obedecendo uma dinâmica específica e numa lógica perpétua de “pluralismo coerente”, (THOMAS, 1969). Nesta percepção de *munthu* o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto e complexo espaço-tempo, no qual um e outro se relacionam profundamente no seu ser. No pensamento Africano o homem é o lugar de encontro, de convergências, de todas as forças do universo, investidos pelo Ser - Supremo, *Olorum*, *Nzambi*. Deus. Participando de si, ele é, portanto, um ser complexo habitado por uma multiplicidade de entidades-foças em movimento permanente. Assim o *munthu* não é um ser estático, concluído. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias percorridas, encontradas, vivenciadas...

Homem Africano tradicional considera fundamental a necessidade da sua participação perpétua no processo de auto recriação, porque ele está na procura constante de equilíbrio em função de multitudes e complexas forças em movimento existentes no cosmos. A participação avalia o mundo na sua unidade e sua coesão, o visível e invisível; natureza e cultura restam intimamente ligadas e toda manipulação ordenada das forças sobrenaturais torna o ato magico e/ou religioso. E nesse ritual, a linguagem, a palavra, não é somente instrumento de comunicação, ela é expressão por excelência, ela é força que movimenta as potências vitais e o princípio da sua coesão. O rito é concebido como a ação sobre o mundo, o cosmos e a sua execução, não se trata apenas de alertar as forças sobrenaturais no sacrifício ou na oração nem agir sobre o homem diretamente pela magia, para preservar, curar, punir ou matar nem sequer de intervir sobre animal durante a caça e a pesca, mas sim de provocar o mundo circundante. Em última análise, trata de entender que diante dos fatos visíveis se esconde um jogo e relações de forças no *nthu*, força vital. Nesta relação e participação de forças pela analogia, por identidade parcial ou total ou por simples correspondência o homem não é somente um microcosmos, mas o mundo se concebe termos de símbolos antropomórficos. E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. E o

universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir a o homem de reforçar a sua força vital afim de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é neste mundo *entre dois* que se encontra a magia e se manifesta como técnica “profana” de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, ação magico/religiosa.

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão Africana - bantu sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades? (MUNANGA,1995/6: 63).

As forças desenvolvidas por estas potencialidades estão em perpétuo movimento no Cosmos. Mas o homem é, igualmente, constituído por elementos mais pesados, cuja vocação primordial é de ser “interlocutor” de *Mzambi*, Deus. Enfim o homem é herdeiro de uma parcela da potência criadora divina. No sistema de pensamento Africano o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. “*o culto dos ancestrais é uma religião, sem dúvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas.*” (COREA e HOMEM, 1977, apud. p. 27, apud JUNOD).

Doença nas sociedades Africanas

Abordar cultura Africana na interpretação das estruturas da sociedade tradicional, é também analisar o tema da saúde e da doença. A antropologia de saúde demarca um

espaçamento radical, na medida em que o fenômeno cultural não é apenas um lugar subjetivo. Ele possui uma objetividade que tem a espessura da vida, por onde passa o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. A cultura Africana é o lugar onde se articulam conflitos e concessões tradições e mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que não existe humano sem significado assim como nunca existe apenas uma explicação para determinado fenômeno.

Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social. Nesta análise comporta mitos, ritos, rituais, praticas quotidiana, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral e integrado. Desde dos tempos primórdios este sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem.

A doença na lógica do pensamento Africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do *munthu*, do homem, ser humano. Na África a doença não é concebida como uma fatalidade, mas sim como desordem, um escândalo que inscreve no sistema antropológico do desequilíbrio do homem e que deve ter explicação e ser imperativamente tratado e/ou combatido. Nas sociedades Africanas a doença não é apenas ressentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas sim, ela é vivida como uma perturbação das relações sociais. O desequilíbrio causado pela doença não afeta apenas ao indivíduo, mas se estende na família, comunidade, sociedade e no *Cosmos* de modo geral. A doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda comunidade. “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade” (DOUGLAS, 1970: 83). A doença é a rotura da harmonia entre o homem e a natureza. As técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico da qual tem todos os elementos, pois a doença implica, em última análise, as relações entre os homens e o universo sócio- cultural e vice-versa.

Os determinismos sociais não informam jamais o corpo de maneira imediata, por meio de uma ação que se exerceria diretamente sobre a ordem biológica sem a mediação do cultural que os traduz e os transforma em regras, em obrigações, em proibições, em repulsas ou desejos, em gestos e aversões. (BOLTANSKI, 1979:119)

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na sua dimensão profunda. O universo Africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. Diante desta insegurança, o Africano é obrigado a recorrer todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais. É perfeitamente normal, para na cultura Africana tradicional quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações: os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados sofra com as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. Ao procurar ao *n'ganga*, o “médico tradicional”, e este lhe diga: seus antepassados reclama o rito que não foi cumprido na integralidade. No pensamento Africano, abandonar os ritos ancestrais significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os mortos. Como dizia Nelson Mandela:

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a mal sorte [azar] e desastre na vida. Si desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta era consultar o *nganga*, medico tradicional Africano ou um ancião da tribo que comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normal. (MANDELA, 1995: 18.)

A presença da doença, do desequilíbrio no homem, constitui uma das grandes preocupações nas sociedades Africanas. É preciso, portanto, procurar a explicação do desequilíbrio, “o mal” no mundo se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, o mundo dos espíritos. A cura de doença, nas sociedades tradicionais Africanas, é concebida na sua dimensão integral que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens e incluindo aqueles que afetam a sua vida material, moral

e espiritual. O processo de cura feito *nganga* se endereça o ser humano na sua totalidade, na sua integridade global. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade e da sociedade em geral. Isto implica restaurar a integridade original do homem e lhe permitir de encontrar a sua dignidade primeira. Este processo implica eliminar todas as formas de opressão e de perturbação que cria desequilíbrio e afeta a vida do homem e lhe impede de ser ele-mesmo. Isso significa liberar o homem de tudo que lhe faz obstáculo à sua completude em tanto como *munthu*, ser humano.

A ideia da cura constitui um aspecto importante da religiosidade Africana. Ela partilha quase todas as sociedades Africanas, seja no meio mais tradicionais das zonas rurais assim como nas regiões modernas do meio urbano.

Mas o homem da cidade que toma o caminho do campo (ou se encontra um curandeiro tradicional em sua cidade mesmo) não está somente em busca de uma cura que medicina fracassou em lhe dar, ele encontra ainda, no contato com o curandeiro, a revelação de uma imagem de seu corpo bem mais digna de seu interesse do que aquela fornecida pelo saber biomédico. No diálogo com o curandeiro, ele descobre uma dimensão simbólica que suscita seu espanto e cujo questionamento o perseguirá frequentemente por muito tempo depois. Ele enriquece sua existência com uma pitada de símbolo. (LE BRETON, 2011: 130).

Lévi-Strauss mostrou com base de pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas” (LEVIS-STRAUSS, 1963:167). Essa eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O indivíduo crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença.

A doença é a ruptura do equilíbrio de si mesmo, causando angústia, o ódio, a vingança, o desespero, etc. E a boa saúde no pensamento Africano consiste no equilíbrio da força vital, uma boa relação do homem na sua dimensão física com o espiritual, na sua relação de parentesco com a sociedade global e, em particular, com o seu meio ambiente. O drama do *Munthu*, homem, se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele, na ruptura de harmonia das forças cósmicas.

Nganga, “médico tradicional”: o elo de ligação entre o mundo visível e invisível

Ngangas ou *n'anga* é o termo genérico que se designa, “médico tradicional” nas diferentes línguas Africanas bantas da África Austral. Ele é bem conhecido nas sociedades tradicionais Africanas como “médico - tradicional” ao mesmo tempo “expert” em matéria da religião, que é considerado ter recebido dons espirituais particulares e especiais. (Cf. JULES-ROSETTE, 1981, p. 129; GELFAND ET all, 1985: 3). *Nganga*, por conseguinte, pode especializar nos diferentes domínios e incluindo a cura espiritual.

O negro-Africano tradicional, aquele que possui “saberes endógenos” não vive apenas no mundo das aparências, os vivos e os mortos estão em relação permanente: os vivos visíveis da “aldeia sobre a terra” ficam em relação estreita com os defuntos, os vivos invisíveis da “aldeia sobre terra”. Não se trata apenas de ir além das aparências, mas de capturar simbolicamente o mundo invisível; na qual, os ritos de sacrifícios, as práticas de adivinhação, a arte de magia, a crença na feitiçaria, etc. Portanto, para Africano tradicional, ao lado do visível e aparente das coisas, corresponde sempre um aspecto invisível e escondido que constitui sua fonte ou seu princípio. O conhecimento Africano é, neste sentido, um conhecimento global, um conhecimento vivo e dinâmico. A existência da pluralidade dos poderes sobrenaturais não constitui nenhuma dúvida na cosmovisão Africana. A vida corrente consiste, antes de tudo, protege-la, anular os malefícios que pode sofrer. Isto exige a confecção de talismã, amuletos, *gris – gris*, etc., compostos por medicamentos que incluem objetos, os mais diversificados, como por exemplo: o pó de chifre de certos animais, raízes das determinadas plantas, dentes de animais específicos, etc. A administração desses compostos de medicamentos se acompanham necessariamente de formulas apropriadas que conferem a eficácia do procedimento. E para esse tipo de conhecimentos exige especialistas em medicina tradicional. Esses “médicos tradicionais” que trabalham com o processo de cura são, muitas vezes, videntes, sacerdotes e mágicos, etc. Os adivinhos que procuram conhecer a origem ou a causa do mal e a natureza da doença, *sacerdotes* oferecem sacrifícios aos gênios responsável e causador da doença, e mágico que usam a magia para as circunstâncias específicas.

A vidência que abordamos consiste conhecer as previsões do futuro e dominar as intenções das forças sobrenaturais e encontrar o sentido de um ato do passado. Ela é simultaneamente uma atitude mental, instituição social e decodificação do invisível. É a ciência geral de signos naturais ou provocados. A leitura pode ser feita aos dois níveis: a *inscrição* que se limita a interpretação de ordem e da conexão de significantes que constituem o código; *prescrição* que se opera uma seleção dos termos cujo o código admite que são igualmente aptos a cumprir uma função determinada. Na verdade o mundo, por conseguinte, é um locutor permanente privilegiado, um conjunto de símbolos nas quais se pode interpretar as mensagens simbólicas que são secretas e presentes.

Numerosos são tratamentos utilizados no processo da cura da doença. Na sociedade de Youruba/Nigéria, por exemplo, a base epistemológica de medicina tradicional Africana se fundamenta no repositório de sabedoria e conhecimento de *Ifá*.

Os *babaloos*, os guardiões de *Ifa*, em Youruba são também conhecidos como “pais dos segredos”. Trabalhos de natureza filosófica, assim como certas tradições Africanas são, muitas vezes, negligenciados ou mal compreendidos e interpretados quando são confundidos com o meio religioso e teológico.

Ifa foi considerado por alguns povos africanos como o “anjo de Deus”. Uma divindade, identificado com *Orumila*, o próprio possessor de sabedoria e conhecimento. Através de *Ifá*, *Orumila* trouxe a sabedoria e conhecimento no mundo. Cada conhecimento consiste em vários ramos: ciência de natureza (física), animais (biologia/zoologia), encantação oral (ofo e axé), e todo as ciências associadas com sistema de doenças, medicina. (MAKINDE, 1982: 20-23).

Na mentalidade Youruba, a cura é possível porque *Ifa* conhece a origem de doenças e vários nomes são considerados e denominados. *Ifa* detentor de segredos da medicina tradicional, conhece as ervas, caminhos, animais, etc., substancias associadas aos princípios de cura de todas as doenças. A opinião difundida nas diversas sociedades tradicionais Africanas é que: *babalao*, sacerdote de *Ifa*, controla a linguagem, cultura, filosofia e religião na tradição Africana, em particular Youruba. Os seus adeptos creem que *Ifa* conhece as causas das

doenças, coisas e eventos, os nomes e a natureza das coisas, as suas origens e composição química, etc. (Cf. THOMPSON, 1977). E é imenso reservatório de sabedoria e conhecimento de *Ifa*, vários ramos de conhecimento emergem. A gnosiologia Africana é uma coerência, uma compatibilidade integrada e global de todas as disciplinas do conhecimento: pré-história, arqueologia, sociologia, antropologia, física, antropologia social e cultural, linguística, geografia física e humana, literatura, direito, arte, arquitetura, religião, mitologia, filosofia, ciências e tecnologias, etc. Incluindo o conhecimento da medicina tradicional Africana. Trata-se de conhecimento de natureza e o uso de animais e de substâncias, princípios ativos das plantas, encantamentos, e autoridade ou poder das palavras na dimensão da medicina tradicional (preventiva/protetiva e medicina curativa) como o sentido do prolongamento da longevidade de vidas diante a intervenção da desordem na vida dos homens (doenças, a presença das forças do mal, etc.). Conforme a tradição Youruba, *ifa* conhece a origem, natureza, os nomes os quais as doenças são caracterizadas no mundo e o poder (*axé*) de cada uma dessas doenças. *Ifa* constitui a fonte do conhecimento das ervas e da medicina metafísica (adivinhação e encantamentos orais), o modo geralmente referido no ocidente como ciência da magia.

A vida plenamente viva é a vida em percurso ou seja a vida plena em percurso através de auto-atualização histórica. E *Ifa* é um processo de conhecimento sobre o destino, isto é acerca do percurso da vida. *Ifa* é um dos processos de consulta, auto compreensão de conduta individual ou social, especialmente, para determinar a correta ação a seguir na vida. *Ifa* procura encontrar resposta das questões, como exemplo: Qual é o significado do ser? Qual é o sentido da minha vida? Qual é o meu destino? O que é preciso fazer nas certas circunstâncias? E em poucas palavras, *ifa* procura responder, como caráter espiritual e racional do ser humano, em situação particular de ação, pode ser feito e manifestar? Nesta procura para descobrir o significado e direção na vida pessoal e comunitária através de discernimento racional e de libertação, *ifa* pode ser compreendido como a natureza filosófica, a prática do “profundo conhecimento” acerca da vida e ação do ser humano – através do discernimento estabelecido e processo epistemológico.

No universo Africano sacerdotes de *ifa* sabe a natureza das doenças, as plantas medicinais ou substancias animais ele pode trazer a cura completa. *Onisegun*, o médico tradicional especialista das ervas, no processo de ritual de tratamento de cura de doença, em geral, consulta Ifa para encontrar o remédio apropriado para uma determinada doença. Ele pode fazer isso aprendendo *ifa* ou consultando *Babalawo*, o sacerdote do *ifa* cuja a sua especialidade é de adivinhação. *Babalaô*, possui os saberes das duas dimensões da doença (visível-material e invisível-espiritual). E é no tratamento caracterizado por essas duas dimensões complementares que se exerce a medicina tradicional Africana no processo da cura integral das doenças do homem. O seu exercício engloba diversos procedimentos: adivinhação, encantação oral, preparação das ervas medicinais que se exerce a curas das doenças, etc. Nesse processo integrado entre, o sacerdote *ifa babalawo* (adivinho) ou *onisegun* (herborista) que se desenvolve o tratamento integral da doença. E é importante lembrar que a existência a medicina tradicional Africana é milenária e suas práticas foram transmitidas de geração em geração pelos iniciados através de tradição oral. Ela é seguida pela demanda da dimensão cultural. Os sistemas e as concepções da doença, diagnóstico, tratamento, a vida e morte está profundamente enraizado na dimensão sociocultural do indivíduo Africano onde, as vezes, há algumas variações de uma etnia em relação a outra.

O Poder da Palavra

É a força da palavra que tira, na confissão, as faltas cometidas; é o verbo que sacraliza a vítima no momento de sacrifício e põe em movimento as forças sobrenaturais; é ainda o verbo torna possível o regresso do equilíbrio do homem. A palavra engaja o homem, a palavra é o homem. É através das palavras que o génio que intervém no doente é nomeado, reconhecido, chamado e exigido de se retirar da vítima graças as encantações do vidente-exorcista, o médico tradicional. As palavras ligadas estreitamente aos gestos, à magia de sons e de tons, mais ainda talvez aos efeitos psicomotores dos ritmos e aos mistérios de símbolos. A palavra na tradição Africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada, e possui o poder, a força.

Na cultura do Dogon, a palavra se faz analogia com as vestimentas sociais. Conforme o velho e cego Ogotemméli, maliano do planalto da Bandiagara, a palavra é como uma canga:

A canga é serrada, para que a gente não veja o sexo da mulher. Mas ela dá toda vontade de ver o que está em baixo. É causa da palavra que *Mommo* [O Criador] meteu no tecido. Esta palavra é o segredo de cada mulher e é ela que atrai o homem. É preciso que cada mulher tenha as partes íntimas, escondidas para que seja desejada. Uma mulher que passeasse nua no mercado, nenhum homem correria atrás dela. Mesmo se ela tivesse uma grande beleza. Si ela não tem nada na cintura, o coração de homem não lhe desejaria. A mulher ornamentada, os homens a deseja mesmo se ela não é bela. (...). **Ser nu é estar sem palavra.** (GRIAULE, 1948: 93).

Na cultura Yoruba, a palavra tem a origem no Axé. O *axé*, ou *ashé* se traduz como o “poder”, é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. O poder, *axé*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado.

O *Ashé*, o poder em estado de energia pura é fonte criativa de tudo que é. E é o poder de ser, o princípio nos seres, o poder de ser, enfim, tradução” canônica” de *ashé* como palavra é “Palavra criativa” ou “Logos”. De acordo com Louis Gates:

Nós podemos traduzir *ashé* em vários sentidos, mas o *ashé* foi usado para criar o universo. Eu traduzo como “logos”, como a palavra, compreendendo, a palavra como audível, e mais tarde visível, sinal de razão. (GATES, 1988: 7)

Ashé, portanto, pode ser compreendida como o princípio inegável no universo e nos humanos, ou como a racionalidade em si mesma. O *ashé* é o princípio no qual confere a cada ser humano a sua identidade e o seu destino, *ori* ou *akara-aka* na língua Yoruba ou Igbo. Assim para os Yoruba a pessoa humana possui três elementos: *ara* (corpo), *emi* (alma) e *ori* (cabeça inata) que é responsável pelo destino do homem. *Ori* ou *akara* considerado como destino define o caráter individual da pessoa. E é o sentido de ser no projeto existencial, no qual provem da dimensão espiritual e racional do ser

humano. O destino como o percurso prospectiva em si mesma, é uma característica única do ser espiritual e racional, que é o ser humano.

Religiosidade e doença

A religiosidade Africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados. Por exemplo:

No pensamento Yoruba, desde dos tempos de *Oludumaré* [Divindade Yoruba da Criação, representação material e espiritual do Universo, uma das expressões de Deus Supremo], um edifício de conhecimento se edificou, no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo até aos elementos mais rudimentares [simples] da vida natural. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito foncieira, medicina, psicologia, o nascimento e a morte se encontram no sistema logico bem rigoroso que não é possível de amputar uma só parte sem paralisar todo o conjunto de estrutura. (ADESANYA, 1958:39-40)

Esta exigência de compatibilidade global dos saberes e conhecimentos não se refere apenas para os Yoruba mas, abrange a todo pensamento Africano. Não se trata das funções mantais nas sociedades inferiores, mentalidades primitivas ou estrutura “pré-lógica” (LÉVY-BRUHL, 1910; 1922). Mas Lévy-Bruhl reconheceu, tardiamente, no fim da sua vida afirmando: “A estrutura lógica de espirito é mesma em todos os homens” (LÉVY-BRUHL, 1949:73). Na verdade, quando olhamos atrás é difícil chegar a compreender como número de teorias sobre a crença de “homem primitivo e sua origem e desenvolvimento da religião pude ser formulada. Não é apenas porque as pesquisas modernas tomaram as coisas que os autores da época não conheciam. E é tão evidente mesmo ao sujeito dos fatos que eram acessíveis é curioso ver como eles disseram coisas absurdas e contrários ao bom senso. E portanto esses homens eram sábios, cultos fortemente instruídos e competentes. Para chagar a compreender suas interpretações e suas explicações que nos parecem hoje incorretas e insuficientes Il preciso escrever um tratado sobre as ideias da época, sobre as condições intelectuais que

criavam limites ao pensamento, a curiosa mistura de positivismo, de evolucionismo, com restos de religiosidade sentimental. (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1965: 8.)

No mundo Ocidental a fé foi traduzida numa divisão inaceitável entre dos domínios temporal e espiritual entre o profano e sagrado, como se fosse dois mundos separados. A fé não é um negócio de afetividade, ela requer um discernimento. Nas experiências Africanas de realidade há sempre um “mundo entre os dois” o domínio dos espíritos, onde o céu e a terra se encontram se comunicam.

A religiosidade tradicional Africana constitui um microcosmo espiritual vital, principal lugar de comunicação humana. Os espíritos dos ancestrais *mzimu* ocupam um lugar central na concepção do mundo. Oferecendo os sacrifícios e Invocando os espíritos ancestrais, eles se ocupam o bem estar da nação, da sociedade e dos indivíduos. Os Africanos creem que os mortos “vivem”. Eles não vivem, eles existem no estado de forças espirituais. Os espíritos dos ancestrais mantem a relação com a sua descendência e pode, retomando a expressão de Placide Tempels: “fazer beneficiar da eficácia da sua potência vital” (TEMPELS, 1946). Seguindo a filosofia Africana, os defuntos são portanto as potencias espirituais que podem agir eficazmente sobre seus descendentes e que não tem outra finalidade senão a consolidação as forças dos seus descendentes. Nesse processo a “potência de vida” que se desenvolve nos homens vivos no bem estar, a felicidade se deve sob influência dos ancestrais. Esta força, é o que distingue o homem de todas outras criaturas vivas: a inteligência, a sabedoria necessária da felicidade; mas ela pertence ao domínio do mundo dos espíritos. E a intervenção dos espíritos de ancestrais e dos *orixás* ou *inquices* é rigorosamente indispensável para proteger os vivos. E neste sentido, pode se dizer que sábio é mais perto dos mortos e pela sua sabedoria participa a dimensão e condição dos mortos. E os vivos tem igualmente a possibilidade de fortificar os ancestrais, de aumentar pela sua veneração, a oração e o sacrifício, a potência do Magara dos defuntos.

A relação dos vivos com os Ancestrais se caracteriza pelo ritual do sacrifício, estabelecendo o diálogo entre os dois mundos (dos vivos e dos que viajaram, os mortos). No sacrificio os vivos se partilham com os ancestrais os alimentos, cuja força existencial lhes dão o

sentido de vida. E a comunhão vai até a identificação, de certa maneira pelo movimento inverso a força do ancestral flui no sacrificador e na coletividade que ele se incarna. O sacrifício é ilustração a mais típica da lei geral de interação das forças vitais de Universo. (Cf. SENGHOR, 1956:54).

A vida, no pensamento Africano, está organizada em hierarquia na qual o homem ocupa no topo. O homem é, também, o rei do universo, a perfeição do seu modo de vida constitui o seu fundamento da sua existência. Para os Africanos, a vida constitui o valor supremo ao ponto do ideal do homem, o seu fim último é viver intensamente e de se realizar plenamente dentro das possibilidades. Este valor supremo que é a vida serve de critério para o julgamento a fazer sobre todos os outros valores. Um ser tem mais valor em relação ao outro na medida da sua perfeição qualitativa e intensiva do seu modo de vida. E é por isso que o homem é rei do Universo; ele possui, portanto, todos os seres deste mundo, a qualidade vital mais elevada. O homem é o existente mundano por excelência. (LUFULUABO, 1962: 33). E a vida social é uma criação contínuo. Viver é ser criador. Todo vivo deve, por consequência, cooperar com a esta vida. É uma necessidade natural que se torna uma obrigação moral. E é importante observar a orações Africanas sempre mencionam a vida. A “oração” é o fio misteriosa na qual o ser do homem em perigo procura sua harmonia e /ou equilíbrio na fonte primeira. A oração é o regresso a fonte. Ela restabelece, simplesmente, o contato com a vida. Ela é verbo, palavra salvadora. Ela rediz a ordem das coisas, por outras palavras, ela a recria. (M’VENG,1963: 160). Nas orações cada um se endereça as suas preocupações, petições, desejos, agradecimentos, etc., aos ancestrais e *orixás* ou *inquices*, sobretudo, aos mais poderosos dentre eles, aqueles que descendem das comunidades ou ainda aqueles cujos os seus prestígios, foram reportados pela tradição e os mitos, lhes amparam no estado sobrenatural. Os ancestrais privilegiados, aos quais se presta um culto particular, são a força se aumenta pela veneração de numerosos fieis e que podem em troca pela virtude desta força ajuda os homens se tornarem “deuses” e são fortificados pelos *orixás* ou *inquices*, as forças da natureza.

Os espíritos benfeitores são aqueles dos ancestrais e outros espíritos protetores que oferecem proteção pessoal do homem e guiam toda a comunidade. Eles recebem o poder diretamente do Ser- Supremo – *Olorum, Nzambi*, Deus. No que concerne aos espíritos errantes, todos são considerados como ligados a exercício da desordem, o mal personificado. E pela sua própria essência, eles são responsáveis e a origem de desordens que causam desequilíbrio da vida humana e até a morte. O seu único objetivo é fomentar o caos e submeter o homem a influência do “Diabo”. (SHORTER, 1985). Os demônios e diabos são considerados como espíritos do mal e eles podem ser espíritos decadentes, outros errantes dos mortos (aqueles que são mortos sem reconciliar com Deus e os homens) que procuram e/ou exigem a vingança. Dentre os quais se encontram também os espíritos dos feiticeiros, das pessoas que cometeram crimes abomináveis, tais como os que tiveram mortes súbitas, por assassinatos, suicídios, etc. E que não tiveram o ritual necessário e digno dos mortos. Estes são, por conseguinte, excluídos da comunidade dos ancestrais. Eles vingam aos vivos e infligem o sofrimento, as doenças e mesmo a morte. Nas sociedades africanas os espíritos são mais respeitados e temidos do que os vivos. Na perspectiva de interpretação da religiosidade africana, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queira Durkheim, mas ao contrário é o aspecto religioso místico que domina o social. Enfim como afirma Roger Bastide: “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.” (BASTIDE, 2001:24).

A presença do mal constitui uma das grandes preocupações nas sociedades Africanas. E é preciso, portanto, procurar a explicação do mal no mundo se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, os mundos dos espíritos do mal são considerados, geralmente, responsáveis do sofrimento das pessoas na qual eles tomam possessão. Para *Nganga*, a liberação do espírito do mal se torna, deste modo, uma questão central no exercício das suas funções de curar. A cura, tal como é visto em África, é um conceito de dimensão global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens e incluindo aqueles que afetam a sua vida moral e espiritual. O processo de cura do

nganga se endereça o ser humano na sua totalidade, todo inteiro. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade, da sociedade em geral, a sua relação com o ambiente e cosmos de uma maneira global.

Conceitos de doença

A doença gera desordem nos homens e na sociedade. E é o mal, como desordem, que é a origem do sofrimento dos homens. Ele provoca a doença, o desequilíbrio, a desordem na vida dos homens e deve, portanto, ser suprimido. O contexto de doença, geralmente, se caracteriza pelas queixas e lamentações e constituem os motivos das consultas dos pacientes para compreenderem a sua origem. Numerosas são ainda as concepções do corpo humano que presidem as explicações da desordem ou das doenças e que restituem a condição humana à tutela do cosmos. Nas diversas tradições Africanas reencontramos concepções sob forma próxima dos fundamentos da homeopatia: o homem aparece aí como microcosmos. Os mesmos componentes encontram na composição do universo, as leis que regem o comportamento do homem repousam nas qualidades ou nos movimentos dos astros. Por exemplo, o magnetizador transmite, pela imposição de mãos, uma energia que regenera as zonas doentes, e restabelece o corpo em harmonia com os fluxos de seu ambiente. O corpo humano é aí um campo de força submetido a alteração, a variações que o curandeiro pode combater. O homem, por conseguinte, é um ser de relação e de símbolo, e que o doente não é somente um corpo que precisa ser consertado. Há pluralidade de corpos como há pluralidade de culturas. O corpo é uma construção social e cultural cuja “realidade última” nunca é dada. O corpo emaranha-se, com sua performance e seus componentes, na simbólica social, e ele só pode ser apreendido relativamente a uma representação que jamais se confunde com o real, mas sem a qual o real seria inexistente. O simbolismo alimenta-se de sentido e de valores culturais, e torna-se acessível à ação coletiva. E é da natureza do corpo ser metáfora, ficção operante.

O homem Africano tradicional crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições de seu grupo: seus parentes e amigos compartilham sua crença. E esta

crença se insere no contexto cosmológico das sociedades Africanas tradicionais. E frequentemente, quem afasta-se dessa visão é considerado estranho a comunidade ou portador de risco para a comunidade, devendo-lhe medo, tabu e necessita de uma ritual integração.

A eficácia simbólica analisada por Claude Lévi-Strauss não provê somente esse acréscimo de energia de que se nutre a cura: em certas condições ela abre o caminho à morte, desordem ou a desgraça.

A feitiçaria, com certeza, funciona em uma lógica social dessa ordem. Se a palavra, ou rito, podem denotar um sintoma, ou suscitar a morte, é porque eles encontram, antes de tudo, um eco no corpo, uma ressonância na carne. A palavra, o rito ou corpo bebem aqui na mesma fonte. Sua matéria prima é comum: tecido simbólico. Apenas diferem os pontos de imputação. Se o símbolo (o rito, a oração, a palavra, o gesto...), mediante certas condições, age com eficácia, embora pareça, a princípio de uma natureza diferente do objeto sobre o qual ele se aplica (corpo, a desgraça, etc.) é que ele vem mesclar-se, como água, à espessura de um corpo ou de uma vida que são eles mesmos tecidos simbólicos. (LE BRETON, 2011: 293).

Em geral os curandeiros, relembram sempre os valores tradicionais num clima de incerteza com caráter aparente de um integrismo moral alimentado de rigor da espiritualidade Africana, respeito aos preceitos ancestrais, regras e tabus...

Diferentes procedimentos terapêuticos se realizam:

- Consultas pela divinação;
- Arrependimentos e confissões das faltas;
- Purificação;
- Iniciação ou sacrifício;
- Benção final.

Não há obrigação de passar por todas as etapas. Cada paciente beneficia de um tratamento especial e apropriado conforme tipo de doença. Qualquer que seja, as

manifestações sintomáticas, o curandeiro se refere diferentes quadros clínicos à uma nomenclatura restrita de causas: transgressões dos atos proibidos, tabus; ataque dos feiticeiros; a falta do cumprimento das obrigações sociais.

Nas sociedades Africanas, face à doença, o curandeiro tem uma característica essencial nas tradições religiões da África.

Considerações finais

Para os Africanos a cura é um conceito global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas abrange toda dimensão de sofrimento dos homens e incluindo a sua vida moral e espiritual. A cura compreende a pessoa toda inteira na sua integralidade. Assim a cura não se abrange apenas ao indivíduo mas sim a vida da comunidade e de toda sociedade. A medicina tradicional Africana se repousa sobre conduta existencial. Sem ter necessariamente elucidado as condições dos usos de uma simbólica, medicina tradicional repousam cada uma em um saber e um saber-fazer particular, mas elas não se cindiram apenas da intuição de sua importância na cura do doente. Elas fizeram do contato seu primeiro imperativo, lá onde a instituição médica, privilegiando outros utensílios, tende a manter uma distância social e cultura. No plano pratico, é importante valorizar as aplicações desses saberes endógenos, a religiosidade, medicine tradicional “, etc. e os aperfeiçoar inspirando ao saber-fazer dos componentes complementares no só e mesma herança, construir a coerência das práticas e nas démarches intelectuais no seio de uma cultura viva, aberta, capaz de responder eficazmente os desafios do tempo presente. As sociedades Africanas jamais são aquilo que parecem ser ou o que pretendem ser, elas exprimem-se em dois níveis pelo menos; um, superficial, apresenta as estruturas ‘oficiais’ o outro, profundo, abre o acesso às relações reais mais fundamentais e ás praticas reveladoras da dinâmica do sistema social.

Referências

ADESANYA, Adebayo. **Yoruba Metaphysical Thinking**. In Odù 5, Ibadan, 1958.

BALANDIER, G. **Sens et, puissance**. Paris: PUF, 1981.

- BALANDIER, Georges. **Le désordre : éloge du mouvement**. Paris : Fayard, 1988.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. 1.ed. 4. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BASTIDE, Roger. **Religions Africaines e structures de Civilisation**, Paris: Presence Africaine, Paris, 1968.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CORREA, Sonia e HOMEM, Eduardo. **Moçambique primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.
- DIOP, Cheikh Anta. **L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire**. Paris: Présence Africaine, 1952.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectivas, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, E.E **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Londres. Clarendon Press, 1937.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Les Nuer**: Description des mode de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote africaine. Paris : Gallimard, 1968 [1940].
- GATES, Henry Louis. **A theory of Afro-American Literacy Criticism**. New York: Oxford University Press, 1988.
- GELFAND. ET AL. **The traditional medical practitioner in Zimbabwe**, Gweru, Mambo, Press, 1985.
- GRIAULE, Marcel. **Masques dogons**. Paris, Institut d'Ethnologie, 1948. [1938]
- GRIAULE, Marcel. **Dieu d'Eau**: entretiens avec Ogotemméli. (1898-1956). Paris: Fayard, 1948.
- HAAR, Gerrie. **L' Afrique et Monde des esprits**. Paris : Editions Karthala, 1996.
- HAMPATE BA , A. **Aspects de la civilisation africaine**. Paris : Presence Africaine, 1972.
- HOUNTONDJI, Paulin. (éd.). **Les savoirs endogenes : pistes pour une recherche**. Dakar : CORDESRIA, 1994.

JAHN, Jaeuilnheinz. **Munthu : L'Homme Africain et la culture Neo-Africaine**. Paris: Editions Seuil, 1961.

JULES-ROSETTE. B. Faith healers and folk healers: the symbolism and practice of indigenous therapy in urban Africa in **Religion**. II:127-149, 1981 b.

KAGAME, Alexis. **La Philosophie Bantou comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.

KUHN, Thomas S. . **A Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo : Perspectiva, 2007.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis/R.J.: Vozes, 2011.

LEVI-STRAUSS. **Structural Anthropology**. New York: Basic Books, 1963.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **La mentalité Primitive**. Paris : Librairie Felix Alcan, 1922.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **Carnets**. Paris : 1949.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris : 1910.

MAKINDE, M. Akin. Cultural and Philosophical Dimensions of Neuromedical Sciences. In **Conference of association of Psychiatrists in Nigeria, the African Psychiatric Association and the world Federation for Mental Health**. University of Ife/ Nigeria 20-23 September 1982.

MANDELA, Nelson. **Un long chemin vers la liberté**. Paris: Fayard, 1994.

MBITI, JOHN, S. **African Religions and Philosophy**. Heinemann, 2 éd. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **La naissance de la tragedie**. Paris : Gallimard, 1977.

OBIECHINA, E. Culture, Tradition and Society. in **the West African Novel**. Cambridge, CUP, 1978.

SENGHOR, Léopold Sédar. Lésprit de la civilisação ou les lois de la cultura négro-africaine. In **Presence Africaine VIII-X**, Paris :1956.

TEMPELS, P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU, René. **Les Religions d'Afrique noire : Textes et traditions sacrés**. Paris : Editions Stock, 1995.

THOMPSON, J. Adewale. **African Beliefs: Science or Superstition?** Ibadan: Newton house Publications. 1977.

VINCENT, J.-F. Divination e Possession chez les Mofu montagnards Du Nord- Cameron., in **Journal de la Société des Africanistes**, XLI, t. 1971, 118 sqq.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture**. Cambridge University Press. Cambridge, 1980.

Artigo recebido em 28 de janeiro de 2014. Aprovado em 02 de março de 2014.

Insights from the early history of spiritan missions in Angola and a brief case for their usefulness in bettering the understanding of Afro-Brazilian religions

Lições a partir da ação spiritana em Angola e uma breve defesa da sua utilidade para uma melhor compreensão das religiões Afro-Brasileiras

João Figueiredo de Castro¹

ABSTRACT: This article has the twofold aim of defending the need to turn to recent African history in order to further the understanding of the religious and social dynamics underlying the historical evolution of Afro-Brazilian creeds (a position arguably extendable to other domains of social inquiry); and also of presenting a microhistory of the first years of the missionary action of the Congregation of the Holy Spirit in Angola – a case study that can be “mined” for insights useful to further the study of these faiths.

KEYWORDS: Sorcery, Afro-Brazilian religions. Central African ordeals. Anti-witchcraft movements.

RESUMO: Este artigo tem o objetivo duplo de defender a necessidade dos estudiosos se debruçarem sobre a história recente e contemporânea de África de forma a melhorarem a sua compreensão das dinâmicas religiosas e sociais que subjazem à evolução histórica dos credos afro-brasileiros (bem como de outros domínios da pesquisa social relacionados com a herança africana no Brasil); por outro lado, é apresentado um caso de estudo que se espera ser útil na obtenção de insights capazes de serem mobilizados para o estudo destas religiões: uma micro história das primeiras décadas de ação da Congregação do Espírito Santo em Angola.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria. Religiões afro-brasileiras. Ordálios da África Central. Movimentos anti-feitiçaria.

This paper is divided into two main and consecutive sections, the first one constituting not only the theoretical basis for the case study featured in the second half, but also a defense of the need scholars dedicated to the understanding of Afro-Brazilian religious (and other social) movements have to direct their attention towards African history. The second section, a case study featuring the first decades of missionary activity in Angola of the Congregation of the Holy Spirit, is itself divided into three smaller parts: a summary presentation of the actors about to exercise their agency in an African setting that is also characterized; an account of the

¹ Doutorando em Altos Estudos Contemporâneos, Universidade de Coimbra (UC). Bolsheiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia. de.castro.maia@gmail.com.

first years of their interaction (“Act I”); and finally a brief “Act II” that is abridged with the possible conclusions.

Throughout this essay, a focus on Central African institutions and history is maintained, something that is relatively novel in the “academic niche” of Afro-Brazilian religious studies, within which the West African *enslaving connections* are historically privileged (Silva, 2002; Miller, 2003). We hope that such a long paper, with a heavy focus on African history and anthropology – but that manages to deal with topics other than the well known ethnemes loosely related to old Gold and Slave Coast ports, and West African inspired entities such as *orixás*¹ – contributes to spark interest in all things Central African, and in the somewhat neglected study of the particular influence African societies from these areas had on Brazilian national culture.

The centrality of African history to the understanding of the dynamics underlying Afro-Brazilian religious movements

In her truly heartbreaking *Sorcery accusations unleashed: the Lele revisited, 1987* (1999), the then already venerable anthropologist Mary Douglas does a thorny re-evaluation of her old fieldwork site². This reengaging with the Lele³, a subgroup of the Kuba people from the Kasai region of the Democratic Republic of the Congo, forces Douglas to acknowledge the insurmountable role sorcery accusations and anti-witchcraft⁴ movements still play in the daily lives of contemporary Africans (even city dwellers from a burgeoning metropolis such as Kinshasa) (Douglas, 1999: 7-9, 23), often resulting in outbursts of such unspeakable violence that the author felt reluctant to publish this paper for more than a decade, eventually doing it, after recognizing that these events, albeit sensational, were so common that she was hardly keeping a secret (Douglas, 1999: 7, 18-20). In her article, Douglas reaffirms the extreme malleability and resilience of sorcery beliefs, considering them the most stable element of the old Lele religious system, not only because of the centrality they have in the local economic systems of redistribution of goods and prestige (Douglas, 1999: 13-15), but also because the new Christian churches and missions that came to occupy the Congolese religious sphere have

failed to properly deal with old values and existential fears (Douglas, 1999: 9-10, 15, 22-25) – something that the recurring fringe anti-witchcraft movements actively do (Douglas, 1999: 17-19). Taking everything into consideration, Douglas soberly pronounces that the problems posed by the belief in sorcery will continually resurge in the future, and that the violence they herald will not be circumscribed to the Kasai (Douglas, 1999: 21).

Another doyen of African studies, the South-African lawyer and historian Martin Chanock, while revisiting his old work⁵ also took the time to look with a critical eye towards sorcery beliefs (Chanock, 1998). In his monograph Chanock mostly deals with the way Malawian and Zambian customary law was recently constructed, amongst a series of changes and conflicts (transformations in modes of production, family structures, and economic paradigms at large; clashes between different generations, genders, classes and opposed social groups – colonialists, nationalists, etc.), that he considers to be the cause of the *tensions* that have also *given rise to increased accusations of sorcery* (Chanock, 1998: 21). While both Chanock and Douglas agree that sorcery accusations seem to be on the rise, and that a study of this observable fact based solely in a structural analysis can never be complete or even satisfactory (the historical role of human beings in the resurgence of sorcery accusations and anti-witchcraft movements is given central stage in both monographs), the first author centers his attention in the Courts of Law (Chanock, 1998), the second in the Christian missions (Douglas, 1999). Common to both is also the observation that once the ordeals used to detect sorcery have been abolished or discredited (either by the colonial legal system or by the new religious orthodoxy), a precious escape valve that used to be instrumental in the avoidance of an escalation of violence to the levels involving torture and mutilation (and even death) becomes lost (Douglas, 1999: 13-14; Chanock, 1998: 85-102).

Besides agreeing in the proposal of an historical approach as the best epistemological tool to understand the recent escalate in sorcery accusations – something that Peter Geschiere and the “*Modernity of Witchcraft* movement” he inspired were to partially deny, favoring an “ahistorical” anthropological approach closely intertwined with the methodologies of the “cultural studies” subgenre of “modernization studies” (Geschiere, 1997) –, Martin Chanock

and Mary Douglas also share a deep concern about the processes that made it possible for children, young woman and destitute old people to start being accused (something that does not occur in the older historical records) (Douglas, 1999: 16), and about the lack of alternative answers given by political and/or religious institutions to the questions surrounding the existence of evil and its manifestations in the daily lives of Africans⁶. Referring to the ordeal, Martin Chanock affirms that:

More than just a ‘trial’ is involved. The aim is not just to ‘convict’ with the ordeal as an evidentiary tool. It is to ‘eliminate evil and death’, i.e. to struggle against witchcraft itself, and the ordeal is in essence a ritual in this struggle between good and evil in the community, and not simply a sort of judicial procedure (Chanock, 1998: 86).

Mary Douglas would undoubtedly agree, as she herself described this process in action in her *Techniques of sorcery control in Central Africa* (1963) (Douglas, 1963). Lacking the ordeal, both authors suggest that the void left behind by the abolition of this precious tool, either in the fight against evil – if one adopts the African point-of-view –, or in the mitigation of the existential anxieties posed by the phenomenology of it – if one remains skeptic towards local belief systems⁷ –, is to be filled with historical innovations (new anti-witchcraft movements, Evangelical and Pentecostal movements, or newly minted “customary” laws) (Chanock, 1998: 85-102; Douglas, 1999: 17-19). One final point to retain both from *Law, Custom and Social Order...* and *Sorcery accusations unleashed...* is that even in environments that are the result of recent, drastic, and traumatic social rearrangements (such as the ones to be found in the Kasai region during the 1960’s civil war, or in the historical conquest states of central Africa studied by Chanock⁸) – or perhaps **specially** in these settings –, sorcery accusations become widespread, as *responsibility for death and misfortune in this atmosphere of malevolence* was bound to be found (Chanock, 1998: 89). The Atlantic middle-passage, ridden with its horrors and being the cause of immeasurable life-disrupting events immediately comes to mind, suggesting the question: how much of these sorcery beliefs and

anti-witchcraft movements were to resurface in Brazil (and elsewhere in the African Diaspora)?

In *Enslaving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* (2003), an impressive collective work edited by José C. Curto and Paul Lovejoy, a host of influential scholars tackle from different perspectives with variations of this acute question of “how much” Africa can be found at different times in Brazil (Curto; Lovejoy, 2003)⁹. Two respected authors, Joseph C. Miller and James Sweet, propose chapters that can directly frame our understanding of how central African sorcery beliefs and anti-witchcraft techniques were to resurge on the west side of the Atlantic (Miller, 2003: 81-121; Sweet, 2003: 139-148). Sweet’s chapter, subtitled *Central African Divination in Seventeenth-Century Brazil*, seems to be a direct response to the previous question. The author, although taking a somewhat functionalist approach towards diviners and their ordeals¹⁰, proves through the analysis of 17th century Portuguese inquisitorial sources that some African ordeals and rituals could be found at the same time in Angola¹¹ and Brazil, stressing a surprising continuity:

The transfer of ritual like **jaji**¹² complicates simplistic arguments about African retentions versus African creolization in the Americas. Clearly, African rituals and practices conformed to new social conventions in the Americas, just as they had done when changes occurred in Africa, but this should not divert our attention away from the fact that the rituals themselves remained essentially the same (Sweet, 2003: 143).

As impressive as this particular fact is, Sweet’s conclusion remains constricted to the particular period under scrutiny in his chapter (the 17th century), and a given mode of territorial occupation and colonial exploitation – that Joseph C. Miller would categorize as one of low intensity commercial slavery (Miller, 2003: 91-98), during which African slaves were able to seize *the opportunities offered by the culture of their masters*, either by subversively adopting *ecclesiastical and sacramental devotion*, or by taking advantage of the shared beliefs and worldviews they had with their owners, concerning the reality of sorcery and the efficacy of anti-witchcraft measures (Miller, 2003: 109-110; Sweet, 2003:). In doing so, the African slaves that became or continued to be diviners in the Americas were actively contributing not

only to the ongoing *status quo* (in fact, ordeals seem to have played the same conservative role of escape valves in the slaver societies from both sides of the Atlantic, disregarding the masters' color of skin and background) but also surreptitiously seizing *control of social/judicial inquiries that directly impacted peoples of African descent* (Sweet, 2003: 140).

Interestingly enough, if one is to widen the historical period under consideration, as Joseph C. Miller proposes to do in his own chapter *Retention, Reinvention and Remembering...* (Miller, 2003: 81-121), the tracking of a particular institution such as the *jaji* ordeal throughout the history of Brazil – from the 17th century until the 19th or 20th – becomes a dauntingly impossible task. Here, one must acknowledge the limitations of Mary Douglas' and Martin Chanock's latter approach, which can be understood as an attempt to escape the enormous influence that the *Annales* school of history was having in African studies during the peak of their professional activity (Vail, 1987: 449). Throughout *Law, Custom and Social Order...* and *Sorcery accusations unleashed...*, the *Annales'* emphasis in the study of the history of structures and systems (*mentalités*) is countered by the proposition to center the historical analysis on the agency of concrete human beings (priests, missionaries and laymen in Douglas' case; judges, lawyers, traditional chiefs and claimants in Chanock's) to create and reshape their own culture (in a sober return to a *histoire événementielle*) (Vail, 1987). Nevertheless, if one pays close enough attention to the details of Douglas and Chanock's latter works, it becomes clear that when both authors consider the unwavering African need to understand and fight evil through oracles, ordeals and anti-witchcraft movements, as well as the stable allure of sorcery beliefs, some sort of *longue durée* considerations seem to creep into their tidy "evental history". This kind of concession to the *Annales* is something that Joseph Miller gladly does in *Retention, Reinvention and Remembering...*, which he begins with a chapter dedicated to a foundational analysis of the *African Mentalités* (Miller, 2003: 84).

With his approach, Joseph Miller attempts to understand the *enslaving connection, as slaves might have experienced it* (Miller, 2003: 109). In order to do so, he adverts, one has to:

[E]xtend our suspension of modernist assumptions to the ways in which they reacted to their sudden loss of the familiar and comfortable: by

retaining what they could, re-creating parts they could not in new forms, and remembering in complex ways, all to restore the social connections that made them who they were (Miller, 2003: 109).

An essential part of this restoration, as Sweet as proved with archival evidence, is the reenactment in the Americas of the perpetual fight between diviners and sorcerers (Sweet, 2003). While one would like to believe that anti-witchcraft movements and other violence resulting practices associated with sorcery beliefs were to be directed against the slave masters¹³, it is way more probable that they were aimed at fellow slaves (even if from different plantations or neighboring estates¹⁴). So, as Joseph Miller adverts:

Rather than beginning with the struggles of the slaves against their masters, one must therefore start the quest for strategies of the enslaved by looking at their formative experiences in Africa, at who they thought they had been when they had been sold in Africa, what they had lost, and how they sought to recover from the experience. **To see Brazil in these terms as an African country**, scholars must see Africa in terms beyond the modernist assumptions that have structured most efforts [...] up to now to understand the history of the continent (Miller, 2003: 85)¹⁵.

That one should understand *Brazil [...] as an African country* is a bold proposition¹⁶. After this introductory section dedicated to *African Mentalités*, Miller goes on to consider how this can be done at different times throughout the history of Brazil, from the time when sugar plantations in Pernambuco were the defining colonial experience (Miller, 2003: 91-98), to the period of the hegemony of the Minas Gerais model (Miller, 2003: 98-104), ending in an analysis of the nineteenth century coffee plantations of São Paulo, the *last frontier of slavery* (Miller, 2003: 104-108). All the while, Miller writes conceding beliefs in sorcery and anti-witchcraft techniques a central stage, acknowledging both his and Martin Chanock's admonition to drop our *modernist* prejudices while analyzing their utmost importance to some African cultures (Chanock, 1998: 86, see note 6). Also vital to his analysis is the insight that the *mentalité* that persisted throughout all these drastic changes, in the case of Central Africans, was the belief that new ways to fight evil and sorcery must be constantly tried (their

novelty being part of their poignancy), and that this eternal battle was an essential part of establishing a community worth living in:

The creation of community depended on containing the sense of evil divisiveness that must have overwhelmed people who saw their enslavement in Africa in terms of witchcraft, since people there interpreted involuntary isolation as a breakdown of community integrity, possible only by violations from within, thus a betrayal by someone within the sacred sphere of trust. [...] At home, they attempted to extirpate this quintessential evil by “eradication movements,” healing cults that rallied fraying communities to an intense spirit of collective unity. Under the extreme breach of social faith and vulnerability that followed uprooting and successive transfers, Africans would have united around whatever healing strategies they identified as promising. Since the anticipated efficacy of the antidotes to these very real afflictions of the imagination (as opposed to imaginary afflictions) depended on the promise of novelty, the hopeful potential of the untried (and therefore not yet discredited), preceding generations of captives must have looked to the new arrivals who followed them, particularly those from regions unfamiliar to them, as sources of potential remedies for their misfortune (Miller, 2003: 90).

Wrapping up Joseph Miller’s bold proposition, one can conclude that successive waves of Central Africans must have constantly reconstructed and updated Brazil as an *African country* (Miller, 2003: 85), because even if the generations that preceded them had already adopted by the time of their arrival a given cultural solution to their perennial fight against the *quintessential evil* (via joining a Christian *irmandade*, the conversion to Islam, or the adoption of an Afro-Brazilian religion mostly informed in the beliefs from the Guinean Coast area, such as Candomblé and Umbanda), the answers newly brought from Africa with the last shipments of slaves were bound to be given the benefice of the doubt. In other words, if one is to try to understand the Brazilian nineteenth and early twentieth century, one need to pay attention not only to the local evolution of the practices of the *Afro-Brazilians, born in America* (Miller, 2003: 109-112), but also to what was going on in Africa at the time, because the events narrated by Douglas and Chanock are bound to find a parallel in the other side of the Atlantic – as Sweet’s *jaji* ordeal once has (Sweet, 2003: 143).

In a recent introduction to a special dossier about Afro-Brazilian religions (Horizonte, 2013), Reginaldo Prandi has wondered about the unexpected fact that, according to the 2010 Brazilian census, only 0.3% of Brazil's citizens declare themselves to be active practitioners of these creeds (Prandi, 2013: 10). Albeit surprising, this reality is explained by Prandi with recourse to the enumeration of a number of well known and studied trends: the tendency people have to officially shun their affiliation with Afro-Brazilian religions due to ethnic discrimination (in favor of paying lip-service to Catholicism and/or Spiritualism); and the outstanding growth of Pentecostal movements, traditionally considered to be appealing to the same *demography* as the Afro-Brazilian religions (Prandi, 2013: 10-11). While this explanation is a certainly neat one, some aspects of it need to be closely questioned. What does it mean to say that the same demography is specially inclined to be either affiliated with an Afro-Brazilian religion or a Pentecostal movement? How can a statement like this be anything other than a vague instance of class and/or ethnic discrimination, coupled with a baseless theological mistrust towards these religious movements? In other words, why does one expect some groups (defined by class, skin color, or a claim to African ancestry) to be either adepts of an Afro-Brazilian religion, “bad” Catholics/Spiritualists, or followers of a Pentecostal movement?

An easy answer to this last question is to reach out to a purely *événementielle* history and say: because they have mostly been so¹⁷. Another one is to consider Joseph Miller's conclusions and theorize that successive waves of African descendents (that have come to overwhelmingly occupy Brazil's lower classes due to their particular heritage as slave descendents) have passed to the newer generations the need to update their fight against the *quintessential evil*, finding new *sources of potential remedies for their* [continual] *misfortune* (Miller, 2003: 90). When Prandi enumerates the various national contributions of Afro-Brazilian religions to an overall Brazilian culture, this *mentalité* – previous to the affiliation to these creeds and their cultural “spillage” – should also be listed, its general adoption perhaps contributing to the explanation of the huge shifts in religious affiliations historically experienced by the Brazilian population at large. Also following Joseph Miller's insight, it is

perhaps interesting to turn to Africa, recurring to microhistory techniques in order to illuminate how the same dynamics exposed by Douglas and Chanock came to pass in a part of Angola that was at the origin of a great number of the slaves comprising the last wave to come to São Paulo's coffee hills (Miller, 2003: 104-108).

Dramatis personæ and the setting of the future events

At the beginning of 1892, the African Commission of the Lisbon Geographical Society (1875) reunited in order to tackle a most sensitive issue: the revitalization of the missionary presence in the Portuguese African colonies (Santos; Torrão, 1993: 4). This Commission, composed by public figures such as Henrique de Carvalho, Luciano Cordeiro and Paiva Couceiro, was to produce a bombastic, albeit at times predictable, report (Santos; Torrão, 1993: 4). Unsurprisingly, the *africanistas* composing the Commission found the Angolan colony totally lacking, even more so when they compared it to the idealized versions they had of the British and French controlled African territories. The self mortification that ensued from this premise proceeded in accordance with an emblematic inferiority complex, which often fuelled some truly paranoid convictions and reactions, and that was by the end of the century an already long-term characteristic of the Portuguese colonial thought¹⁸. Taking this into account, the real surprise – that shocked the leadership of the Portuguese Royal Patronage into producing and disseminating a “patriotic” counter-report subtitled *Pro Aris et Focis* (“for the Altar and the Country”) (Boavida, 1893) – was that the African Commission decided to highly praise and finally join its lobbying efforts with the Congregation of the Holy Spirit.

That the Lisbon Geographical Society now supported the missionary work of the Holy Ghost Fathers, or *spiritans*, as they were also known, constituted a turn of events. Luciano Cordeiro, that in this latter report praised their missionary stations as the cheapest and fastest way of civilizing and bringing into the Portuguese fold the “savage” peoples of the Angolan hinterland, no more than a decade earlier proposed that a formal complaint should be addressed to the Vatican, aimed at this very same Congregation (Cordeiro, 1882). In fact,

back at 1882, Cordeiro had an opinion closer to the one expressed in the *Pro Aris et Focis* counter-report – that José Boavida concluded with the mistrustful reminder that most *spiritans* were French, followed by this high-spirited Latin pun: *cujus religio, ejus region*¹⁹ (Boavida, 1893).

In a *Memorandum* published in 1882, Cordeiro denounced the establishment by the Holy See of two apostolic prefectures, both bordering the diocese of the Bishop of Angola and Congo, using the following terms:

[T]he missionary centre of the Congo [the Apostolic Prefecture of the Congo] and the apostolic prefecture of Cimbebasia, [are to be treated] as offensive to the rights, limits and jurisdiction of the diocese of Angola and Congo, and the sovereignty of Portugal in all, or in part of the territories that were adjudicated to its action and spiritual jurisdiction (Cordeiro, 1882: 131).²⁰

These prefectures, under the nominal control of the *Propaganda Fide* – against whom the Portuguese Royal Patronage was fighting a long and doomed battle for supremacy at the Far East (Souza, 2008) – were by then the direct responsibility of the Holy Ghost Fathers. Unsurprisingly, most of the propaganda directed against the *Propaganda Fide* – whose actions were always depicted as part of a Jesuit plot to counter the influence of the Portuguese Royal Patronage – was quickly adapted to the also suspiciously cosmopolitan *spiritans* (Santos; Torrão, 1993: 8).

Why did the general opinion of the members of the Lisbon Geographical Society change in such a drastic way? A previous report from a fellow of the Society, Nuno de Freitas Queriol – second lieutenant in the Portuguese navy –, certainly played an important role in this “conversion” (Queriol, 1880), but to better tackle this question one must first turn to the earliest years of *spiritan* activity in the colony, in order to understand the mentality and the diehard strategy of the Father that would most influence the Congregation’s early workings in Angola: Charles Duparquet (1830-1888)²¹. Before he enters the scene, three members of the Congregation of the Holy Spirit had arrived at Angola, most precisely at the small northern port town of Ambriz, in 1866, beginning a fruitless first attempt at establishing the *spiritans* at

the colony (Costa, 1970: 25-26). After the death of one of them, the remaining Fathers decide to move to Luanda, where they were also sent to their early graves, in 1869 and 1870 (Brásio, 1974: 1; Costa, 1970: 26-27). This decision, of moving to the colony's capital and mingling with the regular clerics, much angered the Portuguese deputies – being bitterly discussed at both Chambers of the Portuguese Parliament – which thus became deeply biased against the Congregation (Costa, 1970: 26-27).

The next and also unproductive attempt at setting up a foothold in the colony was to take place only a couple of months later (the 15th October, 1866), when Father Duparquet accepts at Lisbon, from the hands of D. José Lino de Oliveira (the then acting Bishop of Angola and Congo), the responsibility for the small parish of Capangombe, at Moçâmedes, the southern limit of the Angolan colony. Soon, the Governor of Benguela was writing to his superior at Luanda about a suspicious priest that was *awakening the racial hatred between the European and the sons of the country, by only living with the later, and always downplaying the merits of the former*²². The suspicious Governor also claimed that this priest *made it clear to both the freemen and the slaves that, if they were directed by Napoleon's government, they would have a far better lot*.²³ Under heavy pressure because of suspicions of this kind, Duparquet decided to temporarily abandon the colony, in order to establish a *spiritan* teaching and recruiting institution back at the Portuguese metropolis – the *Casa do Congo* in Santarem (1867) (Alves, 1966: 33; Costa, 1970: 180) –, justifying himself to his superior and head of his Congregation, Father Schwidenhammer, in the following manner:

The Portuguese have an extremely developed national pride, and they can't stand that foreigners come here and interfere in their affairs. Our quality of Frenchmen does us a great evil, because otherwise we could obtain everything that we would like to have down here, like the Jesuits do, despite the hatred attached to their name. But they are extremely clever, they have a few Portuguese members, so they always press them forward, presenting all their achievements as Portuguese ones, thus being accepted everywhere (Brásio, 1966: 656)²⁴.

Duparquet hence defined a strategy that would be followed for more than a hundred years (in fact, until 1975), as from then onwards – and in a most extravagant manner during the commemorations of the First Centenary of the Congregation in Angola (Alves, 1966) – every achievement of the *spiritans* was conspicuously presented as a Portuguese victory. While trying to emulate the Jesuits – that the Portuguese in fact barely tolerated²⁵, but that the Holy Ghost Father was deeply paranoid about –, Duparquet explains what he understood to be his holy mission:

[M]y conviction is that God has not created the world for the Jesuit alone, and that the other Congregations established by Him are also called to fulfill their role inside of the Church, [...] fighting against the obstacles posed by the devil, even when the devil uses Jesuit priests to foil their workings. That the Jesuit priests are sometimes the workers of the devil, that is my conviction (Brásio, 1966: 656)²⁶.

The anti-Jesuit Portuguese Priests of the Royal Patronage would certainly approve of this conclusion, but if Duparquet was to justify his unorthodox methods recurring to this fanatical anti-Jesuit agenda – while assumedly trying to “fight fire with fire” – his superior Father Schwidenhammer would defend his actions before the *Propaganda Fide* with two other arguments: that the Angolan clergy was, before the arrival of the *spiritans*, dangerously constituted exclusively by persons of color, and that the whites of the colony were all subjugated by the French inspired Free-Masons (Brásio, 1966: 698-699).

Ironically, when Nuno Queriol narrates to the Lisbon Geographical Society his first encounter with Duparquet, he claims that his expulsion from his first parish was due to the locals believing him to be a *Jesuit*:

When in 1878 we went [...] to **Wellwich bay in Hotentotia**, we had the chance to meet the reverend father Duparquet [...]. In past times this missionary was **expelled** from Mossamedes, where under the sight of the authorities he single handedly was trying to establish a mission [...]!! The pretext of his expulsion was simply the little sympathy that **old man** deserved, because he was a **Jesuit!!!** (Queriol, 1880, 29).²⁷

The lieutenant then goes on to lament that Duparquet as a result decided to forward a *cause exterior to ours, in territories that we claim as our own*, when he could have been kept at a close distance and under surveillance at Moçâmedes (Queriol, 1880: 29).

Figure 1 - Detail from the photography entitled *Missão do Espírito Santo – Landana*
[*spiritan mission at Lândana*]



Source: part of Cunha Moraes' album *Africa Occidental* (1885). Reproduced with the authorization of the Life Sciences Department of the University of Coimbra

After these first attempts, a successful *spiritan* mission was finally established at Lândana, in 1873, on a piece of land claimed by both the Portuguese and the French – only to become definitively part of the Cabinda enclave after the Berlin Conference (1884-1885) –, that enjoyed a status close to that of a *terra nullius* throughout most of the 19th century (Brásio, 1974: 30-31; Costa, 1970: 27-28, 34, 69-74)²⁸. Ahead of this renewed effort was once again Father Duparquet. While politically it was dubious to which European power this territory was supposed to belong to, religiously the area was undoubtedly part of the apostolic prefecture of the Congo, recently vacated by the Order of Friars Minor Capuchin (Alves, 1966:32), and locally the land presumably belonged to the African leader Peça Matenda, who the *spiritans* call a “chief”²⁹. Duparquet proceeded to buy him land for the mission, paying 200

pieces of cloth, two crates of rifles and two kegs of *aguardente* spirits (Costa, 1970: 70). The first signs of an impending clash of cultures were soon to become clear. Imbued with a bourgeoisie working ethic that his predecessors Friars Minor could never have maintained – they professed, as Franciscans, vows of complete poverty – Duparquet demands that the boys he begins teaching how to read and write at his mission (a much sought after skill in local aristocratic circles), should toil the land as compensation, and as a practical “crash course” in working ethics (Queriol, 1880: 23). Peça Matenda, as the responsible for the lands occupied by the mission, makes an effort to inform the *spiritans* of local practices: «*the sons of free men should hunt, fish, catch dendê palm nuts and trade. Only women should farm the land*»³⁰, he concernedly informs him³¹.

Duparquet did not heed the warning, as he had his own fixed ideas about the role women should take in a Christian world, and therefore proceeded to ask the assistance of the Sisters of St. Joseph of Cluny – that were to arrive in Lândana at 1883 – to help the *spiritans* enforce them on the locals (Costa, 1970: 73). The flow of local aristocratic converts was thus to dwindle, and Peça Matenda, facing the internal dissent of those that blamed the *spiritans* for the lack of rain and a Brazilian flea epidemic, tries to recover “his” lands from the mission. Although Matenda’s efforts were to fail, Duparquet was forced to find a new source of converts, one that could allow him to put into practice his vision of a self-sustained industrious mission, populated with Africans of both sexes³². He thus decided to segregate both the aristocratic free boys and some *mestiços* that were already learning Latin into separate communities – excusing them of manual labor –, while establishing two separate agricultural colonies populated one with young *resgatados*, and the other with adult *resgatados* couples (Costa, 1970: 72-73). These *resgatados* or “redeemed” were bought slaves, freed but indentured to their “liberators” for a considerable amount of time³³. Father Duparquet, taking into accounts the urgency of his mission, the slowness of the process of “natural” conversion – and the fact that most free converts would be aristocratic boys, unfit to work his lands due to local taboos – proceeded to buy most of his converts, thus creating the conditions to the incredible future boom of his mission.

Figure 2 - Detail from the photography entitled *Missão do Espírito Santo – Margens do rio Zaire* [*spiritan mission at the margins of the Zaire river*], depicting the fields of the mission at Boma



Source: part of Cunha Moraes' album *Africa Occidental* (1885). Reproduced with the authorization of the Life Sciences Department of the University of Coimbra.

Father Duparquet was also instrumental in creating the other apostolic prefecture that Luciano Cordeiro complained about in 1882, that of Cimbebasia – flanking the diocese of Angola and Congo from the south (Costa, 1970: 195-199). Once again following his strategy of emulating the Jesuits, Duparquet travels to Lisbon in 1881, to recruit a student from the house he had founded in Santarem in 1867, in order to make him the Portuguese figurehead of his southern efforts (Costa, 1970: 198-199). This pupil, Father José Maria Antunes (1856-1928), soon follows in the footsteps of his teacher, as he quickly realizes that *at Huíla* [the site of the new *spiritan* mission], *of all the elements, the human one is the hardest to master* (Costa, 1970: 201)³⁴. Therefore, as his lay brothers started clearing the land, planting trees and sowing, he began buying *resgatados*: boys, and adults of both sexes to work the mission's lands (Costa, 1970: 201). Also depending on the Sisters of St. Joseph of Cluny to establish a girls' boarding school, from 1887 onwards he added female child slaves to his "redeeming shopping list"³⁵ (Costa, 1970: 202). Thus it came as no surprise, that as soon as 1889 he was able to establish

the first “Christian village” of the Angolan central plateau, Jau, populated solely with couples that he had bought and trained for a couple of years for that exclusive end (Costa, 1970: 202).

One can thus summarize that two different Angolan territories constitute the main setting of the ensuing events (the rooms where the Lisbon Geographical Society meets, the Congregation of the Holy Spirit’s Mother House and *Casa do Congo* in Santarem, and other Metropolitan corridors of power constituting their distant European counterparts): the first plot of land bought to Peça Matenda at Lândana; and the later mission at Huíla and its surrounding “Christian villages” (built after the example of Jau). Significantly, both areas provided the last levies of African slaves to Brazil, before the Atlantic traffic started to dwindle during the 1850’s (Miller, 2003: 104-105, 108). According to Joseph Miller, it was in the *East of Benguela*, where people at the highlands (including Huíla, in the South-East) were acquiring their modern identity as “Ovimbundu”, and in the *Kikongo-speaking areas to the north of the zone of Portuguese military occupation* (including Lândana), that the slavers were able to take advantage of a legal vacuum, thus proceeding with their activities for a while longer (Miller, 2003: 104-105). This same rationale of taking advantage of what was perceived as a *terra nullius* dictated the choices of the *spiritans* (Brásio, 1974: 5), which thus came to pick these same spaces as their area of future influence. In no short measure due to this territorial coincidence, analyzing the events that resulted from the presence of the *spiritans* in these areas can be very helpful to advance the understanding of what was at the same time taking place at the other side of the Atlantic, in Brazil.

Summing up the whole cast of characters presented so far poses a greater challenge, and is something that can only be done briefly if one adopts the most impressionist of stances. On the one hand, from the European side one can enumerate two different sets of key figures: the secular and the religious ones. The secular group is constituted by the members of the Lisbon Geographical Society, the *africanistas* whose lobbying power was steadily increasing in an atmosphere of generalized colonial frenzy, and the local colonial administrators. On the religious (Christian) side, the *spiritans* and a “supporting cast” constituted by the Jesuits, the Friars Minor Capuchins, and the Sisters of St. Joseph of Cluny – all under the authority of

Propaganda Fide, but sometimes rivaling each other – opposed the Portuguese Royal Patronage, acting in Angola under the Bishop of Angola and Congo³⁶. On the other hand, the African side is constituted by Peça Matenda (that the *spiritans* classify as a local chief) and his dependants, the *resgatado* slaves and the free pupils of the missions, and the local Angolan regular clerics. Every single one of these factions has a different interest at play, and from their interaction the following events come to pass.

Act I: An African *ultimatum*

Turning our attention back to the Lisbon Geographical Society of the early 1890's, it becomes clear that what most impressed the members of its African Commission was the *spiritans'* ability to quickly produce visible results, where formerly the Capuchins had taken decades to establish only a small, elitist, male, and ostensible nominal Christian presence. Their report hyperbolically states that:

These most worthy workers of civilization, taking Christ as an example, seem to have the gift of performing the miracle of the multiplication of money, producing a lot of good results with few and bad resources. This because, guided by a very special formation, they know as nobody else how to take advantage of the local resources, not only mastering the savages by appealing to their hearts and minds, bending them to their ideals, using them as part of their plans and taming them through labor, and the practice of arts and craft, thus creating artists and workers (African Commission, 1893: 68).³⁷

Clearly Duparquet's strategy of fast paced growth with recourse to the "rescuing" of slaves caused a great sensation³⁸. Besides this approach, the *spiritans* had been, for a couple of years now, regularly sending their representatives to speak at the meetings of the Geographical Society, an approximation tactic that resulted in an open compliment: besides de Jesuits, the African Commission stated, no other Congregation except the Holy Ghost Fathers seemed to properly honor this most praiseworthy scientific institution (African Commission, 1893: 46). Duparquet's plan was thus a complete success; the *spiritans* had become a mirror-image of the Jesuits he hated so much.

Unsurprisingly, the joining of efforts between the colonial lobbyists of the Lisbon Geographical Society and the Holy Ghost Fathers was not only the culmination of a charm offensive initiated by the latter, but also the product of an evolution of mentalities on the Portuguese side. After what was perceived as a great defeat at the negotiation table in the Berlin Conference, the Portuguese had suffered an embarrassing *ultimatum* from the United Kingdom (1890), thus shifting their paranoia away from the French, the Jesuit, or any other plausible or imaginary threats towards the British protestant missionaries: the *protestant flood* denounced in the report, against which the apostolic prefectures manned by the *spiritans* – now presented as profoundly heroic – had worked as a last resort dike (African Commission, 1893: 34-35, 39). The Portuguese colonial thinkers, much like Duparquet was already doing since the late 1860's, thus turned their attention to what they idealized to be the reality of protestant missions, searching for redeeming virtues they could adapt in the reformation of their Catholic counterparts. Two aspects were to be chosen and praised as touchstones of truly modern missions: their work ethics and their gender politics.

The old missions were destitute of sisters, the report regretted, and the lay brothers [responsible for teaching and coordinating the manual labor] *were, at best, as many as the priests* (African Commission, 1893: 34)³⁹. *The old missionaries could be plenty, valorous and skilled, but they should have been accompanied by a threefold, fourfold or even greater number of lay brothers* (African Commission, 1893: 33)⁴⁰, otherwise all they could do was create a situation close to that of 1853, when the colony's clergy was constituted solely by persons of color – the aristocratic *sons of the land* the Capuchin aspired to train. Contrary to that, the Portuguese colonial thinkers now defended that fifteen or more years of secondary and superior studies (African Commission, 1893: 34) should not be wasted in the formation of black Africans, who should be regenerated by manual labor – taught to the boys by the lay brothers – and Catholic marriage – the ultimate goal the sisters prepared the girls to aspire to. [T]hree priests, nine to twelve lay brothers, and five to six sisters, should compose a complete African mission (African Commission, 1893: 34)⁴¹, the African Commission proposed, which should have as its main aim the foundation of Christian villages such as Jau, in order to secure

the Portuguese rights in the hinterland without the expensive recourse to white settlers. To the *spiritans* was thus offered a *carte blanche* to keep on buying *resgatados*.

But who precisely were these *resgatados*, and how come they were still being bought and sold at this late date? Answering this question will also shed some light into the third angle from which these new Christian villages were to be approached – that of their African neighbors. After the anti slave-traffic laws of 1836, which were mainly directed at curbing the Atlantic Slave Trade (reinforced by the Anglo-Portuguese treaty of 1842), the total abolition of slavery at the Portuguese territories was decreed in successive waves during the fifties, culminating in the theoretical abolition of slavery in 1878. This “great liberation”, though, was only granted after the liberal projects of the 1840’s had totally failed, and the Angolan colony had a firmly entrenched slavery-based economy and society. What that meant in practice was that the capitalist project of establishing an economy based on free-labor and licit trading had been largely abandoned, in favor of a neo-mercantilist, quasi-feudal model, sustained by forced labor and massive amounts of hidden slavery (Torres, 1991). As for concealed slavery, and the internal slave black-market, both institutions continued flourishing due to a couple of exceptions allowed by the consecutive abolitionist laws (Alexandre, Dias, 1998). Among those, the main one was introduced in the 1854 decree that established that every single slave brought from the hinterland was to become immediately free (Alexandre; Dias, 1998: 74-75). This decree also establishes a period of forced labor of ten years every *resgatado* had to supply his saviors with (Alexandre; Dias, 1998: 74-75).

The rhetoric justifying the existence of this institution, known as the *resgate humanitário de escravos* (the humanitarian redemption of slaves), is an old one, being part of the Portuguese colonial thought since the *Ancien Régime*, and having deeper cultural roots in the Christian doctrines of the rescuing of heathen souls through the buying and mass baptism of slaves. After the first decades of the 19th century, though, the *resgatados* began to be solely presented as individuals that had been accused by their own brothers of committing unspeakable crimes – mostly sorcery (*feitiçaria*) –, then sentenced to death, and finally “mercifully” bought as slaves by Portuguese traders. As even contemporary authors began to

note, when the pressures of the internal slave black-market shifted – for instance when the independence of Brazil (1825), and the introduction of cotton cash-cropping (from 1870's onwards) made female slaves more valuable than male ones – the local oracles responsible for the production of confirmations of sorcery accusations seemed to be affected by a feedback loop that guaranteed that the market was always supplied. That most plantations, and then the *spiritan* missions, depended on a constant flow of *resgatados*, creating a flourishing market for them, assured that every kind of accusation that could lead to a death penalty commutable to slavery was sure to thrive.

What this also meant, was that the *spiritans*, who depended on *resgatados* to maintain both their fast increasing labor force and female population, were actually creating Christian villages constituted mostly by former sorcery convicts (as only aristocratic men came freely to the missions, and those were unfit to work), and thus not presenting – by a far shot – the local non-Christian Africans with the alternative social utopia they naively believed were building⁴². Adding insult to injury, although after Peça Matenda's intervention the *spiritans* ceased trying to force the men that came freely to them to work the land, they still maintained that women should be mainly occupied in training to be good Christian wives and mothers, leaving the fields to be worked by the lay brothers and in large measure the *moleques* – thus disregarding local gender roles and responsibilities in subsistence⁴³. What the Holy Ghost Fathers also disrespected – for obvious reasons – were local wedding customs. Monogamy was enforced, and the converts were coupled (it is unclear if by the missionaries or by free choice) and married at regular intervals – half a dozen pairs were enough to found a new village following Jau's model (Santos; Torrão, 1993: 23-24). This kind of disregard towards gender roles, family ties and social taboos, one must remember, was probably considered as the hallmark of the presence *feiticeiros*, or sorcery practitioners in a given community.

Tellingly, these new villages were forced to be completely independent from the African societies that surrounded them, having to rely not only on their own food production, but also on the harvesting of cash crops, the handling of money, and the always unprofitable commerce with the colonial administration (their only other willingly partner besides their

mother missions). That the Christian status of their inhabitants cut them from the daily rituals their neighbors performed, thus leaving them in an obvious *no man's land* because the “performativity” needed to shape broader or more fluid identities was severely restricted to them, that is obvious and perhaps partly the result of an intentional choice on the part of their *spiritan* tutors⁴⁴. What the *spiritans* and the *africanistas* did not realize was that the villages were bound to be regarded as the unsavory abode of *feiticeiros*, or sorcery practitioners (and as such a privileged site for future anti-witchcraft movements). Turning our attention back to the founding moment of *spiritan* action in Angola, one can better understand the first serious clash that it caused, between Father Duparquet and Peça Matenda, now taking into account the precedence of the *resgatados*. As the *spiritan* sources tell us, as soon as Father Duparquet establishes Lândana, and after he was already warned about the breaking of locally accepted gender roles, a brief drought occurred:

The «witch-doctors» [quimbandas, the local religious operators (Santos; Torrão, 1993: 15)] seized the opportunity to blame the missionaries: «the spirits are unhappy with the arrival of these white persons; they punish us not allowing the rain to fall. Because of them we will starve». In order to placate the spirits, they then asked for the immolation of chickens and goats, the best of which they kept to themselves. [...] By the 2nd of November 1874, an «ultimatum» reaches the Mission: «Fathers: You Reverend Excellencies have fooled me when you asked me for a piece of land to establish an orchard. Furthermore, every single one of the chiefs of the land now censures me for having sold you the land were you Reverend Excellencies have established yourselves, the motive behind the drought, that is creating a flea plague. Therefore, having you Reverend Excellencies already reaped what you sowed, consider yourselves paid of what you gave me. Now I want you to go away soon, and to stop sowing, if not I will send my troops to destroy your house and crops. Awaiting reply. Chief Peça» (Costa, 1970: 71-72).⁴⁵

Clearly the *spiritans* were misinterpreting what was happening⁴⁶, due to the influence of the generic myths of the *Dark Continent* they were undoubtedly familiar with (and that Queriol does not fail to mention)(Queriol, 1880: 29-30). That the presence of white men, or even missionaries (Brásio, 1974: 6-9), would upset the locals is a far shot, taking into account

that the Capuchins had just vacated the immediacies and that the area had quite a few French and Portuguese trading posts⁴⁷ (Brásio, 1974: 4-6). Visibly, what upset Peça Matenda was the establishment of former sorcery convicts so close to his home, living in completely aberrant communities, disregarding local taboos concerning gender roles and interpersonal social relations – places that he seemed eager to ritually cleanse with the aid of anti-witchcraft movements (that the *spiritans* miscomprehend as fetishist rituals designed to *placate the spirits* with *the immolation of chickens and goats*) (Costa, 1970: 71). To add insult to injury, the *spiritans* actively fought to abolish and discredit local poison ordeals – with consequences that must have been similar to those described by Douglas (Douglas, 1999; Santos; Torrão, 1993: 15).

If one can reasonably predict that the areas under the influence of the *spiritans* were to become preferential grounds for anti-witchcraft movements – that, by not only taking into account their “tinkering” with local customs and beliefs, but also by accepting Joseph Miller’s premise of an *African mentalité* that can be characterized by a constant need to try new tactics in the fight against the *quintessential evil* (Miller, 2003: 90) – one can also pose the following question: were not the Holy Ghost Fathers acting from the start like an anti-witchcraft movement themselves (thus being, albeit unwillingly, at both the end and the start of a recurring cycle)? Turning a final time towards Queriol’s report, and taking stock of Douglas’ and Miller’s insights, one can affirmatively answer this question. According to Nuno Queriol, the previous generations of clerics acting in Angola (which he derogatorily names *aboriginal clerics*)⁴⁸ were composed mostly of local black Africans, that seem to have co-opted the Catholic institutions pretty much the same way their Brazilian generational cohorts had done with the *irmandades* (Miller, 2003: 106). From Queriol inflamed racist critique of these black clerics, it is possible to understand that as Douglas’ formerly Catholic Fathers at the center of the anti-witchcraft movements she names *l’Action de l’Abbé* (Douglas, 1999: 17-19), these priests were surely taking the fight against sorcery in their own hands, something that shocked Queriol, and that worried Duparquet and Schwidenhammer into focusing their best efforts in the Angolan colony:

We should not, by God, take advantage of the ultramarine clergy which, being born there [in Angola] has always as an handicap to the good undertaking of the idea [his proposal of a mission project] the climate, the ignorance and the race, above all the race, that will always react in a prodigious and most difficult manner, in a manner impossible to avoid [...]. There are priests overseas, a great number of which contribute more to the discredit than the credit of their religion. Without instruction, without morality, without the basic conditions to be exerting the sacred ministry of the altar, they limit their mission to perform (when they do) the exterior acts of worship; muttering plainsongs, giving mass only **pro forma**, ministering sacraments without catechesis, and only hastily and rudely employing the sacramental words and formulas! Some Fathers we saw that, for not being an ecclesiastic in the slightest fashion, even... [original emphatic retraction] **and professed fetishist superstitions and practices**, intermingling the religious cult with an unbecoming **barbarism**, in such a mess, that we would be far better without having such morally destabilizing elements in our colonies (Queriol, 1880: 24-25)⁴⁹.

Queriol concludes this long remark by stating that these black clerics – adept at *fetishist superstitions and practices* that could only be anti-sorcery techniques – were nothing *but contractors dealing with religious externalities*⁵⁰, something that reaffirmed the overall tone of this stretch of his report, further and undoubtedly giving a distinctive Protestant pitch to his laments (Queriol, 1880: 24-25). If one considers that Father Duparquet guided his efforts towards emulating the ostensible success of the Protestant missions (adopting their working ethos and gender role division), it becomes clear that the *spiritans* action in Angola can be understood as a reformation of the local religious orthodoxy that could plausibly be understood as a new *eradication movement* by the locals, the beginning of a new phase in the continuously cyclic fight against evil (Miller, 2003: 106) – even more so when the Congregation proceeded to fight against previous anti-witchcraft authorities (both *quimbandas* and black Catholic clerics), substituting the Capuchins, while buying and ritual processing large numbers of sorcery convicts. That even the most ardent Father Duparquet perceived his mission as a direct fight against the (hidden) evil of the (according to him *devil*

inspired) Jesuits, and presented it thus, only adds to the plausibility of the fact that he was to be misunderstood by the locals (Brásio, 1966: 656).

Act II & Epilogue: The fight against the *quintessential evil* resurfaces

Fast forward to 1955⁵¹: in the small outpost of Sambo, near Huambo – deep inside the missionary zone the *spiritans* were working on for almost a century now – a new religious movement is discovered by an increasingly suspicious administration (weary from its unsuccessful dealings with such high profile movements as the Kimbanguist and Tocoist churches) (Santos, 1969). The *Olesantu*, as David E. Barrett would name them in *Schism and Renewal in Africa* (Barrett, 1968), were quickly uncovered throughout the central Angolan plateau and harshly persecuted (Santos, 1969: 410). The movement seemed to move into an area right after a drought, or a bad harvest (a first echo of the previous “Act”), and – what astounded the colonial authorities the most – it only expanded to the Christian villages (of *spiritan* foundation), often brought by former catechists⁵² (Santos, 1969: 411). The only agenda the movement had consisted in the eradication or ritual neutralization of sorcery practitioners (*to destroy the sorceries and annihilate the sorcerers*⁵³) that supposedly resided within these villages. Their *modus operandi* further resonated with that of Peça Matenda’s men (and countless other African anti-witchcraft movements): they immolated animals, and destroyed crops and European trade goods such as clothing and tools (Santos, 1969: 412-414). The more successful inhabitants of the Christian villages were accused of practicing sorcery, and as soon as new members were admitted, becoming ritually clean, they were given the chance of denouncing former accomplices (Santos, 1969: 412-413). The women who became members of *Olesantu* often refused to perform their “conjugal duties” with the husbands the missionaries had chosen for them (Santos, 1969: 413). Clearly the colonial administration and the missionaries were once again reaping what they had sowed with the creation of Christian villages constituted solely by *resgatados*. This time around, while the Europeans still had no idea about the underlying causes of the upheaval, they crushed it with all the fury and might of a modern colonial administration (Santos, 1969: 410-414).

A new cycle was thus brutally interrupted in the bud, by a then powerful and aggressive colonial administration. That it began proves that even despite almost a century of *spiritan* action – or perhaps thanks to it – the unleashing of sorcery accusations brought forward by the persisting *African Mentalités* described by Miller proceeded according to an uncanny regularity, that also should be anticipated at the other side of the Atlantic (Miller, 2003: 84). In fact, the reliability of this phenomenon in the African context begs a reinterpretation of the shifting religious allegiances of the Brazilian population that once adopted an Afro-Brazilian creed, only to latter shift to a Pentecostal or Evangelical denomination. When making a balance of a century of missionary work at Lândana in 1974, António Brásio mentions two regrets: that *the belief in «soul eaters»* [sorcerers] *was still widespread [...] even amongst the teachers*⁵⁴, and that the local African black clerics mourned the *spiritan* presence, instead of celebrating it (Brásio, 1974: 20-21)⁵⁵. After the analysis proposed in this paper, the two aspects can only be understood as deeply related.

Sources

AFRICAN COMMISSION. **Sessão de 17 de Abril**. Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, Lisbon, Imprensa Nacional, 1893.

ALVES, Henrique. **A Congregação do Espírito Santo – Cem anos em Angola**. Lisbon: Congregação do Espírito Santo, 1966.

BARRETT, David B. **Schism and Renewal in Africa**. Oxford, Oxford University Press, 1968.

BRÁSIO, António. **No centenário da Missão de Lândana**. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1974.

BRÁSIO, António. **Spiritana Monumenta Historica** – Series Africana. 1 Angola. Vol. I, (1596-1867). Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966, pp. 604-605.

BOAVIDA, António José. **Missões e Missionarios Portuguezes – Comunicação á Sociedade de Geographia de Lisboa em Sessão de 17 de Abril de 1893, Em defeza e desagravo Patriótico dos nossos Altares e dos Nossos Lares – resposta ao relatório sobre as Missões de Angola por António José Boavida – Socio effectivo e superior das Missões do Real Padroado Portuguez**. Lisbon: Imprensa Nacional, 1893.

CAVAZZI, Father Giovanni António. **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. 2 volumes. Lisbon: Junta de Investigações do Ultramar. 1965.

CORDEIRO, Luciano. Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, Lisbon, Imprensa Nacional, v. 3, n. 3, 1882.

LOURENÇO, Serafim. **A missão espiritana no sudoeste de Angola**. Lisbon: Missionários do Espírito Santo, 2003.

MORAES, (J. A. da) Cunha. **Africa Occidental – Album Photographico e Descriptivo**. Rio de Janeiro: David Corazzi, Editor, 1885.

QUERIOL, Nuno de Freitas. **As Missões Catholicas em Africa: Uma visita a Landana – Necessidade de missões portuguezas**. Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, Lisbon, Imprensa Nacional, v. 2, n. 1, 1880.

SANTOS, Eduardo dos. **Movimentos Proféticos e Mágicos em Angola – Um problema de administração**. Lisbon, 1969.

Bibliography

ANDERSON, Gerald H. **Biographical Dictionary of Christian Missions**. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

ALEXANDRE, Valentim. **A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)**. Penélope, Lisbon, n. 15, p. 39-52, 1995.

ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (coord.). **Nova História da Expansão Portuguesa**. Lisbon: Editorial Estampa, v. 10, 1998.

BIRMAN, Patricia. Sorcery, Territories, and Marginal Resistances in Rio de Janeiro. In: PARÉS, Luis Nicolau; SANZI, Roger (ed.). **Sorcery in the Black Atlantic**. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

CHANOCK, Martin. **Law, Custom and Social Order – The Colonial Experience in Malawi and Zambia**. Portsmouth: Heinemann, 1998.

COSTA, Cândido F. da. **Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola 1866-1966**. Nova Lisboa [Huambo], 1970.

CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul E (eds.). **Ensalving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery**. New York: Humanity Books. 2003.

DOUGLAS, Mary. Techniques of sorcery control in Central Africa. In: MIDDLETON, J. e WINTER E. H. (eds.). **Witchcraft and sorcery in East Africa**. London: Routledge. 1963.

DOUGLAS, Mary. **The Lele of the Kasai**. Oxford: Oxford University Press, 1963b

DOUGLAS, Mary. **Sorcery accusations unleashed: the Lele revisited**, 1987. Africa, International African Institute, v. 69, n. 2, p. 177-193, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Os Lele Revisitados, 1987 – Acusações de feitiçaria à solta (versão de 1999)**. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 7-30, 1999b.

DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro – prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

GESCHIERE, Peter. **The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa**. Charlottesville: University of Virginia Press. 1997.

GINZBURG, Carlo. **The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [1966]1992.

HAAR, Gerrie ter (ed.). **Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa**. Trenton: Africa World Press, 2007.

HORIZONTE, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013. Dossier: Afro-Brazilian Religions.

MILLER, Joseph C. Retention, Reinvention and Remembering – Restoring Identities through Enslavement in Angola and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C. and LOVEJOY, Paul E (eds.). **Ensalving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery**. New York: Humanity Books. 2003, pp. 81-121.

OLIVEIRA, Rosenilto Silva de. Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. In: **Revista Nures**, n. 15, 2010.

PRANDI, Reginaldo. Sobre religiões afro-brasileiras. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, pp. 10-12, 2013.

SANTOS, Maria Emília Madeira; TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. **Missões Religiosas e Poder Colonial no Século XIX**. Lisbon: Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-Brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USO**, São Paulo, n. 55 , p.82-111, 2002.

SOUZA, Teotónio R. de, O Padroado português do Oriente visto da Índia – instrumentalização política da religião. In **Revista Lusofona de Ciência das Religiões**, vol. 7, n. 13/14, 2008, pp 413-430.

SWEET, James H. “Not a Thing for White Men to See” Central African Divination in Seventeenth-Century Brazil. In: CURTO, José C. and LOVEJOY, Paul E (eds.). **Ensalving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery**. New York: Humanity Books. 2003, pp. 139-148.

TORRES, Adelino. **O Império Português entre o Real e o Imaginário**. Lisbon, Escher, 1991.

VAIL, Leroy. Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia by Martin Chanock. **Journal of Southern African Studies**, v. 13, n. 3, pp. 448-450, 1987.

VIEIRA, Gérard. **Le Père Duparquet – Missionnaire ou explorateur? Lettres et Écrits, Tome I (1852-1865): L’Obsession des colonies portugaises**. Paris, Karthala, 2012.

Artigo recebido em 07 de janeiro de 2014. Aprovado em 02 de março de 2014.

Notas

¹ Nina Rodrigues’ influence on at least a whole generation of scholars’ attitude towards the sub-equatorial African peoples then designated as “bantu” is well documented. From his seminal work onwards, authors such as Arthur Ramos and Roger Bastide came to consider the purported descendents of slaves from Yorùbáland (the *nagôs*) as the sole depositaries of “pure Afro-Brazilian religions” and traditions – greatly overestimating their influence (Oliveira, 2010).

² Douglas revisits the Lele 25 years after the fieldwork trip that resulted in her first monograph, *The Lele of the Kasai* (Douglas, 1963b).

³ Also published in Portuguese (Douglas, 1999b).

⁴ The choice to use throughout this paper the English term “sorcery” as a translation of the Portuguese “feitiçaria”, while maintaining the denomination of “anti-witchcraft” to describe the movements that try to fight it might cause some confusion, but can be justified by the fact that in African context these movements are thus traditionally named in the English anthropological tradition.

-
- ⁵ In 1998, while preparing a second edition, Martin Chanock revisits his work about Malawi and Zambia originally researched in the early 1970's and first published in 1985 (Cambridge, Cambridge University Press) (Chanock, 1998: v).
- ⁶ For a contemporary attempt to analyze this precise issue, see (Haar, 2007).
- ⁷ The authors under analysis deal with this “suspension of disbelief” problem in different ways. While Douglas starts her paper recognizing that the usual anthropological position favors the granting of a certain level of reality to witchcraft powers and sorcery – as a matter of fully respecting local worldviews and beliefs – she quickly disclaims that her *liberal* worldview positions her closer to the victims of the accusations, then completely denying the possibility of harming others at a distance by supernatural means (while methodically granting sorcerers the same probability of existence as angels or saints) (Douglas, 1999: 7-8). It is perhaps this impossibility of taking a completely neutral stance towards the anti-witchcraft movements (something that in the light of their extreme violence is completely understandable), combined with an overall admiration of Lele culture, that explains Douglas' original renitence in publishing her paper. Chanock has a more proactive position from the start, believing that even if what he is about to discuss temporarily casts a bad image of the peoples he is studying, ignoring the historicity of sorcery and anti-witchcraft movements will be costlier in the long run: *Lawyers, and legal anthropologists, do not believe in witchcraft. They clearly feel that to portray it as an important belief anywhere, rather than a fringe one, casts doubt upon the rationality of the people they are describing. The effect of this has been to make it harder to understand its workings and its possible perception by people as a central part of the process of controlling evil and handling conflicts, and clearly has diminished the appreciation of the importance of the effects of its outlawing* (Chanock, 1998: 86).
- ⁸ These 19th century states administered a large number of lineage slaves (wives and dependants) as well as the “commodity slaves” that were now harder to sell to the traditional European buyers (due to the British sea embargo): *Large numbers of slaves and slave wives in owners' villages increased tensions, witchcraft and accusations. Vital social norms held only tenuously in the new and temporary slave societies: hostility, and challenge by the use of the supernatural and by poisoning were widespread* (Chanock, 1998: 89).
- ⁹ Continuing an intellectual tradition inaugurated by Roger Bastide (Silva, 2002: 95). For a brief history of this academic pursuit, see (Silva, 2002).
- ¹⁰ Which he considers essentially to be the *mediators/translators for societies that were undergoing rapid social and political transformations, bridging the gap between tradition and change* (Sweet, 2003: 139).
- ¹¹ According to the well known description of Father António Cavazzi (1687) (Cavazzi, 1965).
- ¹² A typical central African ordeal, consisting in the removal by turns of a stone from a boiling pot of water: the rightfully accused should present burnings and signs of pain; the innocent presumably perform this feat without incurring any physical damage (Sweet, 2003: 142).
- ¹³ Some of the misconceptions regarding the emancipating role of sorcery – completely absent in its African incarnation – seem to stem from the influence of Carlo Ginzburg's works on European Witchcraft and Agrarian Cults (Ginzburg, 1992). Needless to say, although Ginzburg's lessons in the epistemology and methodology of microhistory can and need to be applied to African contexts, establishing a close and direct parallel between European and African witchcraft and/or sorcery beliefs is a very problematic endeavor.
- ¹⁴ *Like many other Central African “trials” in Brazil, someone from outsider the immediate slave community (in this case, a neighboring slave) was ultimately judged to be the guilty party, reinforcing the ritual as a satisfying remedy that balanced the interests of both slaves and masters* (Sweet, 2003: 144).

¹⁵ Emphasis not in the original.

¹⁶ When it entails that one should thus turn to Africa in order to get insights much needed to better understand Brazil, as Miller defends. Curiously, the notion that since the Brazilian social scientists (or learned men and scholars, to begin with) had *Africa in their kitchens* – in Silvio Romero’s words – they needed not look to the actual African continent, was the historically dominant way of making sense of *Brazil as an African country* from the dawn of the Brazilian social sciences (the influential admonition of Silvio Romero, was to be reproduced in Nuna Rodrigues’ *Os Africanos no Brasil*) (Silva, 2002: 87).

¹⁷ For a contemporary microhistory that follows a *événementielle* approach to the study of life stories that are marked by the successive adoption of Afro-Brazilian and then Pentecostal creeds, see (Birman, 2011).

¹⁸ This ritualized self-mortification usually was the response to a real or perceived foreign threat, and proceeded according to a recurring scheme, often ending in an exaltation to take up arms and restore the old glory of the Portuguese Empire’s founding fathers (a cry that can still be found today in Portugal’s national anthem). Valentim Alexandre defines this practice as the articulation of the myth of the *herança sagrada* (holy heritage) (Alexandre, 1995: 41).

¹⁹ “Whose religion, his realm” – an obvious allusion to *cujus regio, ejus religio* (“Whose realm, his religion”), the maxim that became enshrined at the Peace of Augsburg (1555), when a truce between the Protestants and the Catholics of the Holy Roman Empire finally emerged.

²⁰ ...centro di missione do Congo, e da prefeitura apostolica da Cimbebasia, como offensivo dos direitos, limites e jurisdição da diocese de Angola e Congo, e da soberania de Portugal em todos ou em parte dos territorios que foram adjudicados á sua acção e jurisdição espiritual (Cordeiro, 1882: 131).

²¹ Duparquet was born in Laigle, Normandy, and ordained as a priest in 1855 (Vieira, 2012: 7-8). For an alternative interpretation of the early years of *spiritan* action in Angola, that grants to Father António Carrie the role of main driving force behind the Congregation’s success (characterizing Duparquet as *discouraged*) see (Brásio, 1974).

²² ...ele tem despertado o ódio de raça entre os europeus e os filhos do país, não convivendo senão com estes, falando sempre em desabono daqueles (Brásio, 1966: 604-605).

²³ ...fazendo ver aos livres e ais escravos que, se fossem dirigidos pelo governo de Napoleão, melhorariam a sua sorte (Brásio, 1966: 604-605).

²⁴ My translation from the original French.

²⁵ Queriol stated that part of the bias the Portuguese had against missionaries was based on the mistake that they were Jesuits: *There [in Angola], as here, the missionaries are generally **mistrusted**, being everybody in the habit of emphatically calling them **Jesuits*** (Queriol, 1880: 20) [*Ali, como aqui, não são em geral **bem vistos** os missionaries, aos quaes se está habituado a chamar **emphaticamente Jesuitas***]. Emphasis in the original.

²⁶ My translation from the original French.

²⁷ *Quando em 1878 fomos [...] a Wellwich Bay na Hotentotia, tivemos ocasião de travar relações com o reverendo padre Duparquet [...]. Em tempos foi este missionário **expulso** de Mossamedes, onde á vista da auctoridade –*

sósinho – tentava estabelecer uma missão [...]!! O pretexto da expulsão foi única e exclusivamente a puca *sympathia* que merecia aquelle **velho**, por ser **Jesuíta!!!**(Queriol, 1880: 29).
Emphasis in the original.

²⁸ Queriol would advert the Lisbon Geographical Society to the dangers inherent to this fact: *Established in lands exclusively ours [the Lândana mission], a few miles south of the Luango Luce river, the northern limit of the territory once claimed by Portugal,[...] in a while it will be the Mission to dictate the law over there* (Queriol, 1880: 20) [*Estabelecida em terrenos exclusivamente nossos, algumas milhas ao sul do rio Loanfo Luce, limite norte do território sobre que Portugal em tempo reservou os seus Direitos [...] dentro em pouco tempo será ella quem ali dictará a lei*].

²⁹ Costa presents him as *Peça*, «*Senhor de Tenda*» (*Peça*, «*the lord of Tenda*») (Costa, 1970: 70).

³⁰ «*Um filho livre deve caçar, pescar, apanhar dendém e negociar. Só a mulher cultiva a terra*» (Costa 1970: 71).

³¹ Unsurprisingly, Nuno Queriol interprets this division of gender roles in a rather racist fashion: *The nigger in his wild state is, as we all know, rebel to work. He lives off hunting and fishing, because his self preservation instinct and his warrior nature impel him to do so* (*O preto no estado selvage é, como se sabe, rebelde ao trabalho. Vive da caça e da pesca, porque instinct da propria conservação e a sua indole guerreira a isso o instigam*) (Queriol, 1880: 23).

³² Duparquet often seems directly inspired by an idealization of the protestant working ethic he tries to emulate, once again trying to “fight fire with fire”. His efforts in putting into practice what he believed were the lessons to be learned from the protestant “modern” post-industrial revolution missions, granted him the title of *the first modern Roman Catholic missionary to the interior of central Africa*, which the Biographical Dictionary of Christian Missions still endows him with (Anderson, 1998).

³³ Nuno Queriol, visiting Lândana during 1876 names these *resgatados moleques* and *pretos da missão* (mission owned niggers) (Queriol, 1880: 21): *About that time the mission had about 100 moleques, some trusted to it by their parents [the noble born], and the rest bought from the chiefs of the interior, with pieces of cloth and spirits!* [*N’aquella epocha tinha a missão perto de 100 moleques, alguns confiados pelos paes aos cuidados da missão, e o resto comprados aos sobas do interior por peças de fazenda e aguardente!*](Queriol, 1880: 22). Emphasis in the original.

³⁴ *Na Huíla, de todos os elementos, o mais difícil, é o elemento humano* (Costa, 1970: 201).

³⁵ A similar practice took place at the *spiritan* mission of Maiombe, and thanks to António Brásio’s research we know the prices practiced: *Amongst the 60 boys at the mission in Maiombe, said the Reverend Father Richl, 24 were former slaves, saved [resgatados] by the mission at 150\$00 a piece, in cloth patches or a single rifle and gunpowder. To be married, the girls were bought at 40, 50, or 100 current blankets* [*Dos 60 rapazes da missão do Maiombe, disse o R. P. Richl, 24 eram antigos escravos, resgatados pela missão a 150\$00, por cortes de fazenda ou mesmo por uma espingarda e pólvora. Para o casamento a rapariga era comprada por 40, 50 ou 100 cobertores ordinários*] (Brásio, 1974: 18).

³⁶ A rivalry that would continue well into the first decades of the 21st century (Brásio, 1974: 13-17).

³⁷ *É que os valorosos obreiros da civilização, a exemplo de Christo, possuem o admirável dom de realizarem o milagre da multiplicação do dinheiro, produzindo muito e bom com pouco e mau. É que guiados por uma educação toda especial, sabem como ninguém tirar proveito dos recursos locais, já dominando os selvagens pelo*

coração e pelo cérebro, apropriando-os às suas ideias, utilizando-os nos seus planos e amestrando-os na prática dos trabalhos, das artes e officios, de modo a crear artistas e operários (African Commission, 1893: 68).

- ³⁸ Nuno Queriol describes at length his great surprise when he met for the first time a *moleque* (a bought *resgatado*) that was able to greet his party with a *bon jour, messieurs* (Queriol, 1880: 21).
- ³⁹ *As antigas missões não encontravam a irmã, e o irmão era, ao muito, tão numeroso como o padre.* (African Commission, 1893: 34).
- ⁴⁰ *Os missionários podiam ser numerosos, valentes e habilidosos, mas cumpria serem acompanhados por irmãos em numero triplo, quadruplo e mais ainda* (African Commission, 1893: 33).
- ⁴¹ *...três padres, nove a doze irmãos e cinco a seis irmãs formarão uma missão africana completa* (African Commission, 1893: 34).
- ⁴² Both the Bishop of Angola and Congo, and the *africanistas* of the Lisbon Geographical Society shared this naïve belief – the first believing that these new Christian families were presenting an attractive lifestyle to the local non-converts; the seconds that the *spiritans* were presenting the Africans with alternative *ideals to fill in the void left by the destruction of their former superstitions* [*ideais que substitutam o vácuo deixado em sua alma pela destruição de suas superstições*](Santos; Torrão, 1993: 18).
- ⁴³ At the Huíla Mission, headed by Father José Antunes, six priests and 15 lay brothers were in charge of 110 male students. Of these, 68 were *resgatados* that besides studying their primary studies carried out most of the plantation work. The Sisters of St. Joseph of Cluny had at their charge 120 female converts, all of them *resgatadas*, that also helped in the fields, although their primary concerns were learning how to cook and practicing embroidery (Santos; Torrão, 1993: 17-18).
- ⁴⁴ This aspect has been briefly studied by Maria Emília Madeira Santos and Maria Manuel Ferraz Torrão (Santos; Torrão, 1993: 22-25).
- ⁴⁵ *Os «feiticeiros» aproveitam a ocasião para inculparem os missionários: «Os espíritos, estão descontentes com a chegada destes brancos; eles castigam-nos impedindo a chuva de cair. Por causa deles vamos morrer de fome». Para aplacar os espíritos mandam imolar galinhas e cabritos, de que aproveitam a melhor parte. [...] Em 2 de Novembro de 1874, um «ultimato» chega à Missão: «Senhores Padres: Vossas Reverências quando me pediram um bocado de terreno para fazer uma horta enganaram-me. Mais, todos os chefes da terra censuram-me por ter vendido o terreno onde se estabeleceram Vossas Reverências, motivo este porque a chuva não cai, o que ocasiona a praga das pulgas. Por conseguinte, Vossas Reverências, tendo plantado e já colhido, estão pagos por tudo o que deram. Agora quero que se retirem em breve, e não continuem a plantar, se não mandarei a tropa arrancar e derrubar a casa. Espero resposta. Chefe Peça»* (Costa, 1970: 71-72).
- ⁴⁶ Father Serafim Lourenço narrates that an uncannily similar occurrence took place after the foundation of the southern *spiritan* mission of Kubango in 1888 (Lourenço, 2003: 107-109), reinforcing the idea that this understanding of local events owns more to a recurrent *spiritan* mythology of the *other* (which results in a reusable template), than to actual regional beliefs and practices. Iracema Dulley analyses this passage differently in her *Deus é feiticeiro* (Dulley, 2010, 48-49).
- ⁴⁷ Brásio quotes the *spiritan* António Carrie's description of Lândana before the establishment of the mission: *Five big European houses are established at the beach. Ten or twelve second order factories are stationed in the hinterland [...] there the white man is at home* [*Cinco grandes casas europeias estabelecidas na praia. Dez a doze feitorias de segunda ordem, escalonadas no interior [...] ali os brancos estão em casa deles*] (Brásio, 1974: 4)

⁴⁸ ...clero aborigene (Queriol, 1880: 25).

⁴⁹ Ha **padres** no ultramar, uma grande parte dos quaes mais para desproveito do que para credito da religiãõ. Sem instrução, sem moralidade, sem condições algumas do sagrado mister de ministros do altar, limitam a sua missão a exercer (quando as exercem) os actos exteriores do culto; mascando cantochões, dizendo missa apenas **pro forma**, ministrando os sacramentos sem catechese, e empregando mal e á pressa as palavras e forma sacramental! Padres vimos que, para em nada serem sacerdotes, até... e **professavam costumes e superstições fetichistas**, misturando o culto religioso com uma **barbaria** indigna, n'uma confusão tal, que mais seria para estimar não possuirmos nas colonias taes elementos de desordem moral (Queriol, 1880: 24-25). Emphasis in the original.

⁵⁰ ...**empreiteiros de exterioridades religiosas** (Queriol, 1880: 25). Emphasis in the original.

⁵¹ In order to better understand what went on during this gulf of time, Iracema Dulley's *Deus é feiticeiro – Prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial* provides precious insights. Due to limits in space and scope, her analysis will not be critically incorporated into this paper. Of special note are her demonstrations of how the missionaries came to dispute the same religious and symbolic space as the *ovimbanda* [local folk healers, plural of *ochimbanda*] and even *olonganga* [diviners and anti-witchcraft ritual agents, plural of *onganga*] (Dulley, 2010: 55, 138-145, *inter alia*). She also refers the buying of slaves by the *spiritans* (Dulley, 2010: 57), the role catechists played as anti-witchcraft agents in behalf of the missionaries [although this is not her interpretation of the events] (Dulley, 2010: 61-63, 65-67, 131-135) and briefly describes the day-to-day life in *christian villages* (Dulley, 2010: 63).

⁵² One should stress that according to Brásio, the *resgatados* could never ascend to the status of catechists, an honor reserved to the noble boys that shared close quarters with these former sorcery convicts: *A former slave saved [resgatado] by the mission cannot become a catechist or a teacher [Um antigo escravo resgatado pela missão não podia ser catequista ou professor]*(Brásio, 1974: 18). Clearly this original class rivalry must be considered. Unfortunately we don't have any information about the *spiritan* rationale behind this prohibition.

⁵³ ...destruir os feitiços e aniquilar os feiticeiros (Santos, 1969: 411.)

⁵⁴ ...a credence nos «comedores de almas» está ainda demasiado generalizada [...] até em professores... (Brásio, 1974: 20).

⁵⁵ Brásio quotes a local member of the *indigenous clergy (clero indígena)*, Father Buillu, from Cabinda: *instead of a celebration, a penitence of a yearm a month, a week or even days [...] in atonement for the evil performed by the missionaries!!! [em vez de festejos (devia) haver coisa parecida com um ano, mês, ou semana, ou dias de penitência [...] pelo mal feito pelos missionários!!!]* (Brásio, 1974: 21). Clearly Buillu is calling for a Christian anti-witchcraft movement similar to those described by Mary Douglas (Douglas, 1999: 17-19).

Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência

Caboclos in Afro-Brazilian religions: Hybridization and permanence

Lourival Andrade Júnior¹

RESUMO: Uma das entidades mais conhecidas nas religiões afro-brasileiras é o caboclo, muitas vezes chamado de caboclo de pena. Em muitos terreiros é a entidade espiritual responsável por conduzir o ritual e a liturgia. Muito ligados aos elementos naturais (estrela, água, luz, raios, entre outros) e a utensílios comumente utilizados pelos povos indígenas brasileiros primitivos (arco e flecha, bodoque, machado) estes caboclos, assim, demonstram seu campo de atuação e sua ancestralidade. Todos estes elementos estão presentes em seus Pontos Cantados e Riscados, que são fundamentais para entendermos suas habilidades no campo mágico-religioso. Outra marca bastante perceptível é que estes caboclos cada vez mais estão sendo associados ao cristianismo católico, por meio de seus pontos e cantos que estão presentes nas práticas desenvolvidas nos espaços sagrados em que atuam.

PALAVRAS-CHAVE: Caboclo. Religiões Afro-Brasileiras. Pontos cantados. Pontos Riscados

ABSTRACT: One of the best known entities in Afro-Brazilian religions is the Caboclo, sometimes also called *caboclo de pena* (feathered Caboclo). In many *terreiros* it is the spiritual entity in charge of conducting the rites and liturgy. Being close related to natural elements (stars, water, light, lightning bolts, among others) as well as to common apparatus used in every-day life by primitive Brazilian Indian ethnicities (bows and arrows, slings, axes) such Caboclos, therewith, show their action field and their ancestry. All of these elements are present in their evocation songs (*Pontos Cantados*) as well as their representing glyphs (*Pontos Riscados*), which are fundamental for the understanding of their abilities in the magical-religious field. Another really noticeable aspect is the fact that such Caboclos are more and more often being associated to Catholic Christianity through their songs and glyphs, which are present in the practices taking place in the sacred spaces in which they act.

KEYWORDS: Caboclo. Afro-Brazilian religions. Pontos Cantados. Pontos Riscados.

A História oficial da Umbanda se confunde com a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio Fernandino de Moraes no dia 15 de novembro de 1908 em Niterói no estado do Rio de Janeiro. No dia seguinte o mesmo caboclo voltou a incorporar em Zélio, nascendo assim oficialmente a Umbanda.

A entidade “caboclo” na Umbanda possui características bastante específicas e que a diferenciam das demais entidades do panteão umbandista, mas não podemos esquecer que o/a caboclo (a) também está presente em outras religiões afro-brasileiras como a Jurema, Almas e Angola e o Candomblé de Caboclo, entre outras.

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. lourivalandradejr@yahoo.com.br.

Quando se nomina a Umbanda como uma religião brasileira, o caboclo aparece como um espírito que demarca bem este território. Este caboclo por vezes é apresentado em seu estado selvagem, mas em outros como o índio civilizado que tem a função de ajudar os consulentes que se dirigem aos terreiros em que atua.

As entidades de Umbanda são identificadas não somente por sua nomeação, mas porque cada uma delas possuem suas marcas e que são chamadas de Pontos Cantados e Pontos riscados.

Os pontos riscados podem ser entendidos como um conjunto de símbolos dentro de um círculo (este representa o universo que congrega e organiza todos os elementos humanos) e tem a função primeira de mostrar a marca da entidade espiritual e suas características. A forma como são dispostos estes elementos dentro do círculo pode ser variada, e neste sentido a leitura sobre o mesmo deve ser realizada de forma a buscar a compreensão individual dos símbolos que por sua vez definirão a personalidade e as possíveis vibrações do espírito no espaço sagrado e ritualístico em que desenvolve seu trabalho. É como se fosse sua assinatura. Nestes pontos encontramos elementos que informam se a entidade é um caboclo, preto-velho, exu, pomba-gira, entre outras.

Também os pontos riscados são utilizados pelas entidades em momentos específicos dos cultos e eles não estão presentes a todo momento, por se tratarem de símbolos mágicos. Vale salientar que os pontos são riscados com um objeto sagrado para a Umbanda, a pomba, confeccionada de giz e em várias cores. Acredita-se em seu poder de magia e também não é exposta e utilizada de maneira indevida. Segundo O'Connell & Airey, “as tradições religiosas e espirituais utilizaram o simbolismo para auxiliar na jornada do entendimento e experiência do divino em direção à ‘vida correta’” (O'CONNELL & AIREY, 2010, 6). Esta afirmação se aplica de forma integral aos pontos riscados na Umbanda, entendendo-os como formas de compreender o espiritual e saber lidar com suas nuances quando presentes por meio de seus médiuns no mundo terreno.

Já os pontos cantados são utilizados para convocar as entidades para a gira (para os trabalhos mediúnicos) e são carregados de informações importantes sobre aquele que se

refere. São cantos sagrados e não podem ser utilizados de forma aleatória. Segundo Almeida, para que o ponto (cântico) seja empregado nos rituais de possessão,

Há a necessidade dela [a música] ser executada de forma a transmitir uma ‘mensagem’ entre o emissor (no caso o ogã) e o receptor (o médium). Assim, a música se torna um código para-musical, isto é, transmite informações além do próprio ritmo e altura.” (ALMEIDA, 2013, 66-67)

São estas “mensagens” que vão definir as características, as potencialidades, as vibrações, as marcas identitárias e, em muitos casos, o nome da entidade. Por estes pontos cantados podemos demarcar até mesmo o espaço em que a entidade (no nosso caso o caboclo) viveu antes de desencarnar e onde atua na contemporaneidade como entidade mediúnica.

Sobre estes pontos cantados, Diamantino Fernandes Trindade afirma que

Existem duas categorias de pontos cantados de Umbanda. Os pontos de raiz são aqueles trazidos diretamente pelas entidades incorporadas ou por meio da intuição dos médiuns. Temos ainda os pontos criados pelos compositores de Umbanda, muito comuns nos festivais de curimbas. Assim também foi composto o Hino da Umbanda” (TRINDADE, 2011, 85)

Nos dois casos, pontos riscados e cantados, são marcas sagradas nos rituais de Umbanda.

Vale ressaltar que analisamos trezentos e onze pontos cantados e trezentos e noventa e seis pontos riscados de caboclos que estão disponíveis em livros, principalmente na publicação “3.000 pontos riscados e cantados na Umbanda e no Candomblé” e nos terreiros que desenvolvemos trabalho de pesquisa na região do Seridó Potiguar (Ilê Axé Nagô Oxaguian, entre outros que não possuem identificação formal) e em Itajaí/SC (Centro Espírita de Umbanda Caboclo Junco Verde). São estes pontos que servirão de base para nossas análises.

O antropólogo Ismael Pordeus Júnior nos mostra que o caboclo introduzido no culto umbandista nordestino passou a ser o índio que teve “reconhecida sua identidade perdida, no teatro da possessão, essa identidade é reafirmada pela recodificação do trabalho, repensada a

partir de outra lógica corporificada em personagens míticos e religiosos.” (PORDEUS JR, 2011, 28).

Da mesma forma entendemos que as manifestações de caboclos, para os frequentadores dos terreiros, estão sim relacionadas a uma ancestralidade local, ou seja, os caboclos representariam a nova forma de nos relacionarmos com os indígenas que no Brasil viveram antes da chegada dos europeus.

Nesta caminhada dos caboclos nos terreiros brasileiros, opõe-se posições de como ele se apresenta e qual sua origem antes da possessão. Há uma defesa de que se trata do caboclo civilizado como podemos observar na análise de Vagner Gonçalves da Silva em que afirma que o indígena, neste caso o caboclo, é o mesmo que foi

enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém, apresentam-se na Umbanda como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados, como dizem os umbandistas. Quando incorporados, apresentam-se como “católicos”, e frequentemente abrem seus trabalhos espirituais com orações do tipo pai-nosso e ave-maria. (SILVA, 2005, 121)

Já Lísias Nogueira Negrão detalha os caboclos como não civilizados, pois são anteriores a chegada dos europeus. Segundo Negrão, os caboclos “são espíritos de índios. Não de seus descendentes mestiços, mas dos próprios, ‘que já morreram há muito tempo’, ‘da mata virgem’. Portanto, anteriores à colonização ou seus contemporâneos.” (NEGRÃO, 1996, 204-205). Da mesma forma observamos no artigo de Francelino de Shapanan que o “índio é o caboclo da mata bruta, selvagem, da mata fechada. Veste pena, usa cocar, penacho, rodilha e folhas (homens) e de flores (mulheres)”. (SHAPANAN, 2004, 325).

Nos pontos cantados estão identificados de forma marcante a relação deste índio/caboclo que ainda vive com seu cocar: “Seu cocar é de pena branca/Ela é quem segura a gira/Saravá sua linda banda/Saravá a Cabocla Jandira”; que utiliza instrumentos primitivos de caça: “Estrela, sol e lua/Que clareia o Juremá/Oi que valha-me todos os Caboclos,/De flecha e bodoque,/Oi que valha Iara”; e que vive com valentia na mata virgem: “Que penacho é aquele/è uma pena de arara/Quando rompe a mata virgem/É caboclo Ubirajara”. Mesmos diante

de muitas adaptações dos caboclos ao mundo contemporâneo, as referências aos objetos e utensílios que demarcam o indígena idealizado estão presentes na grande maioria dos pontos individuais e coletivos.

Independente de sua origem sabemos que atualmente os caboclos se apresentam de diversas formas e não apenas como o indígena ancestral. Como foi identificado por Ademir Barbosa Junior, os conhecidos caboclos de pena, vão dando lugar a outras falanges que também se identificam como caboclos, sendo elas: “caçadores, feiticeiros, justiceiros, agricultores, rezadores, parteiras e outras, sempre a serviço da luz” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 78).

Nesta mesma direção, encontramos na Revista Espírita de Umbanda uma matéria sobre a 4ª Festa dos Caboclos e Encantados de Diadema que explica que os caboclos se apresentam de diversas formas: “Boiadeiros, Marinheiros, índios nativos, marujos, mestres, baianos, turcos, encantados e antigos guerreiros que povoavam o território brasileiro”. (Revista Espírita de Umbanda, 2013, 18). A linha de Boiadeiros é bastante presente na Umbanda e também de forma marcante na Jurema Sagrada, como podemos identificar no seguinte ponto cantado: “Na Jurema tem linda flor/Na cachoeira brotou linda roseira/na mata virgem, Seu Boiadeiro, ô Juremá/ Com seu laço ele pega boi/Ele ganga boi/Ele quebra madeira”.

Identificamos muito fortemente a linha de boiadeiros no sertão nordestino, muito identificados com os vaqueiros da região da caatinga. Esta característica regional demonstra que as religiões afro-brasileiras, e em especial a Jurema Sagrada tem a capacidade de incorporação de novos personagens em seus rituais respeitando a cultura local e sua diversidade. Parece mais compreensível a presença deste boiadeiro em uma região semiárida do que o caboclo de pena tradicional das florestas da Mata Atlântica e Amazônica. Estas adaptações são mais do que permitidas em muitas das religiões afro-brasileiras, inclusive isto faz com que elas sejam cada vez mais brasileiras.

São muitas variações que aparentemente os distanciam, mas talvez a única característica comum, segundo Mundicarmo Ferretti é que “todos os caboclos da religião afro-brasileira são brasileiros”. (FERRETTI, 1994, 55-56).

Todos estes caboclos apresentam qualidades que os positivam diante dos que os procuram para a resolução de problemas pessoais, principalmente no tocante a saúde. São vistos como “símbolos de força e determinação” (MARTINS, 2011, 73), “representam o conhecimento e a sabedoria que vêm da terra, da natureza” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 78), são vistos como “sábios, conselheiros, orientadores e curandeiros, sempre prontos a ajudar” (REVISTA ESPÍRITA DE UMBANDA, 2013, 18), “representam energia e vitalidade” (ORTIZ, 1999, 71), demonstram “seriedade e franqueza no trato com a clientela” (NEGRÃO, 1996, 209).

Estas qualidades aparecem recorrentemente nos pontos cantados como podemos observar nos pontos do Caboclo Tupiraci: “Mas ele vem colher as rosas/Que neste reino têm/Ele é seu Tupiraci/Que só pratica o bem”; e do Caboclo Vira Mundo: “Quando ele vem/Lá do Oriente/Ele vem com ordem de Oxalá/A sua missão é muito grande/Espalhar a caridade/E seus filhos abençoar”.

Estas características fazem dos caboclos entidades altamente respeitadas na Umbanda e em outras religiões afro-brasileiras em que atuam. Muitos dos terreiros no Brasil têm nos caboclos a entidade capaz de conduzir os trabalhos mediúnicos, na condução da gira e nas feitura das obrigações dos filhos de santo da casa. Mesmo que a pai de santo não tenha como entidade principal de seu terreiro o caboclo, mesmo assim eles são convocados para estas atividades, por conta de sua agilidade, presteza e conhecimento ritualístico e litúrgico da religião.

No panteão umbandista os caboclos dividem as atenções com os Pretos-Velhos, também entidade dita brasileira, mesmo apontando uma ancestralidade africana. Estas duas forças possuem em comum a capacidade da cura e de aconselhar os que necessitam. Diferentes em suas posturas no terreiro, podendo ser diferenciados facilmente quando incorporados: o Preto-Velho é lento, normalmente está sentado e se movimenta muito pouco;

já o caboclo é ágil e se movimenta muito durante a gira, demonstrando ainda mais força com seu brado (em muitos casos) e em sua curimba. Segundo Mundicarmo Ferretti o que distingue o caboclo do Preto-Velho é que aquele “é livre, nunca foi escravo” (FERRETTI, 1994, 56-57).

Não tendo sido escravizado, Ferretti nos coloca diante, novamente, do caboclo anterior a colonização, aquele que vivia livre nas matas do país, não preocupado com o homem branco e seu processo de preação. Este caboclo que teve na liberdade seu maior valor, aprendeu com seus ancestrais os segredos das matas, da caça, da sobrevivência em um mundo selvagem e em muitos casos inóspito. São estas qualidades que vão aproximar o caboclo, dito de pena, ao orixá iorubano Oxóssi.

É salutar compreendermos que Oxóssi é um dos mais importantes Orixás iorubanos que chegaram ao Brasil com os negros escravizados, principalmente da região de Keto, e que rapidamente seu culto se espalhou entre os africanos e afro-brasileiros nos rituais de Candomblé. Oxóssi, segundo Pierre Fatumbi Verger é o “Deus dos caçadores” (VERGER, 1981, 112) e sua identificação com os caboclos se torna quase que inevitável nos terreiros que os cultuam.

Esta hibridação do caboclo de pena com o orixá Oxóssi mostra como no Brasil o processo de aproximação e justaposição entre sacralidades distintas podem encontrar pontos de intersecção e com isso forjar novas características e habilidades para o índio brasileiro (caboclo) e o Orixá africano (Oxossi). Também em alguns momentos o próprio orixá Oxossi ganha aptidões de outros orixás, como é o caso de Ossain, responsável por cuidar das ervas e por conta disso conhece seus segredos. Por viverem e atuarem na mata, esta aproximação de Oxossi e Ossain se evidencia no caboclo de Umbanda, Jurema, Almas e Angola e Candomblé de Caboclo.

Neste aspecto Marco Aurélio Luz ao analisar a tradição afro-brasileira nas religiões de matriz africana, afirma que o orixá

Oxossi, força cósmica que caracteriza a abundância e a prodigalidade da mata, patrono dos caçadores, passa a ser também, nos cultos de origem bantu, patrono dos espíritos caboclos. Daí a saudação a essas entidades ser

resultante de uma adaptação da saudação Okê Oxóssi para Okê Caboclo” (LUZ, 2002, 32).

Já analisando a religião Almas e Angola, Giovani Martins identifica Oxóssi como o caçador tradicional e que por conta disso está diretamente ligado a caça e aos animais selvagens e que em “Almas e Angola ele chefia a linha dos caboclos e é tido com o Rei das Matas. Saudação: Okê Aro! Okê Oxóssi! Okê Odé!” (MARTINS, 2011, 71).

Na Revista Espírita de Umbanda, já citada anteriormente, em uma matéria sobre Oxóssi e os caboclos (autor não identificado) fica ainda mais evidente esta relação, e que de alguma forma, posiciona a visão que a revista tem sobre este tema, pois enfatiza que

Nos cultos umbandistas, Oxóssi se torna o Pai dos Caboclos, sendo estes que se manifestam nas giras, não o Orixá em si. Além dessa identificação de Orixá com os caboclos, podemos perceber a aproximação, por parte de Oxóssi, das qualidades inerentes a Ossain, o Orixá das folhas, ou seja, das ervas medicinais, cujas propriedades terapêuticas promovem a cura dos males físicos e espirituais. A mata, ambiente natural dos indígenas, se torna, no Brasil, o habitat de Oxóssi, tornando-o o protetor das florestas (REVISTAS ESPÍRITA DE UMBANDA, 2013, 15).

Reforçando esta relação entre Oxóssi e o caboclo brasileiro, Benedicto Anselmo Domingos Victoriano afirma que “das florestas africanas para as brasileiras, vinculou-se estreitamente ao próprio ‘Caboclo’, que é chamado de Oxóssi” (VICTORIANO, 2005, 136).

Nos pontos cantados esta ligação de Oxóssi com os caboclos está presente em muitos deles. Destacamos o ponto do Caboclo Lírio: “Caboclo Lírio é um lindo apanaiá/As suas flechas trazem proteção/Como clareou/Como clareou/Uma choupana aonde Oxóssi mora”, do Caboclo Rei da Guiné: “O seu saiote é carijó/A sua flecha é de indaiá/Todos os caboclos vêm sereno/Como o sereno é/Oxóssi é Rei da macáia/Oxóssi é Rei da Guiné/Ele atirou a sua flecha zuniu/Rei da Guiné é quem sabe/Aonde a flecha caiu”; e do Caboclo Pirahy: “O sabiá cantou/E lá na mata anunciou/A juriti/Pra salvar Oxóssi/Meus caboclos/Chegou seu Pirahy/Quando ele vem/Com seu bodoque/Com sua flecha/Saravá meu Pai Oxóssi.” Percebe-se que em muitos casos o caboclo é colocado no mesmo nível que o orixá Oxóssi e não apenas

como seu representante, conhecido na Umbanda como falangeiro. Mais uma vez denota-se a importância e o *status* que os caboclos adquiriram em muitas religiões afro-brasileiras.

Da mesma forma que o caboclo está associado a Oxóssi, este por sua vez, no processo de hibridação das práticas africanas com as brasileiras, foi associado a São Sebastião. Esta relação se encaminhou também para juntar caboclo com este santo e por consequência com o cristianismo católico.

Segundo Victoriano, São Sebastião é o padroeiro do Rio de Janeiro, “tendo [o santo] sido martirizado com flechas em seu corpo, protege a cidade e seus habitantes segundo a tradição da Umbanda carioca, cuja festa se realiza no dia 20 de janeiro, data da fundação da cidade” (VICTORIANO, 2005, 138).

Verificando também esta relação destacamos Nívio Ramos Salles ao relatar que

Dia 20 de janeiro os terreiros de Umbanda homenageiam o santo padroeiro da cidade do Rio de Janeiro, São Sebastião, assim como o seu similar no sincretismo afro-brasileiro, Oxosse, que na Umbanda é o Rei das Matas, Sultão das Matas, caboclo das Matas, etc., e considerado chefe de uma linha ou falange constituída de caboclos com várias denominações. (SALLES, 1991, 36).

Um ponto cantado é bastante conhecido nos terreiros de Umbanda e Candomblé de Caboclo, que cita de forma precisa esta ligação

Naquela estrada de areia
Aonde a lua clareou
Aonde os caboclos paravam
Para ver a procissão de São Sebastião
Okê okê, caboclo
Meu pai caboclo é São Sebastião.

Mesmo que constatemos na Umbanda, na Jurema e em Almas e Angola a presença de características ditas selvagens nos caboclos que incorporam nos médiuns, já citadas, é inegável a profunda ligação destas entidades com o cristianismo. Neste quesito os pontos cantados e até os riscados demonstram isto com muita clareza.

Nos pontos riscados encontramos símbolos que são reconhecidamente utilizados pelo cristianismo e que aparecem correntemente nos pontos de caboclos e caboclas, entre eles a cruz (Caboclo Itapeba, Caboclo Jaci, Caboclo Folha Seca) e o rosário (Caboclo Tucano, Caboclo Caiçara, Cabocla Jandaia). Também podemos destacar o coração, que simboliza no cristianismo o amor, a compaixão, a alegria, a nova aliança firmada entre Deus e seu povo (Cabocla Jaciabá, Caboclo Rouxinol, Caboclo Matupã) e a flâmula com uma cruz no meio, simbolizando a ressurreição e que no cristianismo está constantemente associada ao cordeiro de Deus – Agnus Dei (Caboclo Flecha Azul, Caboclo Tira Teima, Caboclo Mogorim).

Nos pontos cantados também é recorrente a louvação ao cristianismo católico, e neste caso Maria, mãe de Jesus, é personagem bastante presente, como podemos observar nos pontos escolhidos para ilustrar este artigo.

Iniciamos com as invocações para Deus e Jesus: “Lá na mata, sua mata/Dois manos combinou/Salve a flecha e o bodoque/Viva Deus, Nosso Senhor”, “Uma estrela cor de prata/Brilhando anunciou/Era um caboclo que chegava/Vinha a mando de Nosso Senhor”, “Oxóssi ê! Oxóssi é!/Oxóssi é meu bom Jesus de Nazaré/Seu Pedra Roxa e bom Jesus de Nazaré”.

Como afirmamos a mãe de Jesus também ocupa boa parte dos pontos cantados de caboclos, entre eles: “Ele veio de sua cidade/Com a Estrela D’Alva no peito/Quem foi quem deu/Quem dá, quem daria/Ele é filho da Virgem Maria”, “Linda barquinha nova/Que vem do mar de Lisboa/Nossa Senhora vem dentro/Seu Flecheiro vem na proa”, “Lá no mato tem odé/Lá no mato mora/Lambari de ouro/Tá puxando tora/Ele é caboclo de Deus e Nossa Senhora”, “Foi no clarão da lua/Na manhã serena/Que ele veio para cá/Ele é Caboclo Pena Branca/E é filho de Oxalá/E vem com ordem da Virgem Maria/E traz consigo a sua estrela guia”, “Oi, tava na mata, tava trabalhando/Seu Serra Verde passou me chamando/Agô, agô, onde é que mora/Ele mora na mata de Nossa Senhora”, “Ele vai e torna a voltar/Trazendo pros seus filhos/A proteção de Oxalá/Ele vai com Deus/Com Deus e Nossa Senhora/Abençoi seus filhos nesta hora/Sua banda lhe chama/Ele vai embora”.

Para que estes caboclos sejam reconhecidos no terreiro é preciso que ele e seu médium (também chamado de “cavalo” em alguns espaços religiosos) passem por vários estágios que vão de trabalhos na própria gira como também em rituais reservados, em que participam apenas o Pai de Santo ou Mãe de Santo, os médiuns mais graduados e o médium que fará a obrigação. Também podemos perceber, por meio dos pontos cantados que num destes rituais, o de confirmação de caboclo, em que ele é invocado para riscar e cantar, que um ponto utilizado neste momento faz alusão ao judaísmo como antitético ao cristianismo, dando-nos assim mais um indício da cristianização desta entidade na Umbanda. Referimo-nos a este ponto: “Ajoelha Caboclo/Você não é judeu/Você tem um nome/Foi Oxalá quem lhe deu”.

Estes são alguns exemplos de que os caboclos já incorporaram o cristianismo em suas práticas e falares. Não obstante, não perderam a sua ligação com a natureza e seus elementos. É justamente dela que os caboclos retiram as energias e conhecimentos que fazem deles curadores bastante procurados nos terreiros de Umbanda.

Segundo Negrão, os caboclos adquirem a prática da cura, pois “vivendo nas matas, conhecem os segredos das ervas, com as quais tratam seus clientes [...] não apenas o conhecimento das propriedades da natureza os torna curadores, mas expedientes propriamente mágicos também” (NEGRÃO, 1996, 207).

Neste mesmo caminho, Prandi, Vallado e Souza ao analisarem o Candomblé de Caboclo em São Paulo, destacam que uma característica do caboclo é

Seu poder de cura e a disposição para ajudar os necessitados, mais a sabedoria. Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. (PRANDI & VALLADO & SOUZA, 2004, 121).

De forma mais enfática Diana Brown ao analisar os caboclos da Umbanda no Brasil, informa

They are considered to be highly intelligent and talented specialists in curing and advising on a variety of problems. Caboclos draw their power from the forces of nature: waterfalls, rivers, the virgin forest, the sun, the moon, and

from forest creatures, particularly snakes, who are often their companions. Some of their names derive from such associations, as for example, Caboclo Mata Virgem (Virgin Forest), Caboclo da Lua (Moon), do Vento (Wind), Cobra Coral (Coral Snake). (BROWN, 1994, 65).

O caboclo é uma personagem das matas e da natureza. Incontáveis são as referências a elementos naturais, animais e plantas em seus pontos cantados e riscados.

Nos pontos riscados elencamos os seguintes, com seus respectivos caboclos: estrela (Caboclo Itapiúna, Caboclo Sapuiabá, Caboclo Tucuruvi), sol (Caboclo Pitangueiro, Caboclo Carijó, Caboclo Itanhanguera), água (Caboclo Nuvem Cinza, Cabocla Inajá, Caboclo Aratimbó), lua (Caboclo Capiberibe, Caboclo Guajajara, Caboclo Bom Jardim), raio (Caboclo Taxauá, Caboclo Pareci, Cabocla Muruxaba), cobra (Caboclo Cascavel, Caboclo Carapobeba), montanha (Caboclo Montanhês, Caboclo Montenegro), cachoeira (Caboclo Sete Fontes, Caboclo Cascata, Cabocla Iracema), folha (Caboclo Jacupemba, Cabocla Araci), rio (Caboclo Saquarema, Caboclo Solimões, Caboclo Jurebá). Citamos apenas dois e três caboclos para cada elemento, mas são dezenas que os utilizam para se identificarem por meio de seu ponto riscado.

Nos pontos cantados isto é também bastante perceptível. Vamos a alguns deles: Cabocla Jurema (“Caiu uma **folha** na Jurema/Veio o **sereno** e molhou/E depois veio o **sol** e enxugou, enxugou/E a mata ficou toda em **flor**”), Caboclo Cachoeirinha (“A **mata virgem** escureceu/Veio o **luar** e clareou/Foi quando ouvi/A linda voz do Senhor/Cachoeirinha é quem chegou”), Caboclo Indaiassú (“**Estrela** que alumeia o **céu/Estrela** que clareia a Aruanda/**Estrela** que ilumina a **mata virgem**/Clareou Indaiassú na Umbanda”), Caboclo Folha Verde (“Os **rios** da Oxum são muito largos/**Lagoas** da Iara matam a sede/Saravá este Terreiro de Umbanda, Saravá/Saravá meu bom Caboclo Folha Verde”), Caboclo Guarani (“Seu Guarani é tata de Arucaia/Seu penacho tão lindo não me nega/Eu sou filho do Caboclo Guarani/**Coruja** não me azara e a **cobra** não me pega”), Caboclo Caçador (“Caçador que caçou/A sua **sabiá**/Que pousava no **galho**/No **galho** da sua macaia”), Caboclo Araranguá (“Ele vem de longe/Do alto da serra morena/Ele é Araranguá/Rei cassuté lá da Juremá”), Ponto de Chamada para todos os caboclos de pena (“Lá no **lagedo**/Aonde Caboclo

mora/Vestimenta de Caboclo/**Samambaia** é só, **Samambaia** é só, auê/**Samambaia** é só”), Caboclo Sete Pedreiras (“Na sua aldeia/Lá na Jurema/Tem o Caboclo Sete Pedreiras/Na lua nova/Lava as suas penas/Embaixo das sete **cachoeiras**”).

Percebe-se a mata e seus elementos como os que aludem ao caboclo, suas habilidades, seu conhecimento e seu *modus vivendi*. Mas, também o caboclo que vive no sertão é lembrado em pelo menos em um ponto que encontramos: “Que linda andorinha/Tem no meu sertão/Todo pássaro voa, andorinha/Só a ema não”). Com este ponto abre-se mais a abrangência do Caboclo para além das matas fechadas descritas na maioria dos pontos cantados.

Já evidenciamos anteriormente os símbolos cristãos nos pontos riscados de caboclos, mas é evidente que elementos da cultura dos povos indígenas também aparecem de forma intensa nestes pontos. Sem dúvida a flecha é o elemento mais perceptível. Identificada imediatamente como um instrumento de caça no universo indígena, em termos mágicos significa a eterna busca, a curiosidade e sem dúvida aquilo que em muito representa os caboclos, o movimento constante e permanente. Como caçador sempre tem que estar a procura da próxima caça e de novos lugares para desbravar, a flecha e em muitos casos o arco se tornaram os símbolos deste movimento constante e permanente dos caboclos. Podemos citar os pontos do Caboclo Sete Flechas, do Caboclo Rompe Mato e do Caboclo Flecheiro. Já os Caboclos Cobra Coral, Caboclo Goitacás e Caboclo Arranca Toco apresentam o machado de apenas uma lâmina em seus pontos, elemento este também bastante presente entre os povos indígenas brasileiros e no mundo mágico-religioso relaciona-se ao poder de decisão e de autoridade, além de ser símbolo de liderança.

Como os caboclos podem vir na vibração de outros orixás, além de Oxóssi, isto acaba aparecendo em seus pontos riscados, como é o caso do Caboclo Ogum das Matas, que além da tradicional flecha, tem a espada de Ogum (Obé) em sua estrutura. Também é o caso do Caboclo Pedra Roxa que o machado de Xangô (Oxé) com dois gumes aparece em seu ponto juntamente com as flechas de Oxóssi.

Em alguns pontos o próprio indígena é desenhado com todos os seus elementos, como é o caso do Caboclo Emboaba em que sua cabeça aparece com cocar e flecha.

A variedade de nomenclaturas e de tipos de caboclos e suas possibilidades de atuação no campo espiritual também podem ser percebidas em símbolos não comuns em pontos riscados de caboclo. A observação de arco, flecha, machado e cocar, são comuns para definir esta entidade e seus poderes. Mas, em alguns pontos riscados também encontramos símbolos incomuns como um crânio (caveira) no ponto ds Caboclo Jamamandi e do Caboclo Sete Flechas. O crânio em pontos riscados na Umbanda está mais presente em pontos de Exus e Pombagiras, mas quando aparecem em pontos de caboclos, por exemplo, este símbolo é carregado de significados que vão além da mera representação da morte e do perigo, como normalmente é utilizado. Sabemos que o símbolo em forma de crânio está relacionado a duas expressões latinas, *Memento Mori* e *Caput Mortuum*, sendo que a primeira nos lembra que morreremos e a segunda indica o que sobrou após o corpo ter sido consumido. Mas, em termos religiosos ele pode ir além destas especificações. Segundo Lexikon,

simbolicamente [é] à abóbada celeste (expressa a analogia simbólica que há entre o microcosmo humano e o macrocosmo universal). Sobretudo na arte ocidental, simboliza a transitoriedade. Como ‘recipiente’ material do espírito, o crânio foi muito utilizado pelos alquimistas como receptáculo nos processos de transmutação. Também o culto do crânio, testemunhado por diferentes culturas, fundamenta-se na concepção dele como ‘sede’ do espírito. (LEXIKON, 1997, 68)

Da mesma forma que o crânio representa a transitoriedade, também estabelece conexão com a ideia de permanência e sabedoria. Está disposto na parte mais alta do esqueleto e assim está ligado à superioridade humana e aquilo que não se consegue ver, a alma que nunca morre. O crânio estabelece esta intersecção entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Outro elemento incomum em pontos de caboclo é o “cachimbo” encontrado no ponto riscado do Caboclo Parintins. Este símbolo é mais presente nos pontos de Pretos e Pretas Velhas na Umbanda. Ele está ligado a imagem de experiência e acima de tudo de aliança e de troca. É importante lembrar que a fumaça que é exalada do cachimbo, do charuto e do cigarro por entidades de Umbanda estão ligadas a crença de que ela purga, e por conta disso, cura os

problemas físicos e espirituais de quem recebe a fumaça sagrada. Em rituais de pajelança anterior a própria Umbanda os povos indígenas já utilizavam do fumo em suas práticas religiosas. Com o símbolo do cachimbo em seu ponto riscado, o Caboclo Parintins nos oferece a informação de sua procedência e de sua habilidade.

O símbolo que encontramos nos pontos riscados do Caboclo Sete Nós da Guiné e do Caboclo Guarani, um tridente, pode causar estranheza e incomodo a um desavisado. A pergunta mais comum é: como pode um elemento de Exu estar em um ponto de caboclo?

O tridente está associado a caminho, ou seja, não somente em Exu. Este Orixá que foi identificado como sinônimo do Diabo pelos primeiros cristãos que tiveram contato com ele em território africano subsaariano, possui como elementos representativos o porrete (Ogo) e o tridente. O primeiro relacionado ao fálico, ao sexual, a procriação. O segundo refere-se aos inúmeros caminhos que temos que escolher durante a vida. Associado a isto, o tridente também é relacionado aos quatro elementos da natureza: nas três pontas de uma extremidade o ar, água e fogo e na outra, a terra. Neste sentido o tridente aparece nos pontos riscados dos caboclos citados de forma a identificar seus poderes como aqueles que indicam os caminhos e que estão em equilíbrio com a natureza que os rodeiam e que lhes confere forças espirituais.

A importância do caboclo nas religiões afro-brasileiras é facilmente identificada na visita aos terreiros destas religiões em todo o território nacional. Ligados a cura e ao aconselhamento de quem os procuram, os caboclos das mais variadas falanges, utilizam de seus conhecimentos ancestrais para manterem seu *status* e prestígio. Ligados a uma ancestralidade nacional, os caboclos de pena, trazem a tona um Brasil que não mais existe e que apenas relembra um passado romantizado de um indígena livre e autossuficiente. Poucos ainda falam em tupi nos terreiros quando da possessão, a maioria esmagadora se comunica em um português arrastado e com forte influência católica. Seus pontos riscados e cantados demonstram em larga escala sua relação com símbolos católicos e com personagens que não caberiam na linguagem de povos indígenas isolados. Os caboclos se “catolicizaram” e fizeram de seu conhecimento rústico um aliado ao discurso cristão que marca profundamente as religiões afro-brasileiras. Isso não os desqualifica, muito pelo contrário, mostra a sua

capacidade de agregar, congregar e ampliar as possibilidades de atuação no campo religioso em que figuram como indivíduos sempre dispostos a ajudar sem fazer qualquer distinção.

Assim seu brado e suas orações continuam sendo fortemente ouvidas nos espaços sagrados em que são chamados e aceitos.

Referências

ALMEIDA, Andre Luiz Monteiro de. **A Música Sagrada dos Ogãs no Terreiro de Umbanda “Ogum Beira Mar e Vovó Maria Conga” da Cidade Goiana de Itaberaí**: Representações e Identidades. 2013. 127f. Dissertação (mestrado). Escola de Música e Artes Cênicas. Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

BARBOSA JUNIOR, Ademir. **Curso Essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

BROWN, Diana DeG. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994.

FERRETTI, Mundicarmo. **Terra de Caboclo**. São Luís: SECMA, 1994.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de Símbolos**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Cultrix, 1998.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade**. São Paulo: Ícone, 2011.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

O'CONNELL, Mark; AIREY, Raje. **Almanaque Ilustrado de Símbolos**. São Paulo: Escala, 2010.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PORDEUS JR, Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. P. 121-145.

REVISTA ESPÍRITA DE UMBANDA. São Paulo: Editora Minuano, 2013. Ano II – nº 11.

SALLES, Nívio Ramos. **Rituais negros e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.

SHAPANAN, Francelino de. Entre Caboclos e Encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de uma chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. P. 318-330.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. O uso indevido dos Pontos Cantados de Umbanda. In: LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes (Orgs). **Memórias da Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2011. P. 85-90.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Corrupio, 1981.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso da umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005.

3000 PONTOS RISCADOS E CANTADOS NA UMBANDA E CANDOMBLÉ. Rio de Janeiro: Eco, 1974.

Artigo recebido em 15 de março de 2014. Aprovado em 30 de maio de 2014.

O historiador no apoti: observações da travessia de lembranças de comunidades de terreiros para a memória histórica

The historian in “apoti”: comments from crossing
remembrance of candomble communities to historical memory

Gerson Machado¹

RESUMO: Este trabalho apresenta reflexões de como se deu a aproximação do historiador com o seu universo de pesquisa, no caso, os candomblés, religião de escopo afro-brasileiro, em Joinville, estado de Santa Catarina. A análise debruçou-se sobre o fenômeno numa temporalidade recente, compreendida entre 1980 e 2000. Para tanto, em termos teórico-metodológicos, selecionou-se estratégias que possibilitaram a configuração de uma trilha interpretativa aplicada aos registros de relatos obtidos pela metodologia da História Oral, pela etnografia histórica e pelas fontes imagéticas e impressas de caráter jornalístico. A reflexão debruçou-se sobre como uma cidade, cuja imagem está associada ao mito fundador alemão, acolheu esta denominação religiosa. Tal exercício possibilitou identificar narrativas cujos conteúdos revelaram tensões, disputas e acomodações, repertoriando novas formas de subjetivação.

PALAVRAS-CHAVE: História das Religiões. História Oral. Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT: This study shows reflections of how was the approach of the historian with its research universe, in this case, the Candomblé, African-brazilian religions' group, in Joinville city, Santa Catarina State, Brazil. The analysis focused on the phenomenon in a recent temporality, between the 1980s and 2000. Although, in theoretical and methodological terms, I selected strategic ways which became possible the configuration of an interpretive trail applied to the records testimonies obtained by the methodology of oral history, ethnography, and by the historical imagery and also printed sources and journalistic character. The reflection focused on how a city, whose image is associated with the myth German founder, welcomed this religious denomination. This exercise enabled us to identify narratives whose contents revealed tensions, disputes and accommodation showing new forms of subjectivity.

KEYWORDS: History of Religions. Oral History. Afro-Brazilian Religions.

Apresentação

O termo *apoti* se refere a uma espécie de banco, de configuração muito simples tanto em sua forma quanto nos materiais empregados para sua confecção. Geralmente possui cerca de 50 centímetros de altura, e largura. O mesmo serve ao neófito para tomar posição de assento em determinadas cerimônias do Candomblé. Invariavelmente, os usuários deste móvel ocupam as posições mais inferiores em termos hierárquicos na religião. Vale ressaltar que à medida que o

¹ Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville. Fundação Cultural de Joinville. gerson_machado@uol.com.br.

mesmo ascende a postos mais elevados, tanto em decorrência do tempo de iniciação quanto em função de algum cargo específico que venha ocupar, poderá fazer usos de mobiliários com altura mais elevada do chão e com requintes decorativos mais elaborados. Todavia, sempre que o mesmo necessitar passar por algum ato propiciatório ocupará, novamente, este objeto, numa atitude de humildade e aprendizagem, dada pela observação atenta.

Analogamente, proponho o uso do termo no título desta apresentação para afirmar que a pesquisa histórica não deve prescindir da humildade para tratar de um universo de significados tão rico como o que as religiões afro-brasileiras nos propõe sob pena de reduzi-las à condição de meros objetos de investigação. Tenho como pressuposto que ao investigar tais fenômenos deve ocorrer uma troca constante de saberes e oportunidades de crescimento para todos os atores envolvidos na pesquisa.

Paradoxalmente, é deste ponto de vista privilegiado, o *apoti*, que procuro apresentar algumas reflexões sobre como tornar os Candomblés um fenômeno passível de análise pela historiografia, a partir de seu estabelecimento numa cidade catarinense muito marcada pela industrialização e pelo mito fundador europeu vinculado aos alemães. Joinville é o cenário onde realizei minha pesquisa, procurando entender como a cidade acolhe essas manifestações religiosas. Diante disso, foi importante calibrar o olhar procurando fontes e indícios que marcaram o desenvolvimento dessa prática religiosa no tempo, procurando entender de que forma Joinville se insere na logística de expansão dessas religiões no Brasil? Como os sinais distintivos dessas religiões são negociados no mercado religioso da cidade?

É importante confessar que a criação de uma problemática como essa não foi uma tarefa muito tranquila. Partiu, sobretudo, da descoberta desse universo religioso durante a fase de escrita da dissertação de mestrado. Naquele momento, por diversos motivos, descobri uma comunidade de Candomblé em Joinville, a qual comecei a frequentar com certa assiduidade a partir de 2001, levado por uma curiosidade meramente acadêmica e, também, pelo fascínio exercido pelos adornos, os cheiros, as comidas, a devoção e toda a performance dos fiéis e que passaram a colorir o meu olhar quase cartesiano e a me surpreender a cada ritual que tive e tenho oportunidade de participar.

Era uma casa dedicada a Oxum, Orixá profundamente marcada pela sabedoria, pela fertilidade e pelo elemento água. Em dois anos de observações, muito mais do que um registro de caráter etnográfico foi se consolidando na minha subjetividade. No final de 2002 e início de 2003, me vi lançado ao desafio de me dedicar ao culto aos orixás (*lessè orişà*) e, como tal, decidi iniciar no Candomblé, conduzido pela zeladora Iyalorixá, Jacila de Oxum, e pelo Sr. Mucongo Bara de Ogum Xoroquê.

Analogamente ao mito em que Ogum se encanta por Oxum¹, assim me entendi e inseri neste universo. Foram 21 dias de reclusão nos quais muitas coisas aconteceram, inclusive o insight daquilo que poderia ser uma futura pesquisa de doutorado. Creio que muito do que hoje apresento à leitura é tributário desse momento inicial. Confesso que a iniciação à Ogum me abriu vários caminhos, entre eles, o desafio de registrar e discutir a formação histórica do Candomblé na cidade de Joinville. Desde então, procuro registrar esse desenrolar, me tornando, também, agente e testemunha de muitas rupturas e muitas continuidades que fazem o Candomblé ser o que é na “Manchester Catarinense”.

O reconhecimento e o auto reconhecimento dos membros das religiões afro-brasileira é um dado problemático tendo em vista o cenário constituído pelo imaginário de uma cidade profundamente marcada pelo ethos do trabalho e pelo mito do empreendedorismo alemão.

A instalação e a manutenção de espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros em Joinville, como em qualquer outra cidade do Brasil, provoca estranhamentos, conflitos e acomodações, próprios do fenômeno das etnicidades, entendida como negociação para a sobrevivência das diferenças. É, portanto, um fenômeno que ocupa o campo do poder e das disputas linguísticas que institui o(s) sentidos da vida cotidiana das cidades.

Calibrando as Interpretações

Lívio Sansone, baseando-se em obras de intelectuais que versam sobre esse tema, propõe uma interessante divisão em três períodos para a análise da questão das relações raciais no Brasil. Situa o primeiro período entre o fim da escravidão e os anos de 1920, quando:

as relações sociais eram determinadas por uma sociedade altamente hierárquica, em termos tanto de cor, como de classe. Os indivíduos negros, que eram em sua maioria pertencentes às classes mais baixas, “sabiam o seu lugar” e a elite, que era inteiramente branca, podia manter suas posições facilmente, sem se sentir ameaçada. (SANSONE, 2002, p. 255)

O segundo período é identificado desde a ditadura populista de Vargas, nos anos 1930, até o fim do período militar nos anos 1970. Esse período seria marcado por um afrouxamento no quadro da mobilidade social, permitindo aos negros ascenderem posições dentro da excludente sociedade brasileira, graças às oportunidades no campo de emprego que passou a incorporar a mão de obra negra, desprezada no período anterior. Também, nesse período, “a cultura e a religião negra adquiriram maior reconhecimento oficial [sendo que] nos últimos anos da ditadura houve um crescimento da vida associativa em geral, que criou condições mais favoráveis para as organizações negras” (SANSONE, Op. Cit., p. 255), incluindo-se aqui uma expansão dos espaços religiosos afro-brasileiros, importantes caracterizadores da etnicidade negra.

Por fim, o último período que compreende o processo de redemocratização, na década de 1980, até os dias atuais, muito marcados pela abertura das importações que permitiram o acesso a muitos bens culturais estrangeiros, assim como, pelo uso da cultura negra brasileira pela indústria cultural nacional e internacional. Vale ressaltar que, para esse autor, no período anterior à abolição da escravidão, a sociedade brasileira convivia muito mais amigavelmente com a cultura de origem africana do que depois da abolição.

A partir da periodização proposta por Sansone (SANSONE, 2002), é importante integrarmos ao conjunto das relações raciais, aspectos das religiões afro-brasileiras, já que só muito recentemente elas deixaram de ser religiões étnicas (PRANDI, 1998). Entretanto, devemos relativizar essa afirmação sob pena de, caso não o fizermos, assumirmos uma postura generalista desatenta às circunstâncias em que elas se organizam. Dito de outra maneira, se por um lado ocorre uma popularização e consumo da linguagem específica da cultura afro-brasileira, - especialmente do campo religiões componentes desta matriz-, por outro lado, não só nos centros urbanos onde essas religiões se instalaram mais recentemente, mas, inclusive,

nos centros onde sua presença é mais tradicional, temos ações de intolerância em relação às mesmas.

Sobretudo, toda a teia de relações na qual os candomblés se enredam deve ser percebida a partir de uma sensibilidade aguçada, bem como, com atenção e vivência no espaço a ser observado, a fim de se cumprir a ideia de Gilbert Ryle, trazida por Clifford Gertz, que é a da realização de uma descrição com o maior número de detalhes possíveis, conhecida como “descrição densa”, entendida como “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes”. (GEERTZ, 1989, p. 5.)

Em grande medida a pesquisa em espaços como os que são propostos nesse trabalho, exigem uma perspectiva diatópica em virtude de o historiador estar situado a partir da cultura ocidental interpretando um espaço outro, ou no dizer de Michel Foucault uma heterotopia. (FOUCAULT, 2006)

Sobretudo o trabalho realizado (MACHADO, 2012) discute de que forma as religiões afro-brasileiras se inserem na dinâmica da diáspora negra, em termos macro, considerando as questões nacionais e, em termos locais, busca compreender como isso se processa no cenário apontado anteriormente. Para tanto, é importante identificar os espaços utilizados para o culto das religiões afro-brasileiras em Joinville e as suas formas de organização; entender como os membros das comunidades religiosas afro-brasileiras de Joinville narram as trajetórias grupais e individuais e como as diversas denominações religiosas do escopo afro-brasileiro estabelecem os seus sinais distintivos.

Complementarmente é importante, também, compreender como a cidade atribui significados para os espaços e para os participantes das religiões afro-brasileiras e vice-versa. A partir dessa perspectiva, reiterada por outro trabalho que coloca em diálogo a memória e a história, num movimento denominado como “frenesi da memória” ou, conforme a prof. Jacy Seixas, revalorização retórica da memória, cujo entendimento é de que

A memória é a tradição vivida - “a memória é a vida” – e sua atualização no “eterno presente” é espontânea e afetiva, múltipla e vulnerável; a história é o seu contrário, uma operação profana, uma reconstrução intelectual sempre problematizadora que demanda análise e explicação, uma representação

sistematizada e crítica do passado (...) A memória encontra-se, assim, prisioneira da história ou encurralada nos domínios do privado e do íntimo, transformou-se em objeto e trama da história, em *memória historicizada*. (SEIXAS, 2001, p.p. 40-41. (destaques no original))

Por fim, cabe advertir que à medida que trabalhamos (aprimoramos) a memória no campo da reflexão histórica, precisamos cuidar para não tomarmos aquela por esta. Dito de outra forma “... penso ser necessário iluminar a memória também a partir de seus próprios refletores e prismas; *necessário incorporar tanto o papel desempenhado pela afetividade e sensibilidade na história (...)*” (SEIXAS, Op. Cit. p. 44. (destaques no original)). Assim as lembranças mnemônicas provocadas e registradas por intermédio da metodologia da História Oral são algumas das principais fontes desta pesquisa, tendo-se em conta a relativa proximidade do período de estudo. Para analisarmos o período em questão há um manancial de fontes, constituídas de pessoas que vivenciam o cotidiano desses espaços religiosos. Portanto, destacamos que a memória que é aqui acessada é uma memória trabalhada e definida de acordo com os quadros sociais apontados por Maurice Halbwachs (HALBWACHS, 1990; BOSI, 1994, p.53-63). Ecléa Bosi discute a concepção de que “... lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado (...) A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição”. (BOSI, Op. Cit., p.55)

De outra parte, a escolha metodológica para o uso de fontes orais se deu mediante o fato dessas fontes apresentarem informações que as escritas não conseguem registrar, o que para o estudo em questão é bastante importante já que tratamos de uma denominação religiosa que valoriza a oralidade como forma privilegiada de transmissão da experiência/saber. Vale destacar que esta tipologia de fonte vem adquirindo, cada vez mais, credibilidade no meio historiográfico como possibilidade de estudo. Voldaman, ao discorrer sobre a questão dos depoimentos orais, atribui-lhes a qualidade de fonte e, como tais, sujeitos ao tratamento crítico por parte do historiador. (VOLDAMAN, 1998 (b))

Defendo a postura que a ação do historiador tanto no ato da coleta como no processamento do testemunho seguirá em partes técnicas próprias a serem desenvolvidas por

ele mesmo e, por outro lado, alguns procedimentos advindos de outras áreas do conhecimento: da Sociologia, na formulação e na condução da pesquisa e da Psicologia, nos elementos que o auxiliem nas interpretações da mensagem (VOLDAMAN, 1998 (a)).

Tipologias de fontes

Um trabalho de pesquisa que pretende lançar novos olhares e novas interpretações sobre o universo religioso do Candomblé, numa cidade pouco preocupada em dar ressonâncias a essas vivências/experiências, requer do pesquisador o uso de fontes de informações que subsidiem uma apreensão mais detalhada do fenômeno, incluindo nas discussões dados que permitam entender como expressões marcadas pela sensibilidade e pelo experiência religiosa se enfeixam em teias de significados coletivos. Nesse sentido, o corpus documental deve, além de munir de informações o período que se quer analisar, possibilitar uma interpretação de dados que contemplem esses novos vetores da historiografia. Assim, abaixo, indico as tipologias de fontes e algumas dicas interpretativas utilizadas no desenvolvimento da pesquisa.

Fontes Orais

A principal fonte utilizada na pesquisa em questão é a do tipo oral, mais especificamente as entrevistas-depoimento. Essa tipologia de entrevista consiste em abordar um sujeito cuja autoridade seja reconhecida dentro da temática proposta. Dessa forma, a partir de um roteiro semiestruturado o entrevistador solicita ao entrevistado que relate as suas lembranças/vivências relativas à temática (*Idem*).

Diante disso privilegiei pessoas que tiveram uma trajetória dentro das religiões afro-brasileiras em Joinville, no período entre as décadas de 1980 a 2000.² Especialmente as que ocupam um lugar de destaque no seio de uma religião profundamente hierarquizada. Nesse sentido, foram abordados os sacerdotes e, na ausência desses, os membros mais velhos dos espaços sagrados afro-brasileiros pesquisados em Joinville/SC. Essa seleção, sobretudo, nos possibilitou identificar as negociações identitárias dessas religiões e as trajetórias subjetivas e coletivas, entre outros aspectos.

Tomei cuidado para com o que Thompson denominou de “equilíbrio social dos relatos coletados” (THOMPSON, 1992). Considerando isso entrevistei representantes dos mais diversos espaços de religiões afro-brasileiras em Joinville. A entrevista foi um momento bastante importante e caracterizou-se por variados estilos que se desenvolvem e são adaptados pelo entrevistador. Paul Thompson, também, nos inspira à medida que dá uma importante contribuição quanto aos procedimentos metodológicos para a realização de entrevistas, que nos serviram como guia. (THOMPSON, *Op. Cit.*, p. 254-278)

A análise das entrevistas é outra etapa do trabalho, na qual levei em conta que o ato de lembrar se dá sob o “... ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado”, (BOSI, *Op. Cit.*, p.64) ou seja, há uma relação, conforme aponta Charles Bartlett entre o ato de lembrar e o relevo existencial e social do fato recordado pelo sujeito. A matéria prima da recordação é condicionada pelo interesse social do sujeito. É importante ressaltar que a modalidade de história oral que estou utilizando nesta pesquisa parte de uma performance, que é a narrativa oral, portanto, os enunciados significativos não se esgotam nas palavras proferidas eles se estendem para os gestos, o tom de voz, as pronúncias, os silêncios, etc., os quais, por vezes, não coincidem com a palavra dita. Como nos alerta Alessandro Portelli:

A historiografia baseada em fontes orais é uma forma de escrita, mas não pode esquecer de origens orais; é um texto, mas não pode esquecer que nasce como performance. Por isso, os historiadores orais citam muito mais amplamente as palavras de suas fontes, conservando o máximo possível de sua sintaxe e estilo (PORTELLI, 2010, p. 216 (destaques no original)).

Neste sentido, o trabalho desenvolvido pelo historiador é mais um na criação de significados em torno da problemática em questão e, vale ressaltar, nem sempre é o enunciatador com maior autoridade. Esse destaque é importante já que estamos lidando com um grupo de pessoas cujo papel desempenhado pela hierarquia é de fundamental importância. Todavia, o ofício historiográfico é justamente o de cingir os diversos entrevistados, colocando-os em diálogos, frente à problemática. Este é o ato criador do historiador, sendo ele o responsável pelos resultados dessa operação.

Na pesquisa que resultou em minha tese de doutorado realizei 16³ entrevistas entre os anos de 2005 e 2011, com pessoas de ilês axés e terreiros de diversos bairros de Joinville. As duas primeiras foram gravadas com equipamento de gravação para fitas cassetes. As posteriores foram registradas com o uso de filmadora que utiliza como suporte as fitas Mini-DV. Todas elas foram convertidas para arquivos digitais, porém seus suportes originais estão mantidos em arquivos específicos.

As transcrições foram feitas de forma editada procurando adequá-las às normas da língua portuguesa, retirando-se repetições desnecessárias, facilitando, assim, a leitura. Em algumas situações mantive alguns “cacos” da entrevista sempre que estes foram considerados importantes para a compreensão do significado das falas dos entrevistados.

A pesquisa contou, também, com elementos da etnografia histórica, lembrando que:

fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, p. 7).⁴

A citação acima nos mostra que a pesquisa no campo da cultura está mais voltada a uma interpretação de terceira ou quarta ordem, dada pelo narrador - (cuja narrativa é resultante de um processo de filtragem efetuado tanto por parte dele quanto por parte do grupo onde ele está inserido). (GEERTZ. *Op. Cit.* p.23-27 (especialmente)) Sobretudo, concordo com Antonio Montenegro quando ele afirma que:

... a análise histórica tem como foco primordial as relações, os percursos, as práticas, porque através do seu estudo é que se poderão construir outras formas de compreensão, que desnaturalizam a relação ou a representação que procurava associar de forma unívoca o objeto ou a coisa à palavra (...) desnaturalizá-las e ir à busca dos fios que as engendram, que as significam (MONTENEGRO, 2010, p. 31.)

Esse processo de desnaturalização passa, também, pelo sentido que os relatos orais passaram a assumir. Contemporaneamente o relato oral “...deixou de ser visto como exclusivo

de seu autor, tornando-se capaz de transmitir uma experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em determinada configuração histórica e social” (ALBERTI, 2005, p. 163). Esse entendimento deixa claro que apesar de opção por entrevistas focadas em indivíduos, seus enunciados falam de si e da coletividade em que estão inseridos. No caso, boa parte deles ocupa lugar de destaque na hierarquia do Candomblé, tendo, portanto, a autoridade necessária para a elaboração da narrativa. (BENJAMIM, 1994, p.p.198-199) Sobretudo a opção pelo uso das fontes orais para a discussão em torno da elaboração de trajetória, identidades e subjetividades relativas ao campo religioso do Candomblé joinvilense assenta-se no princípio de que:

a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. (ALBERTI, *Op. Cit.* p. 167)

Como forma de interpretar os enunciados discursivos dos vários entrevistados abordados no processo de pesquisa, foi importante realizar incursões em espaços consagrados às religiões afro-brasileiras, com a finalidade de se elaborar descrições de cunho etno histórico, através de registro fotográfico e audiovisual. Essa atividade possibilitou o estabelecimento de contatos com pessoas que posteriormente se tornaram fontes de pesquisa. Como forma de mapear os espaços de culto das religiões afro-brasileiras dedicados ao Candomblé realizei visitas aos espaços em dias com e sem ritual.⁵ As visitas foram importantes à medida que observei como os membros das comunidades dos terreiros e Ilês Axé da cidade organizam-se em termos cotidianos, preparando-se para os rituais secretos e, especialmente, como eles preparam a exibição pública dos rituais e de suas performances. Também, facilitou o acesso a um universo linguístico com expressões e palavras êmicas que variam de uma comunidade para outra, servindo, inclusive, como forma de distinção identitária. Sobretudo, a observação dos rituais públicos deixou evidente como ocorre a construção das sociabilidades, em especial, as negociações em torno dos sinais diacríticos de sua identidade.

Fontes imagéticas

No universo de fontes imagéticas associadas às ações de pesquisa com fontes orais a fotografia é um outro elemento importante, muito presente neste trabalho de pesquisa. Neste sentido ela cumpre papel fundamental, tanto no sentido de provocar a memória de muitos dos entrevistados, que não se furtaram em organizar seus depoimentos baseando-se em registros fotográficos feitos nas épocas em que estavam diretamente envolvidos na vivência da religião e na consolidação de sua agremiação. Além de servir como suporte aos autores de relatos memorialísticos, esse recurso é uma importante ferramenta para a produção de reflexões acadêmicas, como as do campo da historiografia e da antropologia. Dessa forma, Luciana Aguiar Bittencourt apresenta importantes contribuições quanto ao uso da imagem nas ciências humanas enfocando dois aspectos principais relacionados à produção e ao uso das mesmas: a capacidade de registro de informações e a de representar o próprio conhecimento, que é o campo científico do qual a autora fala (BITTENCOURT, 1998).

Assim, Bittencourt concorda que as imagens dão conta de explicar e/ou explicitar coisas que o texto escrito não consegue. Entretanto ela ressalta que muitas vezes as imagens foram usadas como apêndices, como ilustração do texto escrito, em decorrência dessa forma de expressão linguística ser a mais valorizada e a forma consagrada de transmissão e estabelecimento de um conhecimento válido no meio acadêmico “o uso da imagem serve como um recurso retórico que legitima a veracidade do texto antropológico” (BITTENCOURT, *Op. Cit.* p. 198). Contudo, é importante refletirmos sobre como o visual produz por si só ou, inter-relacionado com o texto escrito, o conhecimento. É um conhecimento com outro alcance, com outra performance, que dá conta de representar dimensões que, normalmente, escapam ao texto.

Um entendimento muito comum refere-se ao aspecto documental da imagem, o qual assenta suas bases no caráter verossímil que a fotografia assumiu frente à representação do referente. Desde os seus primórdios ela foi vista como um fato objetivo, uma expressão da racionalidade científica e como um vestígio material do tema retratado. Esse valor é culturalmente definido pelo ocidente que dá ao visual umas das maiores expressões de verdade.

Em outros sistemas culturais a imagem nem sempre ocupa o lugar central, sendo que, por vezes, a realidade está assentada fora dos parâmetros visuais.

Dessa forma a imagem pode ser entendida como uma narrativa visual, e como toda a narrativa, parte de decisões, recortes, lembranças e principalmente esquecimentos. Assim a imagem pode ser entendida como um informe ou como um meio de representação de uma parcela, de um conjunto de significados que compõe e institui a realidade. Assim, inúmeras possibilidades surgem a partir dessa ampliação do entendimento do visual: como forma de retratar a história visual de um determinado grupo social (situações, estilos de vida, gestos, atores sociais, rituais, cultura material, iconografia). Com isso, registram-se os processos de mudanças sociais; os impactos advindos dos contatos com outras culturas e etnias. Some-se a isso a conexão dos dados coletados através das fontes iconográficas com os advindos das pesquisas com a história oral e memória dos grupos estudados e teremos um quadro razoável de interpretação do fenômeno estudado.

Essas novas dimensões advindas da interação da visualidade, oralidade e a escrita, possibilitam uma compreensão um pouco mais alargada da realidade estudada nas construções narrativas de pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras. É sabido que os aspectos visuais são de fundamental importância na organização e fundamentação desses rituais, bem como, na instituição dos sinais distintivos da identidade/etnicidade dos grupos. Assim, o registro imagético, mais do que complementar e/ou ilustrar a descrição etno histórica assume o papel de fonte de pesquisa, emissora, portanto, de significados. Fica clara a ideia de que a maior importância das fotografias não advém de sua capacidade técnica de capturar um instantâneo da realidade, verossimilmente, mas sim, do fato de que as imagens são resultados de um processo advindo da experiência humana. Essa perspectiva indica, também, que o uso de fotografia mais do que um alcance documental que registra um determinado fato possui, também, um caráter monumental, à medida que apresenta a uma determinada sociedade, de forma condensada uma narrativa, uma intencionalidade controlada, mas dada à fruição, como bem explica o historiador Jacques Le Goff ao discorrer sobre o fato de que todo o documento possui algo de monumento e vice-versa (LE GOFF, 1990).

Para Bittencourt, as fotografias assumem duas perspectivas principais: a documental, que considera que informações podem ser obtidas a partir da análise da imagem; e a reflexiva, que utiliza a imagem como meio de elucidar as representações criadas pelos sujeitos estudados e como forma de construção de um conhecimento sobre o outro. “A fotografia é resultado do olhar do fotógrafo e seu significado é consequência da interpretação dada pelo espectador.” (BITTECOURT, *Idem*, p.201) Disso decorre outro entendimento da autora de que a análise do conteúdo das imagens é um evento social que depende de um conhecimento profundo do contexto para o qual a imagem aponta de forma superficial. Há, portanto, a imagem literal, ou seja, aquilo que se condensa no negativo e no papel fotográfico, e a imagem simbólica, a qual deve se pautar, sempre que possível, no contexto original de sua criação, matizado pelas seleções e pelas contingências que conforme o sujeito-intérprete da imagem.

Outro autor que estabelece uma reflexão basilar em torno da fotografia é o filósofo Roland Barthes. Em sua obra derradeira ele discute alguns aspectos da fotografia. (BARTHES, 1984) Este texto cadencia-se num movimento pendular ao oscilar entre o autor (*Operator*) e o espectador (*Spectator*).

Diante disso, a discussão do ponto de vista do *Spectator* questiona como uma determinada fotografia torna-se imagem apreendida e concebida, já que no cotidiano somos bombardeados por milhares de reproduções imagéticas, cada vez mais sofisticadas e “reais” e somente algumas delas convertem-se em imagem. Barthes ensaia uma resposta baseando-se menos em interpretações de caráter físico-químico ou regionais, e mais voltada ao escrutínio de sua própria subjetividade, ao menos até o ponto pela qual ela se permitiu revelar.

Partindo de uma fenomenologia própria que filtra os motivos pelas lentes do desejo e da paixão, Barthes constatou num primeiro momento, que determinadas fotografias foram convertidas em imagens por provocar nele pequenos júbilos “... como se estas remetessem a um centro silenciado, um bem erótico ou dilacerante, enterrado em mim mesmo (por mais bem comportado que aparentemente fosse o tema)”(BARTHES, *Op. Cit.*, p.31). Outras imagens foram assim concebidas por provocarem justamente o contrário, ou seja, aversão, irritação.

Assim, o sistema classificatório assentado na subjetividade proposta por Barthes, permite um diálogo criativo e criador com todos os elementos da comunicação semiótica (produtor-produto-espectador), mas, ao mesmo tempo, é um desafio por estabelecer uma relação rasa entre o sujeito e seus gostos, desafiando-o a abrir as impressões do sujeito à ciência dele próprio. Diante disso, Barthes estabeleceu como guia da análise subjetiva o elemento “atração”. Este provocaria o interesse o qual seria motivado por sentimentos como: desejo, amor, espanto e admiração. Esse conjunto de fatores provocaria um “estalo”, uma atração em forma de “aventura”. Portanto, a ideia de que uma determinada foto me “advêm” e outra não, estaria contextualizada. “O princípio da aventura permite-me fazer a fotografia existir. De modo inverso, sem aventura, nada de foto” (BARTHES, *Idem*, p.36.). Ao mesmo tempo em que essa aventura se estabelece, ocorre uma animação recíproca (*Spectator*-fotografia). Como bem destacou Etienne Samain “Barthes tinha a elegância intelectual de dizer-nos que de nada sabia verdadeiramente, ou melhor dizendo, que nada sabia daquilo que ignorava ainda” (SAMAIN, 2005, p. 120). Essa frase revela uma profundidade imensa que serve de exemplo aos que pretendem estudar-entender-criar o outro.

Fontes Escritas

As fontes escritas que foram utilizadas na pesquisa em questão basearam-se, também, na imprensa local. Enfoquei matérias, reportagens, anúncios entre outros, que versam sobre a temática das religiões afro-brasileira, procurando compreender como esse meio de comunicação enuncia um significado e um saber a respeito desse assunto em relação à cidade e fora dela. Pelo que pude constatar, quando a imprensa local se pronuncia a respeito dessas religiões ela o faz ocupando, além das páginas policiais, os classificados os cadernos de cultura, etc.

Tânia Regina de Luca alerta que os periódicos devem ser entendidos como parte de um jogo de poder e interesses que manipulam e intervêm na vida social, pois esses veículos de comunicação não são transmissores imparciais de acontecimentos, ou seja, defendem grupos e ideologias dentro do contexto em que estão inseridos (LUCA, 2005). Sobretudo, esta autora

recomenda um cuidado no sentido de verificar não o que estes documentos dizem, mas sim, como dizem, buscando com isso fazer a crítica interna e externa desse documento. Na crítica interna deve-se analisar para quem escreve, por que escreve, localizando seu público-alvo, verificando a organização estética desse periódico, seus editores e proprietários e como estes se relacionam com os poderes estabelecidos e suas instituições. Do ponto de vista da crítica externa, devemos considerar o contexto histórico ao qual o documento está inserido, relacionando-o com o momento que se escreve para, com isso, entendermos as motivações daqueles que os produzem e porque produzem.

Além desse manancial nos aproximamos de outras tipologias de fontes escritas como leis e regulamentações que a municipalidade aplica no sentido de regulamentar entre outros aspectos, as práticas religiosas na cidade, interferindo diretamente nas questões rituais.

Deixando a “gira aberta”

O termo “gira aberta” é uma expressão muito comum utilizada pelos praticantes da Umbanda. Ela se refere às cerimônias (giras) que se iniciam em um determinado dia e ficam suspensas, até uma outra reunião, onde os trabalhos são encerrados. Nesse período de suspensão os fiéis são admoestados pela entidade chefe do terreiro, observando preceitos e interdições. Analogamente esta expressão é aqui utilizada para reforçar o caráter ensaístico deste trabalho. Não há pretensão de propor um método definitivo de pesquisa e interpretação deste universo religioso sob o ponto de vista da historiografia. A única pretensão é a de compartilhar e, com isso, problematizar esse processo. É preciso evidenciar que, a aproximação de fenômenos tratados tão tardiamente pela historiografia pode ser compreendida em dois movimentos: a ânsia por pelo consumo de “novos passados” e pelo descrédito que os pares podem nutrir em relação às abordagens menos ortodoxas.

Diante disso, cabe ao historiador situar suas reflexões de forma bastante honesta e responsável, revelando aos leitores as trilhas interpretativas e as opções que nortearam a seleção de um universo tão profícuo de enunciados e significados. Necessitamos de uma “pitada” de coragem e de posicionamento político, frente aos “olhares famintos” e inquiridores do universo

acadêmico. Esta mesma coragem é requerida, também, quando do retorno das entrevistas e de suas interpretações aos que emprestaram suas lembranças e narrativas. A exigência é que o pesquisador atue de forma coerente e respeitosa, procurando evidenciar as idiossincrasias que compõe cada fala, cada gesto e cada cena, tomada como fonte.

Contemporaneamente, como discute Andreas Huyssen (2000), o passado tem se convertido numa mercadoria de consumo de massa, que cada vez mais preenche prateleiras, exposições museológicas, grades de programas dos “mass-mídias”, entre outros. Pesquisas sobre populações tradicionais de terreiros, povo-de-santo ou equivalentes, têm se tornado pauta indispensável em diversos programas de pós-graduação do país e alimentado, inclusive a indústria cultural, com publicações, quase sempre, de boa qualidade. Todavia, a historiografia deveria procurar entender, também, de que forma esses saberes compartilhados podem ser revertidos em proveito das comunidades enunciantes. Podemos rotular tal posicionamento de militância de intelectuais orgânicos ou mesmo, de retribuição a uma dádiva valiosa. O nome que damos pouco importa. O que importa é que mais uma vez somos desafiados a nos posicionar politicamente, colocando à disposição nossas ferramentas e nossa acuidade interpretativa.

Sobretudo, precisamos ter em mente que não somos só nós que observamos, estudamos, esquadrihamos e interpretamos nossas fontes. Elas mesmas possuem agência sobre aquilo que escrevemos, dizemos, lemos e elaboramos, alimentando, em muitos casos, os processos memorialísticos que dão a esses grupos coesão e reconhecimento, numa realidade, quase sempre, marcada pela intolerância e discriminação aberta ou velada.

Por fim reafirmo a necessidade de abordarmos “novos problemas com novas fontes”. Com isso consolida-se um círculo virtuoso que se retroalimenta continuamente de novas e diferentes formas de criar realidades e de dar sentido ao mundo.

Modupé!

Referências

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: 2005, Contexto, p.p.155-202.

- BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p.114-119.
- BENJAMIM, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p. 197-221,
- BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Míriam L. Moreira (orgs.). **Desafios da Imagem**: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papiрус: 1998, p. 197-212.
- BIERSACK, A. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT , L.(Ed.). **A nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: _____. **Ditos & Escritos III, Estética, literatura e pintura. Música e cinema**. 2.ed. v.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.p. 411 – 422.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. 2.ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- IBGE. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat> - acessado em 05 out. 2011.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____ **História e Memória**. Editora da Unicamp, Campinas, 1990
- LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In:PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- MACHADO, Gerson. **Os Atabaques da Manchester**. Florianópolis: 2012 (tese de doutorado).
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia e memória**. São Paulo: Contexto, 2010.
- PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas Revista de Ciências Sociais**. V.3, n.1, Porto Alegre: PUC/RS, jun. 2003.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. **Revista USP (dossiê Povo Negro 300 anos)**. n. 28, 1988.

SAMAIN, Etienne. Um retorno à câmara clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual. In: _____ (org.). **O fotográfico**. 2.ed.. São Paulo: Editora Hucitec/ Ediora SENAC São Paulo, 2005, p. 115-128.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**. Salvador, n.27, 2002, p. 249-269.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In. BRESCIANI, Stella; NAXARRA, Márcia (orgs.). **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. 1.ed.. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.p. 37 – 58.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

VOLDAMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998 (b).

VOLDAMAN, Danièle. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998a.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado; história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Artigo recebido em 15 de maio de 2014. Aprovado em 30 de maio de 2014.

Notas

¹“(…)Ogum estava cansado do trabalho de ferreiro e partiu para a floresta, abandonando tudo. Logo que os Orixás souberam da fuga de Ogum, foram a seu enalço para convencê-lo a voltar à cidade e à froja, pois ninguém podia ficar sem os artigos de ferro de Ogum, as armas, os utensílios, as ferramentas agrícolas. Mas Ogum não ouvia ninguém, queria ficar no mato (...) Sem os instrumentos para plantar, as colheitas escasseavam e a humanidade já passava fome. Foi quando uma bela e frágil jovem veio à assembleia (sic.) dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela (...) Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes de que os demais nem suspeitavam(...) Assim Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar. Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador. Ogum foi imediatamente atraído, irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa, mas se manteve distante. (...) Oxum o via, mas fazia de conta que não (...) Ela dançava, o enlouquecia. Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum (...) E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata, sutilmente tomando a direção da cidade (...) Quando Ogum se deu conta, eis que encontravam-se ambos na praça da cidade. (...) E os orixás aplaudiram a dança de Oxum. Ogum

voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas e a fartura banuiu a fome e espantou a morte. Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor” (PRANDI, 2001, p.p.321 – 323).

² Para entender o universo dos seguidores dessas religiões, ver: PRANDI, 2003.

³ 16 é um número importante na cosmologia do candomblé brasileiro. Vale destacar que, normalmente, 16 é o número de búzios jogados na consulta a ifá (*eridinlogun*), e quando o jogo apresenta-os todos abertos significa a confirmação máxima da resposta dada a um questionamento, chamada de *alafia* de Ifá.

⁴ Para uma discussão das relações entre a historiografia e antropologia de cunho interpretativa ver: BIRSACK, 1992, p. 97-130.

⁵ SILVA, 1995, p.298-309, nos inspirou na realização nessa parte da pesquisa.

Entrevista

Aderbal dos Santos – Bau

Lourival Andrade Júnior¹

Caicó, 17 de agosto de 2014.

ENTREVISTA realizada na cidade de Caicó no dia 17 de agosto de 2014 na residência de Aderbal dos Santos, conhecido popularmente por Bau, babalorixá do Ilê Axé Nagô Oxaguian. Chegamos por volta das 14h30min e nossa conversa durou aproximadamente 2h40min. O entrevistado foi muito prestativo e concedeu a entrevista embaixo de uma Jurema.

Boa tarde, Aderbal. Obrigado por conceder entrevista para a revista Mneme, no dossiê específico sobre Religiões Afro-Brasileiras. Seu nome completo?

Aderbal dos Santos.

Conhecido como?

Bau. Aqui em Caicó me conhecem como Bau.

Nascido? Dia, mês e ano?

Nasci em 07/09/1984.

Onde?

Natal. Tenho vinte e nove anos. Vou fazer trinta agora sete de setembro.

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. lourivalandraderj@yahoo.com.br.

Eu gostaria que você começasse a nos dizer como chegaste na Jurema, no Candomblé, a partir do que, a partir de quem, quais são tuas origens, desde o começo...

É... Em oitenta e quatro, seis meses antes de eu nascer, existia um homem chamado Aderbal de França ele era clarividente, irmão de sangue da minha vó adotiva, minha primeira mãe-de-santo, que foi Lucia Flor. E ele fumava muito e tal, nunca incorporou, mas tinha uma vidência absurda. Não cheguei a conhecer. Ele era clarividente a flor da pele, a flor da pele mesmo. E mainha tinha feito uma promessa e estava procurando uma criança para adotar, ai ela foi, procurou, procurou... Ela procurava e não achava. Não achava esse menino pra criar. Ela já tinha um adotivo, Adriano que leva o nome dela. O Aderbal, irmão dela, adoeceu, ele tinha câncer de pulmão, e nos últimos dias, ele já estava entubado. E ele pediu para reunir a família porque queria se despedir, porque ia desencarnar naquele dia. E... Minha mãe no meio do mundo, ninguém sabia, ninguém... E quando a chamou, ele chamava ela de Lucinha. Ai disse... “Lucinha, eu tenho um grande recado para você. Eu vi, Artur Indiano, me fez uma visita ontem, me preparou para meu desencarne, eu vou desencarnar, eu vou desencarnar e não procure mais o menino. O menino vai bater na sua porta, ele não vai ser minha encarnação. Eu fui determinado para ser o guia dele. Uma criança vai bater na sua porta, uma mulher vai bater na sua porta, puxando duas crianças, um casal, e com um menino na barriga. Muito sofrido, é o menino que tem a missão, que vai ter a missão de terminar minha missão. Dê meu nome a ele, dê meu apelido a ele e o resto eu sei guia-lo”. Aderbal morreu, passou-se o tempo, Aderbal cufou [morreu] e com a dor da morte, ela, esqueceu de procurar o menino. Chegou um certo dia, apareceu uma morena, com duas crianças, uma de dez e uma de seis, Luciano de dez e Luciana de seis e buchuda, grávida. Não sabia o sexo da gravidez. Chegou e perguntou quem era Mãe Lucia, porque já era conhecida por querer ajudar, mainha na época tinha um centro de idosos, um lar de idoso, que era o Lar Mãe Lucia e tinha um berçário, para as mães trabalhavam e podiam deixar os filhos o dia todo ali. A forma social de fazer um terreiro, né. Aí mainha disse: “O que é que você quer com ela?”. A mulher respondeu: “Por que eu soube que ela fazia muita caridade e eu queria que ela me desse apoio, eu fui botada para fora de casa desde de manhã,

não tenho para onde ir, não comi e os meninos estão aqui. Eu vim de Macaíba a pé e pelo amor de Deus deixa eu falar com essa mulher”. Mainha disse: “Senta aqui minha filha, sou eu”.

Aí começou a conversar... “Esse menino é para quando?” Aí ela... “Esse menino é para quando?” Ela disse: “Para dia cinco de setembro”. Ela disse: “Ah, então eu vou cuidar... Você vá comer, pode ficar, mas não é você que tô procurando, não”. Aí no mesmo dia Aderbal incorporou nela e disse que aquela mulher era a mulher que estava me trazendo e o que ela estava dizendo não constava para o espírito. O espírito iria fazer o caminho que deveria ser feito e o homem da terra não iria mudar. Pronto, passou-se. Dia cinco de setembro ela começou a sofrer, foi pra Macaíba, se internou no hospital de Macaíba pra me ter. Sofreu cinco, seis, dia seis de setembro de tarde ela foi transferida para Natal com risco de morte. Dia sete de seis horas da noite, eu nasci. Aderbal... Ele tinha nascido... Eu nasci no mesmo dia, no mesmo horário e no mesmo mês. Aí mainha já me trouxe pro terreiro e disse, aí Fátima, a minha mãe legítima disse que passava o resguardo, e não queria mais ter vínculo comigo. Aí mãe, mãe Iá [Ialorixá da Tenda Espítita Iemanjá Ogun-Tê], entrou na história, Cremilda entrou na história. Chegou pra ela e disse: “Vamos fazer o seguinte, até seis meses você não precisa arrumar emprego, eu lhe dou um salário e você cuida do seu próprio filho, amamenta, cuida dele. E eu boto seus filhos pra estudar, vou cuidar, depois de seis meses você decide sua vida, vamos dar o melhor pro recém-nascido.” Pronto. Aí quando eu cheguei, sai da maternidade direto pro terreiro. Já estava se esperando o menino que estava sendo avisado, já estava esperando. Aí ela foi me apresentou aos Orixás...

Quando você diz ela, apresentou quem? Mãe Lucia ou Mãe Ia, Cremilda?

Mãe Lucia.

Isso. Foi, pegou, me apresentou aos Orixás, aquela coisa tradicional da nação e me levou a Jurema e todo mundo não, não, não, não... Jurema? Porque Jurema? E me levou a Jurema e chegou na Jurema, apresentou ao mestre dela que era Zé Pilintra, apresentou a Zé Pilintra. Passou-se uma semana mais ou menos, Zé Pilintra incorporou numa rasteira e me batizou. É tanto que eu tenho o nome de batismo de Jurema é bode branco porque ele alegava que o bode

branco Exú não comeria, então não se faria maldade, se cria, para Exú se dá o preto. Na consciência dele e me batizou com bode branco. E eu fui batizado por Zé Pilintra, recém-nascido, oito, nove dias por aí de nascido, apresentado. E eu tinha muita insônia e chorava muito a noite, e por incrível que pareça, os antigos dizem, os velhos dizem lá que minha outra vó Adelvise que era irmã de mãe Lucia, de Lucia Flor, ela rodava comigo os quatro cantos do terreiro, da creche e nada me calava, quando me botavam no salão da Jurema, eu pegava no sono. Até que um dia se tocaram e botaram meu berço no salão da Jurema, eu dormia o dia e a noite todinha, quando me tiravam eu começava a chorar. Pronto. Daí foi como eu sem querer conheci a Jurema e o Santo. Quando eu fiz dez anos, aí mainha me iniciou, Lucia Flor me iniciou-se no Santo, fez os primeiros procedimentos, a lavagem, o refrescamento, a firmação, sentou meu Orixá. Mas eu já tinha muito inclinação na Jurema, muito, sempre fui muito Juremeiro. E o contrário do outro Aderbal que não gostava de Jurema, ele era Santo e Jurema para ele só ia até Preto Velho, só Preto Velho. Até por ser clarividente, quem mexe com Jurema sendo clarividente, é mais pesado, as vidências, e ele gostava muito de Jurema...

De Santo.

De Santo, desculpe, de santo. E depois, quando eu fiz catorze anos ai comecei, a me iniciar na Jurema, no Santo. No início me prejudicou muito porque daqui que eu tivesse a diferença dentro de mim, que eu não era uma encarnação de um espirito, eu tive uma orientação muito grande, mas me perturbei. E quando eu com dez anos, voltando um pouquinho no tempo, com dez anos a minha mediunidade, ela desabrochou absurdamente, absurdamente. Ao ponto de eu ser conhecido como um louco, eu estudei em escola de doido, eu fui tratado como um louco e por incrível que pareça, dentro de um terreiro de macumba. Mais ela tinha uma visão que não ia me botar na Jurema porque estava me influenciando, ela tinha esse medo de influenciar.

Lucia?

Lucia Flor, para eu não ir desenvolver, porque ela estava influenciando uma criança ser aquilo que ela poderia no futuro não querer. Ela tinha muito esse medo. Sofri muito por essa

determinação. Quando Zé Pilintra incorporava nela, Zé Pilintra dava um carão em todo mundo e mandava me desprender. E me chamava, me sentava no chão e ali começava: você vai me cambonar [auxiliar], vai ser meu cambone. E eu auxiliava ele e tudo que ele fazia, eu ali. A benção, e aquela história pra tudo a benção meu padrinho, senta aqui, toda vida. E ele sempre deixava a ordem de que não dissesse a ela. Quando ele ia subir, ele dizia: vá pro seu canto, se deite, eu vou me embora, meu cavalo vai vir. Chegou um ponto de eu começar a ver e aquilo começar a me perturbar mesmo. Porque eu não dormia, eles conversando. Ah, fazia matança na Jurema, eu passava a noite todinha vendo as galinhas sem cabeça correndo em cima do paredão. Porque meu quarto era meia parede. Eu tenho trauma de meia parede.

Isso com que idade, Aderbal?

Isso depois dos dez anos eu comecei a endoidecer. Aí mainha deu um agrado a minha Jurema. Deu só um agrado de força e Zé Pilintra foi e chutou o pé da barraca, e determinou que aquilo tinha que parar. Que me botasse na Jurema, porque minha doença, minha loucura era Jurema. Eu poderia até seguir as panelas de barro, que era os Orixás como ele dizia, mais o meu sangue era verde, era de folha. O meu sangue era de catimbó, por isso que eu era afilhado dele. E que ela teria que acatar a determinação dele. Ela acatou. Começou a me botar devagarzinho nos toques e eu comecei a incorporar. Dez, onze, doze, comecei a incorporar, que já incorporava antes, só que ela deu uma segurada e com dez anos ficou difícil dela me prender mais. Aí, em noventa e oito, eu tinha catorze anos, mainha morreu, Lucia Flor morreu. Eu já tinha Jurema feita e Zé, Zé Mulambo foi com pouco tempo da morte dela, exigiu...

Zé Mulambo, teu mestre?

É, meu mestre. Exigiu a renovação da Jurema e o término de todos os meus compromissos, terminasse de fazer, que eu não tinha mais tempo. Eu incorporava dormindo, eu incorporava no meio do caminho, entendeu? Já passei muitas. E a forma daquilo se controlar, e a forma de ter uma doutrina era fechar um cerco cabalístico de Jurema. Em noventa e nove, treze de setembro de noventa e nove, eu renovei minha Jurema, fiz tudo. Zé Mulambo o nome dele em

vida era Zé Luiz da Silva Neto, hoje em dia a cidade que ele morava chama-se Bonito, mas antes era Sertão Bonito, depois de Recife, perto de Gravatá. E ele desencarnou treze de setembro, foi fazer um trabalho e caiu encima, com sessenta e sete anos, acredito que era muita idade. E dali em diante, de noventa e nove pra lá, eu encabecei de corpo e alma dentro da Jurema, o que já sabia e o que tinha aprendido com a convivência com Zé Pilintra me deu uma base muito grande. Quando Cremilda passou assumiu o terreiro, então eu comecei a auxiliar Caldeirão Sem Fundo [mestre de Mãe Cremilda] e aquilo foi, foi se dando uma proporção imensa e eu esqueci o Orixá, esqueci o Orixá. Deu a morte dela [Mãe Lucia Flor], mãe Ia levou a sucessão, e em noventa e nove quando ela reabriu a casa, que passou um ano fechada, só com os trabalhos internos por causa do luto da mãe-de-santo. Mãe Ia foi, que é Cremilda, foi e conversou comigo, dizendo que estava só, precisava de mim e do outro meu irmão que é Tiago, meu outro irmão já era feito.

Ele era mais velho ou mais novo?

Mais novo do que eu. Ele iniciou-se comigo. No dia da obrigação de feitura dele, era pra eu ter feito junto com ele. Mainha foi e me fez uma proposta. Como ela sabia que eu não tinha vínculo nenhum com Santo, não tinha quem me fizesse. Toque de Orixá eu não ficava. Já toque de Jurema não tinha cansaço pra mim. Aí ela pra testar foi e me fez uma proposta: você quer ir pro Rio de Janeiro passar quinze dias ou quer fazer sua obrigação de Santo? Eu disse: pro Rio, porque eu não quero fazer isso não. E fui pro Rio, quando eu voltei, meu irmão já estava até recolhido, eu tinha até a filmagem na época. Meu irmão tava até recolhido. Por isso que ele de Santo é bem mais velho que eu, porque ele deu continuidade. Eu comecei a dar continuidade depois de noventa e oito, depois da morte dela [Mãe Lucia]. Aí em noventa e nove, mãe Ia foi e conversou: Mainha morreu, eu estou ficando velha, não posso levar a casa só, Tiago é feito, por ser feito vai me ajudar a levar a casa, vai ser um dos cabeças. Só que a casa ficou defasada, ficou um rombo e eu preciso de um pai-pequeno, e se eu tiver que escolher um pai-pequeno, eu quero escolher um dos meus filhos que são da minha confiança. Se você quiser eu faço sua obrigação e lhe dou o cargo, que Oxumarê já está exigindo. Ao ponto dela passar nela e gritar que eu era

o Babaquererê da casa. Mas, como eu não tinha a obrigação feita, eu não poderia assumir o cargo, aí eu fui e disse: É vamos. Aí fui e fiz o meu aborí, né. Fiz o meu bori, recebi os diretos que meu bori dá e recebi o cargo de pai-pequeno que até hoje eu sou. Mesmo depois que eu tirei os Orixás, a Jurema, Oxumarê não passou o cargo mais pra ninguém. E recebi o cargo de pai-pequeno e passei a assumir o cargo como assumo até hoje as vezes que precisar, o meu cargo é uma obrigação minha. E dali em diante eu comecei a ingressar no Orixá, mais sempre amando minha Jurema. Fui renovando Jurema, sete anos, os catorze anos, aí todo ano. Depois de sete, você faz todo ano. Sempre botei na cabeça: Jurema eu gosto, Santo eu tenho obrigação de aprender porque sem ele eu não vivo, mais meu prazer é catimbó, é Jurema. E era bem mais fácil aprender Jurema porque era o que me dava prazer. E ali começou, a gente começou auxiliar ela nos trabalhos, e foi aprendendo na prática e na teoria.

Deixa eu só te perguntar uma coisa, Bau. Quando é que tu vem pra cá? Quando é que tu sai de Natal e vem pra Caicó? E porque que tu vem pra cá? Porque tu monta um terreiro aqui...

Eu fazia parte da federação de Umbanda e Candomblé de Natal e tinha uma secretaria dentro da federação que era de desmistificação, e eu fazia parte do corpo de desmistificação da federação. E eu comecei a viajar muito pra Mossoró, pra os interiores, desmistificar casas, brigar mesmo, bater de frente. Eu sempre fui muito arengueiro, então eu era a pessoa certa de bater de frente com você e sua casa, fechar sua casa, ou você segue certo ou você não vai seguir. Ou você usa a espiritualidade assim ou você não vai usar como empresa assim, como você tá usando. Ou é um terreiro ou é uma boca de fumo, ou é um cabaré. Então a pessoa boa para aquilo é uma pessoa arengueira e atrevida, e era eu. E comecei a viajar muito, e comecei a viajar por esse motivo, ganhava por isso, não vou mentir a você. E tinha prazer.

Você ganha via federação?

Via federação. Aí fui, teve uma proposta de um encontro, um encontro dentro de Caicó. Teve uma proposta de um encontro dentro de Caicó, eu não sabia nem aonde era Caicó. Eu sabia o caminho de Mossoró, Caicó eu nem sabia que existia. Viemos pra esse encontro que foi na Ilha

de Santana, um toque de Cosme e Damião. Um encontro com todos os barracões de Caicó, todos os barracões de Natal, alguns, na realidade foi só alguns. Que a proposta era trazer o Candomblé pra o Seridó que não existia, até um dia desses não existia mesmo. Trazer o Candomblé pra Caicó, trazer Umbanda pra Caicó, pra eles conhecerem o que era Umbanda veio Dedé Macambira de Macaíba. E viemos. Aqui em Caicó, através de Dedé Macambira eu conheci Dinarte, Dinarte Ribeiro e me afinei a ele. Me afinei a Dinarte. Eu usava a casa dele como ponto de apoio e as matas. Foi aí que conheci Faninha. Comecei a fazer elos em Caicó. Eu comecei a vir só pra Caicó, porque eu já fiz amizades, vínculos. Comecei fazer os trabalhos. E comecei a me interessar pela cidade e fui abandonando Mossoró. E lutei para o meu trabalho ser em Caicó. Por ser menor, eu ia ficar mais visto no meu trabalho dentro de Caicó. Aconteceram reuniões em federações que nunca deram certo, nunca saiu do diálogo ou do papel. Até que um dia eu vim fazer uma obrigação em Caicó e Zé Mulambo incorporou e disse que queria o cabaré dele aqui. Que nem que fosse um pedaço de terra em um saco, mais que fosse da terra daqui. E Zé é conhecido por andarilho, por perambular. E eu nunca quis, eu dizia: O que é que eu vou fazer nessa cidade? Eu não nasci pra morar em interior. Procurei ainda um terreno em Natal, pra fazer, já que ele queria. Pensei: Eu tinha um carro, vou vender o carro, vou fazer em Natal, mas não quero terreiro, vou fazer um quartinho, vou botar eles. Uma vez por ano eu chamo meus amigos, dou minha macumba, fiz minha missão. Eu quero danado de filho? E aquilo começou a ser muito forte e ele começou a determinar, ao ponto dele ameaçar: Eu não venho mais enquanto eu não tiver o meu cançuaá, que é casa. Eu comecei a ser influenciado pelos meninos daqui de Caicó: venha, venha, venha... Decidi, vamos procurar terreno. Comecei a rodar, rodar... Achei vários, quando dava pra comprar não era do meu gosto, quando era do meu gosto não dava pra comprar. Mãe Ia não sabia que eu estava atrás de um terreiro, não sabia. Ninguém sabia em Natal que eu estava providenciando essa situação. Num domingo almocei e disse: Dinarte, vou dormir um pouquinho, passei o dia rodando atrás de terreno e vou pra Natal, vou pegar a estrada pra Natal. Tudo bem. Quando eu cochilei, aí acordei e disse: Dinarte, eu sonhei com um paredão, uma porteira, um negro, um homem preto sentado na frente, acocado, com um telefone na mão. E assim foi. E eu via Caicó todinha, mais quando

eu entrava tinha um homem apontando para o céu, mais não era um homem, era essa santa que fica na rua de cima. E eu via, e era como se fosse, tinha muita casa de barro, de tapera. Aí o menino que tava na hora disse: o João Paulo II [bairro], lá na favela. Eu disse: Vamos. Se existe essa casa eu vou descobrir hoje. E tiramos para cá, pegamos o carro e... O meu carro era um noventa e oito, mais ele parecia um oitenta e seis. Para você tirar a noção, pra eu usar o som a pessoa tinha que empurrar o som com o dedo para funcionar. O tempo rodando no carro era com o dedo no som. O carro era altamente velho, todo enferrujado, só era bom de motor, mais já estava fumaçando, um carro velho. E vinha de Natal não sei quantas vezes. Peguei pelo bairro Castelo, comecei a rodear o João Paulo II, rua por rua e, nada de achar. Quando eu vim nessa rua, subindo, que chegou em frente a este portão, por Deus que tá no céu, o meu carro estanca, morre a bateria, esquenta e ela pula. Ele perde totalmente a energia do carro, morreu. Quando eu estava tentando dar a ignição, que eu olho esse paredão era pela metade, a porteira verde que até hoje existe, está aqui dentro guardadinha. A porteira verde era onde é o assentamento de Zé e tinha o amigo meu Marcos, moreno acocado na rampa com telefone na mão ligando pra uma namorada, uma mulher. Quando eu olho, eu digo: Dinarte, Faninha olha o moreno, olha o terreno, aí tinha o nome “Vende-se” em vermelho. Faninha disse: Eu conheço ele. Já namorei com ele. Chamou ele. Quando ele chegou Faninha disse: Esse aqui é um amigo meu, é pai-de-santo. Aí ele disse que o terreno era de Zé Preto do Motel. Faninha disse: Eu já vim muito aqui, aqui era o Forró do Povo.

Aqui?

Aqui. Eu disse: Vamos atrás desse homem. Cheguei lá, cheguei no motel. Aí o cabra disse: Quarto três. Eu disse: Não amigo, quero falar com o dono.

Isso aonde era, Babau?

Aqui em Caicó. Esse motel ainda existe. É um motel e um ferro velho junto, entendeu?

Existe isso?

Existe e eu levo você lá.

Certo.

Eu perguntei: Zé Preto está? Não, foi para o cabaré. Ele tinha um cabaré. Aí a gente foi lá. Quando chegou lá ele estava. Aí eu disse: Dinarte você já o conhece, converse com ele, que eu morro de vergonha de conversar, Dinarte disse: Tudo bem, Bau. Descemos do carro: Zé Preto? Zé Preto: Opa, senta aqui, querem uma cerveja? Não, não, vim conversar com você. Aquele terreno lá no João Paulo é seu? E já fazia doze anos que ele queria vender isso aqui, não conseguia. E ninguém sabia da história disso aqui, só sabia que era o forró, existia um forró e ninguém sabia da real história. Aí ele disse: É, foi de mamãe, mamãe morreu e eu quero vender, mais só acho pra alugar e pra alugar eu não alugo mais não, deixa derrubar lá, cair. Aí quando eu olho para o homem, acontece que eu... Ceguei na hora, eu ceguei. Eu cheguei e disse: Boa Tarde, eu sou Aderbal. Você que é Zé Preto, né? É. Você tá pedindo quanto no terreno? Ele disse: Doze. Assim de cara. Aí eu disse: Se eu fosse pagar? Ele disse: Doze. Eu disse: Pronto, tá vendo aquele meu carro? Ele vale dez. Mentira eu tinha comprado meu carro por três mil. Todo mundo saiu de perto de mim. Eu disse: ele vale dez mil, vamos negociar? Vim para negociar. Quando ele olhou o carro, ele olhou pra mim, disse: Você está falando sério? Eu disse: Estou. Ele rodeou o carro todinho, por Deus que tá no céu e disse: Você tem certeza? Eu digo: Ele custou dez mil, foi dez mil. E eu faço negócio, dou ele e dou mil e quinhentos. Ele disse: Não, você me dá dois. Eu disse: tá fechado, tá fechado. Ele disse: Mais você vai me dar o carro. Eu digo: Passo o documento para o seu nome Ele disse: Dinarte é sério? Dinarte respondeu: É, rapaz. Eu disse: Eu quero ver o terreno agora. Entrei, isso aqui era cheio de mato, matão alto. Eu não vi nem essa traseira, aqui. Eu só vi isso aqui e já me encantou. Eu não quis me informar do terreno, eu disse: Está tudo legalizado? Ele disse: Está. Aí eu disse: Vamos fazer negócio? Ele disse: Vamos. Eu disse: Está aqui a chave do seu carro. Ele disse: Não, não sei andar nesses carros não, por Deus que tá no céu, eu não sei andar nesses carros não. Meu carro é um fusquinha, rapaz, você tá me desmoralizando, me dando uma chave de um carro desses. Eu estranhei. Eu

disse: Ou o povo de Caicó é imbecil ou esse cara tá tirando onda comigo. Tudo bem. Cheguei e disse: Tome o dinheiro. Ele disse: Não, não, não, vamos logo resolver a questão da transferência do carro. O medo era eu deixar desmanchar a conversa do carro. No outro dia, fiz o negócio com ele, fui para o cartório e passei o terreno. E ele: Me dê a chave do carro. Eu digo: Está aqui rapaz. Ele disse: Não, passe o documento do carro. Eu assinei. Ele estava tão ansioso para eu passar que até a transferência do terreno, ele pagou tudo, ele não esperou eu pagar. Ele me deu a chave disso aqui. E eu disse: Tome a chave do carro, foi um prazer fazer negócio com o senhor. Tá aqui os dois mil. E na minha cabeça eu pensava: Terreno é muito barato em Caicó. Ele chegou e disse: Me faça um favor, vá deixar esse carro lá no meu motel, porque eu não sei dirigir nele não. E eu venho lhe deixar de fusca. Eu disse: Tudo bem. E o carro nada de pegar.

Qual? O teu?

O meu. Um fumaceiro miserável. Quando chegou lá, eu fui e disse, Caicó muito quente, eu cheguei e disse: você me arruma um copo d'água? Eu já tinha feito negócio, já tava tudo feito. Ele já tinha conferido o carro todinho, tudo. Ele mandou ligar o carro, acelerar o carro, ligar som, ele disse: Você me dá com som? Dou. Você ainda vai me dar com som? Eu disse: Com tudo. [...] Do jeito que está aí. Vela de macumba, cachimbo... O carro era todo bagunçado, cheio de tudo dentro. Quando chegamos eu pedi um copo de água e ele foi pegar. Quando ele voltou, ele freou os calcanhares. Ele disse: Cadê o carro? Eu disse: Oxê, está aí o carro. Ele disse: É não, é não. Eu disse: É. Aí o funcionário olhou e disse: Zé Preto vocês vieram nele. Aí ele fez: É não. Aí botou a mão na cabeça. Aí eu disse: Qual é o problema colega? Ele disse: Não, o carro era quatro portas e novinho. Eu disse: De jeito nenhum, vamos olhar o chassi. Tive que mostrar minha honestidade. Ele que cegou, foi ele. Eu não enganei ele, não menti, não menti pra ele. Ele que se mentiu, ele que enganou-se. Abri o capô, ele olhou e disse: É, realmente é. Rapaz eu vi esse carro zero, olha o cheiro de mofo, esse carro tinha cheiro de novo, não era de mofo não. Eu não vi ferrugem, esse carro era novo, quatro portas, novinho. Por isso que eu fiz negócio com você, eu ainda disse ao meu filho que tinha botado no natalense, porque tinha vendido o terreno

com um carro que estava me passando por dez mil, mais um carro valia quinze. Eu disse: Não, eu lhe passei o carro por dez mil, mais o carro foi três.

Aí tu falasses?

Falei, já estava feito, ele ia fazer o que? Ele olhou e disse: Não, eu não acredito não. Foi rodeando o carro todinho e disse: Esse carro é mais velho que meu fusca. Eu disse: O negócio foi feito nele. Ele disse: “Não, mais já que eu fiz, tá feito, não vou desmanchar. Você não me enrolou, eu que ceguei”. Eu pensei, a entidade, eu acho, era a única solução de eu ter, não teria outra solução de eu ter... Eu só tinha dois mil reais, como é que eu ia comprar esse terreno por dois mil? Quando cheguei aqui, o meu vizinho tinha um bar, João. Fui me apresentar ao vizinho e fui conhecer o resto do terreno. Eu entendi que o o Zé Mulambo dizia do cabaré. A última coisa que foi aqui foi um cabaré. Fui à Natal e comuniquei: Mãe Ia, comprei um terreno em Caicó, ela riu muito: “Em Caicó, Aderbal?”

Isso foi em que ano?

Em dois mil e nove.

Tudo aconteceu em dois mil e nove? Esse negócio de Cosme e Damião...

Tudo. Tudo no mesmo ano. Aí comprei este terreno e fui ajeitando, e em dois mil e dez eu fiz a pedra fundamental da casa, a mina. E trouxe minha Jurema pra cá Mais em dois mil e nove foi que a minha vida tomou totalmente uma proporção diferente do que eu tinha feito pra mim, achava que seria pra mim. Até que, eu não queria terreiro, eu não tinha responsabilidade com nada. O que eu pegava era meu. Então eu disse: Já que é para ser, vai ser do jeito que tem que ser. Já que é pra se dedicar, vou me dedicar como é pra ser. E comecei a organizar, ainda tem muita coisa pra construir. Normal, a gente bota um tijolo por dia, não é?

Hoje você se dedica vinte quatro horas para o terreiro? Ou você tem outra ocupação, fora do terreiro?

Vivo para isso aqui.

Certo. Deixa eu te perguntar sobre a questão da organização do terreiro, a administração do teu terreiro. Tu tens trabalhos na segunda, terça e sábado, eu queria que ficasse gravado... Segunda é o que? Mesa?

Segunda é a mesa de Jurema, mesa de chão.

Na terça?

Na terça uma Rasteira batida, um toque batido, só para os filhos, desenvolvimento.

Para Jurema?

Para Jurema.

Não é aberto ao público, na terça?

Para os amigos muito íntimos.

Certo.

Na terça-feira eu lido com o pessoal. Desenvolvendo o pessoal, né. Doutrinando as entidades, toda situação. No sábado aí é um toque aberto ao público, só que minha porta ela nunca é aberta. Se chegar e tocar a cigarra entra, mais eu não deixo minha porta aberta e não é nem pelo medo do meu bairro que nunca tive. Para evitar certas situações, até de pedir esmola que acontece muito, então a porta é fechada. Veda um pouco e dá espaço para eu me concentrar mais. Se chegar e tocar, entra, senta, assiste do mesmo jeito. Sábado é o toque popular. É o toque dito. E na primeira sexta-feira do mês é o Ossé do Orixá, depois que ele veio. É o Ossé do Orixá e o toque de Santo.

Primeira sexta-feira de cada mês?

Toda primeira sexta-feira de cada mês o toque.

Segunda sempre, toda segunda?

Sempre, não. Segunda a gente não abre, como na primeira segunda-feira do mês eu dou oferenda a Exu e Pomba-Gira, a todos os Exus e todas as Pombas-Giras da casa comem. Comida seca, todas as Pombas-Giras, todos os Exus. É uma forma de estar girando sempre na prosperidade.

Comida seca é porque não te matança? É isso?

Isso, isso... Que é farofa, bife, comida de Pomba-Gira, certo? Sem matança. Toda primeira segunda-feira de cada mês eu faço isso pra eles. E toda primeira sexta-feira eu dou, mas as segundas não mudam o ritual, dou a oferenda e venho para minha mesinha de Jurema. Terminando a oferenda venho para mesa de Jurema. Já no Orixá eu não posso fazer porque como há fruta, o Ossé fica três dias, então eu tenho que passar três dias de resguardo. Então, se eu dei na sexta eu vou tirar no domingo, então sábado fica banido pra macumba. Que se eu mexer com macumba no sábado, no domingo eu não posso estar no peji de volta. Então toda primeira semana de cada mês não tem toque no sábado, o toque é na segunda e de Santo, mas a terça e a segunda só caso de morte, graças a Deus nunca teve. Aqui funciona assim.

Quantos filhos tu tens hoje? Na gira, no trabalho, no teu dia-a-dia, que são filhos-de-santo constantes.

Eu acredito que eu devo ter uns dezoito a dezenove. Eu tenho bem mais, mais assim, eu sou um cara radical, sabe. E eu tenho uma grande regra comigo, se você não tá disposto a ir de acordo com minhas normas, a porta está aberta. Eu digo muito: o que você faz aqui dentro reflete lá fora, o que você é dentro do terreiro reflete lá fora. Agora o que você faz lá fora reflete aqui, então cuidado com seus passos lá fora para você não ser cobrado aqui dentro. E cuidado com os seus aqui para não ser cobrado lá fora. Eu digo muito que casa cheia é sinônimo de problema

para mim. E tem que ser na minha lei, na minha cabeça. Eles sabem que eu sou assim. Esse é um amigo [rapaz que chegou e estava sentado, presente durante a entrevista], não é filho-de-santo, é um amigo, mas como se fosse filho. Ele chegou um dia e disse: Bau, vou fazer meus assentamentos, vou cuidar, eu disse: Não, vamos deixar do jeito que está. Porque eu sei que nós vamos perder a amizade. Então é melhor perder um filho do que perder um filho e um amigo. Porque existe gente que tem disciplina para o terreiro e existe gente que não tem. E eu sei que eu ia ter que frear muito ele. Ele iria perder minha amizade.

A pergunta é: estando no teu terreiro como filho-de-santo, ele é obrigado a fazer obrigação de Jurema e de Santo? Ou não? Se ele quiser só Jurema, ele pode? Se ele quiser só Santo, pode ou não? Tem que fazer os dois?

Olhe, é bem complicada a história, mas eu vou lhe ser bem franco, a gente não vive só de Jurema. Se você chegasse pra mim hoje e falasse: eu quero fazer só Santo, não quero mexer com Jurema, eu digo: Tá, tudo bem. Agora se você chegar: eu quero só Jurema, não quero Santo. Eu digo: Olhe, tá errado, porque vai chegar um dia da sua Jurema... De Jurema nós invocamos Eguns, nós invocamos mortos, todos aqui dentro nasceram, viveram e morreram, então eles são limitados. Vai chegar um dia de seu Orixá cobrar. Jurema segura o corpo, segura os pés, mais quem faz os pés andar e quem segura o corpo é a cabeça que é o Orixá. É uma consequência, um leva ao outro, mas assim, não se torna obrigado, eu tenho filhos que só tem Jurema, tem até obrigação feita, já toda, todas as obrigações e ainda não tem Santo. Mais eu sei no meu íntimo que ou cedo ou tarde o Orixá vai cobrar, então qual é a minha, vou adaptando aos pouquinhos. Apenas vou lhe explicar, você pode até levar só Jurema, eu levei Jurema por muito tempo, mas chegou um dia na minha vida que ou eu ajeitava meu Santo ou eu cufava [morria]. Vai chegar um dia que seu Orixá vai cobrar, porque quando você só bate couro para Egum, Egum é quem cuida da nossa vida mundana. Você pode cuidar da Jurema, mas consciente que vai chegar um dia que seu Santo vai cobrar, ou você faz ou você faz.

Mas tem terreiros por exemplo que é Jurema e Umbanda.

Tem.

E... Na tua concepção como isso se aplica?

Acontece.

As obrigações que no seu caso são para os Orixás já que se trata de Candomblé poderiam ser feitas pela ou na Umbanda? Por exemplo? Jurema e Umbanda? Ou você acha que não? Você acha que o Candomblé nação é a que vai completar esse ciclo, ou não?

Não, não. Eu seria ignorante se eu dissesse isso. Eu acho que cada um no seu quadrado. Existem pessoas que são de Candomblé, existem pessoas que são de Umbanda. Se você tem Orixás de Umbanda, você não deve fazer Candomblé. Existe Orixá de Umbanda, existe Orixá em candomblé, só que em Candomblé é mais difícil. Porque existe Orixás específicos de Keto, específicos de Jeje, específicos de Angola e específicos de Nagô. Eu sou de Oxalá Guiã, eu tive a sorte de meu guia pisar na folha de Keto, na folha de Jeje, de Angola e de Nagô, como Ufã, como Ogunté, como Oxumarê. Mas tem Orixás como Xangô, Obatunde, que são Nagô puro. Se você fizer em Keto você cai. Então eu não posso chegar para você e dizer assim: A folha que eu bato é a folha tal. Por isso que eu volto atrás e repito pra você: É o seu Santo que lhe escolhe, que escolhe a casa. Se você é de Beira Mar, de Ogun-Maré, de Ogun-Megê, você vai fazer o que em Keto? Porque eu quero os paramentos de Ogum, se Ogum é Umbanda então a sua felicidade, a sua força, seu axé está em Umbanda, entendeu? Se você fosse um dia fazer Santo, mexer com Santo, você teria que ter um Peji à parte. Todos os seus fundamentos são diferentes dos meus. Eu terei que preparar a casa para Jurema, como já é, pra Nagô, como já é e para Umbanda e assim sucessivamente.

Mas tem casa... Bau... Que você conheça, aqui no Seridó ou em qualquer outro canto que é só Jurema? Ou não tem?

No Seridó?

É.

Tem.

Não só no Seridó?

Não, não. Tem casa só de Jurema, só de catimbó. Principalmente para as banda de Recife, pra aquele povo de lá, Mossoró, Areia Branca, tem só Jurema.

Pode diferenciar de terreiro para terreiro?

Sempre diferencia, até pelo guia, pelo caboclo. Nós somos Umbanda, eu sou de um caboclo, você de Cobra Coral, muda. O guia quando incorpora, que vem fazer sua sessão, ele faz de acordo com a doutrina dele, mas dentro da base do segmento que está afirmado, no caso umbanda, entendeu? Eu venho de uma Jurema que, como eu estava dizendo, o ritual de mesa de Jurema é um aparte, porque no toque eu canto pra Exu, dou defumador, eu canto pra Ogum, canto pra Caboclo, abro para os metres. E Jurema que é Jurema não existe Exu, não existe Pomba-Gira, não existe Preto-Velho, são mestres e mestras, e os encantados da Jurema. Só que não existe casa com isso.

Só com mestres, você diz?

Por quê? Porque as ramificações das tribos, a união das tribos fez com que se adotasse. Há dentro da Jurema catimbozeiros rezadores, então esses catimbozeiros rezadores vamos unir junto com os Pretos, aí se adotou os Pretos que é de Umbanda, bandeira de Umbanda é Preto-velho. Vamos adotar o povo da rua, não existe sacrifício sem Exu, não existe casa sem Exu, sem porteira. E entrou Exu, entrou Pomba-Gira e o que eu acredito que determina o que é casa de Jurema, o que é casa de Umbanda, o que é casa de Jurembanda, de qualquer coisa não é o tamanho do seu bastidor ou do seu pedestal, não é a cor da sua vela e nem é a suas roupas e suas guias. É o seu ritual, o seu fundamento, ali é onde diferencia. Eu conheci Umbanda que se canta pra Ogum, pra Obaluaê, para Oxóssi. Aí Ogum vem nas irradiações de Ogum, vem Oxóssi nas irradiações de Oxóssi, entram os Caboclos. Xangô, as irradiações dos Caboclos de Xangô.

Vamos para o povo d'água: Nanã, Oxum, Iemanjá, Iansã. Eu conheci Umbanda usando Iansã róseo, entendeu? Eu conheci Xangô, você fazendo num pé de uma pedreira, você dando cerveja preta, charuto e arriando o amalá para Xangô nos pés de uma pedreira. Ah, mais Xangô bebe? Não, mais não é Xangô, é o caboclo de Xangô, ai vem toda uma sequência, que as pessoas confundiram.

Isso é Umbanda?

É Umbanda. Iemanjá toma champanhe. Vamo devagar, na Umbanda existe as irradiações de Iemanjá que carrega vários espíritos trazidos por Iemanjá, que ali se faz os trabalhos. Eu conheci esta Umbanda. Depois me deparei com uma cidade em que a Umbanda era uma imagem. Não. A força tá no assentamento, entendeu? Tá no assentamento, independentemente de ser Umbanda, de ser Candomblé, de ser Jurema. Cadê a firmação desta casa? As proteções de lança desta casa? Então a Umbanda não vive só de Pai-Nosso. Ah, mais eu sou Jurema e eu não vou rezar Pai-Nosso, porque Pai-Nosso é católico. Claro que reza. Na Jurema você chama nome de Jesus no começo, no meio, no fim. Eu proíbo você chamar o nome de Satanás, mais você chamar o nome de Deus? Ah, no Candomblé não chama o nome de Cristo, porque não chama? Porque não chama? Quem sou eu para mudar uma tradição de quatrocentos anos antes de Cristo? Um simbolismo? Depois de Cristo quando os africanos vieram para o Brasil, sincretizaram Oxalá com Nosso Senhor do Bonfim, com Jesus Cristo. Eles foram testados em sua fé, na senzala, no chicote. Eu não fui testado, se eles lá sincretizaram Ogum com São Jorge, quem sou eu para proibir você de adorar seu São Jorge, amigo? Agora eu ensino a diferença, olhe é só uma sincretização, mais Ogum é Ogum, São Jorge é São Jorge, é só. São Sebastião é São Sebastião, Oxóssi é Oxóssi... Mas, existe o sincretismo, e na minha casa é vivo, porque não me cabe mudar. Eu não estou aqui pra mudar fundamentos. Você faz o que seu pai lhe ensina, seu pai lhe ensina o que aprendeu com o pai dele. Então nós só repetimos o que aprendemos. Nós não estamos aqui para mudar o fundamento de ninguém. Eles foram obrigados a sincretizar, a botar os Orixás em baixo, a fazer a famosa mina, cobrir e botar os santos católicos. Fizeram a capoeira porque tinha atabaque, mas ali era uma gira de Santo. Numa dança como se diz hoje, mas não

era dança, era o culto africano. Os senhores achavam que era uma dança, e eles estavam ali só fazendo o sincretismo para sobreviver. Foi uma forma que eles acharam de não ser tão açoitados. Então porque hoje eu vou ter vergonha do que eu tenho, do que eu sou? Não, você tem que brigar com a sociedade, mostrar à sociedade a verdade, tirar a discriminação. Mas, como é que eu vou tirar a sua discriminação, fazer com que você não me discrimine, se eu me discrimino? Se eu tenho vergonha do que eu sou. O primeiro passo é eu parar de me discriminar, parar de me esconder. Meus antigos iam fazer macumba escondido com medo da polícia. Abria terreiro com alvará de bar, hoje não, eu abro meu terreiro com alvará de um templo religioso. É um templo religioso, é comparado com a igreja católica. E o padre tem que me engolir, tem que me engolir como eu tenho que engolir ele. Se eu não respeito você com sua religião, com seu segmento como é que eu vou exigir que me respeite? Como? Entendeu? E eu sempre botei na cabeça, sempre aprendi o seguinte: vá onde tem a palavra de Deus. Se o padre levantar a hóstia: esse aqui é o corpo de Cristo, respeite. Quando se nasce numa cultura, nasceu e se criou-se dentro de um terreiro, mais o nosso país vem de uma cultura que aquilo dali é o corpo de Cristo, e você deve comungar, você deve... É uma cultura então deve se respeitar. Eu não posso olhar para você e forçar você a ser Umbanda, ser de Nagô, ser Keto, ser Jeje, ser Angola, não. Você é o que você é. Eu sou o que eu sou. Não existe essa história de eu lhe forçar a nada, de obrigar a nada. As pessoas desgastam muito o discurso de humanização, de tirar a discriminação, mas não acaba nunca, sabe por que? Porque eu quero humanizar você, discriminar você, tirar sua discriminação dentro do que eu acho verdade. Para mim, uma pessoa só pára de discriminar se você aceitar minha casa, mas recusa o vizinho. Então, você continua discriminando a religião da mesma forma.

Entrevista recebida em 30 de agosto de 2014. Aprovada em 15 de setembro de 2014.

Transcrição: Natiele Fernanda de Souza Barbosa (bolsista de iniciação científica do Projeto de Pesquisa Saravá-Axé, coordenado pelo Prof. Lourival Andrade Júnior).

FERES JÚNIOR, João. (org.) *Léxico da História dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte, MG: EDUFMG, 2009. 249p.

A história dos conceitos no Brasil: problemas, abordagens e discussões

Diogo da Silva Roiz¹

A história dos conceitos tem começado a apresentar seus primeiros frutos no Brasil. Com alguns trabalhos pioneiros de apropriação desta abordagem nos anos de 1990, seguiria na década seguinte com a tradução de obras fundamentais, como a de Reinhart Koselleck (1999, 2006), além de circunstanciar partes dos debates, com a publicação das obras: *História dos conceitos: debates e perspectivas*, em 2006, e *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*, no ano seguinte. Por certo, o empreendimento realizado por Marcelo Jasmin e João Feres Júnior não parou por aí. João Feres Júnior agora nos apresenta os primeiros resultados de um trabalho conjunto, com vistas a elaborar um léxico da história dos principais conceitos políticos utilizados no mundo ibero-americano, com destaque, no Brasil, em Portugal e na Espanha, entre 1750 e 1850. Não por acaso, seguindo aos mesmos procedimentos e indicações do projeto levado a cabo por Reinhart Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze, que inovou a historiografia mundial e inspirou diversas iniciativas semelhantes em vários países, que foi a da edição dos *Conceitos Históricos Fundamentais. Léxico histórico da língua política e social na Alemanha* (a *Geschichtliche Grundbegriffe*), em nove volumes (editados entre 1972 e 1992) – infelizmente ainda não traduzida para o português –, que cobrem 120 conceitos (que surgiram ou sofreram mudanças fundamentais entre 1750 e 1850), em pouco mais de sete mil páginas.

Como salienta João Feres Júnior, o projeto em questão é muito menos ambicioso, mas nem por isso menos pertinente, que é o de realizar um estudo sistemático da história dos conceitos no mundo ibero-americano. O resultado inicial aqui apresentado, como indica o organizador, é parte do *Diccionario político y social iberoamericano: conceptos políticos en la*

¹ Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). diogosroiz@hotmail.com.

era de las independencias, 1750-1850, e que se encontrava em fase de publicação na Espanha. Convém ainda esclarecer que antes de ser publicado no Brasil, uma primeira versão dos textos foi publicada num dossiê dedicado a *História Conceptual no Mundo Luso-Brasileiro, 1750-1850*, da revista *Ler História*, em seu número 55, de 2008 (com uma pequena tiragem de mil exemplares, e de acesso restrito no Brasil). O dossiê seria apresentado por Javier Fernández Sebastián, num interessantíssimo artigo a respeito de ‘Algumas notas sobre História Conceptual e sobre a sua aplicação ao espaço Atlântico Ibero-Americano’ (2008, p. 5-16), no qual indicaria as principais questões que nortearam o projeto, de que maneira efetuaram a apropriação da história dos conceitos alemã, como dialogaram com outras tendências historiográficas e alguns dos resultados parciais que o projeto tinha alcançado até aquele momento – mas infelizmente o texto não seria reproduzido no livro publicado no Brasil, o que foi uma pena, pois, permitiria ao leitor brasileiro visualizar melhor as etapas do projeto. No texto ainda, o autor indica que “de forma distinta do trabalho dos lexicógrafos, a nossa aproximação histórico-conceptual não aspira de modo nenhum a fixar uma definição unívoca, e universalmente aceite pelos falantes de cada época, para cada termo sócio-político [analisado]”, visto que as fontes “mostram [...] que tais termos eram constantemente invocados de forma [polissêmica e] polémica por diferentes actores, e às vezes pelo mesmo autor, com significados e propósitos muito diversos”, pois, também havia “um amplo leque de usos e jogos de linguagem, parcialmente coincidentes, é certo, mas também parcialmente discrepantes e contraditórios” (2009, p. 9). Nesse aspecto, a proposta “propõe-se aplicar os métodos da história conceptual às sociedades hispano e luso falantes e aspira a transcender os marcos nacionais da historiografia para ir lançando as bases de um novo tipo de história político-intelectual atlântica, com os olhos postos numa história global” (p. 13).

Além disso, encontrar-se-ia também o texto de Fátima Sá e Melo Ferreira e João Feres Júnior, que igualmente responsáveis pela introdução do dossiê, demarcariam as principais questões ali discutidas, como a do período analisado ser “composto pelos cem anos que medeiam entre 1750 e 1850, um período ao longo do qual o processo de mudança social e política é, como se sabe, particularmente intenso dos dois lados do Atlântico, implicando as

invasões francesas da Península Ibérica, a Guerra Peninsular, a crise e desagregação do Império Luso-Brasileiro, a independência do Brasil e a implantação da monarquia constitucional em Portugal num cenário particularmente conflituoso” (p. 19-20). Assim resumida à proposta, naquela ocasião apareceriam textos sobre: *América-Americanos*, de João Feres Júnior e Maria Elisa Mäder; *Cidadão-Vizinho*, de Beatriz Cruz Santos e Bernardo Ferreira; *Constituição*, de Lúcia Bastos Pereira das Neves e Guilherme Pereira das Neves; *Federalismo*, de Ivo Coser; *História*, de João Paulo Pimenta e Valdei Lopes de Araujo; *Liberal-Liberalismo*, de Nuno Gonçalo Monteiro; *Nação*, de Sérgio Campos Matos; *Opinião Pública*, de Ana Cristina Araújo; *Povo-Povos*, de Fátima Sá e Melo Ferreira; e *República-Republicanos*, de Rui Ramos.

Na versão que seria publicada no Brasil no ano seguinte se constataria algumas poucas alterações, nos textos e de autores, a saber: *América/Americanos*, de João Feres Júnior e Maria Elisa Mäder; *Cidadão*, de Beatriz Cruz Santos e Bernardo Ferreira; *Constituição*, de Lúcia Bastos Pereira das Neves e Guilherme Pereira das Neves; *Federal/Federalismo*, de Ivo Coser; *História*, de João Paulo Pimenta e Valdei Lopes de Araujo; *Liberal/Liberalismo*, de Christian Edward Cyril Lynch; *Nação*, de Marco A. Pamplona; *Opinião Pública*, de Lúcia Bastos Pereira das Neves; *Povo/Povos*, de Luisa Rauter Pereira; e *República/Republicanos*, de Heloisa Maria Murgel Starling e Christian Edward Cyril Lynch. Tais mudanças, evidentemente, ocorreriam em função do enfoque se estender para o outro lado do Atlântico, isto é, se antes a ênfase havia sido dada mais sobre Portugal, agora ela se estaria em maior proporção sobre o Brasil. Ao refletir sobre alguns tópicos do projeto *Iberconcepts*, João Feres Júnior (2009, p. 11-24), além de pontuar certos aspectos dessa questão, também voltaria a ressaltar as ligações do projeto a história conceitual alemã, de Reinhart Koselleck, e ao contextualismo lingüístico da escola de Cambridge, de Quentin Skinner e John G. A. Pocock. Ligações teóricas e metodológicas, aliás, já refletidas em outra ocasião, quando Feres Júnior, junto com Marcelo Jasmin, apresentariam o livro *História dos conceitos: debates e perspectivas* (2006, p. 9-38). Certamente, que com essas preocupações já em mente, Feres Júnior daria continuidade ao estudo destes vínculos teóricos e metodológicos e indicaria o quão

promissores foram para a execução deste projeto. Como indica, “a combinação de ambas as metodologias em um só trabalho de pesquisa não se dá de maneira homogênea e sem esbarrar em alguns problemas de ordem prática e teórica” (2009, p. 14). Também por essa razão, esta obra “vem se somar a essa pequena mas crescente bibliografia, e contém talvez a primeira publicação na forma de léxico sobre história conceitual do Brasil” (p. 22).

Nos dez textos agrupados para o léxico, abordam-se os principais contornos e mudanças conceituais que ocorreram durante o período de 1750 a 1850, no qual a América Portuguesa se tornaria o Império do Brasil, ao ficar independente de Portugal. Feres Júnior e Elisa Mäder, ao discutirem as seis principais alterações conceituais de América/Americanos tocaram em alguns desses pontos, como uma das versões negativas da compreensão conceitual desses termos, que “parece ter sido de algum uso nas disputas entre portugueses e habitantes da colônia – principalmente após a mudança da Corte de Portugal para o Rio de Janeiro em 1808 – que perduraram até a consolidação da independência do Brasil” (p. 29). Além do mais:

A simultaneidade entre a fundação de uma nova nação e a adoção de uma nova forma de governo, que parece ter sido fundamental na experiência política hispano-americana, não se verificou no Brasil. A transformação da colônia em centro de fato do Império português, com a chegada de D. João VI em 1808, fez com que se alimentassem fortes desígnios de continuidade política, que conseguiram sufocar por muito tempo os projetos republicanos, federalistas e democráticos – esses frequentemente identificados com a América. Na verdade, o conceito de Brasil, de nação brasileira, parece ter absorvido em grande parte essa interpretação positiva do Novo Mundo, principalmente com o advento do romantismo, que se implanta com força a partir do Segundo Reinado (1840-1889). A imagem da nação brasileira moldada a partir daí se apresenta como um projeto civilizacional singular no Novo Mundo, que mistura elementos europeus, descartados no restante do continente, como a monarquia, com elementos nativos supostamente próprios (p. 38-39).

Com relação ao conceito de cidadão, e as suas alterações no período em questão, Beatriz Cruz Santos e Bernardo Pereira nos informam que “a associação entre cidadania, liberdade e propriedade [heranças diretas do período colonial] se torna a referência das

desigualdades que deveriam existir entre livres e proprietários (os cidadãos ativos), livres e não-proprietários (os cidadãos passivos) e não-livres e não-proprietários (os não-cidadãos)” (p. 59-60). No que diz respeito à(s) ideia(s) de constituição, Lúcia Bastos Pereira das Neves e Guilherme Pereira das Neves salientam que a história do conceito no “mundo luso-brasileiro evidencia, considerada em sua longa duração, de 1640 ou 1750 a 1850 ou pouco depois, é justamente a falta de” rupturas, ou mais precisamente, a “prevalência da heteronomia do universo tradicional sobre a autonomia do mundo moderno” (p. 81-2), que indicariam, sem dúvida alguma, maior número de ligações com a Europa e a ex-metrópole portuguesa, do que cortes drásticos, efetivos e permanentes expressos com a formação do Império do Brasil. Também sobre esse ponto, os textos de Ivo Coser sobre *Federal/Federalismo*, de Christian Edward Cyril Lynch sobre *Liberal/Liberalismo* e o de Heloisa Maria Murgel Starling e Christian Edward Cyril Lynch sobre *República/Republicanos*, igualmente nos oferecerão mais subsídios para vislumbrar que o processo de ruptura com a metrópole portuguesa, não se fez sem que existisse grande correspondência de continuidades, que suplantariam tentativas de alterações no regime político, em curto prazo. Ao descortinarem as mudanças sobre a compreensão e definição da *História* no Novo Mundo Luso-português, João Paulo Pimenta e Valdei Lopes de Araújo, indicam que corresponderiam, respectivamente, a um processo de *laicização das narrativas*, entre 1750 e 1807, na *formação das macronarrativas ilustradas*, entre 1808 e 1831, para *a nação como metanarrativa historiográfica*, entre 1831-1850.

Já os textos: *Nação*, de Marco A. Pamplona; *Opinião Pública*, de Lúcia Bastos Pereira das Neves; e *Povo/Povos*, de Luisa Rauter Pereira, que além de corresponderem a versões diferentes daquelas que apareceram no dossiê, acima comentado, também foram assinados por autores diferentes. Não sem razão, nos diz Marco Pamplona que o período abordado foi uma época “de profunda ressignificação do vocabulário político e das linguagens em uso”, por que, entre outras coisas, “os anos que se seguiram ao vintismo podem ser vistos como um período, acima de tudo, inventivo” (p. 174), no qual o Estado seria o principal protagonista para forjar a Nação. Ao tratar da opinião pública, Lúcia Bastos nos lembrará ainda que em função da “onipresença de cativos, a manutenção da mentalidade escravocrata e a persistência

de traços de uma sociedade do Antigo Regime retardaram a consolidação do processo” (p. 195), em torno do qual seria inaugurada, de fato, a opinião pública no país, apesar dos evidentes avanços que ocorreram durante esse período. De igual modo, ao se referir à questão, quando tratou do conceito de *Povo/Povos*, Luisa Rauter Pereira notaria que:

Nesse período de cem anos de história brasileira, assistimos ao surgimento do conceito de povo-cidadão, como o lugar da soberania política. Entretanto, os significados ligados ao Antigo Regime – o conjunto dos súditos, vassalos, e o terceiro estado – ainda se mostraram atuantes na linguagem política, ao mesmo tempo em que a distinção entre o povo legítimo e a plebe – ou canalha, patuleia, populaça – marcou todo o período. Tais elementos deram contornos e limites dos projetos de liberdade e igualdade e soberania popular, relegando a noção de um verdadeiro povo de cidadãos ao futuro. A unidade nacional – o conceito de povo-nação – foi então concebida pelas elites em torno da noção de unidade de cultura, geografia e raça, num vínculo menos com a vida política do que com a natureza física do país (p. 219).

Assim, rapidamente sintetizado os principais aspectos deste livro, pode-se facilmente notar a riqueza do empreendimento, ao demonstrarem as mudanças, rupturas e continuidades não apenas do léxico de conceitos aqui analisado, mas igualmente entre o Império do Brasil, que então se formava, e sua antiga metrópole, Portugal, que lá deixaria raízes profundas, cujos laços e estreitas ligações políticas e socioculturais, nem mesmo o tempo apagarão completamente dos corações e mentes do povo que ali brotou. Além disso, dá provas de como podem ser adequadamente utilizadas, em torno de um projeto comum, a história conceitual alemã e o contextualismo linguístico da escola de Cambridge, para efetuar um estudo minucioso dos conceitos do mundo ibero-americano, assim como suas alterações no tempo, e, com isso, propor “um novo tipo de história político-intelectual atlântica, com os olhos postos numa história global”.

Referências

FERREIRA, F. S. M.; FERES Jr., J. Introdução. In: **Ler História**, Lisboa, n. 55, 2008, p. 17-22.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Crítica e crise**: contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto; Eduerj, 1999.

JASMIN, M. G.; FERES Jr., J. (org.) **História dos conceitos**: debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; IUPERJ; São Paulo: Editora Loyola, 2006.

_____. (org.) **História dos conceitos**: diálogos transatlânticos. São Paulo: Editora Loyola, 2007.

SEBASTIÁN, J. F. Algumas notas sobre História Conceptual e sobre a sua aplicação ao espaço Atlântico Ibero-Americano. In: **Ler História**, Lisboa, n. 55, 2008, p. 5-16.

Resenha recebida em 08 de julho de 2011. Aprovada em 20 de dezembro de 2013.

NORMAS PARA SUBMISSÃO

A *Mneme* publica artigos originais, entrevistas e resenhas no campo das Ciências Humanas. Todos os textos serão submetidos a dois pareceristas, desde que atendam aos critérios apresentados nas *Normas de Submissão*. Havendo pareceres contrários, recorrer-se-á a um terceiro. Os Editores responsáveis e o Conselho Editorial recusarão os artigos que não cumpram as exigências previstas nas *Diretrizes para Autores*. Cada autor só poderá ter um artigo em processo, entre o início da submissão e a publicação final. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusivas de seus autores.

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição deverá ser original e inédita, e não estar sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".

Os arquivos para submissão devem estar em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapassem 2MB).

URLs para as referências deverão ser informadas, quando necessário.

Os artigos deverão ter a extensão de 15 a 30 páginas, digitadas em fonte Times ou Arial, tamanho 12, com espaço 1,5. As citações de mais de três linhas deverão ser feitas em destaque, com fonte 11, em espaço simples. Margens: superior e inferior: 2.0 cm; esquerda e direita: 3.0 cm.

O texto seguirá os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*, na seção Sobre a Revista, no Portal de Periódicos da UFRN.

A identificação de autoria do trabalho deverá ser removida do arquivo e da opção *Propriedades* do processador de textos, garantindo desta forma o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação Cega por Pares*.

As resenhas poderão ter entre 1000 e 1500 palavras, com 3 palavras-chave e 3 keywords, além do título em português e inglês. Fontes e margens seguem mesmas normas dos artigos. Devem referir-se a livros nacionais publicados no mesmo ano ou no ano anterior ao da submissão, ou - para livros estrangeiros - publicados nos últimos quatro anos.

As entrevistas só serão publicadas com autorização expressa do texto final assinado pelo(a)(s) entrevistado(a)(s) em todas as páginas da matéria que será encaminhada ao endereço da *Mneme* para avaliação.

Estrutura do manuscrito

a) *Título e subtítulo do artigo*: até duas linhas;

b) *Resumo e palavras-chave*: o texto do resumo não deve ultrapassar 1.000 caracteres (considerando espaços) e as palavras-chave, que identificam o conteúdo do artigo, devem ser de no máximo cinco (05). Para a redação e estilo do resumo, observar as orientações da NBR-6028, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT);

c) *Título em inglês, abstract e key words*: devem acompanhar os artigos e estar adequadamente traduzidos;

d) *Corpo do texto*, ao longo do qual não deve haver identificação autoral;

e) *Referências* - Deverão obedecer à NBR-6023/2002, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), sendo ordenadas alfabeticamente pelo sobrenome do primeiro autor. Nas referências bibliográficas de até três autores, todos poderão ser citados, separados por ponto e vírgula. Nas referências com mais de três autores, citar somente o primeiro autor, seguido da expressão et al. A exatidão das referências constantes na listagem e a correta citação no texto são de responsabilidade do(s) autor(es) dos trabalhos.

f) *Notas*: quando existirem, devem ser numeradas sequencialmente e colocadas no final do artigo. Não é permitido o uso de notas bibliográficas. Para isso, deve-se utilizar as citações no texto: a identificação das referências no corpo do trabalho deve ser feita com a indicação do(s) nome(s) do(s) autor(es), ano de publicação e paginação (NUNES, 1995, p. 225).

g) *Tabelas e figuras* - As tabelas deverão ser numeradas, consecutivamente, com algarismos arábicos, na ordem em que foram incluídas no texto e encabeçadas por seu título, evitando-se a não repetição dos mesmos dados em gráficos. Na montagem das tabelas, recomenda-se seguir as "Normas de apresentação tabular", publicadas pelo IBGE. Quadros são identificados como tabelas, seguindo uma única numeração em todo o texto. As ilustrações (fotografias, desenhos, gráficos etc.) serão consideradas figuras. Recomenda-se ainda que estes elementos sejam produzidos em preto e branco, em tamanho máximo de 14 x 21 cm (padrão da revista), apresentando, sempre que possível, qualidade de resolução (a partir de 200 dpis) para sua reprodução direta.