

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Henrique Falcão Nunes de Lima

EUGENIA ESPECTRAL

**Uma análise crítica sobre o racismo kardecista perante as
religiões de matrizes afroindígenas**

Recife

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EUGENIA ESPECTRAL

**Uma análise crítica sobre o racismo kardecista perante as
religiões de matrizes afroindígenas**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
pelo aluno **Henrique Falcão Nunes de Lima** ao
Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da
UFRPE – Universidade Federal Rural de
Pernambuco.

**Orientador: Prof. Dr. Josias Vicente de Paula
Jr.**

Recife

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L732e Lima, Henrique Falcão Nunes de
 Eugenia Espectral: Uma análise crítica sobre racismo kardecista perante as religiões de matrizes
 afroindígenas / Henrique Falcão Nunes de Lima. - 2019.
 80 f.
- Orientador: JOSIAS VICENTE DE PAULA JUNIOR.
 Inclui referências, apêndice(s) e anexo(s).
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco,
 Bacharelado em Ciências Sociais, Recife, 2020.
1. Eugenia. 2. Kardecismo. 3. Religião de Matriz Afroindígena. 4. Tese do Branqueamento. I. JUNIOR,
 JOSIAS VICENTE DE PAULA, orient. II. Título

CDD 300

HENRIQUE FALCÃO NUNES DE LIMA

EUGENIA ESPECTRAL

**Uma análise crítica sobre o racismo kardecista perante as
religiões de matrizes afroindígenas**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
pelo aluno **Henrique Falcão Nunes de Lima** ao
Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da
UFRPE – Universidade Federal Rural de
Pernambuco.

**Orientador: Prof. Dr. Josias Vicente de Paula
Jr.**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Josias Vicente de Paula Junior
(DECISO-UFRPE)

Profa. Dra. Roseana Borges de Medeiros
(DECISO-UFRPE)

Profa. Dra. Denise Maria Botelho
(PPGECI/FUNDAJ)

Recife, 13 de dezembro de 2019.

AGRADECIMENTOS:

Primeiramente, agradeço a Pai Tupã/Olórún pela vida e por me colocar numa família tão maravilhosa que já tinha sua base na Jurema Sagrada desde os meus ancestrais, por isso é necessário agradecer aos meus bisavós por parte de mãe: Luiz Marinho Falcão, consagrado aos 15 anos para o Mestre Manoel Levino e minha bisa Rosa Falcão, indígena de Canguaretama do território Katu e Juremeira de ciência. Batizaram os 10 filhos na Jurema, obrigado ao meu avô Luiz Marinho Falcão Filho do Mestre Carlos e Caboclo Tapuia do Pará, o primeiro acadêmico que quando tomou posse na Academia Pernambucana de Letras frisou no seu discurso ser do Catimbó. Ele passou o culto para a minha mãe, que me educou com muito amor.

Obrigado aos meus bisavós por parte de pai: Dona Mocinha, índia de Orobó, Juremeira desde criança, nunca aprendeu a ler, mas ajudou os demais da comunidade com a ciência dos encantados. Só iniciou e desenvolveu a mediunidade de um único neto no culto – meu pai, que aos 13 anos já dava consultas na cozinha da avó para os familiares e vizinhos incorporado com seus guias.

Sendo hoje a quarta geração iniciada, não posso deixar de agradecer todas essas figuras que também são causas desse trabalho, nasci imerso na religião e tive meus processos de dificuldades identitárias na infância provavelmente como qualquer outro “macumbeiro” no Brasil.

Obrigado a Alexandre L’Omi L’Odò meu sacerdote e mestre acadêmico. O primeiro catimbozeiro a ter um título de mestrado ultrapassando todas as dificuldades sociais imersas. Tive o privilégio de lhe ajudar nas transcrições textuais de sua dissertação, o que me deu grande vantagem em descobrir livros, autores e conceitos muito bem aproveitados nesse trabalho. Sobô Nirê Mafá, a tua coroa me cobre, obrigado a toda minha família da Casa das Matas do Reis Malunguinho.

Obrigado minha Iyalorixá Maria Lúcia Omitòógun Iyeiye Ifamuiyde. Pelas suas mãos meus Orixás foram descobertos e assim como a senhora sou de Iyemojá. A senhora me concedeu a graça de aprender a amar mais a natureza,

pois sou *omọ okun* e *omọ odò*, filho do mar e filho do rio, Iyemojá e Oxum, as donas da minha cabeça. *Modupé* Ogunté mi e toda a minha família do Ilé Iyemojá Ògunté de tradição Nagô.

Obrigado a minha companheira Beatriz Rodrigues (biarritzzz), uma das melhores artistas visuais que conheci e que acompanhou meu caminho acadêmico, religioso, e claro, amoroso. Estamos juntos desde o primeiro mês do primeiro período da graduação e nos mantemos até aqui com planos para o futuro, espero que tudo se concretize e que sua carreira continue crescendo como já está. O mundo é pequeno para tantas expressões que você consegue fazer com destreza. Amo você.

Por fim e obviamente, não menos importante, obrigado a todos as professoras e professores que me acompanharam nesse processo de graduação. Um agradecimento ao Prof. Dr. Iêdo de Oliveira Paes que foi meu orientador no PIBIC e me deu um suporte imenso para aprimorar o hábito de escrever e dominar as regras da ABNT, com ele tive a oportunidade de apresentar meu projeto em Minas Gerais na UFMG, primeira vez que fui ao Sudeste e pude representar a UFRPE num colóquio nacional. Profa. Dra. Denise Maria Botelho, que Ògún continue abrindo os caminhos com o seu facão afiado, a senhora não cai. Prof Dr. Daniel Figueredo, grande educador que passou de forma breve, mas marcante na minha trajetória na UFRPE. Todo trabalho precisa de um nome forte, Daniel me ajudou a nomear minha monografia, gerando de cara grande polêmica, contudo, vindo dele polêmica é uma coisa normal. Prof. Dr. Josias de Paula Jr, meu orientador que com tranquilidade abraçou minha temática e pôde me apresentar novas referências que foram necessárias e essenciais para minha conclusão de curso, hoje o considero como meu amigo.

Obrigado.

*“Vamos nos occidentalizar para nos
desoccidentalizar”.*

(Alexandre L’Omi L’Odò)

“iya l’oke, l’odò, l’ayie, wa”

(toada nagô à lyemojá)

RESUMO:

Esta monografia aborda um olhar crítico sobre a prática de uma eugenia baseada no espiritismo kardecista no Brasil perante as religiões de matrizes afroindígenas e as suas influências nos praticantes de tais tradições, marginalizados desde suas primícias. Com a chegada da doutrina francesa criou-se a imagem do espiritualista do bem, o termo “mesa branca” como sinônimo de virtude, segregando as demais religiões espiritualistas indígenas e negras já existentes no país, estas exercidas por escravizados e demais subalternizados pela aristocracia. Assim é feito um parâmetro da tese do branqueamento social no Brasil pós escravatura, que se utilizou da eugenia e do “racismo científico”, com esses conflitos de religiosidades, demonstrando que o racismo transcende os corpos vivos.

Palavras-Chave: Eugenia. Kardecismo. Religião de Matriz Afroindígena. Tese do Branqueamento.

ABSTRACT:

This monography addresses a critique of the practice of eugenics based on Kardecist spiritism in Brazil towards of Afro-indigenous matrices religions and their influences on practitioners of such traditions, marginalized from their earliest days. With the arrival of French doctrine, the image of the good spiritualist was created, the term “white table” as a synonym of virtue, segregating the other indigenous and black spiritualist religions already existing in the country, these exercised by enslaved and others subordinated by the aristocracy. Then a parameter is made of the whitening thesis in Brazil post slavery, wich used the Eugenia and “scientific racism”, with these religious conflicts, demonstrating that racism goes beyond living bodies.

Keywords: Eugenics. Kardecism. Afroindigenous religion. Whitening.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
------------------------	-----------

Capítulo I:

Religiosidades afroindígenas e kardecista: diferenças e privilégios

1.1. Catequização colonial e repressões religiosas: 1500, o ano que não terminou.....	19
1.2. Entre Xapiris e Xapanãs: um breve histórico da formulação das religiosidades afroindígenas no Brasil.....	23
1.3. Aparição do kardecismo no Brasil: uma introdução do espiritismo (1865-1889)	28

Capítulo II:

Trajetórias da “sciencia”: os embasamentos teóricos do racismo oficial

2.1. Escola evolucionista: a criação homogênea do homem universal.....	32
2.2. Tese de branqueamento e eugenia no Brasil.....	34
2.3. Mito da democracia racial e a identidade nacional na década de 1930....	38
2.4. Serviço de higiene mental: o controle dos terreiros nas mãos da psiquiatria.....	41

Capítulo III:

Eugenia espectral: como a tese de branqueamento social pode ser implantada na religiosidade espiritual..... **44** |

3.1. Brado das 7 encruzilhadas: a formação da Umbanda após a deposição de Zélio de Moraes do kardecismo.....	49
--	----

Capítulo IV:

Entre catimbó e Kardec: nas veredas dos terreiros e centros espíritas..... **54** |

4.1. “O que é meu é da cigana, o que é dela não é meu”: relatos de Maria Aparecida Lira.....	55
--	----

4.2. “Deixa a água subir, ele é boiadeiro de visão”: relatos de Diviol Lira.....	58
4.3. “O que é que Jesus espera de cada um de nós?": relatos de Nádia Sousa.....	62
Considerações Finais.....	68
Referências Bibliográficas.....	72
Anexo I:.....	77
Anexo II:.....	78
Apêndice I:	
Roteiro das entrevistas.....	79

INTRODUÇÃO

A religião, desde os teóricos clássicos das ciências sociais, gera estudos primordiais para auxiliar na compreensão das formas e organizações sociais variadas e difusas no mundo. Tomando a religião como cultura, sabendo-se que a cultura é criação do humano e variável de local social, época e espaço geográfico (WACH, 1990, p. 74), é pertinente afirmar que os fenômenos religiosos sempre foram de grande proveito nas pesquisas sociológicas e antropológicas, desde a miséria religiosa marxista, encarando a religião como “ópio do povo” até, principalmente, a partir de etnografias marcantes que exibiam para o mundo a vanguarda da antropologia fora do gabinete.

Expor o que tinha de mais “exótico” a partir dos cultos considerados “primitivos” nas terras longínquas da África, América e Oceania foi quase um padrão de sucesso dos trabalhos socioantropológicos, a etnologia era de grande destaque. Ao longo da graduação compreendi que os primeiros antropólogos do Brasil voltavam seus estudos às religiões dissidentes do cristianismo, clássicos como Nina Rodrigues e Arthur Ramos davam foco à negritude e às manifestações colocadas como excêntricas e parte do folclore.

Nesse contexto de adentrar nos estudos religiosos nas ciências sociais, considere curioso como uma prática formulada e desenvolvida na França fora tão popular no Brasil. Questiono o motivo do kardecismo ter sido tão introjetável no país, sendo hoje um dos locais com mais adeptos da tal doutrina¹ e a pressuposição é simples: a espiritualidade já era cultuada e se fazia presente antes mesmos dos europeus aportarem nas nossas terras.

Com as pajelanças indígenas, culto à Jurema Sagrada e posteriormente com a vinda dos escravizados nos navios negreiros trazendo diversas divindades e ancestrais negros, a adoração à espíritos e manifestações mediúnicas cresceram gradativamente, muito antes dos fenômenos das mesas rodantes, que tanto chamaram a atenção do codificador Allan Kardec.

¹ Segundo Prandi (2012, p. 39), o espiritismo nunca se tornou um movimento religioso tão forte como no Brasil, nem mesmo na França, o país codificador.

Como manter exteriorizado sua supremacia quando ao mesmo tempo o indivíduo está coadunado com um culto subalterno? O kardecismo foi a resposta necessária para resolver o problema da classe burguesa e a aristocracia que não assimilavam o genuíno catolicismo tradicional, que rejeitava e vetava a crença em comunicações pós morte ou reencarnação, como visto na passagem bíblica *Hebreus 9.27*: “ao homem está estabelecido morrer uma única vez, vindo depois disto o juízo de Deus”; contudo essas classes não ousavam se desvincular da lógica cristã maniqueísta de uma elite urbana e com abundante acesso à educação internacional.

Movido pela necessidade de explicitar um assunto quase intocável, fugindo da hegemonia de trabalhos que trazem no conteúdo conflitos religiosos que em suma tratam dos choques entre as religiões evangélicas neopentecostais versus religiões de matrizes afroindígenas, é válido problematizar com a seguinte questão: o kardecismo, ou espiritismo, foi porta voz de segregação e intolerância sob as demais religiões afroindígenas já presentes no Brasil? Observando a divisão do ser espiritual como evoluído (bom) e não evoluído (mau), tomo como hipóteses dois tópicos interligados entre si:

1. Tese de branqueamento social pós escravatura que mediante a importação proposital de mão de obra europeia estimulou a eugenia: aniquilação da identidade afroindígena no Brasil, almejando conquistar um país integralmente branco, condenando qualquer forma de “miscigenação negativa”, ou seja, aquela que não contivesse o sangue e a cultura proveniente do continente europeu, sinônimo de progresso e elevação.
2. O evolucionismo social, que se vinculava com o cientificismo positivista, influenciou na visão do espiritismo como ciência natural, a ciência que não era baseada no achismo ou na crença “primitivista” de compreender poderes divinos em forças naturais, animais, objetos, etc., isto é, livre de qualquer relação com a já estigmatizada prática do “animismo fetichista” que as religiosidades afroindígenas cultuavam e que eram associadas a problemas psiquiátricos e/ou falta de conduta perante a lei, corriqueiramente tendo seus praticantes internados ou presos, oposto aos neófitos kardecistas.

Meu objetivo foi identificar como o kardecismo perpetuou condutas intolerantes e eugênicas no Brasil perante as religiões de matrizes afroindígenas, subalternizadas e que acabaram mais desconsideradas com o antagonismo entre espírito evoluído e não evoluído, fazendo assim uma interpretação da teoria evolucionista e da tese de branqueamento social ocorrido após a abolição da escravidão para o âmbito religioso, enxergando a perspectiva eugênica não só para os vivos, mas, por mais excêntrico que pareça, para os mortos também.

Meus objetivos específicos foram:

1. Identificar os contrastes e privilégios da chegada do kardecismo no Brasil comparando com a formulação das principais religiões afroindígenas.
2. Compreender a tese de branqueamento social e a teoria evolucionista interpretando a sua transmissão para o âmbito das religiosidades espiritualistas.
3. Detectar conflitos entre a doutrina kardecista e as tradições afroindígenas através de pesquisa bibliográfica.
4. Através da etnografia entrevistar praticantes da doutrina kardecistas e das religiões de matrizes afroindígenas no Recife e Região Metropolitana, buscando compreender diretamente suas imbricações, antagonismos, diferenças e conflitos.

O tema proposto tem importância por almejar expor um assunto diversas vezes abafado e que difere dos demais trabalhos acerca da intolerância religiosa no Brasil, que tem como senso comum conflitos entre terreiros e igrejas neopentecostais. A contribuição social se constitui em explicitar as problematizações com relação ao racismo religioso e a teoria evolucionista. Minha produção pretende estar ligada de forma intrínseca à questão de identidade, pois ficou habitual os praticantes das religiões de matrizes afroindígenas se identificarem como “espíritas”, com intuito de evitar conflitos e preconceitos, tendo em vista que o kardecismo é mais bem-visto socialmente e não sofre tantos crimes de ódio. Aspiro que meu trabalho seja fonte de conscientização para uma auto-identificação que não esconde as raízes negras

e ameríndias tradicionais, pois o tempo de se ocultar por receio deve ser expirado.

A contribuição teórica deseja trazer a confirmação da temática na sociedade brasileira (não sendo alvo dos meus estudos os demais conflitos que possam ter ocorridos em outros países) e então rememorar esses pontos obscuros para clarificar esse problema negligenciado e muitas vezes desconhecido. Além da importância de dar voz aos indivíduos na etapa das entrevistas e nos âmbitos de casos particulares, seguindo o método da polifonia, nativo da antropologia pós-moderna que atenta para a autoridade que o pesquisador pode exercer (CLIFFORD, 1998).

Segundo Joachim Wach (1990, p. 21), para uma pesquisa com relação a religião ser bem sucedida o pesquisador deve ter afinidade com o assunto, sendo assim, minha experiência com o tema vem dentro da minha família: conflitos religiosos sempre foram presentes no decorrer do meu crescimento e nos burburinhos que permeavam meus ouvidos mesmo criança. Enfatizo como exemplo meu bisavô por parte de pai, um homem branco e “letrado” que fora um dos fundadores de um centro espírita na Linha do Tiro (bairro localizado na Zona Norte recifense) e o mesmo vivia em divergência com minha bisavó, sua esposa, mulher indígena e analfabeta que mantinha um culto firme e assíduo dentro de sua casa aos índios/caboclos e demais espíritos provenientes da pajelança e da Jurema Sagrada. Entidades essas subjugadas por ele, que não frequentava suas reuniões, pois afirmava que ali se mostravam presentes espíritos de pouca luz; por outro lado ela não se dirigia ao centro dele por afirmar “não gostar de palestra e sim gostar de trabalho”, frase essa que os netos (como meu pai) ainda rememoram.

Crescer ouvindo essas histórias foi natural até meu envolvimento direto com a Jurema Sagrada e com o candomblé nação Nagô (popularmente chamado de Xangô Pernambucano). Sucessivamente foi possível enxergar uma espécie de “eugenia espiritual”. Espíritos originados de tribos indígenas, escravizados vindos da África, quilombolas guerreiros, além dos próprios Orixás, Voduns, Nkisis cultuados nos terreiros eram tachados - como meu bisavô paterno fazia - perante espíritos dados como evoluídos, que seriam:

médicos, advogados e figuras que representavam um pé no eurocentrismo e na “superioridade” tradicionalmente excludente.

Neste trabalho de conclusão de curso utilizei primeiramente o caráter bibliográfico. Nesta etapa as produções acadêmicas foram analisadas e fundamentaram a obra que busca demonstrar como o kardecismo também foi porta voz de intolerância com as demais religiões afroindígenas no Brasil, gerando o que denominei de “eugenia espectral”. Além do caráter bibliográfico fiz uso da etnografia, que tem como base o trabalho participativo no campo fazendo contato com o grupo social analisado, ocorrendo as coletas de dados. No caso, utilizei a etnografia através de entrevistas e observações participantes para investigar ocorrências de conflitos e saber a opinião dos praticantes de ambos os meios sobre o assunto discutido.

A pesquisa deu-se em um terreiro de jurema e a um centro kardecista com o objetivo de dialogar com os presentes a respeito de conflitos religiosos e preconceitos. Na casa afroindígena dialoguei com: Casa das Matas do Reis Malunguinho, terreiro de Jurema localizado no Largo do Amparo em Olinda que tem como sacerdote Alexandre L’Omi L’Odò.

No centro espírita dialoguei com: Centro Espírita Seara de Deus, no bairro do Janga em Paulista. Além disso, a partir de uma conversa com uma pessoa que não tive autorização de identificar, obtive dados de uma fala problematizada proferida no Centro Manoel Quintão, no bairro de Boa Viagem, Recife.

Os sujeitos da pesquisa entrevistados no terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho foram dois filhos da casa: Maria Aparecida Lira e seu filho Diviol Lira, tendo em vista que ambos saíram de um centro kardecista a cerca de um ano, assumindo fé à Jurema Sagrada depois de conflitos pessoais no antigo centro que frequentavam², coincidentemente esses problemas correspondem ao tema estudado nessa pesquisa.

No centro kardecista procurei indivíduos com atuação corriqueira no espaço, assim, no Seara de Deus entrevistei Nádia Sousa, que já fora uma das

² Ambos concordaram em expor suas identidades, mesmo relatando casos conflituosos eles afirmaram que a exteriorização dos seus nomes não irá afetar suas vidas pessoais e que gostariam de exprimir abertamente suas opiniões, um ato de desoprimir.

presidentas do local, coordenou diversos trabalhos realizados pelo centro e que se mantêm como liderança, além de ser ativa no Seara a quase 20 anos.

A coleta de dados foi através de observações (acatando previamente o namoro etnográfico) e entrevistas individuais qualitativas semiestruturadas, visto que dessa forma os limites do diálogo seriam menores, não existiria uma resposta exata, induzida ou limitada como um questionário de múltipla escolha e sim o dissertar das ideias empregues ao entrevistado a partir de questões que guiarão a entrevista, não serão diálogos incertos, cujas conversas não terão nenhuma direção ou questionamentos, fiz perguntas aos entrevistados(as) e a partir dessas questões norteiei os diálogos que auxiliaram na parte empírica de minha alegação.

. Os entrevistados puderam transmitir dados ricos e até inéditos para o pesquisador, auxiliando no resultado do trabalho. Optei por começar com as pessoas dos terreiros, pois já construí relações pessoais diretas com os entrevistados(as) escolhidos(as) apresentados. Primeiramente introduzi o(a) entrevistado(a) ao tema que estou trabalhando, perguntando se o(a) mesmo(a) se identifica e/ou se interessa também por esse objeto de estudo. Em seguida, dando início a primeira etapa, perguntei os dados sociodemográficos do(a) entrevistado(a) para cumprir com formalidade acadêmica da identificação de quem estou dialogando, é importante frisar que as respostas desta etapa foram opcionais. Na segunda etapa comecei o diálogo diretamente sobre a pesquisa. Puxei assuntos acerca da intolerância religiosa com kardecistas, conflitos e divergências litúrgicas entre os terreiros e os centros espíritas, entidades consideradas por uns do bem e outros do mal, racismo social, religioso e “espiritual”.

Com os indivíduos provindos dos centros kardecistas iniciei também com a primeira etapa dos dados sociodemográficos, interrogando as mesmas perguntas que dirigi aos entrevistados dos terreiros. Em seguida comecei o diálogo sobre o tema de meu trabalho, armei conversas sobre antagonismos e diferenças das práticas espíritas nos centros e nos terreiros, além de buscar compreender como eles enxergam o evolucionismo. As mesmas perguntas da

segunda etapa já dissertada foram feitas aqui, tendo ainda a adição de duas questões³.

Segundo Martins (2004, p. 298), a metodologia qualitativa tem a ver com redescobertas de histórias de vidas, problemáticas de sujeitos e suas próprias interpretações de suas situações sociais, não enxergando mais os sujeitos entrevistados como “objetos da pesquisa”, “informantes”, termos que apartam o entrevistador do entrevistado, mas sim como indivíduos de conhecimento. O pesquisador acadêmico que utiliza de tal metodologia não deve mais se enxergar como superior com os demais entrevistados, pois agora ele está comprometido com as palavras que aqueles indivíduos exprimiram.

Todas as entrevistas foram gravadas quando permitido (afinal deve-se sempre manter a ética na pesquisa) e transcritas, sendo posteriormente organizadas de forma completa em um caderno de anexos a parte da pesquisa, para não aglomerar todas as informações dos diálogos registrados na monografia, evitando fugas de assunto, repetição ou excesso de informação para um trabalho de conclusão de curso.

Finalmente, meu trabalho foi dividido em quatro partes. A primeira: “Religiosidades afroindígenas e kardecistas: diferenças e privilégios”, descrevi as repressões sob as manifestações indígenas e africanas no Brasil em contexto colonial, trazendo à tona a relação entre os cultos africanos e ameríndios e posteriormente descrevo a chegada do kardecismo no Brasil imerso num cenário de privilégio ainda no ciclo escravista.

A segunda denominei de “Eugenia, evolucionismo e tese de branqueamento na identidade nacional brasileira”, trazendo o conceito de eugenia, adentrando nos autores que debatem a tese de branqueamento, explicando o que fora essa fase com ênfase na era pós escravista e seus usos nos serviços de higiene social/mental, perseguindo constitucionalmente sacerdotes até depois do Estado Novo varguista (1937).

O terceiro capítulo “Eugenia espectral: como a tese de branqueamento social pode ser implantada na religiosidade espiritual”, relacionei os estudos

³ Questionários disponíveis no Apêndice I do trabalho.

evolucionistas antropológicos, cientificismo e as teorias do século XIX tomadas como verdades absolutas que ajudaram na formulação kardecista, principalmente na definição de baixo espiritismo. Mostro como o espiritismo tentou se desvincular de qualquer sinônimo relacionado a cultos afroindígenas, diferenciando um espiritismo branco e científico do baixo espiritismo.

O último capítulo “Nas veredas dos terreiros e centros espíritas”, analisei as práticas religiosas e suas diferenças através de observações participantes e entrevistas qualitativas, algumas transcrições dos diálogos estarão nesse capítulo que fará as interlocuções dos conflitos religiosos, encontrando os diálogos integrais no caderno de anexos da pesquisa.

CAPÍTULO I

RELIGIOSIDADES AFROINDÍGENAS E KARDECISTAS:

DIFERENÇAS E PRIVILÉGIOS

1.1. CATEQUIZAÇÃO COLONIAL E REPRESSÕES RELIGIOSAS: 1500, o ano que não terminou

A falácia tão perpetuada de que nosso país tem atualmente 519 anos negligencia os estimados milhares de anos anteriores de domínio indígena em todo o território, compostos por comunidades tradicionais que utilizavam da fauna e da flora para viver e quando não eram praticantes do nomadismo desfrutavam da terra para plantar e tirar sustento. A estranheza dos colonizadores quando aportaram nessas terras prósperas foram diversas, o autor Alberto Guimarães na sua obra *Quatro Séculos de Latifúndio* (1981) relata as falas do cronista Jean de Léry a respeito das condições de vida aqui presentes na ótica dos colonizadores e de como foi o estranhamento pelo fato dos nativos não terem a percepção de acumulação e da propriedade privada:

A terra era um bem comum, pertencente a todos, e muito longe se achavam os seus donos de suspeitar que pudesse alguém pretender transformá-lo em propriedade privada. Dispunha os brasileiros primitivos de casas e excelentes terrenos “em quantidade muito superior às suas necessidades” – escrevera Léry. (GUIMARÃES, 1981, p. 5).

É perceptível as distintas epistemologias exercidas pelos portugueses comparados com os indígenas. Para melhor elucidar acho imprescindível a fala do xamã Yanomami Davi Kopenawa a respeito dos infortúnios da colonização sob a terra e os bens naturais presente na obra *A Queda do Céu* (2015):

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada (...) derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. (...) puseram-se a desejar o metal mais sólido e cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso

os fez esquecer a beleza da floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

A chegada da colonização no Brasil foi um fenômeno que implantou o cristianismo forçadamente como religião oficial desse grande território. A fé cristã foi herdada em terras brasileiras de forma violenta, forçada, fruto de um grande projeto de dominação das tantas comunidades indígenas já presentes. A catequização aportou com caráter de “salvação das almas selvagens”, considerando os povos não eurocêntricos como primitivos, obrigatoriamente eles precisavam “evoluir”. A prática etnocêntrica foi usada para desqualificar as divindades pagãs como primitivistas e desorganizadas, por não se assemelharem ao padrão de vida eurocêntrico, tomado como universal.

A primeira missa no Brasil foi efetivada em 26 de abril de 1500, contudo foi a maior produtora de epistemicídio⁴, aniquilando culturas, vozes e vidas. Diversos documentos evidenciam essas práticas atuando contra a religiosidade não cristã nativa, cuja extensão seria impossível de posicionar numa monografia.

Segundo o artigo⁵ de Casatelnau L’Estoile presente na obra *A Presença Indígena no Nordeste* (2011), os Jesuítas fizeram no Brasil a primeira província Jesuíta das Américas, sobretudo por terem dificuldades de catequizar os cultos indígenas. Percebeu-se que por mais “rápido” que parecia que eles aprendiam sobre as liturgias cristãs, ainda mais rápido eles esqueciam, ou, mesmo admirando as diversas metodologias alternativas usadas pelos missionários para evangelizar (como a música, teatro e dança), eles apreciavam esses rituais, porém não se convertiam firmemente.

Assim, foram elaborados dois métodos de conversão, o primeiro através da força, procedimento mais utilizado e divulgado; o segundo através da adaptação, moldando a evangelização aos costumes indígenas, cujos missionários aprendiam a língua local, permitiam os cânticos nativos e eram até vistos como xamãs, se aproveitavam desse estrato, se aproximavam de lideranças e ganhavam a confiança da comunidade, educando-as e

⁴ O epistemicídio é um conceito do sociólogo Boaventura de Souza Santos. Seria outro modo de extermínio além do genocídio de corpos, o epistemicídio seria o aniquilamento da cultura, saberes heterogêneos do padrão europeu. Como consequência “mata” as existências sem matar (de fato) o indivíduo.

⁵ Página 91 da obra organizada por João Pacheco de Oliveira.

propagando uma ideia de transmissão de paz entre o poder português colonial e os povos originários.

No Brasil, a oposição entre os dois modos de converter não foi especialmente teórica, e em geral a escolha se fez em bases pragmáticas. Os missionários usaram um desses métodos, dependendo de sua própria capacidade (conhecimento da língua tupi) ou da situação (se estavam numa área claramente dominada pelos portugueses ou não). Alguns inclusive adotaram os dois métodos (...) (L'ESTOILE; PACHECO DE OLIVEIRA (org.), 2011, p. 104).

Os cultos indígenas já se faziam presentes há séculos, no Nordeste a pajelança e a devoção à Jurema Sagrada se apresentavam com bastante força. As invocações espirituais eram tão assíduas a ponto de incomodar os colonizadores e a coroa portuguesa, que consideravam aquelas práticas satânicas.

Nesta situação, ocorreu o que para mim foi um dos primeiros registros com o objetivo de coibir a religiosidade nativa. O historiador Alexandre L'Omi L'Odò, na sua dissertação de mestrado (2017) em Ciências das Religiões, pesquisando no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, encontrou documentos do Arquivo Histórico Ultramarino⁶ e, após um trabalho paleográfico, expôs pioneiramente o primeiro registro histórico completo que falava sobre a Jurema no Brasil, através de uma carta do então governador de Pernambuco Henrique Luís Pereira Freire de Andrade até o Rei Dom. João V, pois o “reverendíssimo bispo”, como assim citado na carta, aclamava como um caso grave de feitiçaria⁷. Se o primeiro registro acerca da religiosidade nativa é com a finalidade de reprimi-la, fica explícito os planos da realeza cristã.

O conjunto de documentos que forma o processo 4884 do Arquivo Histórico Ultramarino, que relata a criação de uma junta de missões para melhor administrar as aldeias e missões indígenas na capitania da Paraíba, e evitar conflitos com os índios, como o que ocorreu na precipitada prisão de um “feiticeiro” que causou a reação dos mesmos índios, havendo mortes. Tudo isso por consequência do uso de uma bebida chamada Jurema, comemorou 275 (duzentos e setenta e cinco) anos de existência em julho de 2016. (L'ODÒ, 2017, p. 44).

⁶ Segundo o autor (p. 44), o Arquivo Histórico Ultramarino tem em seu acervo a memória das relações de Portugal com o Brasil de 1548 – 1825.

⁷ Optei por não transcrever o documento em decorrência de seu tamanho, contudo está disponível na dissertação do autor tanto sua descrição feita através da paleografia quanto as imagens originais em anexo do trabalho. Para acessar a dissertação o link está nas referências bibliográficas.

Importante frisar que ao longo de minhas leituras encontrei outro acadêmico citando o documento, Gonçalves Fernandes em *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938), evidentemente antes de Lodò, logo no primeiro capítulo chamado “O Catimbó; Sua Formação”:

O documento mais remoto que trata sobre feiticeiros na Paraíba, é uma ordem regia do ano de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde el-rey ordena informar o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape, por aquela era, por praticas magicas condenadas pelos poderes espirituais da época. (FERNANDES, 1938, p. 7).

Entretanto, Fernandes não transcrevera integralmente, tampouco disponibilizou no livro registros fotográficos dos documentos oficiais citados, como fez o pesquisador mais contemporâneo em 2017.

Os nativos além de escravizados e catequizados foram desterritorializados para dar vez ao anseio de expandir o latifúndio, explorando madeira, minérios e promovendo a monocultura, principalmente da cana de açúcar. Lendo o artigo de Sarah Maranhão Valle na obra já citada organizada por João Pacheco de Oliveira (2011) foi evidenciado como as aldeias foram usurpadas por fazendeiros da redondeza e pelo próprio império que comandava a mão de ferro, determinando invasões e assassinatos (p. 297-300).

Da violência que atingia as aldeias, seja a dos fazendeiros usurpadores de terra, seja da legislação anti-indiginista do Império, destaca-se pelo caráter abertamente repressor a utilizada pelas autoridades policiais locais, que perseguiram, prendiam e matavam índios para manter a ordem e garantir a paz (...) Enfim, pode-se compreender por violência autorizada toda aquela justificada pelas autoridades, que a consideravam necessária para manter a ordem e a paz nas aldeias. (VALLE; PACHECO DE OLIVEIRA (org.), 2011, p. 320).

Segundo Gilberto Freyre (2006, p. 79), Portugal foi a primeira colônia de exploração a de fato deslocar a base da colonização para a criação de riquezas na própria terra, além da extração, gerando o que o autor intitula de “colônia de plantação”. Pela demanda de mão de obra e conflitos com a escravidão indígena, o comércio escravocrata era o maior incentivo para desenvolver-se. Sequestrar corpos escravizados oriundos do continente africano foi conduta presente antes da metade do século XVI, alimentando o caráter colonial no

Brasil. Sobre isso Manoel Correia de Andrade, nome de destaque nos estudos acerca do Nordeste colonial, afirma:

Por essas razões, desde os primeiros tempos, houve sempre a importação de africanos para o Brasil; escravidão negra e indígena coexistiram desde o início da colonização, uma vez que o próprio Duarte Coelho, já em 1542, solicitava ao Rei uma autorização para importar negros da África. (ANDRADE, 2005, p.77).

Roger Bastide em *Religiões Africanas no Brasil I* (1971) expõe que a escravidão negra para Portugal já era um exercício corriqueiro. Em 1550, 10% da população portuguesa era composta por negros escravizados (p. 48), deslocar esse procedimento para a colônia com mais ênfase que a metrópole para gerar produção de riqueza foi a resposta. Os navios negreiros faziam o demorado percurso: de Portugal para o continente africano, da África para o Brasil, meses com corpos presos, aglomerados, sem condições de higiene e com escassa alimentação. Em consequência os navios também eram chamados de tumbeiros (pelo grande número de mortos ao longo do percurso da viagem, remetendo a tumba).

1.2. ENTRE XAPIRIS E XAPANÃS: um breve histórico da formulação das religiosidades afroindígenas no Brasil

Após as primeiras importações negras de escravizados, a diversidade cultural explodiu, Bastide (1971, p. 68) nos relata que os primeiros grupos étnicos africanos que aportaram nessas terras foram os povos Bantus que vinham de Angola, Congo e posteriormente Moçambique, pois a distância entre Brasil e Angola era menor e os negros Bantus eram vistos como grandes agricultores e propícios naturais do trabalho braçal e da obediência. Dentro dos povos Bantus existiam as suas particulares subdivisões (Kimbundos, Bakongos, Umbundos, etc.), dando evidência na sua ampla pluralidade, onde num mesmo território diversas povoações coexistiam e numerosas línguas e dialetos poderiam ser faladas.

Lendo Marco Aurélio Luz (2011), enxerguei uma convergência de dados com os estudos de Roger Bastide. Luz afirma que até o século XVII as tantas populações de origens Bantus eram as mais significativas, fixadas principalmente na região sudeste do Brasil e nos interiores do Nordeste (p. 69). Consequentemente as religiosidades africanas aportaram no Brasil. Concluiu-se que as religiões nativas de África para as

civilizações de matrizes africanas no período escravocrata brasileiro eram simbolismos de destaque para perpetuação cultural e resistência contra as execráveis ações da violência constitucional que os corpos negros recebiam. Os cultos conservavam não só parentesco, língua e cultura, mas ressignificavam tudo isso além do uso como defesa das adversidades sofridas⁸. Como afirmou Luz, estava longe de ser o “ópio do povo” e sim núcleo de luta contra colonial.

O ponto central de reagrupamento dos africanos e seus descendentes no Brasil foi a religião, caracterizada pelas bem organizadas comunidades religiosas que reestabeleceram as diversas hierarquias sociais e as formas de relações sociais características do processo cultural e civilizatório negro. (LUZ, 2011, p. 69).

As devoções Bantus eram voltadas principalmente para a crença e invocação dos espíritos dos particulares grupos familiares, ou seja, culto aos antepassados e também aos Nkisis⁹. Com o decorrer do processo escravista, as inúmeras misturas dos Bantus com indígenas foi se processando, principalmente nos contextos de resistência, deste modo, a religiosidade de ambos foi misturada sem muitos esforços: “(...) os pajés faziam falar os mortos com seus maracás e as índias entravam imediatamente em transe, o que explica a aceitação imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos. (BASTIDE, 1971 p. 88)”. O autor afirma que o ódio entre negros e índios nunca foi natural, pelo contrário, há uma vasta documentação exibindo a presença de ambos os povos nos quilombos (p. 114), não é à toa que figuras como a dos “Malunguinhos¹⁰” foram inseridas dentro da Jurema, indo além de figuras históricas, tornando-se também divinas.

⁸ Como casos de escravizados que a partir da religiosidade agregava forças “sobrenaturais” para lutar diretamente contra senhores de escravos, fugir do cativeiro e armar revoltas, tudo sob proteção das entidades e divindades invocadas. Analisei no livro de Bastide um caso (p. 149) e destaco a própria revolução do Haiti como exemplo significativo.

⁹ Divindades do panteão dos povos Bantus que vinha da região centro-sul do continente africano, com ênfase em Angola e Congo. Representam forças da natureza e influenciam os espaços com suas ações divinas. De forma mais sucinta, os Nkisis equivalem aos Orixás Yorubás e formam o que foi chamado de Candomblé nação Angola.

¹⁰ Divindade proveniente da Jurema Sagrada, Malunguinho, ou os Malunguinhos, também chamados de Reis Malunguinho (com “reis” no plural, fazendo menção a todos aqueles que foram Malunguinho em vida), são espíritos de antigos quilombolas do Quilombo do Catucá, localizado em Pernambuco, que pós morte se “encantaram” e começaram a manifestar-se espiritualmente nos cultos de Catimbó Jurema. Tem fortes ligações com as matas e com trabalhos espirituais pesados. Se apresentam tanto como caboclos, mestres e trunqueiros (exus). Os juremeiros acreditam que ele é aquele que detém a chave dos portões sagrados das cidades da Jurema (planos espirituais, podendo ser comparado aos òruns do candomblé). Seus cultos e cânticos são variados pelo Nordeste brasileiro, mas com ênfase em Pernambuco e Paraíba.

Outro documento que evidencia a relação negra-indígena é a pintura¹¹ de 1630 do artista alemão Zacharias Wagener, cartógrafo que da Holanda veio para Recife e aqui permaneceu durante o governo de Maurício de Nassau. Wagener retratou em aquarela uma cerimônia que ele intitulou de “negros dançando”. A imagem pode ser facilmente interpretada como alguma demonstração festiva ou religiosa: são diversas pessoas negras numa mata compondo um círculo, sendo nítido o ato de movimentar-se em todas elas, trajam roupas despojadas, quando não despidos ou quase, no canto alguns indivíduos tocam instrumentos percussivos, por fim nota-se um homem se destacando com um grande cocar colorido, nativo dos povos originários.

As populações que aqui chegaram posteriormente dos Bantus foram as civilizações da África ocidental, também chamadas de negros da Costa ou sudaneses, sendo: Daomeanos, do antigo reino de Daomé (atual Benim), também chamados de povos Jejes (Ewe, Fon, dentre outros) e os Yorubás, chamados de Nagô, nas suas multiplicidades (Ketu, Egbá, e afins). Luz afirma que esses povos foram deslocados principalmente para os centros mais urbanizados de Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Luís do Maranhão (p. 69).

Os Jejes veneravam os Voduns e os Nagôs os Orixás¹², contudo, mesmo com históricos de guerras entre esses povos (geograficamente são territórios vizinhos), as correlações entre Voduns e Orixás existiam desde África. Tanto os Voduns quanto os Orixás (do Yorubá: Òrisá, que significa “guardião da cabeça”) são intermediários de um Deus supremo que atuam na terra através dos elementos da natureza, agindo como administradores e representantes dessas forças, trazendo suas influências para seus discípulos, também chamados de “filhos”.

Por serem ligados a natureza (tanto fauna quanto flora), ambas tradições (incluindo também os povos Bantus e os indígenas nativos) faziam uso de objetos materiais para compor o culto: pedras, plantas, árvores, conchas, ferragens, armas, estatuetas de barro e uma série de utensílios eram considerados sacros. O “fetichismo¹³” vem daí, consagrar objetos com “feitiço”. Investigando o teórico Mircea

¹¹ A pintura está em Anexo I.

¹² Acentuo também a presença de sudaneses muçulmanos (chamados de Malês), tanto nos territórios Jejes quanto Yorubás negros muçulmanos existiam, não sendo foco do meu trabalho aprofundar no islamismo, mas não podia deixar de explicitar sua existência e relevância.

¹³ Pierre Verger, em Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns afirma que “fetiche” tem origem da palavra portuguesa “feitiço” (2012, p. 35).

Eliade achei sensato transportar para o conceito de hierofania, quando o sagrado se manifesta no terreno. Tomando como exemplo uma pedra, essa pedra específica deixa de ser unicamente uma pedra como qualquer outra, passa a ser a representação do divino na terra:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. (...) A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado em um objeto qualquer, uma, pedra ou árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 13).

As perseguições com os cultos sudaneses foram frequentes, desde os traficantes que trabalhavam para os navios negreiros, catequistas católicos até a classe senhorial interpretavam a religiosidade como uma bruxaria politeísta demoníaca, repleta de superstições e fetichismo. Pierre Verger, após ler documentos de antigos viajantes, menciona o tratamento que eles despendiam com o que os negros consideravam sacro: “Villault de Bellenfond, o padre Loyer e Thomas Phillips gabavam-se abertamente de quebrar, pisotear e dar tiros de revólver naquilo que os nativos tinham de mais sagrado. (VERGER, 2012, p. 36)”. As citações de padres relatando suas opiniões sobre “os deuses e os feiticeiros” continuam: Feio, bestial, monstros, sujos e desprezíveis (p. 37) são adjetivos usados para ilustrar o assunto.

As mudanças nas organizações religiosas Nagôs deram-se principalmente por conflitos territoriais. No território Yorubano (Nigéria) os habitantes de Oyó, por exemplo, cultuavam o orixá Xangô, Ayrá e as divindades ancestrais relacionadas àquela região do Aláàfin (imperador), tendo sacerdotes específicos para cultuar essas divindades; em Ketu, Osóòsi (Oxossi, também conhecido no Brasil por Odé) era a deidade que reinava; em Ilé Ifé, Òrisanlá (Oxalá), e assim por diante.

Com o encarceramento de diversos Yorubanos em um só navio, a junção de povos cultuadores de Orixás diversos em solo brasileiro, forçou uma resignificação do sistema religioso. Os compradores de escravizados davam preferência à separação de povos, visando eliminar as comunicações, organizações e perpetuações dos hábitos. Posicionar adversários numa mesma senzala era o mais indicado. Antes separados

para em seguida unificarem-se num só espaço físico. Entretanto, a reinterpretação religiosa conservou os ritos e cerimônias nas senzalas, até deslocarem-se para locais chamados posteriormente de terreiro.

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosa, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar-se reduzida a imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, teremos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, etc. (BASTIDE, 1971, p. 90).

Verger relata que as grandes remessas de Yorubanos chegaram já no fim do século XVIII para o século XIX, por conta da nova política de livre escambo e as novas leis de açúcar, além disso as ideias de abolição começavam a borbulhar ao redor das Américas, exceto no Brasil e em Cuba. Me aprofundando na obra *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns* (2012), observei os seguintes dados estatísticos analisados por Verger:

Uma distribuição dos negros por “nação”, baseada nos contratos de compra e venda de escravos, entre 1838 e 1860, extraídos do Arquivo Municipal da cidade de Salvador (Bahia), indica as seguintes cifras: nagô (2049), djêdjê (286), mina (117), Calabar (39), benin (27) e cachéu (12), ou seja, 3060 de origem sudanesa; e: angola (267), cabinda (65), congo (48), benguela (29), gabão (5), cassange (4) e Moçambique (42), ou seja, 460 de origem banto. (...) Foram eles que imprimiram o último vestígio africano na formação da nova cultura da Bahia. Seria de esperar que o percentual numérico absolutamente predominante dos Nagôs exercesse uma influência cultural mais forte. (VERGER, 2012, p. 23).

Como vieram para cá em tempos que as técnicas de resistência, guerrilhas, revoltas e quilombos já haviam sido exercidas de forma abundante, tendo inúmeros territórios quilombolas sido destruídos, inclusive Palmares que na primeira década de 1700 já deixara de existir, segundo Clovis Moura em *Rebeliões da Senzala* (1981, p. 196), e por se consolidarem nas capitais, os Yorubanos tiveram menos adversidades que os Bantus para perpetuar suas crenças. Obviamente não é de meu objetivo comparar os sofrimentos e transtornos causados pelo sistema escravista e a colonização, as violências não devem ser disputadas ou niveladas, todavia, por serem

povos que chegaram sucessivamente, seu sistema religioso acabou sendo base para tudo que era considerado religiosidade de matriz africana no Brasil.

O historiador José Beniste, famoso por suas pesquisas ligadas a cultura e língua Yorubá, esmiúça relativamente a investigação de Pierre Verger:

Definindo melhor, podemos afirmar que aqui aportaram a partir de 1790 aproximadamente, em levadas sucessivas, trazendo entre eles sacerdotes religiosos e gente conhecedora de suas tradições vivas, sem outras influências, em contraste com aqueles que aqui já estavam confundidos com a cultura dominante. Esta é uma das razões principais de eles imporem seu modelo religioso, tudo devidamente absorvido, inclusive muitas de suas divindades que foram usadas sob outras denominações. (BENISTE, 2002, p. 19).

Independente da tradição ou etnia, todas as práticas eram consideradas feitiçaria pagã. A igreja ainda era vinculada ao Estado, sendo o catolicismo a religião oficial no Brasil e qualquer ambiente ou indivíduo que fosse contra os costumes cristãos estava sob a mira das repressões mais severas. Segundo Beniste (p. 28), como os escravizados viviam em miséria e não detinham qualquer propriedade, seus cultos eram realizados no maior sigilo possível, nas senzalas e matagais da redondeza. Não irei me ater ao sincretismo para não me prolongar mais no assunto dos caminhos que as religiosidades de matriz afroindígenas tomaram no Brasil.

1.3. APARIÇÃO DO KARDECISMO NO BRASIL: uma introdução do espiritismo (1865-1889)

Usando o livro *Os Mortos e os Vivos* (2012) do sociólogo Reginaldo Prandi, focalizo que do outro lado do oceano, na França, fenômenos envolvendo comunicações sobrenaturais com espíritos também afloravam os burburinhos das grandes cidades. Casas consideradas mal-assombradas e crianças que detinham poderes de conversar e interpretar códigos procedentes de fantasmas começaram a ganhar destaque. O ápice foram as mesas girantes¹⁴, onde ao redor delas, pessoas se reuniam para ver o fenômeno da exteriorização de forças sobre-humanas sob a mesa, fazendo-as se mexerem, emitirem sons e rodarem.

Em Paris de 1853, principalmente, a recreação mais palpitante e mais original era a das “mesas girantes”, havendo uma preferência quase que absoluta

¹⁴ Do francês: *table tournante*. (THIESEN; WANTUIL, 1980, p. 57).

pelas mesas feitas de acaju. Desenhos da época pintam os salões da alta aristocracia parisiense com a sua nota característica: senhores respeitáveis, senhoras e senhorinhas elegantes, reuniam-se em torno de mesas redondas, espalmando as mãos um pouco acima delas (formava-se uma corrente pelo contacto de todos os dedos mínimos), com o intuito de fazê-las movimentar (...) (THIESEN; WANTUIL, 1980, p. 58).

Assim, o professor Hippolyte Léon Denizard Rivail se interessou no assunto para desvendar esses mistérios que assolavam contra a ciência e a igreja.

Oriundo de uma família abastada, Rivail era um intelectual francês inspirado pelo positivismo, evolucionismo e racionalismo; ensinava ciências, línguas, astronomia, dentre outras disciplinas, além de atuar como autor de livros pedagógicos e tradutor. Frequentava grupos científicos compostos por demais intelectuais franceses. Quando teve suas primeiras interações com o mundo espiritual ele decidiu tomar aquilo como base de um grande estudo científico, para além do fenômeno que chamava tanta atenção aos curiosos, sentiu a necessidade de transformar aquilo em uma doutrina metodológica. Em 1857 o professor publica sua primeira das cinco obras sobre o tema, *O Livro dos Espíritos*, assumindo o pseudônimo de Allan Kardec.

O espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo-mostra, não mais como coisa sobrenatural, porém, ao contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes na natureza (...). (KARDEC, 1864, p. 64; apud. PRANDI, 2012, p. 43).

Não irei adentrar nos trilhos que o espiritismo tomou na França, pois em 1865 o kardecismo chega no Brasil. Livros franceses já eram vendidos nas livrarias brasileiras, não demorou para a vanguarda francesa emitida no *O Livro dos Espíritos* chegar primordialmente sem tradução, ou seja, seus primeiros leitores brasileiros detinham conhecimento linguístico do francês, era uma prática normal da alta-sociedade educar os juvenis com base na educação franco-europeia.

Levando em conta que a aristocracia do século XIX tinha a França como maior referência de padrão de vida, seja em arte, filosofia e ciência, a doutrina francesa foi facilmente interceptada, com seu discurso evolucionista, visto que os espíritos evoluíam, ou não, a partir dos atos que fizeram em vida, e cientificista, desassociando qualquer relação com as práticas fetichistas dos negros e índios.

Prandi (2012, p. 50) relata que a primeira sessão espírita kardecista ocorreu em 17 de setembro de 1865, em Salvador. Ainda no período escravocrata e numa das capitais brasileiras com a diáspora negra mais latente. A partir desse primeiro encontro fundou-se o grupo espírita Familiar do Espiritismo que elaborou o periódico *Eco de além-túmulo* com objetivo de divulgar a doutrina espírita para os demais letrados no país. Levando em conta o alto índice de analfabetismo, leitura era uma condição restrita.

No princípio o kardecismo era visto como um movimento puramente científico, mas logo foi tomando o caráter religioso, em menos de uma década as concentrações de espíritas foram volumosas, a doutrina correu o país, gerando novos grupos que se reuniam para estudar e praticar o kardecismo. No Rio de Janeiro, através da Sociedade de Estudos Espíritas, fundada em 1873, e do Grupo Confúcio é que o caráter religioso começou a ser destacado.

No desenho da nova religião, vão sendo definidas as linhas básicas: curar, estudar, praticar a caridade e, sobretudo, trazer consolo e conforto espiritual aos que sofrem com a morte de entes queridos, os quais se manifestam e se comunicam com suas famílias, principalmente por meio de mensagens escritas, psicografadas. (PRANDI, 2012, p. 52).

O marco do espiritismo no Brasil é a criação do FEB – Federação Espírita Brasileira em 1884, aspirando associar todos que comungavam com a doutrina espírita nos variados grupos, detendo meios impressos de divulgação e até propaganda, cooperando imensamente com o progresso espírita validado pela nata social. Os novos adeptos compunham uma burguesia atraída pela modernidade:

Logo de início, em toda parte, a concepção de uma religião dessacralizada pela ideia de ciência atraiu intelectuais brasileiros que eram anticlericais, mas continuavam cristãos. Médicos, advogados, juristas, jornalistas e militares se interessaram pelo kardecismo, muitos deles levados pela curiosidade científica e motivados por certo sentimento de oposição à autoridade da Igreja Católica (...). Uma classe média urbana bem escolarizada, que experimentava os mecanismos de mobilidade social, contribuiu para a formação dos primeiros contingentes espíritas. (PRANDI, 2012, p. 56/57).

Estudando o livro *Allan Kardec* (1980), os autores trouxeram a seguinte transcrição de uma frase de Kardec: “A América foi o berço do espiritismo, mas foi na Europa que ele cresceu e fez suas humanidades”. (THIESEN; WANTUIL,

1980, p, 122). Sobre o questionamento que fiz na introdução de meu trabalho, é óbvio que o espiritismo se adaptou bem nas Américas e principalmente no Brasil, afinal de contas, toda a colonização foi perpassada pela presença de “feitiços”, comunicações com mortos nunca fora algo desconhecido no Brasil, os indivíduos por mais descrentes das práticas, ou por mais demoníacas que elas podiam ser julgadas, não viam novidade nesse ato de interlocução:

Ao chegar ao Brasil, o kardecismo encontrou uma cultura bastante familiarizada com as ideias de transe como meio de comunicação com espíritos, de reencarnação e de cura espiritual, que foram assimiladas das religiões indígenas e africanas. (PRANDI, 2012, p. 93).

Para diferenciar-se de semelhanças mais explícitas com as religiosidades dissidentes, o espiritismo nunca se desvinculou do cristianismo, sempre investiu no campo da escrita (livros, periódicos, jornais e revistas), diferenciando-se da tradição oral afroindígena, inválida de conhecimento legítimo, negou qualquer forma de hierofania, objetos do plano material atrasariam a evolução espiritual, pois perpetuariam a entidade na terra, ela não exerceria a evolução, por fim o espiritismo não era associado ao fetichismo animista, pois não era a práxis de um fenômeno visto como desconhecido, e sim uma ciência.

Concluindo, a doutrina kardecista chega a nossas terras ainda na fase do Império, Beniste (2002, p. 28) afirma que o catolicismo só se separa oficialmente do Estado com a proclamação da república em 1889, não havendo até então constitucionalmente liberdade religiosa, porém é bem claro no artigo da constituição republicana que o livre exercício religioso é inviolável desde que não infrinjam os “bons costumes”, ou seja, a lei não era válida para as comunidades tradicionais.

CAPÍTULO II:

TRAJETÓRIAS DA “SCIENCIA”: OS EMBASAMENTOS TEÓRICOS DO RACISMO OFICIAL

2.1. ESCOLA EVOLUCIONISTA: a criação homogênea do homem universal

Boaventura de Sousa Santos (2008) descreve como ainda estamos imersos no paradigma dominante da filosofia moderna eurocêntrica. Tomados pelo pensamento cartesiano e pelo domínio das ciências naturais esse paradigma idealizou um padrão hegemônico de indivíduo que deveria ser tomado como universal: um homem racional, antropocêntrico, cristão e cientificista. Exaltando sempre a lógica e as ciências da natureza, uma valorização pelas ciências sociais só passou a ser mais vigorosa após a inserção do pensamento positivista nessa epistemologia filosófica moderna. O positivismo Comtiano considerava a sociedade como “física social”, aproximando regras biológicas para os humanos.

A ciência moderna como modelo de racionalidade hegemônica passa do estudo das ciências naturais para os estudos sociais. Leis assim como da natureza são pensadas para a sociedade, surge o pensamento de uma lei evolucionista, que almeja prever os resultados finais de toda ação coletiva, a evolução das sociedades até o estágio eurocêntrico, baseada em princípios biológicos.

As ideias de evolucionismo tornaram-se as grandes apostas na ciência mundial moderna. Sob essa forte influência metodológica da ciência natural (aproximando as ciências sociais com ciências biológicas e exatas), a concepção que éramos frutos de espécies distintas, que a “raça branca” oriunda da Europa era mais evoluída que os demais povos originários do continente africano e das Américas marcavam um axioma do século XIX. O chamado “Darwinismo Social”, memorando a teoria darwinista da evolução das espécies (1849) para o âmbito social/cultural.

A antropologia evolucionista utiliza, através dos primeiros teóricos, como o britânico Edward Burnett Tylor um julgamento hegemônico do termo “evolução” numa perspectiva eurocêntrica, sendo o modelo cultural europeu o objetivo ideal e universal para as demais sociedades alcançarem. Para fundamentar o trabalho, analisei sua obra *A Ciência da Cultura* (1871) dentro do livro *Evolucionismo Cultural* (2005), organizado por Celso Castro.

Após esse momento é pertinente explicitar como essa teoria foi base para influenciar a colonização, o capitalismo e o racismo científico através da prática etnocêntrica, afirmando que o povo que não se adéqua ao eurocentrismo é primitivo e obrigatoriamente devem mudar suas concepções culturais para “evoluir” e superar a “ignorância”. Renato Ortiz expõe:

Do ponto de vista político, tem-se que o evolucionismo vai possibilitar à elite europeia uma tomada de consciência de seu poderio que se consolida com a expansão mundial do capitalismo. Sem querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, pode-se dizer que evolucionismo em parte legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental. A “superioridade” da civilização europeia torna-se assim decorrente das leis naturais que orientariam a história dos povos. (ORTIZ, 2012, p.14/15)

O racismo enxergava nos elementos biológicos e inalteráveis a resposta para o atraso social e cultural daquele determinado povo não europeu. Levando em consideração que as sociedades dadas como “primitivas” foram, em suma, alvos de dominações imperialistas europeias, gerando verdadeiros holocaustos, o sentimento de culpa era, inclusive, diminuído: os brancos levariam a civilização através da colonização e uma religião “desenvolvida” para os territórios ainda “primitivos”. Os povos primitivos “evoluíam” a partir da perspectiva moderna do colonizador. Mas, afirmou Walter Mignolo: Modernidade e colonialidade são as duas faces da mesma moeda.

No que se refere à esfera política, o darwinismo significou uma base de sustentação teórica para práticas de cunho bastante conservador. São conhecidos os vínculos que unem esse tipo de modelo ao imperialismo europeu, que tomou a noção de “seleção natural” como justificativa para a explicação do domínio ocidental, “mais forte e adaptado”. (SCHWARCZ, 1993, p. 46).

Com as teorias do “racismo científico” palpitando a Europa do século XIX, não demorou para o Brasil ser palco de adesão dessas práticas. Segundo

Lilia Schwarcz (1993, p. 43), as leituras sobre positivismo e evolucionismo já foram prolíferas em 1870, os intelectuais brasileiros assumiam essas informações como a mais avançada fonte de saber.

2.2. TESE DE BRANQUEAMENTO E EUGENIA NO BRASIL

A concepção do “nacionalismo brasileiro” não era um entendimento muito exato para a população. Giralda Seyferth no seu artigo *Construindo a Nação* (1996), afirma que, segundo os estudos de nação e política de Marcel Mauss, a noção de nação é ilustrada em uma equação: “1 povo (raça) + 1 cultura (civilização) + 1 língua = 1 nação!” (SEYFERTH, 1996, p. 41). Vivíamos ainda em colônia, a diversidade étnica era abundante, e a parcela branca nunca iria se igualar num senso de “povo” equitativamente com os seus subalternos (negros e indígenas).

Para iniciar uma espécie de noção de identidade nacional, a tese da eugenia teve que ser posta em prática. A eugenia visava a vitória da raça branca sob as demais. Como o grau de miscigenados já era alto, a branquitude se fazia presente em menor escala que os chamados “mulatos”, que, segundo os teóricos da época¹⁵, herdavam unicamente as características negativas de cada raça que havia copulado.

O êxito genético no Brasil devia prosperar através daqueles que detinham um bom gene, um bom sangue, uma boa sanidade, aperfeiçoando a população já “empretecida” e repleta de herança indígena, sendo esta última assim como o “sangue negro” considerados danosos para o progresso da nação. Desempenha-se então a eugenia:

Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez um “ideal político”, um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores, que se converteu em uma espécie de prática avançada de darwinismo social – a eugenia – (...) O termo “eugenia” – eu: boa; genus: geração – foi criado em 1883 pelo cientista britânico Francis Galton. (SCHWARCZ, 1993, p. 60).

¹⁵ O francês Conde Gobineau é uma referência na rejeição da miscigenação com pessoas consideradas primitivas, o que ele chamava de “degeneração da raça”.

Com a instauração da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, o contingente de desempregados e desabrigados foi crescente, a solução para os latifundiários e burgueses manterem seus negócios ativos com mão de obra barata e ao mesmo tempo vincular uma imagem embranquecida do país foi a importação planejada de trabalhadores europeus. O anseio de corpos italianos, alemães, franceses, etc. vivendo no Brasil e relacionando-se com as pessoas que aqui habitavam era a chave para sairmos de uma miscigenação degenerada (hipodescendência) e partirmos para uma gradação de “limpeza” étnica, descartando qualquer preocupação com os escravizados agora libertos, que partiram para o caminho da marginalização.

O eixo da discussão sobre política imigratória passa para a questão racial, de forma mais explícita, nas primeiras décadas da república, sempre vinculada à colonização – ou seja, o imigrante preferencial é aquele que pretende se fixar como agricultor ou trabalhador rural. O tema preponderante é o da assimilação associado à miscigenação enquanto processo histórico de formação de uma “raça” ou “tipo” nacional. (SEYFERTH; MAIO, SANTOS (orgs.), 1996, p. 48).

A autora afirma que mais de um milhão e duzentos mil imigrantes europeus mudaram-se para cá, contribuindo para uma nova formação da nação, estimando que em 3 gerações o Brasil seria 100% branco. Trabalhando o quesito da eugenia, Gilberto Freyre, na extensa obra *Sobrados e Mucambos* (2006), transmite a ideia do Brasil ideal pós abolição, expondo até a tabuada “científica” do embranquecimento, chamada “Tabuada das misturas para ficar branco” (p. 778), descrevendo o passo a passo da miscigenação geracional para ter o sangue puro, o estágio de perfeição.

Um dos principais representante da eugenia brasileira e do pensamento evolucionista a partir da colonização foi J. F Oliveira Vianna. Analisando a primeira edição de sua obra *Evolução do Povo Brasileiro* (1922), o autor discorre três conceitos evolucionistas repartidos em três capítulos que ele chama de: 1º) Evolução da sociedade; 2º) Evolução da raça; 3º) Evolução das instituições políticas. Neles, Vianna traça toda a historiografia “evolutiva” do Brasil e favorece uma aceleração do branqueamento populacional, denominado “arianização”, alusão a raça ariana. Sobre o sistema de eugenia, ele nos conta:

Esse movimento de aryanização, porém, não se limita apenas ao aumento do volume numérico da população branca pura; também as selecções ethnicas estão operando, no seio da propria massa mestiça, ao sul e ao norte, a redução de coefficients dos sangues inferiores. Isto é, nos nossos grupos mestiços o quantum de sangue branco cresce cada vez mais, no sentido de um refinamento cada vez mais apurado da raça. (VIANNA, 1922, p. 159).

Sobre a miscigenação degenerada, ele segue, como já citado, o pensamento homogêneo dos teóricos da época, interpretando a copulação de indivíduos com colorismos distintos equivalente ao cruzamento de animais de diferentes espécies, como um cavalo cruzando com uma vaca. Ele exalta o animal puro. Assim como o cavalo *pedigree* está puro para a selecção, o homem branco estaria na mesma posição:

O cruzamento das raças humanas é um problema de zootechnia, como o cruzamento das raças animaes, a bovina, a ovina, a cavallar, ou qualquer outra; as leis que regem este applicam-se inteiramente ao cruzamento humano. (VIANNA, 1922, p. 159).

Considerando os arianos como superiores, Oliveira Vianna enxerga um triunfo racial natural da branquitude sob os demais povos habitantes do Brasil, afirmando que caso não ocorresse a invasão branca através do colonialismo, estaríamos fadados a sermos de tipos inferiores (p. 160). Contudo, para isso o branco teve que se relacionar com as raças inferiores. Vianna demonstra táticas repugnantes que facilitaram a escolha do(a) parceiro(a) não branco, uma predileção extremamente racista:

Tendo de cruzar-se com raças inferiores, que absolutamente não primam pela beleza, os brancos procuram os exemplares menos repulsivos e que mais se aproximam do seu *typo physico*. Dahi, no seu cruzamento com indias e negras, darem eles preferencia áquellas, cujo caracteristicos anthropologicos estão mais em consonancia com o seu idéal de beleza. (VIANNA, 1922, p. 162).

Continuando a saga do racismo científico no nosso país, as ideias já estavam disseminadas no arcabouço educacional, acadêmico, sanitaristas, etc. presentes na estrutura social. Os intelectuais do movimento eugênico e higienista decidiram então se agrupar num evento científico para discutir as temáticas que lhe apeteciam, apresentar trabalhos e aprofundarem-se no destino da nação, almejando o progresso étnico, social a partir da aniquilação epistêmica e corporal da população e cultura afroindígena.

O Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia foi convocado por Miguel Couto, presidente da ANM - Academia Nacional de Medicina, realizado em julho de 1929 no salão principal da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, sob coordenação do médico Renato Kehl e do também médico e antropólogo Edgard Roquette-Pinto, reunindo cerca de 200 pessoas entre médicos, antropólogos, políticos, jornalistas e pesquisadores.

Na obra *Ensaio de Antropologia Brasileira* (1982), de Roquette-Pinto, ele dedica o nono capítulo para descrever um pouco do que fora o congresso, sua realização, seus debates e conclusões. Afirma que ocorreu uma dualidade entre eugenistas e higienistas, frisando as diferenças desses conceitos para aqueles que defendem cada lado:

Eu mesmo, no posto sobremodo honroso em que me colocou a confiança pessoal de Miguel Couto, procurei mostrar que é preciso não esquecer, nunca nos trabalhos do Congresso, que a “higiene” procura melhorar o “meio” e o “indivíduo”; a “eugenia” procura melhorar a “estirpe”, a “raça”, a “descendência”. São preocupações bem diferentes. (ROQUETTE-PINTO, 1982, p. 44).

Em resumo, a eugenia seria o passo a ser dado à frente da higiene, pois já havia sido comprovado que ao melhorar um indivíduo não se melhora a sua “espécie” como um todo, pois a higiene consegue evitar até propagação de algumas doenças, porém, as “doenças da raça”, deficiências do gérmen (p. 44) não são alteradas pelo higienismo.

O principal resultado desse congresso foi a formulação e aprovação unânime de um corpo de doutrina considerada fundamentalmente científica para exigir parâmetros regulamentares nas leis de imigração, atentando para os perigos de imigrantes indesejados, ameaçando a raça e a política social da República (ROQUETTE-PINTO, 1982, p. 45 - 47). Tomamos como exemplo o item VII:

O Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, considerando que, entre as manifestações mais frequentes das taras hereditárias que incapacitam o imigrante, como elemento étnico indesejável, figuram formas de desequilíbrio mental traduzido em tendências anti-sociais, aconselha a exclusão inflexível de todos os imigrantes com antecedentes criminais; (ROQUETTE-PINTO, 1982, p. 46).

2.3. MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E A IDENTIDADE NACIONAL NA DÉCADA DE 1930

A teoria que veio tentar suplantiar a eugenia, o racismo científico e o biologismo nas ciências sociais foi chamada popularmente de “mito da democracia racial”, sendo o sociólogo Gilberto Freyre seu maior responsável após o lançamento do livro *Casa Grande & Senzala*, em 1933. Contrapondo a proibição de miscigenação, a obra procura demonstrar o culturalismo do Brasil, exaltando um país historicamente miscigenado e a ideia que somos um só povo, frutos de sucessivas misturas incalculáveis, pautando o mal na desigualdade social.

Diferenciando-nos dos Estados Unidos¹⁶ que institucionalizaram um *apartheid* e não tiveram a mestiçagem abundante, por não termos oficializado uma segregação institucional pós escravidão, o racismo no Brasil não foi considerado pleno, gerando uma nação que tapeava um nacionalismo de democracia racial por termos sangue misturados.

Nunca foi surpresa perceber o Brasil como um país miscigenado, as relações sexuais inter-raciais foram corriqueiras no período colonial como se pode analisar no IV capítulo da obra *Casa Grande & Senzala* (2006) intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, que demonstra as influências além das arianas que fazem partes da nossa vida como complementos de nossa identidade nacional.:

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala. No canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida. Trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos

¹⁶ O fato de Gilberto Freyre ter residido e estudado nos Estados Unidos influenciou nas suas pesquisas comparativas das relações raciais brasileiras e estadunidenses.

transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo. (FREYRE, 2006, p. 367).

Contudo, o fato do autor “suavizar” a forma que essas culturas foram acrescentadas na nossa identidade, que em suma eram pautados num regime de subordinação racial, abusos de poder, práticas de estupro, trabalho escravo, torturas e castigos desumanos dão a entender que as “três raças” viviam num sistema de colaboração mutua, uma rede de influências que trocavam saberes de forma equânime.

Adoçando com nostalgia a “escrava que nos deu de mamar”, omite que enquanto a ama amamentava o filho branco do senhor, seu filho era vendido por mais um feitor; o moleque companheiro de brinquedo era tratado como o próprio brinquedo e a “mulata” que inicia a vida sexual do senhorzinho abstrai o abuso sexual exercido e cria o estereótipo da mulher hiper-sexualizada como produto .

Nesse momento torna-se corrente a afirmação de que o Brasil se constituiu através de três raças fundamentais: o branco, o negro e o índio. O quadro de interpretação social atribuía, porém, à raça branca uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira. (ORTIZ, 2012, p. 19).

A consequência dessa ideia contribuiu para a idealização do Projeto UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura de Relações Raciais após o final da II guerra mundial (1945). Esse projeto procurava encontrar locais que experienciavam relações sociais interracialis harmônicas para suplantam o contexto pós era Hitler no mundo. O Brasil foi considerado o grande polo a ser estudado, movimentando inúmeros cientistas sociais internacionais para envolverem-se nas relações étnico-raciais brasileiras.

O cientista político Marcos Chor Maio, que na sua tese de doutorado pesquisou o Projeto UNESCO de Relações Raciais, afirma que as pesquisas ocorreriam nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia, sendo a última considerada a favorita dos pesquisadores. Contudo, com a recém criação do Instituto Joaquim Nabuco, idealizado pelo próprio Freyre em 1947 e inaugurado em 1949 (comemorando o centenário do abolicionista Nabuco), Pernambuco não podia ficar fora do mapa. Gilberto Freyre viu a chance de

fortalecer seu instituto de pesquisa social, em 1950 ele viaja à Paris e encontra-se com o chefe do setor de estudos raciais do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, convencendo a inserção de Pernambuco como um dos polos da cordialidade racial brasileira.

Gilberto Freyre exerceu importante papel na configuração do conjunto de estudos, seja em função do seu prestígio intelectual e visão do Brasil onde reinaria relações raciais não conflitivas, interpenetração de etnias e culturas, seja no processo de incorporação da cidade do Recife ao programa de investigações. (MAIO, in: CAMPOS; PEREIRA; MATOS, 2017, p. 122).

Partindo da perspectiva do antropólogo congolês Kabengele Munanga, especialista nos estudos afro-brasileiros, em sua obra *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (1999), que também abarca análises relativas aos Estados Unidos, o intelectual refuta a democracia racial divulgada por Freyre, exprimindo como essa miscigenação foi na verdade o mecanismo incentivador para aniquilação da identidade afroindígena no país e não uma ideia romântica de “misturar as cores” e acabar o racismo no Brasil.

(...) concluiu que a diferença das relações raciais entre o Brasil e os Estados Unidos está no papel atribuído ao mulato. O fato de aceitar o branqueamento, o que é uma maneira de dizer que o mulato tem lugar especial na sociedade, tem como consequência a redução do descontentamento entre as raças. Assim, no Brasil o negro pode esperar que seus filhos sejam capazes de furar as barreiras que o mantiveram para trás, caso eles casem com gente mais clara. (MUNANGA, 1999, p. 86).

O autor afirma que os defensores da eugenia também viam nos indivíduos meio termo, ou seja, que não era nem totalmente brancos nem totalmente negros ou indígenas, pessoas que não deveriam ser excluídas socialmente, mas que deveriam exercer locais próprios, funções econômicas que os brancos não poderiam exercer (MUNANGA, 1999, p. 87). Colocar o mestiço como capitão do mato fazia aquele indivíduo ter uma autoridade perversa sob os subalternos, criando um simbolismo epistemológico de superioridade, por mais próximo que ele estivesse da cor daqueles que perseguia.

Uma posição social paradoxal que o colocava numa ilusão de progresso, ao mesmo tempo que nunca seria visto igualmente como um membro da elite. O sujeito “meio termo” almejava inserir-se no mundo elitista

do branco, na casa grande, posteriormente na burguesia, como forma de ascensão que nunca chegaria no estágio completo, ao mesmo tempo que expelia grande parte de sua cultura. Esse “conflito” tornou-se o símbolo da identidade brasileira, obviamente, como já apresentado, sem transparecer de forma nítida e objetiva as discórdias da racialização.

Esse branqueamento começou pelo estupro da mulher negra e originou os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o pardavasco, o homem de cor... "situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante, durante a escravidão ele foi capitão-do-mato, feitor e usado noutras tarefas de confiança dos senhores e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo de nossa democracia racial (MUNANGA, 1999, p. 93).

2.4. SERVIÇO DE HIGIENE MENTAL: o controle dos terreiros nas mãos da psiquiatria

O SHM – Serviço de Higiene Mental é fundado pelo médico psiquiatra Ulysses Pernambucano Sobrinho em 1932, ligado à Assistência a Psicopatas do Recife. O Serviço serviu para fiscalizar a prática ilegal de medicina nos terreiros, com o discurso de desmilitarização, tirando a polícia do comando dos espaços sagrados e passando agora para os psiquiatras atuantes do SHM, ou seja, a religiosidade afroindígena não era mais problema de polícia, e sim de saúde.

Para qualquer terreiro funcionar em Pernambuco deveria ter obrigatoriamente uma licença do SHM que só era entregue após uma série de condições examinadoras, caso essa ordem fosse descumprida o sacerdote ou sacerdotisa não poderia dar continuidade a sua prática religiosa, tornando então caso de polícia. Não passando nos testes os indivíduos poderiam ser internados no hospital psiquiátrico, tendo em vista que as manifestações podiam serem interpretadas como espasmo cerebrais e doenças da “raça”. As condições eram as seguintes:

1o é a realização de exame psiquiátrico completo do babalorixá, lalorixá ou médium do centro espírita;

2o realização de teste para determinar I.M [Idade Mental] o Q.I. [Quo-eficiente de Inteligência] (Escala de Benet-Simon-Teran,

revisão pernambucana) e perfil psicológico de Rossolimo (adaptação pernambucana), feitos pelos Instituto Psicologia;

3o entrega dos estatutos e regulamentos das seitas e centros espíritas, assim como da lista dos dias de função;

4o Registro desses centros em livro especial;

5o compromisso de não se entregarem a prática ilegal da medicina e permitirem visita de nossos auxiliares. (SILVA, 2018, p. 46/47; apud. BOLETIM DE HIGIENE MENTAL, 1935. p. 6).

O SHM tinha uma parceria com a Secretaria de Segurança Pública do Estado, os exames realizados cumpriam ordens da segurança higienista almejando identificar principalmente os terreiros que competiriam com a medicina formal através de entidades que prestavam receitas ou aqueles espíritos que se mostravam “arruaceiras”, perigosos; esses eram prontamente sabotados. Gonçalves Fernandes, que participava do Serviço de Higiene Mental e da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, conta:

(...) o exame sistemático dos médiuns dos centros espíritas do Recife trouxe-nos um material surpreendente. Minhas observações, acompanhadas da pesquisa da idade mental, determinação do Q.I. e perfil psicológicos de Resselimo, mostra bem a espécie de indivíduo que se entregam à mediunidade. Mostram o perigo público dessa mediunidade. As provas psicotécnicas dão a distância da normalidade em que se encontram esses médiuns, integrando o exame psiquiátrico. Os observados confessam tratar doentes diversos, chegando mesmo a formular. (FERNANDES, 1941, p. 135).

A vitória da medicina higienista vinha de vários lados: 1º) Os terreiros que eram examinados e tinham bons resultados sentiam confiança no SHM, enxergando-os como protetores da polícia, chegando a encaminhar convites de agradecimentos e até denunciar casas vizinhas que descumpriam o regime. Seguiam à risca suas ordens, mesmo quando subordinavam práticas tradicionais da casa, como no terceiro item, que regulamentava os dias de função, toques e obrigações realizadas.

Existe uma grande rivalidade entre os terreiros. Filho de um terreiro não dança com outro pai. Alguns, os que tocam os adufos, são às vezes solicitados para terreiro da mesma nação e uma espécie de aliança permite licença. Já se verificaram conflitos entre filhos de santo de terreiros diferentes, alguns até com o fim de impedir um toque. A intriga não raro é posta em prática para colocar mal país de terreiro entre os técnicos do S.H.M. que gosam de certo prestígio entre babalorixás. Esse prestígio que vem da iniciativa do prof. Ulisses Pernambucano tomando a cargo do S.H.M. a

fiscalização que era exercida pela polícia (...) (FERNANDES, 1937, p. 39).

2º) Como o Serviço de Higiene Mental traçava a linha do que era lícito e ilícito, uma gama de casas foram fechadas, fiéis presos ou internados, objetos roubados, depredados e o clima de competição pairando no ar, tendo em vista que o sentimento de “predilectismo” das casas que mantinham relação estreita com o Serviço era explícito, enquanto outras eram destruídas. Raoni Neri da Silva afirma:

O poder não se estabelece apenas como mecanismo de força, de uma macroestrutura para uma microestrutura. Em outras palavras, o poder não vem de cima para baixo, ele se estabelece a partir de microrrelações de poder que acabam por permear toda a sociedade. Não há dúvidas de que o SHM teve um papel fundamental na repressão aos terreiros aqui em Pernambuco, construindo uma linha divisória sobre o lícito e o ilícito. (SILVA, 2018, p. 49).

3º) Usavam pessoas que antes seriam presas e agora servem de cobaias para exames científicos, dirigindo um controle científico da maioria dos terreiros do Recife, registrando-os, examinando-os, pesquisando-os em nome da medicina. O SHM era a ponte entre o Estado e os subversivos das religiões dissidentes, considerados suspeitos.

O Serviço de Higiene Mental de Pernambuco investigando as religiões chamadas inferiores, no Recife, acompanhando de perto suas praticas e atividade, tem em mãos o seu controle para qualquer intervenção profilática necessaria. (FERNANDES, 1937, 119).

Com a implementação da ditadura Varguista (1937), iniciando o Estado Novo, o catolicismo volta a ser a religião oficial do país, sendo rechaçada qualquer outra forma de fé, principalmente aquelas enquadradas como “espiritismo”, “curandeirismo” ou “charlatanismo”. Pernambuco ficou sob domínio do governador Agamenon Magalhães, que perseguia cotidianamente as matrizes afroindígenas, autorizando invasões policiais nos terreiros e depredações dos ambientes religiosos, fazendo uso da mídia jornalista para se auto promover e estigmatizar os chamados “xangôs” e “catimbós” com matérias sensacionalistas que demonizavam não só as práticas, mas todos que frequentavam, como visto em *Xangôs do Nordeste* (1937), de Gonçalves Fernandes, publicado no ano de posse do ditador.

CAPÍTULO III:

EUGENIA ESPECTRAL: COMO A TESE DE BRANQUEAMENTO SOCIAL PODE SER IMPLANTADA NA RELIGIOSIDADE ESPIRITUAL

Nesse terceiro capítulo pesquisei bibliografias que pudessem retratar a minha afirmação, decidi me aprofundar academicamente para desvendar o motivo dos autores não tratarem de forma tão explícita desse assunto, contudo, me deparei com uma ampla quantia de citações que me fizeram enxergar que o problema não era a academia e sim o acesso a essas informações. É um senso comum que as religiosidades dissidentes do cristianismo sofreram (e sofrem) racismo religioso, inicialmente a partir do catolicismo e, na contemporaneidade, com maior força do movimento de evangelismo neopentecostal, entretanto o kardecismo nunca fora um ponto a ser tocado enfaticamente.

Ao analisar as mesmas teses vistas no capítulo anterior, interpretei como foi possível a aplicação destas para o âmbito religioso. O racismo não atinge unicamente o meio social, os corpos vivos, ele atinge igualmente à religiosidade, desde a imagem construída de Jesus Cristo como um homem branco de olhos azuis, fugindo de um fenótipo natural dos palestinos. Tomando os vivos equivalentes à sociedade e os mortos aos espíritos cultuados nas religiões espiritualistas, o branqueamento passa a interferir nos mortos, por mais esquisita que possa parecer essa afirmação.

Se o projeto almejava corpos brancos atuando no Brasil como resposta para sairmos de uma raça degenerada, passando pela “higiene” étnica, a substituição de “corpos eurocêtricos” por “espíritos eurocêtricos” daria o mesmo resultado para o âmbito religioso, além do social, afinal, os espíritos que anteriormente atuavam nos cultos que mantinham ligações entre vivos e mortos eram unicamente índios e negros.

Os senhores brancos por mais distantes que permaneceram das senzalas, comunidades indígenas e quilombos sempre estiveram cientes da existência de invocações ocultas desde o princípio, inclusive em alguns casos chegando a acreditar nessas devoções, coabitando com elas e até tentando

tomar proveito para si das práticas “mágicas” nunca exercidas pelo catolicismo, religião absolutista que imperava no Estado brasileiro. Rafael Pereira Souza nos traz em seu artigo *“Desvendando Mistérios!”: repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais* o seguinte dado:

A classe senhorial desenvolveu mecanismos para conviver com ações violentas por parte dos escravos, desde que não ameaçassem seu poder político. Ela também convivia com a crença no feitiço, e não se incomodava com ele até o momento no qual vislumbrava algum abalo no exercício da coerção sobre seus subordinados. Isso porque ela acreditava no feitiço. (SOUZA, 2009, p.4).

Mesmo acreditando de forma velada, encoberta, a população branca nunca poderia assumir fé em práticas até então só exercidas pelos negros e índios, os “selvagens, sujos e diabólicos”. A fé no sobrenatural nunca poderia ser exposta até a chegada do espiritismo francês. Às vezes na mesma casa grande que ocorria uma sessão mediúnica de mesa espírita só com a presença de intelectuais, alguns metros dali ocorriam também as invocações espirituais na senzala, contudo, só um desses lados tinha perseguição contínua, inclusive do próprio senhor da casa grande.

Como já dissertei, sempre existiu no Brasil cultos ligados a manifestações mediúnicas e comunicações sobrenaturais, contudo, para “furar as barreiras que os mantiveram para trás”, como afirmou Munanga, o espírito precisou se embranquecer para se desassociar do sinônimo de atraso e demoníaco. Denominei “eugenia espectral”, a eugenia que atinge o espírito - a ideia de que um espírito relacionado ao eurocentrismo é superior a uma entidade ameríndia, africana e/ou afro-brasileira.

É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impedem que se estabeleçam na sociedade, de fato, se transpõem para a sociedade dos espíritos. (...) De boa mente se aceitará o negro em postos subalternos, mas não se quer vê-lo como general ou embaixador, com maior razão como general dos desencarnados ou embaixador do além. (BASTIDE, 1971, p. 439).

Pode-se fazer uma relação com o que o antropólogo José Jorge de Carvalho (1988, p. 1-3) chamou de “mecanismo de exclusão”, quando ele trata da presença da “desordem” nos cultos afroindígenas brasileiros, que é uma “desordem” julgada a partir do senso comum tradicionalmente cristão da

sociedade. Carvalho afirma que o kardecismo, mesmo baseado numa prática “não cristã” (o contato com espíritos e a reencarnação), se legitima com a ideologia cristã da exclusão a partir do conceito de evolução espiritual, despejando nas religiosidades afroindígenas o local de baixo espiritismo e das entidades desordeiras, “violentas”. O autor considera essa visão altamente moralista, pois só concebe o homem religioso de bem aquele que passou “da desordem à ordem, da maldade à bondade, da violência à paz”, em outras palavras do não branco para o branco.

A divisão do espírito evoluído e o não evoluído, ou a distinção da alta para baixa magia, cravou o marco nas formas de se cultuar desencarnados, definindo quais espíritos poderiam agir no fenômeno da comunicação sem sofrer represálias e como esses entes deveriam se comportar quando se manifestavam em terra novamente no corpo de um médium¹⁷. Aquele indivíduo que trabalhasse com entidades provenientes do âmbito afro-brasileiro e indígena seriam colocados como baixo espiritismo, já os que se aproximavam de médicos, doutores, advogados, intelectuais que através das grandes cartas de psicografia traziam recados rebuscados, esses sim se enquadravam no alto espiritismo.

Caso algum espírito “baixo” acostasse num desses médiuns, seu trabalho seria doutrina-lo para ele atingir um ideal de educação que ele não detinha, lhe é ensinado a não agir da mesma forma que antes. Tomando como exemplo um espírito caboclo, muito comum na Jurema Sagrada, numa mesa kardecista ele é doutrinado para não emitir qualquer palavra numa língua étnica própria, não emitir sons considerados “tribais”, não andar ou dar flechadas (como é comum nos terreiros entregar uma preaca quando um caboclo se manifesta, representando um arco e flecha), ele só se manifestaria caso cumprisse uma tabela de regras que lhe tirariam a cultura e identidade.

Pois bem: malgrado isso, o preconceito de côr não deixou de se introduzir no espiritismo brasileiro. Já o observamos, quando dissemos que os médiuns que trabalham com a linha índia ou a linha africana se vêm tachados de “baixos espíritas”. É-nos mister insistir. A linha de côr, por ser mais sutil, não existe menos no Brasil, à

¹⁷ Também chamado de aparelho ou “cavalo”.

medida em que o negro se enquisita em sua côr ou em sua cultura, à medida em que êle não se "branqueia", em que não se perde na massa do país. O espiritismo de Allan Kardec aceitará muitos mulatos e muitos negros em seu seio, mas sob a condição de que êles recebam os espíritos dos brancos. (BASTIDE, 1971, p. 438).

Sobre isso Renato Ortiz, com o clássico *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1991) além de trazer à tona os conceitos de “embranquecimento” e “empretecimento” dentro da religiosidade espiritual, descrevendo os fenômenos espíritas na sociedade, seja no chamado baixo ou alto espiritismo, também fala do processo de doutrinação. O título da obra é de grande saliência, interpretá-lo é necessário para compreender que o “feiticeiro negro” foi invisibilizado pelo embranquecimento.

No melhor dos casos, quando um espírito de preto-velho se aproxima de um “bom” diretor de sessão, ele é doutrinado para que possa continuar seu caminho na escala espiritual. Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de um médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua matéria (o médium). Como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? (ORTIZ, 1991, p. 46).

A pergunta final “como poderia um analfabeto prescrever sabedoria” ecoou em minha cabeça na primeira vez que li o texto. É o grande déficit da percepção epistemológica eurocêntrica, encaixar tudo que produz conhecimento na caixa excludente da educação ocidentalizada, ignorando os conhecimentos tradicionais, orais, populares como algo inválido, inferior, errôneo, é o ápice do epistemicídio. Ponho as epistemologias do sul como destaque no contra argumento desse modo de tratar a razão.

Volney J. Berkenbrock, doutor em teologia, na sua obra *A Experiência dos Orixás* (2012), discorre acerca da distinção do alto e baixo espiritismo, o que ele chama de divisão dos dois blocos populacionais (o do branco intelectual e o do subalterno), alegando que o imaginário coletivo constrói as funções dos espíritos, isto é, os caboclo são selvagens e temperamentais; os negros são divididos em dois tipos estereotipados: o negro bom e o “negro safado”. O bom seria aquele que sofre calado, é bondoso e fiel ao seu patrão, já o “safado” é desobediente, rebelde, criminoso (p. 146/147). Berkenbrock prega que é nesse nível religioso que a realidade social brasileira é melhor apresentada:

Os negros assumiram o espiritismo como religião e como reconhecimento de sua fé nos espíritos e com isso estariam no mesmo nível dos brancos na sociedade. Os espíritos dos negros foram, porém, separados dos espíritos dos brancos, formando um mundo em si. A barreira de preconceitos sociais é transportada também para o nível sacral. (BERKENBROCK, 2012, p. 148).

Para disseminar uma concepção do espiritismo ideal, os kardecistas agiram em organização para se distinguirem das demais formas de realização de cultos espiritualistas e assim não só não serem confundidos com os praticantes de baixo espiritismo, mas atuar em constante conflito contra eles. Segundo Zuleica Dantas Pereira Campos (2009, p. 313), o principal estímulo para isso ocorrer foi a ditadura do Estado Novo varguista, que ao assumir o governo proibiu o funcionamento das chamadas “seitas” espíritas, curandeirismo etc. O kardecismo acabou sendo situado no grande bolo esotérico, colocado como um semelhante das práticas de terreiro. Em contraposição, foi criado em 1938 a Cruzada Espírita Pernambucana, que organizou e dirigiu um documento ao governador Agamenon Magalhães, protestando contra a colocação ofensiva de inserir o alto espiritismo nos demais inferiores.

Depois do protesto, a secretaria de segurança pública do Estado reformulou as regras para ter-se um centro aberto funcionando; uma das condições era a filiação obrigatória na Federação Espírita ou na Cruzada Espírita de Pernambuco, assim os policiais começaram a diferenciar quais locais eram permitidos invadir, quebrar, recolher os objetos sagrados, prender sacerdotes e aqueles protegidos pelo Estado.

Os policiais, a partir de então, distinguiam o “baixo” do “alto” Espiritismo. Os termos expressos nessa documentação enfatizam uma diferença clara entre o alto e o baixo Espiritismo e indicam que o alto Espiritismo é percebido como prática benéfica, ao contrário do que realiza o baixo Espiritismo. Sendo assim, o que é, finalmente, que se criminaliza? Certamente não se pune o “Espiritismo”, mas uma certa maneira ou modo de praticá-lo. É a partir dessa formulação que se instaura a guerra travada contra os terreiros. (CAMPOS, 2009, p. 314).

A propaganda para diferir os kardecistas dos demais grupos era corriqueira, se auto proclamavam “espiritismo científico” para frisar a separação do conhecimento popular (CAMPOS, 2009, p. 315), irregular e clandestino.

Ainda em Pernambuco, Valéria Gomes Costa escreveu o livro *É do Dendê!* (2009), falando das trajetórias da Nação Xambá e toda formulação comunitária do Quilombo Urbano do Portão do Gelo em Olinda, primeiro quilombo urbano do Nordeste. Costa, no subcapítulo *“Guerra religiosa: espíritas kardecistas e católicos contra os adeptos das religiões afro-brasileiras”*, retrata, assim como Campos, a ação da “Cruzada Espírita de Pernambuco” na luta contra a prática do estigmatizado baixo espiritismo que era resistente no local.

A Cruzada Espírita de Pernambuco utilizou-se do discurso que fazia distinção entre aqueles que praticavam o “alto espiritismo” e aqueles que praticavam a “magia negra”, ou seja, o “baixo espiritismo”. Segundo suas próprias classificações, elegia como sinais de “ignorância”, “barbarismo” e “baixa magia” as práticas religiosas africanas reelaboradas pelos afrodescendentes. (COSTA, 2009, p. 51/52).

A nação Xambá destaca uma gama de problemas com os espíritas que demonizavam a comunidade quilombola. Não bastava só utilizar do sincretismo com os santos católico nas nomenclaturas dos terreiros (substituindo as divindades autênticas por figuras cristãs que se aproximavam das características do Orixá/Vodun/Nkisi da casa), a autora afirma que os terreiros começaram a se apropriar da nomenclatura “centro espírita”, pois com esse codinome não eram tão atingidos pela perseguição. Para melhor entendimento, tomamos como um exemplo hipotético um espaço nominado *Ilé Axé ÒsàLúfón*, contudo ele passa a ser chamado Terreiro de Jesus Cristo e posteriormente, Centro Espírita de Jesus Cristo. Com a nova nomenclatura o assédio seria inferior.

3.1. BRADO DAS 7 ENCRUZILHADAS: a formação da Umbanda após a deposição de Zélio de Moraes do kardecismo

Neste tópico dissertarei acerca da formulação histórica da Umbanda¹⁸, religião bastante praticada principalmente no Sudeste, sendo uma das religiões com influências afroindígenas mais famosas do país. A Umbanda é formulada

¹⁸ Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961, p. 35) afirma que Arthur Ramos foi o primeiro a dizer o significado da palavra Umbanda, de origem Bantu, significa grã-sacerdote ou local de culto.

num contexto histórico de urbanização, mestiçagem, industrialização e formação de uma sociedade de classes (ORTIZ, 1991, p. 27).

É comum observarmos os umbandistas falando que a religião é puramente brasileira, ou com a cara do Brasil, pois sua formulação é uma junção de culturas africanas, indígenas e europeias (com ênfase no kardecismo e catolicismo), que abarcam numa coisa só, que é a Umbanda. Contudo, sentenciar a Umbanda equivalente ao Brasil e o candomblé à África é um erro corriqueiro, pois como já discorrido no primeiro capítulo, os candomblés só existem nesse país, qualquer tentativa de encontrar algo igual do culto de Orixás do Brasil na Nigéria seria utópico.

Seu fundador foi Zélio Fernandino de Moraes, que anunciou a formulação e data exata da criação desse novo segmento religioso. Zélio nasceu em 1891, natural do município de São Gonçalo no Rio de Janeiro, membro de uma família tradicional, teve sua infância na cidade que nascera, até a juventude, quando decidiu preparar-se para ingressar na vida militar com 17 anos. Todavia, uma doença misteriosa apossou o adolescente, deixando-o com paralisia.

Segundo Giumbelli (2002) não existe uma versão perfeitamente exata dessa história que relata a fundação da Umbanda. Sabe-se que Zélio foi encaminhado para alguns médicos que não conseguiram desvendar os motivos da paralisia repentina, que em menor tempo ainda fora curada enigmaticamente. Foi indicado que o jovem fosse até a igreja, mas o levaram até a Federação Espírita de Niterói num dia de reunião. Ao abrir a sessão, diversos espíritos de índios e negros escravizados começaram a baixar nos médiuns da mesa, o presidente dos trabalhos prontamente mandou essas entidades se retirarem, decorrente ao seu atraso espiritual. Zélio, então, é possuído por uma força ainda não sentida por ele anteriormente, manifesta-se com seu guia, que nessa hora ainda era desconhecido pelos demais.

Ao tentarem fazer o guia deixar o corpo do médium, o espírito se apresentou como Caboclo das 7 Encruzilhadas e questionou o motivo do presidente demandar que espíritos de cor e classe social diferentes sejam retirados e impedidos de manter contato com os espíritos:

Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (GIUMBELLI, 2002, p. 185).

No dia seguinte, 15 de novembro de 1908, o caboclo manifestou-se na casa do discípulo, como tinha prometido, estando presentes algumas pessoas além dos familiares, presenciando a gênese da Umbanda. A entidade afirmou que seria permitida qualquer manifestação de espíritos afrobrasileiros e originários, além de determinar que aquela casa seria chamada agora de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, primeiro centro de Umbanda do país. O caboclo também determinou regras de horário, vestuário, considerou Jesus Cristo o mestre supremo e restringiu oferendas de sangue.

A Umbanda então é formada como uma dissidência do kardecismo após o conflito na mesa mediúnica do jovem Zélio. Apesar disso, essa religião manteve uma epistemologia cristã, uma perspectiva de ser o intermédio entre o kardecismo, que restringiam práticas litúrgicas e as demais religiões afroindígenas, praticantes do que consideravam feitiçarias. Tentou desassociar a imagem africana e indígena originária com um discurso de neutralidade étnica e posição bastante nacionalista, ser uma religião do Brasil¹⁹.

Para compreender o nascimento da religião umbandista, nós a analisaremos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas. (ORTIZ, 1991, p. 33).

A religião passa por uma nítida elitização após dois marcos:

1º) Com a criação da Federação Espírita de Umbanda em 1939 no Rio de Janeiro, Ortiz (1991, p. 45) afirma que ela acaba agrupando advogados, médicos, jornalistas e militares, gerando a elite umbandista. O

¹⁹ Para exemplificar, deixo como link o documentário “Umbanda é Brasil” (UNESP, 2014). Friso a parte de 01:00 até 01:15 minutos, momento que o sacerdote umbandista entrevistado afirma ser um equívoco colocar a Umbanda como uma religião “afro-brasileira”, pois ela é puramente “brasileira”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a08jojHpN1A>. Visualizado em 05 de novembro de 2019.

embranquecimento de praticantes e sacerdotes também é nítido e notificado (CAMARGO, 1961, p. 35).

2º) Depois do Primeiro Congresso Umbandista em 1941, também no Rio de Janeiro, que incentivou o estudo acadêmico, escritura de livros sobre os dogmas, ritos e a divulgação formal em periódicos da religião. Os congressos foram contínuos.

As casas de edição, como Eco e Espiritualista, no Rio de Janeiro, Esotérica, em São Paulo, especializavam-se neste novo tipo de literatura. Esta diversificação literária denota a existência de diferentes tendências no seio do movimento umbandista; entretanto, o livro já aparece como meio de codificação e difusão do saber religioso. (ORTIZ, 1991, p. 43).

O culto afro-brasileiro e indígena foi ressignificado na Umbanda, as línguas nativas são excluídas do culto, seja nas invocações ou cânticos sagrados, os Orixás presentes são louvados em português e adaptados para uma perspectiva sincrética, a partir dos santos católicos. As entidades ameríndias assumem uma figura estereotipada do índio como o “herói nacional” romancista, suas línguas originárias também são anuladas. As entidades são vistas como arquétipos, ou seja, o espírito que ali incorpora e se apresenta, por exemplo, como um indígena, não necessariamente fora um indígena antes de morrer, ele se coloca como tal para trabalhar na doutrina da Umbanda, assumindo um arquétipo de índio, o mesmo ocorre com a figura dos pretos-velhos.

Pode-se perguntar se os espíritos de caboclo, tal como eles são conhecidos e celebrados na Umbanda, se originam realmente de uma raça ameríndia. Edson Carneiro parece ter razão quando insiste em que é sobretudo a imagem do índio, tal qual ela é concebida pela sociedade brasileira, que serve de fundamento para estereótipo religioso. O Romantismo brasileiro, movimento literário que se desenvolveu por volta dos meados do século XIX, foi responsável pela difusão dessa imagem estereotipada onde encontramos a representação de um índio bom e valente, mas liberto dos traços de selvageria. (ORTIZ, 1991, p. 72).

Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961, p. 36) diz que o espiritismo foi o grande responsável pelas modificações doutrinárias das

religiões afroindígenas, mudando seus conteúdos e práticas²⁰. Ortiz notifica a existência de duas saídas para as populações que ele coloca como “de cor” (não branca): a primeira seria o retorno à tradição, valorizando o candomblé e os cultos originários; a segunda seria a integração na sociedade, forçando uma renúncia de sua tradição religiosa ou assumindo uma reinterpretação da antiga tradição com os novos valores sociais: “A Umbanda aparece pois como uma solução original, ela vem tecer um liame de continuidade entre práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita”. (ORTIZ, 1991, p. 48).

²⁰ Na obra *Kardecismo e Umbanda* (1961), o autor deixa explícito que seu local de pesquisa nessa parte citada é unicamente São Paulo, porém, pode-se interpretar para contextos além do campo de Camargo.

CAPÍTULO IV:

ENTRE CATIMBÓ E KARDEC: NAS VEREDAS DOS TERREIROS E CENTROS ESPÍRITAS

Após o caráter bibliográfico que foi de extrema importância para a pesquisa, provando que a academia não negligenciou um problema tão corriqueiro, julguei importante realizar a parte empírica do conflito, dialogar diretamente com pessoas que sofreram intolerância religiosa de um lado, e buscar compreender o pensamento dos praticantes kardecistas acerca do tema, compondo o último capítulo da monografia, todas as entrevistas realizadas seguiram a metodologia apresentada na introdução desse trabalho (pp. 13 - 15).

Ao começar a pensar nas preparações que me levariam até a pesquisa busquei dialogar com pessoas chaves que pudessem fazer pontes para eu conseguir entrevistados com mais facilidade, levando em conta o curto tempo que ainda me restava até entregar o trabalho no prazo. Conversei com uma amiga (que prefiro não identificar, por não ter sua autorização) que prontamente se interessou em me ajudar, estava frequentando o centro espírita Manoel Quintão, em Boa Viagem, e na mesma noite que entrei em contato com ela, a mesma lembrou da última palestra que havia assistido no local, o assunto levantado tinha sido “jogo de búzios” como uma prática inferior, pois utilizava “signos”, prontamente, uma senhora negra, ao fim da palestra, na condição de um membro da audiência, pede a fala e confessa a seguinte informação: lia mãos anteriormente, antes de evoluir na vivência e prática do espiritismo. Contudo, dizia enfaticamente, abandonara a prática inferior da quiromancia.

Nossa conversa foi o pontapé para eu começar meu movimento. Lembrei então de Maria Aparecida Lira, uma afilhada muito ativa da Casa das Matas do Reis Malunguinho, discipula da Cigana Aurora²¹, mas que antes de ingressar no terreiro fazia parte de um centro espírita no Janga. A experiência

²¹ Uma Mestra cigana que trabalha na Jurema com Maria Aparecida, ela é a sua entidade mais predominante.

dela é um exemplo notável dessa pressão por um branqueamento das crenças afroindígenas nos centros kardecistas. Marquei uma data favorável para nos encontrarmos. Cida, como é chamada, me recebeu muito bem em sua residência. Nos encontramos no terreiro, em Olinda, e de carro fomos até sua casa. No caminho fui introduzindo minha pesquisa para a mesma ir se familiarizando, ela demonstrou ter forças para desabafar todas as experiências desagradáveis e excludentes que ela e seu filho Diviol Lira (que também fora entrevistado) passaram.

Já era tarde da noite quando terminamos de jantar juntos em distração e sossego, seu filho e sua neta, que moram na casa vizinha, estavam presentes e comungaram do momento conosco. Pude finalmente iniciar minha conversa com a entrevistada, que perpassou todas as veredas que viveu até chegar no terreiro que se encontra hoje.

4.1. “O QUE É MEU É DA CIGANA, O QUE É DELA NÃO É MEU”: relatos de Maria Aparecida Lira

Oriunda de uma família humilde e católica fervorosa, que até mantinha rezas tradicionais em latim, Cida desde cedo tinha muitos pressentimentos que acabavam acontecendo de verdade, fazendo-a crescer cercada de dúvidas sobre a espiritualidade e sobre nossos caminhos pós morte, influenciando seu desejo pelo espiritismo. Mudou-se para Patos/PB e lá começou a frequentar reuniões espíritas, identificando demais católicos que frequentavam a doutrina. Retornando à Pernambuco, em 2000 ela entra de cabeça e passa se considerar kardecista e dedicar-se totalmente. Vincula-se a UNESKA – União Espírita Kardecista (em Mirueira, Paulista), mas começa a ter dificuldades de se aprofundar em todas as leituras exigidas, voltando-se mais as práticas de caridade, como a campanha do quilo, que ela diz ser “apaixonada”.

Participando de mesas mediúnicas da UNESKA, Cida se descobre médium e passa a receber suas primeiras passividades mediúnicas, comunicar-se com os espíritos sofredores que chegavam na mesa para pedir socorro.

Pra mim foi impactante, porque realmente eu não estudava Kardec, eu não entendia nada o que era, mas na primeira mesa que eu sento na desobsessão, foi quando eu fui recebendo minhas primeiras... como se diz assim, fui acolhendo meus irmãos que vinham para pedir socorro, foi dali que eu fui reconhecer que eu tinha minha mediunidade, muito embora desde criança eu tinha essa interrogação muito grande de muitas coisas que surgiram na minha vida, mas não tinham explicação, porque eu não podia buscar essa explicação no catolicismo. (Entrevista).

Se fazia presente até nas atividades dos finais de semana, considerava aquele centro como um hospital. Como teve que mudar-se para o Janga, um bairro afastado, Cida considerou a distância um problema para manter-se na mesma assiduidade que estava naquele centro e se aparta. Numa necessidade buscou um centro próximo de sua nova casa que prontamente lhe acolheu, assim começa sua trajetória no Seara de Deus. Lá ela adentrou nas mesas mediúnicas e tinha como obrigação as leituras espíritas, iniciando seus estudos de Allan Kardec e demais autores.

Isso tudo era como se fosse uma escola, era um ano você estudando cada livro, era obrigatório, principalmente a partir do momento que você entra lá na mesa mediúnica. Você tem por obrigação assistir reunião numa segunda-feira, que é o estudo, o trabalho da caridade; numa terça-feira a mesa mediúnica. Você não pode deixar de partilhar dessas duas reuniões, é obrigatoriedade o estudo e as reuniões dos palestrantes para escutar. (Entrevista).

Um marco de sua vida religiosa no Seara de Deus, foi quando ela estava participando da produção do sopão pela manhã, que é distribuído gratuitamente, de repente entrou em transe e deu um recado para a mãe de uma mulher que estava com câncer e frequentava o centro. Pessoas ao redor criticaram Cida, pois ela deu “passividade” espiritual na hora e no lugar errado. O burburinho chegou até a direção do espaço que a recriminou, afirmando que só podem ocorrer comunicações sobrenaturais nas mesas mediúnicas, fora desse ambiente é rigidamente proibido.

Posteriormente, ao entrar na mesa, Cida recebeu entidades que a doutrinadora julgou como erradas para aquele tipo de comunicação, sua cigana manifestou-se pela primeira vez, assim como seu preto-velho e até um caboclo, todas as vezes foram retirados e repreendidos. Ela acabou sendo alvo de fofocas sobre suas manifestações, como perceberam que Cida carregava esses espíritos consigo e não tinha o controle de munir essas influencias, suas

comunicações deram um marco para ela: se as passividades continuassem ela não poderia continuar no centro.

Eu já tenho hoje essa linhagem convicta na minha vida da ancestralidade que me acompanha e justamente quando fui para a mesa mediúnica, trabalhar na mesa, na iniciação da mesa mediúnica, vinham os caboclos, vinham os ciganos, vinham pretos-velhos, isso eu identifico não porque eu estava consciente, mas porque depois nos bastidores sempre tem as conversas, as pessoas diziam quem foi quem veio e quem não veio. A partir também de outro momento foi que disseram que se eu continuasse numa mesa mediúnica dando esse tipo de passividade eu não poderia continuar, era uma coisa pra eu refletir. (Entrevista).

O kardecismo não permite a invocação de espíritos para se comunicarem como trabalhadores terrenos, as manifestações mais constantes são de espíritos sofredores, perdidos, ainda presos à terra, que precisam do auxílio dos espíritas para realizar o tratamento espiritual e enfim subir ao plano dos espíritos; o objetivo não é chama-los em terra, e sim desvincula-los às forças terrenas, não se convocam entidades para ficarem entre nós, elas devem partir. Cida questiona:

(...) hoje ainda me interrogo: por que tanto espírito sofredor chega ali? Por que será que a gente só tá ali para receber pessoas sofredas? Será que a gente tá ali para pagar nosso passado que a gente carrega, para pagar tudo que a gente tem aqui na terra? Essa era uma grande interrogação na minha vida. Nós não somos espíritos sofredores, aí a minha grande pergunta. (Entrevista).

Uma epistemologia distinta da religiosidade afroindígena, que aproxima as entidades dos seus discípulos, chamando-os corriqueiramente para dar conselhos, conversar, brincar etc. Não existem manifestações de espíritos sofredores e necessitados e sim dos guias, entidades, divindades que incorporam. Esse era o grande conflito de Cida: ao receber suas entidades, os recados que eles comunicavam eram descartados, contudo, toda atenção era dada quando se recebiam “espíritos sofredores”:

Os espíritos que vinham uns eram acolhidos e outros não. Tinha acolhimentos como o meu mesmo, que vinha meu preto-velho e pouco conversava, e quando ele queria conversar com alguma pessoa que vinha diretamente dar aquele recado para aquela pessoa, era “tá bom minha irmã, eu estou escutando, mas seu momento já está encerrado”, e quando vinham sofredores que morreram de acidente, que morreram queimados, só quem sabe é a gente que passa, aquela anergia, as dores, pessoas que morreram de facada,

todas as sensações um médium sente, justamente essas pessoas eram acolhidas no centro. (Entrevista).

A doutrinação foi um processo difícil para Cida, que teve a coerção de praticamente ser “convidada a se retirar” caso continuasse com os mesmos comportamentos mediúnicos, por isso ela buscou a Jurema Sagrada como chave de sua vida, lá ela teria espaço para desenvolver suas entidades e cultua-las. A entrevistada assume que começou frequentando de forma escondida, evitava fotos e usar publicamente trajes que remetessem à religiosidade afroindígena (como algumas saias e o uso do torço). Quando se sentiu aberta para contar à alguns colegas do centro que estava frequentando um terreiro, o maior questionamento era se ela estava se manifestando com espíritos, pois isso não ajudaria no processo de evolução, tendo em vista que o acolhimento do espírito sofredor é que faz-nos pagar o “*karma*” e evoluirmos, não com as entidades:

(...) uma coisa que me perguntavam, se eu na Jurema, eu recebia espírito, se eu me manifestava, porque isso ia contra a doutrina espírita, na Jurema eu não podia receber. Me perguntaram muito isso, se lá eu recebia, se lá eu me manifestava, justamente eu não podia isso, ter as minhas entidades. Era eu omitir, eu recebia na Jurema e tinha que omitir, porque eu só podia receber os irmãos sofredores para minha evolução espiritual. (Entrevista).

Por fim, Cida, como mulher negra, localiza o racismo como pilar do nosso diálogo, desde o seu antigo sentimento de “vergonha” ao adentrar na Jurema, até reflexões feitas sobre colorismo e classe social dos doutrinadores das mesas mediúnicas que ela passou.

4.2. “DEIXA A ÁGUA SUBIR, ELE É BOIADEIRO DE VISÃO”: relatos de Diviol Lira

Diviol Lira, por estar presente nesse período conturbado de sua mãe e ter sido participante do centro, considerando-se espírita por um bom tempo, também foi entrevistado e deu um grande enriquecimento no trabalho. Ele desencadeou a conversa falando de sua infância, uma criação católica, mas que não lhe preenchia, descobriu, junto da mãe, o espiritismo. Começou buscando leituras para conhecer e se aprofundar na doutrina, o pentateuco

kardequiano²² foi base para abrir um leque de respostas para as perguntas que tanto inquietavam o jovem na época.

O primeiro conflito ocorre quando ele começa a conhecer e reparar o perfil social das pessoas que tinham posições de destaque no centro espírita que ele frequentava, UNESKA, e que exerciam atividades colocadas como mais importantes. Não se identificando com os perfis de liderança, ele se sentiu desencaixado.

Vale lembrar que quando eu falo do perfil social das pessoas é que justamente existia sim essa divisão, por exemplo, você jamais vai encontrar em um centro espírita kardecista, lógico, existem exceções, mas você não vai encontrar com certeza um professor de universidade na cozinha, isso não existe. Existe já essa diferença, essa coisa que você nota realmente totalmente diferente do ensinamento. (Entrevista).

Outro ponto colocado pelo entrevistado foi que os novos integrantes, ao chegarem no centro, prontamente são “tranquilizados” pelos diretores, frisando uma diferenciação plena de práticas semelhantes aos terreiros, salientando que ali não existem “fetichismos”, “magia” e objetos sacralizados, e sim ciência, doutrina e educação a partir de Kardec, seguindo de forma engajada seus escritos.

Quando você chegava lá existia essa questão: “olhe não se preocupe, porque aqui nós não trabalhamos com fantasias, com alegorias, flechas, porque tudo está aqui [*apontando para um livro*], e mostrava um livro. Quantas vezes eu: “olha, o que é que eu preciso, porque estou em X situação?”, “leia isso aqui e isso aqui”. Era dessa forma que funcionava esse centro espírita. (Entrevista).

Nos momentos das comunicações com o plano espiritual a filosofia clássica era “invocada” antecedentemente para personificar uma benção da força intelectual sob os demais naquela sala, quase uma simbologia para que os conhecimentos clássicos do pensamento eurocêntrico penetrem em todos para evoluirmos. Diviol afirma que até em palestras espíritas alguns filósofos como Aristóteles são memorados, todavia qualquer indício de proximidade com uma epistemologia discordante da eurocentrada era com pressa anulada.

²² São os cinco livros que Allan Kardec escreveu e que servem como base da doutrina espírita no mundo. 1) O Livro dos espíritos; 2) O Livro dos Médiuns; 3) O Evangelho Segundo o Espiritismo; 4) O Céu e o Inferno; 5) A Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo.

Existia o cartel psicográfico, sempre eram os mesmos espíritos que psicografavam, os comuns que nós já conhecemos de “có e salteado”, mas não existia de forma alguma espíritos de origem indígena, afroindígena, a invocação dos espíritos numa mesa mediúnica era Aristóteles, Platão, os grandes filósofos. Vale lembrar que os grandes espíritas, os mais antigos, por exemplo, o nacionalmente conhecido Divaldo Franco, a maioria das palestras dele, ele inicia falando sobre essa questão dos filósofos, grandes pensadores europeus e tal. (Entrevista).

Diviol destaca um item muito marcante na sua vida, como músico sanfoneiro, ativo na cena do forró pé-de-serra, ele procurava associar a sua arte com o âmbito religioso, disponibilizando tocar em festividades e culminâncias do centro, como encontros realizados no final do ano, no entanto, algumas expressões artísticas e certos estilos musicais eram proibidos de serem apresentados por interferirem na alta vibração energética do espaço.

Essa divisão entre o que é evoluído e não evoluído começou a embaraçar a cabeça de Diviol. Espíritos de filósofos clássicos europeus eram evoluídos, diferente das entidades que eram colocadas “para subir” nas mesas mediúnicas e tanto acostavam em sua mãe. Ele, então, começou a criticar o distanciamento dos “espíritos evoluídos” com a maioria das pessoas que nunca iriam se enxergar neles, pois o sagrado não era exaltado na simplicidade terrena. Sendo sanfoneiro, Diviol apaixonou-se pela cultura sertaneja nordestina, como resultado, despejou uma fé nos espíritos dos antigos boiadeiros²³, mas que não poderia ser externada no centro para não sofrer repulsa. Sobre isso, o sujeito da pesquisa relatou com emoção:

É o fato de você enxergar a espiritualidade nas coisas mais simples, nas coisas mais próximas, porque não eu acordar cedo e agradecer, por exemplo, por uma flor que desabrocha no meu jardim? Isso pra mim é sagrado! É dessa forma que eu vejo, porque então que eu preciso cultuar somente X espírito que é formado, médico, advogado, não! O vaqueiro, por exemplo, do carrascal do Araripe, salvou muita gente da fome, são pessoas que também tem seu respeito, tanto na vivência terra como nas lembranças que depois ficam. Quantas mulheres do baixo meretrício, como se chamava né, acolheram adolescentes que estavam nas ruas? E porque essas pessoas não merecem serem cultuadas? Lembradas assim como lembramos na Jurema. É mais uma situação de racismo que a gente encontra no

²³ Hoje, Diviol Lira é consagrado para a entidade da Jurema Mestre Zé Vaqueiro, sendo também devoto do Boiadeiro de Visão, uma das entidades centrais no terreiro que ele é afilhado. O Boiadeiro de Visão, em vida, era responsável por observar se a água do rio subiria a ponto de alagar o terreno e seu gado ser impedido de passar, é uma entidade de muita força e que se manifesta em raras ocasiões.

viés kardecista, você jamais vai encontrar algum centro espírita cultuando esse tipo de pessoa, o que me encanta é isso na Jurema, o fato de você cultuar pessoas que vivenciaram o que você vivenciou, não é aquela coisa utópica. (Entrevista).

Por fim, tanto Diviol quanto Cida me falaram da produção da Pomada do Vovô Pedro no centro Seara de Deus, uma pomada curativa a base de ervas medicinais que era distribuída gratuitamente e que faz referência à ciência encantada dos pretos-velhos, realçando que “vovô” (ou vovó) é a palavra que habitualmente é posta antes do nome da entidade que pertence à essa falange, como Vovô Benedito ou Vovó Cambinda. Ambos os entrevistados expressaram com indignação que no Seara de Deus não existe nenhuma alusão, tampouco uso das palavras “preto-velho”, tanto na produção quanto na distribuição desse medicamento popular. Por conta própria fui buscar referências da pomada no site do Seara de Deus²⁴, optei em não transcrever o texto encontrado, mas exibir um *print screen* da página na tela, demonstrando exatidão e veracidade. A imagem encontra-se no Anexo II.

Os relatos da parte de Maria Aparecida Lira e Diviol Lira sobre suas saídas do centro kardecista no Janga (Paulista/PE), por presenciarem corriqueiramente atos envolvendo intolerância religiosa que ambos discordavam, foi um estudo de caso que muito acrescentou no trabalho. Atualmente, como citado, eles se encontram no terreiro de Jurema Casa das Matas do Reis Malunguinho (Olinda/PE) e afirmam que a principal entidade hoje cultuada, no caso Malunguinho, seria anteriormente considerada como um “espírito obsessor”.

Decidi me dirigir na mesma semana até o Janga novamente e visitar o centro espírita Seara de Deus, para trazer imparcialidade no meu trabalho, como já descrito na introdução. Quem me ajudou bastante nessa etapa foi Cida, ela quem me levou no local, mesmo carregando um sentimento de nervosismo por estar voltando ao lugar que tinha se desvinculado; chegando na entrada, cumprimentou algumas pessoas e foi notável como lembravam dela.

²⁴ Disponível em: www.searadedeus.org.br/historia-pomada-vovo-pedro. Visualizado em 20 de novembro de 2019.

O espaço é bastante extenso, além do caráter religioso também funciona uma escola primária com várias salas de aula, quadra esportiva e também um local destinado para idosos que residem no centro. Fui apresentado a Nádia Sousa, com quem conversei extensamente. Nádia é ex-presidenta do centro, também já coordenou diversas atividades como: doutrinação, educação dos novos médiuns, trabalhos de caridade e está presente ali a quase 20 anos. No nosso diálogo ela também me introduziu toda a história do espiritismo na sua vida.

Cheguei no local já no fim da tarde, o movimento de crianças era grande, os responsáveis se encaminhavam para buscar os filhos, tive a oportunidade de andar e conhecer relativamente o Seara de Deus. A entrevista ocorreu num escritório. Uma longa mesa com cadeiras ocupava o centro da sala; as paredes tinham quadros informativos das atividades escolares, além da imagem de Jesus Cristo no alto; prateleiras com livros, brinquedos e papeladas; perto da porta, uma escrivaninha com um computador que estava sendo usado por uma funcionária que já estava lá dentro antes de chegarmos e não se retirou, acompanhando toda a entrevista, mas sem interferir na conversa.

4.3. “O QUE É QUE JESUS ESPERA DE CADA UM DE NÓS?”: relatos de Nádia Sousa

Nádia relatou que começou a estudar a doutrina há cerca de 20 anos, se aprofundando em Kardec, Divaldo Franco e Chico Xavier. A pergunta básica que ela repetiu bastante ao longo da conversa e que ela coloca como base do espiritismo foi: “o que Jesus espera de você (nós)?”, e respondeu com: ser fraterno, solidário, amigo, compreensivo e enfaticamente ser cristão. Assim ela aprendeu na doutrina.

A sua irmã estava passando por uma série de problemas de saúde que não cessavam e nem tinham explicações, após mudarem-se para o Janga foi indicado que ela encaminhasse a irmã até o Seara de Deus, e assim foi feito. Lá, identificaram ser um problema de ordem espiritual, sua cura viria através do

exercício de trabalho assistencial no hospital da Mirueira. Nádia acaba acompanhando sua irmã em um desses trabalhos no hospital, mas fica apavorada com tamanhos problemas que os outros carregavam, doenças, dores, causando desconforto e crises de choro. Só depois que ela começou a de fato frequentar o centro e suas palestras e atividades que ela passou a ter gosto pelo trabalho no hospital e por mais leituras espíritas no cotidiano.

Após uma série de palestras e vivências, decidiu assumir o kardecismo de cabeça e trabalhar espiritualmente no centro, mas para ser aceita teve que mudar seus hábitos para seguir à risca a doutrina kardequiana:

Passou-se um bom tempo, depois desse bom tempo comecei a me interessar para ser uma trabalhadora espírita, aí vem aquela coisa, na época a gente tem os vícios todinhos, você bebe, você fuma, não é? Você é da noite...Quando eu vi tudo isso eu disse “isso é uma renúncia para poder fazer isso aqui!”. Não que eu teria que fazer da forma como eu vinha, até porque a gente já começa a entender aí que nós somos energias, nós temos fluidos, a partir do momento que eu estou com muita bebida no meu corpo, que estou com muita nicotina no meu corpo, como eu já sei que eu sou energia, que sou força, que minha energia plasma em você, eu vou estar transmitindo uma energia não adequada para a necessidade daquele que vai à casa espírita. (Entrevista).

Mudando seus hábitos, Nádia gradativamente fazia leituras em apostilas espíritas. Numa tarde em sua casa, justamente enquanto lia a respeito de sensibilidade mediúnica no seu jardim de inverno, seu olfato foi despertado para sentir um agradável cheiro de perfume de bebê ao mesmo tempo que sentia na pele gotas de chuva, que foram aumentando cada vez mais. Esse momento de epifania a fez refletir sobre a vida, uma espécie de transe de autoconhecimento que se transformou em pânico por detectar mais defeitos do que qualidades em si mesma. Sozinha em casa, pensando em se matar, inexplicavelmente ela ouviu uma voz: voz “Para que você quer morrer? Você não já sabe que a vida é eterna? Erga-se!”. Assustada, saiu correndo para se trancar no último aposento.

Apressada, ao fechar a porta sentiu um forte cheiro de vela queimada, que aumentou seu pavor e começou a gritar com os espíritos, mandando-os se retirarem de sua casa.

Por estar ainda no início do estudo, conhecendo, eu cheguei dentro do quarto e fiz assim: “Olha eu sei que está tudinho aqui viu! Pode sair pela aquela porta ali, que a porta da rua é a serventia da casa... A casa é nova, foi eu quem fiz, não morreu ninguém pra tá com esse cheiro de vela! Bora, bora, bora pra fora!” *[gritando e batendo palmas]*. Botei tudinho pra fora, na minha cabeça eu estava botando tudinho pra fora... Me acalmei. (Entrevista).

Com os ânimos acalmados, essa história se passou. Duas semanas depois, no Seara de Deus, sua colega manifestou-se com um espírito que chorando questionava o motivo de ser enxotado da casa e Nádía. O doutrinador da mesa acalmou o espírito, que logo foi retirado, em seguida, conversou com Nádía, que desabafou tudo o que ocorrera semanas antes na sua casa. Esse fato foi marcante, pois ela considera que depois disso passou a ser consciente da força espiritual, compreendendo não só que eles estão em qualquer parte, mas a importância do papel do doutrinador.

Para Nádía todo centro que se preze deve ter pelo menos uma vez por semana trabalhos de doutrinação mediúnica através de estudos, principalmente. Ela já foi doutrinadora no Seara de Deus e frisa que, junto da função de doutrinar, vem a exigência de leituras mais extensas

A doutrinação é o seguinte: Quando as pessoas estão predispostas a algum tipo de mediunidade, que na verdade todos nós temos, você tem, nós temos cada uma em seu grau diferente, e o que é grau diferente? É aquela sensibilidade, vamos dizer assim, mais aguçada. Tem pessoas que quando começam a falar de espiritismo daqui a pouco tá se arrepiando, daqui a pouco tá se tremendo, daqui a pouco tá se balançando, mas isso daí não é porque ela possui a mediunidade... É, mas não é só isso, é falta do co-nhe-ci-mento *[pausadamente]*. (Entrevista).

Depois dos estudos, da doutrina, o médium saberá diferenciar a força que é imanada pelo espírito da sua própria força, diferenciar matéria e espírito, mantendo sempre sua consciência, não deixando o espírito lhe “tomar” por completo e exercer muita influência no seu corpo, proferir certas palavras consideradas inadequadas, gestos ou movimentos. Você aprende a ter controle de tudo no ato de comunicação com os espíritos.

Educação mediúnica por quê? Porque no momento que aquela pessoa está com aquela tremedeira, está com aquele frio, ela pode também falar, porque ela tá sendo induzida pelo espírito a dizer palavras, a querer maltratar, então, a partir do momento que eu tenho conhecimento, daí “educação mediúnica”. Durante a educação

mediúnica eu posso pegar essa mesa e *sacudir [movimentando a mesa que estávamos sentados]*, posso dizer alguma coisa induzida pelo espírito...Mas, a partir do momento que eu já tenho educação mediúnica, que me fortalece e eu saiba filtrar: “não, isso aqui eu sei que é do espírito, se o espírito quer bagunçar, se o espírito quer gritar, se o espírito quer dizer palavras obscenas”, aí eu já tenho esse conhecimento aí eu não vou permitir que ele faça. (Entrevista).

A doutrinação kardecista difere-se da liturgia mediúnica das religiosidades afroindígenas que tem a manifestação inconsciente com maior ênfase nos seus praticantes, ou seja, não só não controlam o que fazem, como na maioria das vezes nem sabem o que irão fazer, pois perderão a consciência no ato de incorporar²⁵.

Sobre as entidades provenientes das demais religiosidades como a Umbanda, Quimbanda e Jurema, Nádia considera o centro kardecista como um lugar de socorro para esses outros espíritos. Criticou o uso de objetos como mel, fumo, bebidas, flores e velas, não esquecendo de mencionar o uso de animais nos rituais religiosos, indicando que essas necessidades atestariam uma barganha exercida entre as entidades e seus fiéis. Não existiria a “caridade”, e sim um preço a ser pago pelos vivos a partir de uma cobrança dos espíritos, que ela julga ser exploratória. O homem estaria comprando o espírito pela sua inferioridade.

Aí eu digo, Henrique *[apontando para o entrevistador]*, eu vou te dar X coisas, você vai ficar feliz, vai me agradecer, quando você tiver bem pomposo com aquilo, eu digo: “Henrique, isso tem um preço. Você vai precisar fazer isso, isso, isso, e isso... Pra mim!”. Você é aquela pessoa fácil de ser influenciado, você não tem conhecimento, você não tá preparado, você tem muita coisa a seguir na vida e eu me aproveito de tu. A verdade é isso! Os espíritos, eles são os mesmos, eu morri, e porque eu morri eu vou estar agora nas mãos de Deus? Do lado de Deus? Não, eu vou estar de acordo com meu grau de conhecimento. (Entrevista).

Depois de enxergar oferendas nas ruas ela começou a se preocupar numa maneira de resolver a questão da evolução espiritual dos espíritos que aceitariam tais “despachos”, invés de excluí-los da luz, Nádia queria encontrar

²⁵ Observei em alguns terreiros que é costumeiro após o sacerdote tornar e sua entidade subir, os demais filhos da casa irem contar com divertimento certas peripécias ocorridas, deixando o sacerdote surpreso. Em suma gera-se um clima que geralmente dualizava entre preocupação ou alegria, risos. Desde o ato de dar cambalhotas, subir em lugares altos, consumir (comer, beber, fumar) certas coisas que não agradariam o médium, mas sim o espírito, até o ato de dançar em cima de fogo, cacos de vidro e não machucar a matéria.

uma solução própria para abraçar os espíritos das religiões afroindígenas e integrá-los até a evolução certa.

Esses espíritos que aceitam receber em uma encruzilhada o que eles chamam de despacho, uma velinha, uma flor, um dinheiro uma cerveja... Eu sempre digo para minha colega Z²⁶, eu tenho... Não vou dizer pena, mas sempre que eu vejo eu digo: “bora, vamos comigo agora que eu vou para um lugar ótimo!”, eu digo mesmo, eu não tô dizendo aqui porque eu tô conversando com você não, é de verdade que eu faço isso! “Eu vou para um lugar ótimo agora e dá pra tudinho que tiver aqui, vamos lá?”, eu na cabeça faço - “vamos lá?”, e saio com esse pensamento e vou andando. Quando eu chego aqui [*apontando para o chão do centro espírita*], “pronto, agora cada um vá seguir quem está aqui te recebendo!”. É assim que eu faço. (Entrevista).

O espírito dividido no maniqueísmo evoluído x não evoluído é bastante referenciado pela entrevistada, que frisou vigorosamente que o kardecismo não “cultua” espíritos, o que existem são reuniões públicas, gratuitas, que encaminham espíritos sofredores para um “hospital espiritual”, auxiliando seu encontro com a evolução, são o que Nádia chama de “trabalhos existenciais”, além das palestras. A distinção de identificar-se como cultuadora de espírito traz um simbolismo de rituais, invocações e dogmas não só inexistentes, mas contrários ao kardecismo.

Não existe aquela história de culto que é como se fosse um ritual, aqui a gente vai fazer uma reunião porque se chama kardecismo. “Ah, você é do kardecismo? Kardecismo é mesa branca, não é?”, não existe isso, kardecismo e mesa branca, não existe mesa branca e kardecismo! [*batendo na mesa*], é kardecista! O espiritismo quem trouxe? Foi quem? Allan Kardec! Por isso que tem o nome kardecista. Não tem esse dogma de tá aqui no centro espírita: “ah, antes de começar uma reunião a gente precisa acender uma vela”. Não! “Ah, antes de começar uma reunião a gente precisa estar de joelho”. Não! “Ah, antes de começar uma reunião a gente precisa adorar um Deus”. Não! Não existem dogmas, não existem rituais, não existem nada dessas coisas. (Entrevista).

Por fim, Nádia afirmou que o espiritismo não poderia exercer intolerância religiosa, pois estaria contrariado o ensinamento cristão mantido no kardecismo, qualquer intolerância seria abominada:

O que é que Jesus espera de cada um de nós? Não é ser aquela pessoa gentil, aquela pessoa generosa, aquela pessoa caridosa, que

²⁶ Eticamente optei por não expor o nome da colega, não tive sua autorização, tampouco a conheci ou conversei com ela.

sabe ouvir, que sabe compreender, que sabe entender, como é que a gente vai causar intolerância religiosa? Não! (Entrevista).

Ao terminar a conversa agradei bastante pela atenção, me desculpei por ocupar o tempo dela, que poderia estar sendo solicitado em alguma outra atividade. Em nenhuma de suas respostas lhe interrompi, contrariei ou tentei contestar qualquer argumentação, mesmo quando contraditava os meus ideais e/ou escritos dessa pesquisa. Levantei-me e me retirei tentando chamar o mínimo de atenção. No decurso desse diálogo aprendi coisas a respeito do espiritismo que nunca tinha acessado ou escutado com propriedade alguém de dentro falar. Essa vivência proveitosa me trouxe bastante reflexões relativas aos contrastes das tradições que venho estudando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O meu trabalho de forma alguma está absolutamente conclusivo. Devido à extensa temática não poderia utilizar o termo “conclusão”, pois sei que a pesquisa tem tudo para continuar: ampliando a investigação empírica, pois demais sujeitos ao longo da pesquisa se identificaram e se prontificaram em participar; aprofundando mais as obras estudadas, devido ao grande número de livros e artigos utilizados e descobrindo novos autores e documentos em arquivos, institutos, fundações, etc. que evidenciem contribuições acadêmicas para o tema.

As dificuldades encontradas foram algumas. Imaginei que seria possível dar conta de uma gama de coisas a ser feitas com o tempo estipulado, ambicionei fazer investigações grandiosas, buscar documentos originais para ser citados e anexados, entrevistar mais pessoas de ambas as tradições, fazer mais etnografias, me inserir nos campos. Porém, o sentimento de “abraçar o mundo” foi caindo com a realidade, conforme o prazo se aproximava ficou explícito que não seria possível cumprir com todos os meus desejos. As entrevistas e as idas aos campos foram reduzidas, assim como a busca por documentações.

Mesmo assim a monografia conseguiu cumprir com as expectativas de cada capítulo: No primeiro realizei uma breve historiografia das ações coloniais nas práticas religiosas indígenas, expus a chegada das religiões de matrizes africanas (dos povos Bantus aos Yorubas) até a formação das religiosidades afroindígenas e toda forma de repressão, genocídio e epistemicídio que caiu nos distintos usos da fé e nos seus participantes. Finalizei com a chegada do kardecismo, enaltecendo a condição de privilégio que o espiritismo trouxe, de uma ascensão da elite burguesa que se urbanizava, antagonizando os praticantes das outras tradições que lidavam com espiritualidade. O culto de espírito passa de sacrilégio mortal à tendência.

No segundo capítulo pude fazer uma linha histórica do pensamento evolucionista pulsante, imbricado com a idealização do padrão de homem homogêneo a partir do eurocentrismo, cristianismo e da filosofia moderna.

Problematizei a tese de branqueamento, que moldou as primeiras convicções de identidade nacional, almejando uma sociedade eugênica, fundamentada numa limpeza étnica e cultural valorizando a “raça ariana” e interpretando a mestiçagem como um dano genético/social. O mito da democracia racial só comprovou que o Brasil permanece num racismo que tenta ser velado, escondido no argumento da identidade nacional de todos como um só povo igualitário, porém, concluiu-se que isso é uma falácia, como indica Stuart Hall: “Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural”. (2006, p. 59). Por fim, notifiquei as relações entre a medicina psiquiatra higienista e o controle dos terreiros em Pernambuco mediante o SHM, que podava as formas de se cultivar.

No que enquadrei de “eugenia espectral”, no terceiro capítulo, consegui transportar as teorias raciais para o campo da religiosidade espiritual. Fundamentado nos autores usados, respondi o questionamento da introdução que deu princípio a toda a pesquisa: é inegável que o kardecismo não tenha sido, também, porta voz e responsável por segregação e intolerância sob as demais religiões afroindígenas já presentes no Brasil. O maniqueísmo do espírito evoluído e do enquadramento daqueles espíritos considerados do bem e os díspares, considerados perturbados, malvados ou dignos de pena, não negam caráter racista e classista nas suas definições. Ações diretas dos kardecistas contra os povos de terreiro, como a função da Cruzada Espírita de Pernambuco, merecem um aprofundamento muito mais extensivo, avaliando documentações no Arquivo Público Jordão Emerenciano, captando de forma sublime e ampla as façanhas que tanto estigmatizaram os terreiros. A Umbanda foi empregue como uma dissidência do kardecismo, mas que se colocou como um intermédio da tradição afroindígena “empretecida”, regada de “feitiçaria” e do kardecismo “embranquecido”, regado de restrições.

Por último, no quarto capítulo, exerci as entrevistas com êxito, dando o reforço empírico para a etapa bibliográfica do capítulo antecessor. Maria Aparecida dissertou todo o caminho da sua descoberta como médium, suas dores, oposições, dilemas de assumir seu verdadeiro “eu” até sua superação e estabilidade. Por ela peço a licença poética para grafar um ponto de Jurema

que retrata como a cigana trouxe superação e vitória na vida de sua discípula. Por intermédio das toadas as entidades demonstram histórias de suas vidas, ensinamentos e filosofias que foram negadas de legitimidade pela ciência hegemônica, contudo, o papel da decolonização é dar voz à essas ciências subalternizadas pelo processo de violência epistêmica, como a própria “ciência²⁷” da Jurema:

Foi no botão de uma rosa
 Foi na palma da mão
 Que a minha vida mudou
 Antes, olha eu quem era
 Hoje, olha eu quem sou
 Sou palmeira, sou palmeirão
 Mestra Cigana vem ler minha mão!
 (Cântico entoado em giras de Jurema)

Diviol Lira demonstra que desde jovem se incomodava com o racismo e a estratificação social presentes no meio religioso que frequentava, além de enxergar o divino no que desconsideravam como sagrado, tomando os sujeitos mais próximos das realidades árduas como meritórios a se deificarem. São nos sujeitos subversivos como prostitutas, guerreiros quilombolas e vaqueiros que ele deposita suas orações. Como alusão, recordo da toada referente a um vaqueiro que, provavelmente revoltado com suas condições exploratórias de trabalho, em ato de rebeldia, coloca fogo na fazenda do patrão.

Oh que vaqueiro malvado!
 Tocou fogo na fazenda, não deixou tirar meu gado
 Que vaqueiro é aquele que pulou o meu cercado?
 Tocou fogo na fazenda, espalhou todo meu gado
 O gado não era meu, era de um pasto alugado
 Oh que vaqueiro malvado!

²⁷ Neste caso, a palavra “ciência” é deslocada para o contexto religioso da Jurema Sagrada e toma um sentido semelhante ao do “axé” do Candomblé. A ciência da Jurema é toda a energia emanada pelas entidades, através dela ocorrem as curas, os recados e magias. Os Juremeiros acreditam que o verdadeiro discípulo nasce com a ciência, ela é parte de nossa existência.

(Cântico entoado em giras de Jurema e Candomblé de Caboclo)

Sou muito grato a Nádia Sousa, que se dispôs a dialogar de forma fraterna comigo, trazendo consigo outra abordagem, que mesmo discordando dos demais entrevistados, foi de grande suporte para a finalização da minha pesquisa.

Que possamos assumir mais a desobediência epistêmica, aprendendo a desaprender os saberes oriundos da geopolítica dominante, evitando dar mérito unicamente a uma forma de educação ocidentalizada através de um processo hostil e tomando para si os saberes “racializados”, como afirma Walter Mignolo (2008).

Encerro meu trabalho destacando urgências: por mais vaqueiros malvados tocando fogo nas fazendas dos poderes autoritários; por mais ciganas lendo as mãos daqueles que não tinham mais esperança de um futuro melhor e hoje enxergam que não é só a ciência moderna que nos traz todas as respostas; por mais Malunginhos tocando fogo nos canaviais da herança colonial que habita na estrutura de cada um de nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 1, 2ª. Ed. São Paulo: Ed. USP, 1971.

BENISTE, José. **As Águas de Oxalá**: (àwon omi Ósàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CAMARGO, Cândido P.F. **Kardecismo e Umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **A Polícia no Estado Novo Combatendo o Catimbó**. Maringá: Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, p. 301 – 326, ISSN 1983-2859 - Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas, jan de 2009.

_____. **Eugenistas e Culturalistas no Estudo das Religiões Afro-Brasileiras em Pernambuco**. Recife: Paralellus: revista eletrônica de ciências da religião, vol. 8, n. 17, p. 153 – 171, jan/abril de 2017.

CARVALHO, José Jorge de. **Violência e Caos na Experiência Religiosa**. Brasília/DF: UNB: Série Antropologia Nº 74, 1988. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/74-ilovepdf-compressed.pdf>. Acessado no dia 14 de setembro de 2019.

CASTRO, Celso (Org). **Evolucionismo Cultural**: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COSTA, Valéria Gomes. **É do Dendê!**: história e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 - 1992). São Paulo: Annablume, 2009.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Albino Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Editora: Civilização Brasileira S. A. Editora, 1937.

_____. **O Folclore Mágico do Nordeste**: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1938.

_____. **O Sincretismo Religioso no Brasil**: seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e magico-curativas entre as populações brasileiras. São Paulo-Rio: Editora Guaíra Limitada, 1941.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil**: Razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914). Brasília: UNB - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. 16ª. Ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. Ver. São Paulo: Global, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro**. In: SILVA, Vagner G. (org). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, pp. 183-216, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LODÒ, Alexandre Alberto dos Santos Oliveira L'Omi. **Juremologia**: Uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura Negra e Ideologia do Recalque**. 3ª ed. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

MAIO, Marcos Chor. **René Ribeiro, Gilberto Freyre e o Projeto Unesco de Relações Raciais em Pernambuco**. In: CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana Maria Gama; MATOS, Silvana Sobreira de (orgs). **A Nova Escola de Antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Editora UFPE, 2017, pp. 120 – 144.

MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. Educação e Pesquisa, v. 30, n. 2, p. 289-300. São Paulo, SP: USP. 2004.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência Epistêmica**: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Rio de Janeiro: Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, nº 34, p. 287 – 324, 2008.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições e guerrilhas. 3ª. Ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2ª. Ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1991.

_____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). **A Presença Indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os Vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

ROQUETTE-PINTO, Edgar. **Ensaio de Antropologia Brasileira**. 3. Ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso Sobre as Ciências**. 5. Ed. São Paulo: Editora Cortez, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930), 1ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. **Construindo a Nação**: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 41 – 59.

SILVA, Raoni Neri da. **A “Nova Escola do Recife”**: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo afro-indo pernambucano. Recife: Dissertação de Mestrado PPGA UFPE, 2018.

SOUSA, Rafael Pereira de. **“Desvendando mistérios!”**: repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais. In: Simpósio Nacional de História, 25. 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: <<https://anais.anpuh.org/?p=14382>>. Acessado no dia 17 de maio de 2018 as 23:06h.

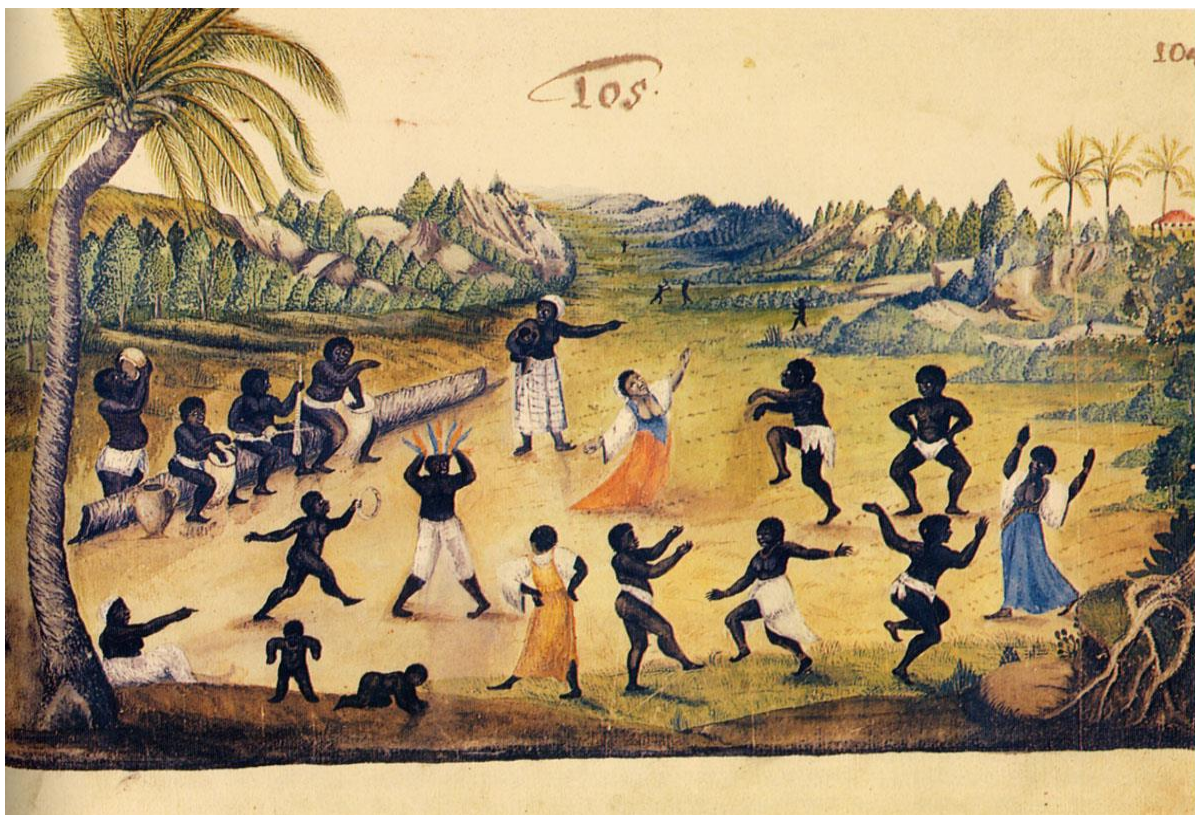
THIESEN, Francisco; WANTUIL, Zêus. **Allan Kardec**: Pesquisa bibliográfica e ensaios de interpretação. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Federação Espírita Brasileira, 1980.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª Ed., 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VIANNA, Francisco J. de Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro**. 1ª. ed. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia, 1922.

WACH, Joachim. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ANEXO I



Fonte: Cristina Ferrão & José Paulo Monteiro Soares. (Editores). *Brasil holandês (vol. II). O "Thierbuch" e a "Autobiografia" de Zacharias Wagener*. Rio de Janeiro, Editora Index, 1997, p. 193, prancha 105. Comentário: Homens, mulheres e crianças dançando. Grupo com vários instrumentos musiciais, incluindo tambores e outros instrumentos africanos. O comentário do próprio Wagener (p. 194) vale a pena ser transcrito: 'Quando os escravos têm executado por semanas inteiras sua penosa tarefa, lhes é permitido festejar o domingo como desejam; estes, em grande número, em certos lugares e com toda sorte de curvos saltos, tambores e pífaros, dançam de manhã até a noite, todos de forma desordenada entre si, homens e mulheres, jovens e velhos; enquanto isso, os restantes bebem uma bebida forte e preparada com açúcar, a que chamam garapa; consomem assim o dia santo santo em um perpétuo dançar, ao ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e imundos que ficam'. Disponível em: <<https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens1.html>>.

ANEXO II

História - Pomada Vovô Pedro | C X +

← → ↻ ⓘ Não seguro | searadedeus.org.br/historia-pomada-vovo-pedro/ ☆

 Home Seara de Deus **Pomada Vovô Pedro** Simespe Como ajudar Contato

Pomada Vovô Pedro

O surgimento da Pomada Vovô Pedro aconteceu em 1973, quando o médium João Nunes Maia recebeu através de comunicação mediúnica a fórmula deste unguento, ditada pelo espírito do médico Franz Anton Mesmer, que viveu no século XVIII curando muitos enfermos. Segundo a Sociedade Espírita Maria Nunes, a pomada é um produto medicinal contendo propriedades terapêuticas de plantas e produtos naturais, que não apresentam efeitos colaterais. A primeira formulação foi feita por João Nunes Maia. Pouco a pouco, o retorno dos enfermos confirma: a Pomada Vovô Pedro alivia e cura muitas enfermidades de pele como, eczemas e ulcerações, feridas, escoriações, inflamações, furúnculos, queimaduras, e, hemorróidas, câncer de variadas modalidades e fecha feridas causadas pela hanseníase.

Desde 1973, a Sociedade Espírita Maria Nunes, fundada por João Nunes, trabalha para que maior número de pessoas tenha acesso aos benefícios da Pomada Vovô Pedro. Atualmente, existem 23 postos de fabricação espalhados por todo o Brasil. Cada posto trabalha em parceria com várias casas irmãs durante a fabricação e distribuição das pomadas.

APÊNDICE I

Roteiro das entrevistas:

1. Questionário dirigido para os entrevistados do âmbito religioso afroindígena:

Etapa I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome do entrevistado ou entrevistada.
2. Ano de nascimento.
3. Naturalidade.
4. Identidade de gênero.
5. Etnia/Raça.
6. Fale um pouco da sua introdução, vivência, relação, prática com a religião de matriz afroindígena que pertence.

Etapa II:

7. Você acredita que a prática kardecista também fora mentora de intolerância religiosa?
8. Você supõe que as oferendas e/ou objetos litúrgicos rebaixam, desqualificam ou atrapalham os espíritos?
9. Você crê que o que a entidade fora em vida, atrapalha seus trabalhos como espírito?
10. O racismo consegue atingir o âmbito espiritual, além do meio social que vivemos na terra?

2. Questionário dirigido para os entrevistados do âmbito religioso kardecista:

Etapa I – Dados Sociodemográficos (optativo):

1. Nome do entrevistado ou entrevistada.
2. Ano de nascimento.

3. Naturalidade.

4. Identidade de gênero.

5. Etnia/Raça.

6. Fale um pouco da sua introdução, vivência, relação, prática com o kardecismo.

Etapa II:

7. Você acredita que a prática kardecista também fora mentora de intolerância religiosa?

8. Você supõe que as oferendas e/ou objetos litúrgicos rebaixam, desqualificam ou atrapalham os espíritos?

9. Você crê que o que a entidade fora em vida, atrapalha seus trabalhos como espírito?

10. O racismo consegue atingir o âmbito espiritual, além do meio social que vivemos na terra?

11. Qual a diferença entre um espírito evoluído e não evoluído?

12. Qual a diferença entre o culto dos espíritos no terreiro e no centro kardecista?