

Artur Cesar Isaia
Adriana Gomes
Cristiana de Azevedo Tramonte
(Orgs.)

História e Religiosidade I

Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras



HISTÓRIA E RELIGIOSIDADE I

HISTÓRIA E RELIGIOSIDADE I

RELIGIÕES MEDIÚNICAS E AFRO-BRASILEIRAS

Organizadores

Artur Cesar Isaia

Adriana Gomes

Cristiana de Azevedo Tramonte



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Congá do Centro Espírita de Umbanda Amor Caridade e Justiça Divina, Porto Alegre, RS (Foto: Artur Cesar Isaia)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História e religiosidade I: religiões mediúnicas e afro-brasileiras
[recurso eletrônico] / Artur Cesar Isaia, Adriana Gomes e
Cristiana de Azevedo Tramonte (orgs.). – Cachoeirinha : Fi,
2024.

347p.

ISBN 978-65-5272-029-0

DOI 10.22350/9786552720290

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Religião – Espiritismo – Umbanda – Afro-brasileira – História. I.
Isaia, Artur Cesar. II. Gomes, Adriana. III. Tramonte, Cristiana de
Azevedo.

CDU 291:930

SUMÁRIO

Apresentação

7

Artur Cesar Isaia

Adriana Gomes

Cristiana de Azevedo Tramonte

ESPIRITISMO: HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

1

13

O espiritismo nos discursos de João Baptista Pereira e Carlos de Laet: as abordagens jurídicas do final do oitocentos e as ultramontanas no início do século XX

Adriana Gomes

2

35

Lutei o bom combate: o papel das mulheres espíritas na transformação da sociedade

Angélica A. Silva de Almeida

3

59

Herança religiosa: um conceito para entender o desenvolvimento do espiritismo como parte da Herança francesa no Brasil do século XIX

Rayssa Almeida Wolf

Beatriz Teixeira Weber

4

73

De menino simples de Pedro Leopoldo a mineiro do Século XX

Brasil Fernandes

5

97

Espiritismo: política, religião e reforma social na França (1857-1869)

Marcelo Gulão Pimentel

6

119

Espiritismo, COVID-19 e Eutanásia

Pedro Paulo Amorim

7

139

Daniel Cristovão e a laicidade: tensões sobre a luta pela liberdade religiosa no campo religioso santa-mariense

Renan Santos Mattos

8 **157**
O Espiritualismo Moderno nos Estados Unidos: contexto, surgimento e cosmologia
Rodrigo Farias de Sousa

9 **177**
A presença espírita no Paraná: possibilidades de pesquisa
Vanda Fortuna Serafim
Giovanna Tolomeotti Pereira

UMBANDA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

10 **203**
A trajetória de Madrinha Gilda Centeno na Umbanda do Rio Grande do Sul: conservação e ascese no Abrigo Espírita Francisco de Assis
Artur Cesar Isaia

11 **217**
Os terreiros de Umbanda no Japão como “permanentes provisórios”: entre fluxos migratórios, processos transnacionais e contextos locais
Daniela Calvo

12 **239**
“É procurado por gente que vem da África”: Tancredo da Silva Pinto, o pós-abolição e a umbanda omolokô
Diego Uchoa de Amorim

13 **261**
Cartografias da umbanda em uma cidade de colonização germânica no sul do Brasil
Elaine Cristina Machado

14 **285**
Nas encruzilhadas deutschum e no paralelo 30: apropriações e resignificações das religiões afro-brasileiras em duas cidades do sul do Brasil
Gerson Machado

15 **305**
Novas formas de expressão da Umbanda na modernidade: a teoria do rizoma umbandista
Léo Carrer Nogueira

16 **327**
Ibejadas e São Cosme e São Damião: um “doce” hibridismo brasileiro
Lourival Andrade Junior

APRESENTAÇÃO

Artur Cesar Isaia

Adriana Gomes

Cristiana de Azevedo Tramonte

Esta coletânea reúne trabalhos de pesquisadores ligados ao Grupo de Pesquisa História e Religiosidade (CNPq/UFSC), bem como de convidados interessados na pesquisa sobre a temática das Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras. É a primeira de uma série que os líderes deste GP pretendem levar adiante, publicando trabalhos recentes de seus integrantes e de pesquisadores convidados, contemplando a diversidade temática presente entre os integrantes do Grupo de Pesquisa História e Religiosidade (CNPq/UFSC). A temática escolhida para a primeira publicação da série vai ao encontro de um assunto extremamente atual e importante ao se pensar a cultura brasileira, os significados nela presentes e vivenciados na realidade sócio-afetiva do nosso povo. Para além das fronteiras religiosas institucionais, o tema do contato com uma realidade não restrita ao imediatamente perceptível faz parte importante dos nexos que tornam inteligíveis o nosso povo e a nossa cultura.

O Grupo de Pesquisa História e Religiosidade (CNPq/UFSC) surgiu em 2013, formado por pesquisadores da Universidade Federal de Santa Catarina e de outras Instituições de Ensino Superior engajados no trabalho daquela temática. Tem como líderes o Professor Doutor Artur Cesar Isaia e a Professora Doutora Cristiana de Azevedo Tramonte. Os integrantes do Grupo de Pesquisa têm focado a temática da História e Religiosidade, colocando em evidência suas interfaces socioculturais e

políticas e abrindo-se, igualmente, a discussões inter e transdisciplinares.

Esta Coletânea, organizada pelos Professores Doutores Artur Cesar Isaia, Cristiana de Azevedo Tramonte e Adriana Gomes, discute a temática em apreço nos seus dois capítulos, Espiritismo: História e Ciências Sociais e Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais.

No Primeiro Capítulo dedicado às pesquisas sobre o Espiritismo, Adriana Gomes analisa os discursos de João Baptista Pereira e Carlos de Laet, destacando suas posições semelhantes sobre o Espiritismo, associando-o a práticas prejudiciais à sociedade e à saúde pública. Angélica Aparecida Silva de Almeida ressalta a contribuição de Amélie-Gabrielle Boudet ao Espiritismo ao lado de Allan Kardec, além das pioneiras Rita Cerqueira e Anália Franco, que fundaram instituições sociais e educacionais no Brasil. Beatriz Teixeira Weber e Rayssa Almeida Wolf examinam a importância da comunicação e dos impressos espíritas para a configuração do espiritismo no Brasil, destacando as divergências entre espíritas e espiritualistas e a formação de rituais complexos. Brasil Fernandes de Barros traça a trajetória de Francisco Cândido Xavier, enfatizando sua intensificação nas atividades como médium e seu impacto no debate sobre o Espiritismo. Marcelo Gulão Pimentel discute como Allan Kardec desejou que o Espiritismo se tornasse uma religião, promovendo reformas sociais e conciliando ideais liberais e socialistas, mantendo o espiritismo como um grupo científico e filosófico durante o Segundo Império francês. Pedro Paulo Amorim enfoca o discurso do Espiritismo Brasileiro frente a duas questões atualíssimas, envolvendo discussões éticas e princípios religiosos: a Covid 19 e a eutanásia. Renan Santos Martins traz a discussão envolvendo a laicidade, questão importantíssima para a

consolidação do Espiritismo santa-mariense, na visão do intelectual Daniel Cristóvão. Rodrigo Farias de Souza escreve sobre o moderno espiritualismo norte-americano e seu contexto histórico-social. Vanda Fortuna Serafim e Giovana Tlomeotti Pereira fazem uma análise do Espiritismo no Paraná e suas possibilidades de apreensão e pesquisas historiográficas.

No Segundo Capítulo dedicado à Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras, Artur Cesar Isaia aborda a trajetória da líder religiosa Gilda Centena, frente à primeira casa dedicada à Umbanda em Porto Alegre. Daniela Calvo aborda a internacionalização da Umbanda e seu enraizamento no Japão contemporâneo. Diego Uchoa de Amorim discute a atuação do líder religioso Tancredo da Silva Pinto no processo de africanização da Umbanda. Elaine Cristina Machado escreve sobre a presença da Umbanda na cidade de Joinville, marcada pela imigração e cultura germânicas. Gerson Machado discute o processo de inserção da Umbanda das Religiões Afro-Brasileiras em duas cidades do sul do Brasil: Joinville e Porto Alegre. Léo Carrer Nogueira traz uma discussão teórica muito importante para a apreensão da Umbanda: a sua identidade rizomática, capaz de desafiar simplificações analíticas. Lourival Andrade Junior analisa a presença das entidades infantis, Ibejadas, São Cosme e São Damião e sua relação com os processos de hibridização umbandistas.

Esperamos que esta Coletânea possa vir ao encontro de um público maior interessado na temática das Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras, bem como suscitar o interesse de novos pesquisadores para um assunto tão importante para a compreensão do universo cultural brasileiro.

**ESPIRITISMO:
HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS**

O ESPIRITISMO NOS DISCURSOS DE JOÃO BAPTISTA PEREIRA E CARLOS DE LAET: AS ABORDAGENS JURÍDICAS DO FINAL DO OITOCENTOS E AS ULTRAMONTANAS NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Adriana Gomes ¹

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise dos discursos de dois destacados intelectuais em relação às práticas espíritas, abrangendo o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Os intelectuais objeto desta análise são João Baptista Pereira (1835-1899), magistrado e legislador do Código Penal de 1890, e Carlos de Laet (1847-1927), escritor, jornalista e professor.

Em momentos históricos distintos, eles confrontaram as práticas do espiritismo e dos espíritas, destacando-se por ocuparem diferentes lugares sociais. No entanto, ambos tiveram argumentações próximas ao defenderem suas ideias, que iam de encontro com ações realizadas por pessoas que praticavam o espiritismo e ao que se compreendia como espiritismo.

Nesse contexto, é imperativo destacar algumas considerações substanciais aqui instrumentalizadas. Ao abordarmos o espiritismo ao longo da pesquisa, adotamos a perspectiva dos intelectuais objeto de nossa análise discursiva em relação ao espiritismo sistematizado por

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Coordenadora do Laboratório de Estudos de Política e Ideologia (LEPIDE). Coordenadora do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE). Coordenadora do Grupo de Pesquisa Culturas Políticas, Religiosas, Jurídicas e Institucionais do CNPq (NECREJI). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa História: Religiosidade e Cultura. Pesquisadora APQ1 (FAPERJ) – Ref. Proc. (E-26/210.412/2024). Professora de História da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro.

Allan Kardec (1804-1869) e às demais religiões mediúnicas, genericamente denominadas como espiritismo no período temporal que investigamos.

Entendemos como religiões mediúnicas aquelas que compartilham a crença “na reencarnação e no contato entre vivos e mortos”. Para que esse contato ocorra, pressupõe-se a existência de um intermediário entre ambos, o médium, considerado apto a permitir que os espíritos se manifestem através de seu corpo (Isaia, 2005, p. 599). Embora os discursos dos intelectuais aqui analisados se refiram diretamente ao espiritismo sistematizado na França, identificamos em alguns argumentos que também abordam outras religiões mediúnicas, as quais denominam de espiritismo.

Ao abordarmos o lugar social de João Baptista Pereira e Carlos de Laet, recorreremos às concepções conceituais de Michel de Certeau. Para Certeau, é no contexto do lugar social dos indivíduos que a construção do discurso se delineia. Os métodos e técnicas empregados nos discursos, em conjunto com o lugar social, conferem contornos à produção do discurso textual (Certeau, 1982, p. 88-95).

De um lado temos Baptista Pereira, que desempenhava a função de magistrado e era o responsável pela produção das leis penais que criminalizaram o espiritismo. Do outro lado, Carlos de Laet, um escritor que se autodenominava um fervoroso defensor da Igreja Católica, adotando ideias consideradas ultramontanas, que discutiremos adiante. É nos seus respectivos lugares sociais que os intelectuais que examinamos proferiram discursos sobre as práticas espíritas, os quais foram veiculados em jornais cariocas.

O MAGISTRADO JOÃO BAPTISTA PEREIRA E O ESPIRITISMO

A relação de João Baptista Pereira com o espiritismo adveio de sua incumbência para escrever as novas leis penais do Brasil, em substituição do Código Criminal de 1830. Ele fez parte de uma comissão² organizada pelo governo monárquico para avaliar o anteprojeto de 4 de outubro de 1888 escrito pelo magistrado e professor João Vieira de Araújo (1844-1823). O anteprojeto foi rejeitado pelos membros da comissão e arquivado, mas o legislativo³ do país já havia aprovado a criação de um novo código penal (Sontag 2014, p. 19; Gomes, 2020, p. 210).

Nesse contexto, o Ministro dos Negócios da Justiça, Cândido de Oliveira (1845-1919), nomeou João Baptista Pereira para escrever um novo código penal para o Brasil sob a alegação de que havia a necessidade da criação de um trabalho revisionista que pudesse anular “a impotência da sociedade para defender-se contra os maus” (Araújo, 1910, p. 130-131).

Antes de se debruçar a escrever as novas leis penais, Baptista Pereira trabalhou como advogado, professor de Direito Criminal e Militar do Curso Livre de Ciências Sociais e Jurídicas, foi fundador e sócio efetivo do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, ocupou o cargo de presidente de São Paulo em 1878, tendo sido eleito deputado na primeira legislatura, de 1878 a 1881, ocupando o cargo de deputado

² A comissão para apreciação do anteprojeto de projeto em 4 de outubro de 1888 de substituição do Código Criminal de 1830 foi formada por Cândido José Maria de Oliveira (1845-1919), Antônio José Rodrigues Torres Neto (1840-1904), Visconde de Assis Martins (1839- 1903), além de João Baptista Pereira (Gomes, 2020).

³ A proposta de substituição das leis do Império foi ideia do deputado Joaquim Nabuco (1849-1910). Ele entendia a sociedade precisava ter novas leis penais porque havia sido extinta a escravidão e havia uma série de punições direcionada aos escravizados e pela existência de uma série de regulamentos normativos que precisavam ser incluídos em novo código de leis penais (Sontag, 2014, p. 19; Gomes, 2020, p. 210).

provincial em outros momentos, além de ter sido jurisconsulto da Assembleia Geral na Legislação em 1867 (Blake, 1895, p. 348).

Como escritor, a produção de Baptista Pereira foi modesta, sobretudo em se tratando de Direito Penal. Ele foi colaborador na *Revista Jurídica*, que tinha circulação no Rio de Janeiro. Publicou um artigo sobre concordatas e falências na *Revista do Instituto dos Advogados Brasileiros* (IAB) na edição de setembro de 1876.

Foi no período em que o Código de 1890 estava na iminência de ser substituído por outro que ocorreram mais publicações do jurisconsulto. Em 1897, foi publicado o *Parecer sobre o projecto de reforma do Código Penal*, em que Baptista Pereira, sob a chancela do IAB, refutou a substituição de seu código, evidenciando críticas ao anteprojeto apresentado e já aprovado pelos deputados. Em 1898, quando publicou na *Revista de Jurisprudência* o seu artigo *Notas Históricas*, neste o jurisconsulto respondeu uma série de críticas que teve de seus pares em relação às leis penais de 1890 (Formiga, 2010, p. 182; Pereira, 1898, p. 376; Gomes, 2020, p. 235-237).

A relação de João Baptista Pereira com o espiritismo se deu na ocasião de sua criminalização nas leis penais por ele escritas. O espiritismo foi criminalizado no artigo 157 e, como era comum os espíritas se envolverem em práticas de cura por meio da mediunidade, também poderiam ser enquadrados nos artigos 156 e 158, por praticarem ilegalmente a medicina e prescreverem medicamentos, de qualquer ordem, sem a habilitação em medicina (Código Penal de 1890).

A criminalização do espiritismo culminou uma série de discussões ocorridas no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro. Os debates mais intensos ocorreram em dezembro de 1890 entre Bezerra de Menezes (1831-1900), que assinava com o seu pseudônimo Max e representava os

interesses da Federação Espírita Brasileira⁴ e Baptista Pereira, que representava o Estado.

João Baptista Pereira expôs a sua percepção em relação ao espiritismo, que analisaremos mais à frente, justamente nesse momento de discussões intensas relacionadas à criminalização do espiritismo e em resposta às investidas da Federação Espírita Brasileira. É importante ressaltarmos que a resposta do legislador às investidas dos espíritas se deu após o envio de uma carta⁵ de membros do Centro União Espírita do Brasil, que funcionava na sede da FEB, ao chefe de Estado Deodoro da Fonseca (1827-1892). Na carta, em meio à tentativa de explicar o que era espiritismo ao presidente da república, foi solicitada a revogação do artigo 157. Por isso, Baptista Pereira se viu compelido a responder e usou o jornal carioca como instrumento para a publicação de seu discurso (Jornal do Commercio, 25 dez. 1890, p. 2).

Outro momento relevante em que Baptista Pereira se posicionou em relação ao espiritismo foi na ocasião da quase substituição do Código Penal de 1890. Para defender as suas leis penais, expôs as suas percepções quanto à necessidade de o espiritismo permanecer criminalizado tanto no parecer da IAB quanto em suas *Notas Históricas*, que mencionamos anteriormente. A análise aqui empreendida se baseia

⁴ Em 1884, foi instituída uma sociedade com aspirações convergentes, ostentando a ambiciosa designação de Federação Espírita Brasileira. O termo “ambiciosa” aqui empregado remete às dificuldades enfrentadas na busca por uma unificação doutrinária entre os espíritas na capital do país, desafios que reverberavam em âmbito nacional. Entretanto, dos quarenta membros fundadores da instituição, “apenas três eram registrados como oriundos de outras províncias além do Rio de Janeiro” (Giumbelli, 1997, p. 64).

⁵ A estratégia de enviar correspondências aos representantes do poder executivo e de promover debates na imprensa foi delineada durante uma reunião realizada em 26 de outubro de 1890 no Centro União Espírita do Brasil. Nesse encontro, a liderança do Centro estava sob a responsabilidade do médico e deputado Bezerra de Menezes. Destacaram-se entre os participantes presentes Carlos Joaquim de Lima e Cirne (1839-1906), Luiz Sayão (1829-1903), Francisco de Menezes Dias da Cruz (1853-1957), então presidente da FEB, e Ernesto dos Santos Silva (1860-1910), entre outros (Reformador, 1 de nov. 1890, p. 2).

tanto nos argumentos utilizados por ele nessas produções bibliográficas quanto em suas considerações publicadas no *Jornal do Commercio*.

O ULTRAMONTANISMO DE CARLOS DE LAET E O ESPIRITISMO

Laet foi um intelectual brasileiro multifacetado, desempenhando papéis diversificados que abrangiam desde o ensino no Imperial Colégio de Pedro II até uma carreira notável no jornalismo, contribuindo para várias publicações. Além disso, destacou-se como escritor de obras literárias e poemas, notadamente em trabalhos como *Em Minas* e *Heresia Protestante*. Sua prolífica produção literária culminou em uma prestigiosa filiação à Academia Brasileira de Letras (Lopes, 1964, p. 6-7).

Ao longo de sua trajetória, Laet ressaltou que tinha duas paixões e as defendia com veemência em seus escritos: a monarquia e a Igreja Católica (Laet *apud* Nogueira, 1958, p. 52). Por isso, ao longo de sua trajetória como escritor, não perdia a oportunidade de defender as suas causas, mesmo que para isso precisasse rejeitar outras, como ele fez com o espiritismo nas publicações no periódico carioca *O Jornal* em 1926.

Carlos de Laet era reconhecido como um católico ultramontano. Segundo Pedro Rigolo Filho (2006, p. 2-3), o ultramontanismo ganhou destaque no Brasil no período pós-Proclamação da República, à medida que a Constituição assegurava a liberdade religiosa e o Estado passava por um processo de laicização. Esse contexto foi marcado pela aproximação do catolicismo brasileiro com os princípios e ritos romanos. No entanto, é importante destacar que Gustavo Oliveira (2019, p. 26) e Sérgio Coutinho (2001, p. 13) evidenciaram conflitos entre o poder eclesiástico e civil mesmo durante o regime monárquico. Nesse período, alguns membros da Igreja Católica negligenciavam suas obrigações espirituais, sendo interpretados pelos setores mais

conservadores como uma distorção no entendimento do catolicismo no Brasil.

Outro pesquisador dedicado à análise do catolicismo, Ivan Aparecido Manoel (2013, p. 18), definiu o ultramontanismo como um movimento que teve origem na Igreja Católica nas últimas décadas do século XVIII, em resposta ao processo revolucionário francês. Nesse período, Roma empreendeu esforços para resistir às mudanças do mundo moderno, consolidando sua ortodoxia, que entrava em contradição com as novas perspectivas culturais, políticas, de produção e relações sociais.

É importante ressaltarmos que o ultramontanismo não formou um grupo homogêneo e unificado, mas, de maneira geral, seus seguidores acreditavam que a modernidade e suas transformações poderiam ser prejudiciais à sociedade, uma vez que confrontavam os princípios fundamentais da Igreja. Assim, um dos atributos dos ultramontanos foi o combate vigoroso aos considerados opositores e prejudiciais aos dogmas católicos (Oliveira, 2019, p. 26; Villaça, 2006, p. 11).

No contexto brasileiro da segunda metade do século XIX, os ultramontanos identificaram afinidade com o pensamento do catolicismo tradicional, devido à percepção de uma base teológica e filosófica adequada às suas reivindicações. Essas reivindicações visavam estabelecer uma sociedade hierárquica, fundamentada no privilégio e profundamente arraigada na fé católica como o único fundamento do Estado (Cordi, 1984, p. 38; Silva; Carvalho, 2019, p. 21-22).

Nesse cenário, os direitos políticos e civis eram subordinados à fé e à prática religiosa, enquanto a sociedade desejada era confiada a uma autoridade investida de poder divino, exigindo obediência inquestionável. Apesar da diversidade, os ultramontanos buscavam uma integração entre o altar e o trono, almejando que o altar exercesse

domínio tanto religioso quanto moral sobre o trono (Cordi, 1984, p. 38; Silva; Carvalho, 2019, p. 21-22).

Laet foi incansável em defender esse catolicismo tradicional e, consequentemente, combater as modernidades e seus desdobramentos no Brasil nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Ele figurou como um dos escritores católicos ultramontanos que mais confrontaram outras correntes religiosas, alicerçando a convicção de que os princípios tradicionais da Igreja Católica representavam um modelo ideal, e, portanto, era necessário defendê-los em contraposição às doutrinas religiosas de outras correntes.

Vale destacarmos que Laet escolheu publicar seus artigos em *O Jornal* não somente por ele ser um escritor notório. O periódico carioca foi o primeiro adquirido por Assis Chateaubriand (1892-1968), em 1924, e iria compor o seu 'Diários Associados'⁶. Chateaubriand se dedicou a obter a aprovação do bispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme (1882-1942), e obteve êxito nesse empreendimento. A aceitação de Dom Leme era crucial para o projeto de restauração dos ideais conservadores, uma vez que suas perspectivas eram consideradas as mais alinhadas, especialmente no que tange à oposição às ideologias socialistas. Tais princípios de restauração e oposição ganharam crescente aceitação em diversos setores sociais (Soares, 2014, p. 50).

Ao assumir o controle do periódico, Chateaubriand delineou a orientação editorial de *O Jornal*, garantindo seu comprometimento com as ideias conservadoras, conforme explicitado no editorial de 2 de outubro de 1924. Na liderança da equipe do impresso, Chateaubriand

⁶ O periódico teve uma função central como principal veículo de comunicação dos 'Diários Associados', uma instituição que ao longo de sua trajetória englobou uma extensa gama de 28 periódicos, 16 emissoras de rádio, cinco publicações periódicas e uma agência telegráfica. Este conglomerado incluiu jornais, revistas, estações de rádio e televisão, sendo esta última introduzida no Brasil por Chateaubriand em 1950 (Messina *et al.*, 2007, p. 10).

contou com a colaboração de figuras proeminentes na sociedade, comprometidas em seguir a linha editorial. Nesse contexto, o escritor Carlos de Laet ocupava uma coluna na qual contribuía regularmente, em média duas vezes por semana, usufruindo de liberdade para expressar suas ideias, inclusive aquelas de natureza ultramontana.

AS APROXIMAÇÕES DOS DISCURSOS DE CARLOS DE LAET E JOÃO BAPTISTA PEREIRA SOBRE O ESPIRITISMO

Para investigarmos as aproximações dos discursos de Baptista Pereira e Carlos de Laet ocorridos em décadas diferentes, como já mencionado, analisaremos artigos publicados por eles respectivamente no *Jornal do Commercio* e em *O Jornal*. As publicações do legislador das leis penais de 1890 ocorreram em nas edições de 23 de dezembro de 1890, 24 de dezembro 1890 e 30 de dezembro 1890. Já as publicações de Laet ocorreram de 22 de abril 1926, 29 de abril 1926, 06 de maio 1926, 20 de maio 1926 e 28 de maio 1926.

Os artigos de Baptista Pereira foram publicados em seções do *Jornal do Commercio* intituladas *O Novo Código*, que tinham como título *O novo código penal e o espiritismo*, pois o legislador estava no lugar social de representante do Estado para expor as justificativas pela criminalização do espiritismo e em resposta às cartas enviadas pelos espiritas às autoridades.

Laet, por sua vez, havia adquirido espaço em *O Jornal* justamente pelo seu lugar social enquanto intelectual conservador, defensor do catolicismo tradicional e averso às modernidades que atingiam a sua fé. Tanto que em todas as suas publicações diretamente relacionadas às práticas espíritas buscou correlacioná-las como crenças menores, inferiores e alimentadas pelas crendices populares, que refutavam a ciência. Por isso, ele associou a Doutrina Espírita ou o que ele

compreendia como sendo espiritismo à superstição. As publicações receberam os títulos de *Superstição Perigosa* (22 de abril 1926), *Superstição Raivosa* (29 de abril 1926), *Superstição Pusillanime* (06 de maio 1926), *Superstição Sophistica* (20 de maio 1926) e *Superstição Vesana* (28 de maio 1926).

Realizamos a nossa investigação a partir das publicações de Laet por compreendermos que temos como proposta analisarmos a continuidade dos discursos mesmo com o transcorrer de duas décadas. Em nossos estudos percebemos que as primeiras publicações foram as mais reveladoras para compreendermos as percepções de cada um em relação ao espiritismo.

Na primeira publicação de Laet, na qual considerou o espiritismo como uma “superstição perigosa”, o intelectual apelou para que os protestantes e os judeus se unissem aos católicos na oposição à Doutrina Espírita. Em suas justificativas para a existência de criação de um movimento unido seria por todas as religiões sobreditas estarem sendo afrontadas em suas orientações pelo espiritismo (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Para Laet, apesar de a Doutrina Espírita se considerar sob preceitos judaico-cristãos, ela nunca seria, pois o que confluía o catolicismo, o protestantismo e o judaísmo eram a contrariedade de invocação dos espíritos dos mortos, o que ia de encontro à “lei divina de evocação dos mortos” expressamente proibida no Antigo Testamento. A convocação de espíritos falecidos é reconhecida como uma prática comum no espiritismo (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Em relação à objeção dos judeus ao espiritismo, Carlos de Laet enfatizou em *O Jornal* que “todos aqueles que consideram a legislação mosaica como divina não devem ser espiritistas”. No caso dos protestantes, que fundamentavam suas diversas seitas na doutrina da

Bíblia, era igualmente lógico que condenassem o espiritismo, porque além da invocação havia a ausência do batismo, que deveria ser entendida como a “renegar a fé” cristã, tornando-os impedidos de serem considerados cristãos. A observância do sacramento do batismo era uma condição fundamental para aqueles que seguiam o cristianismo, independentemente da denominação religiosa que seguissem (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

A interpretação de Carlos de Laet, ao não reconhecer os espíritas como cristãos sob a alegação de que violavam os preceitos do Antigo e do Novo Testamento, também foi um argumento instrumentalizado por João Baptista Pereira. Ao se manifestar no *Jornal do Commercio*, o legislador se posicionou como um “bom cristão” e afirmou que perdoaria os espíritas por suas interpelações junto ao Estado referentes à promulgação do artigo 157. Nessa interpelação, posicionou os espíritas como “alucinados” que precisavam ser tratados com caridade, o que ele faria por ser um verdadeiro cristão (Jornal do Commercio, 23 dez. 1890, p. 2).

É importante observar que João Baptista Pereira não se declarou explicitamente como católico ou defensor de uma religião específica. O lugar social dele era de representante de um Estado que, desde o Decreto 119-A⁷, instituiu-se como laico. Mas isso não o impediu de reiteradamente se posicionar como um defensor do cristianismo em contraposição à doutrina espírita. O atenuante em seu discurso foi se colocar como alguém respeitador das diferentes crenças, mas não perdeu a oportunidade de qualificar o espiritismo como uma crença com práticas “extravagantes” (Jornal do Commercio, 23 dez. 1890, p. 2).

⁷ O Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, proibiu a “intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa”. Ele consagrou a liberdade de cultos e extinguiu o padroado (Decreto 119-A, 1890).

Para além dessa percepção, Carlos de Laet afirmou em seu discurso que as práticas espíritas provocavam impactos cerebrais em seus adeptos. Para amparar as suas afirmações, expôs que muitos adeptos do espiritismo eram internados em “manicômios” com “doenças mentais” comparáveis àquelas causadas pelo uso de “certas substâncias tóxicas, como cocaína, abuso de álcool e certas predisposições mórbidas [...]” (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Por isso, Laet considerava que a “ciência médica” não deveria ignorar os supostos danos causados pelas supostas “nevroses espiritistas” e tomar atitudes a respeito. O seu entendimento era de que a prática da medicina deveria ser conduzida por profissionais devidamente qualificados academicamente, que deveriam assumir a responsabilidade pela “vida e saúde humana” (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Essa perspectiva levou Carlos de Laet a concluir que os médiuns curadores espíritas que se envolviam nas curas eram motivados pela “ganância” de ganhar dinheiro com o desespero dos outros ou pela irresponsabilidade de tentar ajudar os enfermos por meio da crença nas supostas curas mediúnicas, que resultavam em estatísticas alarmantes que indicavam mais problemas que soluções (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Ao relacionar o espiritismo a problemas de saúde mental e danos à saúde em geral, Carlos de Laet mais uma vez se aproximou do discurso de João Baptista Pereira, que defendeu a criminalização do espiritismo, sobretudo com base no argumento de que ele não poderia se omitir diante de uma “indústria que prejudica as finanças e compromete a saúde”, sobretudo quando ocorria o aumento de casos de transtornos físicos e mentais (Jornal do Commercio, 24 dez. 1890, p. 2).

É relevante indicarmos que tanto João Baptista Pereira quanto Carlos de Laet, ao mencionarem que existiam números grandiosos de pessoas acometidas pelos males do espiritismo, não evidenciaram em

seus discursos dados ou números cientificamente comprobatórios para a sustentação de suas afirmações.

O interessante notarmos, nesses discursos, que Baptista Pereira justificava o porquê de ele ter criado o artigo 157. Já Laet tomou para si o embate contra as supostas curas realizadas por médiuns espíritas. Mas o espiritismo não era crime? O Código Penal de 1890 não estava em vigência? Baptista Pereira já não havia evidenciado que os problemas relacionados à saúde pública não foram as suas principais motivações? Então, por que as curas realizadas por espíritas persistiam no país?

Podemos afirmar que após a criação do artigo os espíritas sofreram perseguições e foram levados aos tribunais de justiça para serem julgados pelos crimes cometidos. Entretanto, as perseguições não atingiram o que Baptista Pereira desejava (Damazio, 1994; Giumbelli, 1997; Gomes, 2020). Além disso, em momento algum Laet mencionou a existência artigo 157 e sequer impôs o seu cumprimento pelas autoridades, o que deixou clara a impotência do Estado em conter a ação dos médiuns curadores em qualquer uma de suas manifestações de fé religiosa.

Apesar de o legislador ter pontuado que o Estado precisava atuar na proibição de práticas espíritas na cura de enfermos e que ele não poderia “cruzar os braços e mostrar-se indiferente aos ditos comprometimentos à saúde” daqueles que acreditavam nas supostas curas mediúnicas (Jornal do Commercio, 23 dez. 1890, p. 2). O Estado não atuou como deveria. A força bruta da lei e as ações opressivas não conseguiram ser mais forte que a necessidade de tentar a cura para as enfermidades aqueles que não tinham aporte financeiros para buscar o auxílio dos médicos. Não negamos que existiam os costumes culturais na busca por curandeiros, mas houve negligência do Estado em tomar para si a responsabilidade de atuar na saúde pública.

Laet pontuou essa ausência. O desprovimento de espaços de cura especializados promovidos pelo Estado era o que permitia a busca por assistência em instituições de caridade. A falta de ação do governo em assumir os compromissos com a saúde pública permitia que o cuidado ficasse nas mãos da caridade e não nas mãos da ciência (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2; O Jornal, 24 abr. 1926, p. 1).

Nesse contexto discursivo, Carlos de Laet introduziu uma narrativa que serviria como fundamento para suas subseqüentes publicações. Essa narrativa consistia na associação do espiritismo a um fenômeno caracterizado como “mal das perturbações psíquicas”, o qual encontrou terreno propício para a disseminação no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro. Laet atribuía esse fenômeno à “tendência mística” da população, que ele categorizava como “boçalmente fetichista”. Argumentava que tais manifestações surgiam devido à falta de “união entre religião e ciência” e ao desinteresse do governo em investir em saúde pública (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Não precisamos lembrar que Laet defendia veementemente o catolicismo. Assim, além de interpretar que a catolicismo e a ciência deveriam se unir contra as práticas espíritas de cura, e todas as outras religiões que ele conclamou, o Estado também deveria se juntar a eles para que pudessem fazer frente ao espiritismo, pois o que alimentava o crescimento pela busca pelos supostos médiuns curadores era o misticismo que envolvia a população. O espiritismo seria uma espécie de adubo em uma terra fértil para crenças curandeiras (O Jornal, 22 abr. 1926, p. 2).

Essa predisposição do brasileiro em acreditar em curas supostamente equivocadas foi ao encontro das percepções de Baptista Pereira publicadas no *Parecer do Instituto dos Advogados Brasileiros*, que mencionamos anteriormente. Nesse documento, ele considerou que o

brasileiro era incivilizado, insubordinado e acreditava em curas vindas de outro mundo; por isso, a prática do espiritismo deveria continuar a ser crime como forma de inibir a sua prática. Somente a prisão de seus praticantes poderia levar à sua erradicação, mesmo entendendo que o espiritismo seria um caso “endêmico” no Brasil por nossas características religiosas e culturais. Por essas análises, ele considerou o espiritismo e a capoeira como crimes indígenas, isto é, peculiares do solo brasileiro, por espelharem as nossas crenças e a nossa indisciplina social (Parecer do Instituto dos Advogados Brasileiros).

CONCLUSÃO

Constatamos, após a análise do discurso de João Baptista Pereira e Carlos de Laet, que apesar do distanciamento de duas décadas entre as suas considerações, a linha argumentativa de ambos foi muito próxima, o que nos leva a inferir que as acusações aos espíritas e às suas práticas foram ao longo dos anos ganhando outros contornos e outras leituras, mas as pautas das discussões permaneceram praticamente intactas.

Podemos identificar distinções nos discursos desses intelectuais, as quais, quando contextualizadas historicamente, revelam particularidades inerentes aos diferentes períodos abordados. Essas distinções são influenciadas pelos lugares sociais ocupados pelos intelectuais em questão, bem como pelos objetivos que almejaram alcançar por meio de suas considerações, refletindo o lugar social que cada um detinha na sociedade.

O legislador, situado no século XIX, desempenhou um papel crucial ao redigir as leis penais do recém-estabelecido regime republicano. Representando o Estado, mesmo com persuasão, encontrou limitações

ao representar um poder recentemente instaurado. Sua intenção era advogar pela criação de um artigo penal que, em sua perspectiva, constituía o meio mais eficaz para conter a expansão do espiritismo. Ele percebia o espiritismo como uma reminiscência do passado, evidenciando atraso, incivilidade e indisciplina, elementos que não estavam alinhados com os ideais desejados no novo regime.

Por outro lado, Carlos de Laet, nascido no século XIX e falecido no século XX, compartilhou um período de contemporaneidade com Baptista Pereira durante o século XIX, mas consolidou sua carreira no início do século seguinte. Sua posição social era a de um escritor que usufruía da liberdade para expressar suas paixões, notadamente em prol do catolicismo tradicional. Embora seu discurso tenha convergido com o de Baptista Pereira em relação aos desafios concernentes à saúde pública, Laet era caracterizado como um intelectual ultramontano, interpretando o espiritismo sob essa ótica.

Além da inquietação relacionada à presença da Doutrina Espírita entre as modernidades a serem eliminadas, seu discurso em *O Jornal* começou com um apelo aos judeus e protestantes para se unirem a ele e ao catolicismo na rejeição do espiritismo por motivações religiosas. Embora as discussões sobre curandeirismo tenham sido abordadas no mesmo discurso, não proporcionaram uma abertura para a tentativa de união.

Conforme aqui demonstrado, não há evidências explícitas acerca da filiação religiosa de Baptista Pereira. No entanto, podemos afirmar que tanto ele quanto Carlos de Laet demonstravam desconhecimento acerca da natureza do espiritismo, tendo a propensão de simplificá-lo, especialmente ao reduzi-lo às práticas de médiuns curadores, como se a doutrina sistematizada por Kardec se resumisse unicamente a esse aspecto.

Consideramos que os dois intelectuais examinados neste artigo constituem referências relevantes para a compreensão da interpretação do espiritismo por parte daqueles que não o encaravam de maneira favorável na sociedade brasileira. Seja no final do século XIX, quando foi criminalizado, ou nas primeiras décadas do século XX, quando o status de crime já não era mencionado, o espiritismo continuava sendo rejeitado por motivos muito similares, associados à sua consideração como uma ameaça à tranquilidade e à saúde pública.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João Vieira. **Nova Edição do Código Criminal Brasileiro de 1830**: anteprojeto elaborado em 1889. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Imprensa Nacional. **Diccionario Bibliographico Brasileiro**, v. 1/3/4, 1895.

BRASIL. **Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890**. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-norma-pe.html>. Acesso em: 13 fev. 2024.

CARNEIRO, Glauco. **Brasil, primeiro: história dos diários associados**. Brasília: Fundação Assis Chateaubriand, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CÓDIGO PENAL DE 1890. **Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 16 fev. 2024.

CORDI, Cassiano. **O tradicionalismo na república velha**. 1984. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1984.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. **Religiosidades, misticismo e história no Brasil central**. Brasília: Cehila, 2001.

CRISPINIANO, Helena Ramalho. **Carlos de Laet**: intelectualidade, ativismo católico e imprensa monarquista (1847-1927). 2020. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020. Disponível em: https://www.ppghsuerj.pro.br/wp-content/uploads/2021/04/Dissertacao_Helena_Ramalho.pdf. Acesso em: 14 ago. 2023.

DAMAZIO, Sylvia. **Da elite ao povo**: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

FORMIGA, Armando Soares de Castro. **Periodismo Jurídico no Brasil do século XIX**: História do Direito em Jornais e Revistas. Curitiba: Juruá, 2010.

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

GOMES, Adriana. **A judicialização do espiritismo**: o ‘crime indígena’ de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900). Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

ISAIA, Artur Cesar. O catolicismo pré-conciliar brasileiro e as religiões mediúnicas: a recorrência ao saber médico-psiquiátrico. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 26, p. 599-622, 2005. Disponível em: <https://blook.pt/publications/publication/47b5391b7dd9/>. Acesso em: 14 ago. 2023.

PARECER DO INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRAZILEIROS. Parecer sobre o projecto de reforma do Código Penal, em discussão na Câmara dos Srs. Deputados ao Congresso Nacional. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio de Rodrigues & Comp., 1897.

PEREIRA. Baptista João. **Notas Históricas** – O código Penal de 1890. Revista de Jurisprudência, Rio de Janeiro, ano II, janeiro-abril 1898.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 23 dez. 1890. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_08&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=2750. Acesso em: 10 de jan. 2024.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 24 dez. 1890. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_08&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=2758. Acesso em: 10 jan. 2024.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, p. 2, 30 dez. 1890. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_08&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=2766. Acesso em: 20 fev. 2024.

LAET, Carlos de. **Heresia protestante**: polêmica com um pastor presbiteriano. São Paulo: A. Campos, 1907.

LAET, Carlos. Superstição Perigosa. In: CAMARGO, Romeu do Amaral. O protestantismo e o espiritismo à luz do evangelho: resposta ao Sr. Dr. Carlos de Laet e ao Sr. Prof. Revmo. Othoniel Motta. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1928.

LOPES, Francisco Leme. **Carlos de Laet**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1964.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2004.

MANOEL, Ivan Aparecido. Das reformas ultramontanas à ação católica: achegas para o entendimento da história católica no Brasil. In: MARIN, Jérri Roberto (org.). **Questões religiosas**: teorias e metodologias. Dourados: Editora UFGD, 2013.

MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. Dom Vital e a questão religiosa no segundo reinado. In: FERREIRA, Gabriella Rossetti (org.). **Investigação científica nas ciências**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019.

MESSINA, Ágata et al. **O jornal**: órgão líder dos diários associados. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Comunicação Social, 2007.

NOGUEIRA, Ataliba. **Centenário de Carlos de Laet**. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1958.

O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 1, 2 out. 1924. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_02&pagfis=17902. Acesso em: 20 fev. 2024.

- O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 22 abr. 1926. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=110523_02&pasta=ano%20192&pesq=&pagfis=25423. Acesso em: 20 fev. 2024.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 29 abr. 1926. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_02&pagfis=25522. Acesso em: 19 fev. 2024.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 6 maio 1926. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_08&PagFis=0. Acesso em: 19 fev. 2024.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 20 maio 1926. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_02&pagfis=25793. Acesso em: 19 fev. 2024.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, p. 2, 28 maio 1926. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_02&pagfis=25901. Acesso em: 20 fev. 2024.
- OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **A congregação da missão e a construção do ultramontanismo oitocentista**. Curitiba: Appris, 2019.
- REFORMADOR, p. 2, 1 nov. 1890. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=830127&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=763>. Acesso em: 11 fev. 2024.
- RIGOLO FILHO, Pedro. **A Romanização como cultura religiosa (1908-1920)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2006.361251>. Acesso em: 12 fev. 2024.
- SANGLARD, Gisele. A construção dos espaços de cura no Brasil: entre a caridade e a medicalização. **Esboços**, Florianópolis, v. 13, n. 16, p. 11-23, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/119>. Acesso em: 31 dez. 2023.
- SILVA, Ana Rosa Cloclet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, (ANPUH), ano 7, n. 35, set./dez. 2019. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i35.45883>. Acesso em: 12 fev. 2024.

SOARES, Edvaldo. **Pensamento católico brasileiro**: influências e tendências. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

SONTAG, Ricardo. **Código Criminológico**: ciência jurídica e codificação penal no Brasil: 1888-1899. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

2

LUTEI O BOM COMBATE: O PAPEL DAS MULHERES ESPÍRITAS NA TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE ¹

Angélica A. Silva de Almeida ²

INTRODUÇÃO

Apesar de, na segunda metade do século XIX, ainda ser recorrente a ideia de que as mulheres não deveriam realizar atividades externas, ficando restritas ao âmbito doméstico e à condução da família, muitas mudanças ocorreram essa época. Contando com algumas resistências e muitas idas e vindas, o papel que as mulheres desempenhavam na sociedade foi sofrendo profundas transformações nesse período. Elas começaram gradualmente a conquistar espaços, tais como: ingresso nas faculdades de medicina, no meio científico, nas escolas normais e no magistério; escrita e edição de jornais e revistas; condução dos negócios da família, na ausência dos maridos ou na viuvez; luta pelo direito de voto, entre outros (Ribeiro, 1996; Biasoli-Alves, 2000; Rago, 2000; Mott, 2005; Pinheiro; Moraes, 2008; Hahner, 2011; Campo, 2011; Sousa, 2011; Santos, 2014).

Em 1857, dentro desse contexto de mudanças, surgiu na França o Espiritismo, com a publicação de *O Livro dos Espíritos* por Allan Kardec. Desde seus primórdios, o movimento espírita incentivava o estudo, a aquisição de novos conhecimentos, o aprimoramento intelectual e moral, objetivando a transformação do próprio homem. Sob este ponto

¹ Pesquisa realizada com apoio da FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Processo Nº.: APQ-04113-23)

² Doutora em História Cultural pela Unicamp. Professora de História do Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais (IF Sudeste MG) - Campus Juiz de Fora. Pesquisadora do NUPES e do NUESHE. coordenadora do NECREJI. E-mail: angelica.almeida@ifsudestemg.edu.br

de vista, o movimento espírita assemelhava-se às propostas sociais não revolucionárias de transformação dos homens e da sociedade: o anticlericalismo, o anti-institucionalismo, o livre-pensamento, o papel preponderante dado à instrução de homens e mulheres de qualquer classe social, a extinção das barreiras que separavam sexos, classes, raças e credos (Silva, 1993).

Historicamente, o Espiritismo, apresentou uma postura diferenciada com relação à mulher, que perdura até os dias de hoje. A ideia da igualdade de direitos assume um importante papel. Baseada no princípio da reencarnação³, onde todos os “espíritos” podem reencarnar tanto no sexo feminino como masculino, durante o seu processo evolutivo, os preconceitos e discriminações em relação ao gênero não fariam sentido (Kardec, 1992/1868a; Silva, 1993, 2005; Colombo, 1998). Kardec publicou uma série de artigos na *Revista Espírita* analisando a situação da mulher na época: *Estado social da mulher* (Dezembro, 1865); *As mulheres tem alma?* (Janeiro, 1866); *Emancipação da mulher nos Estados Unidos* (Junho, 1867); *Instrução da mulher* (Abril, 1868b).

As mulheres têm alma? (...) Pôr em dúvida hoje a alma da mulher seria ridículo, mas outra questão muito séria, sob outro aspecto, aqui se apresenta, e cuja solução só será estabelecida se a igualdade de posição social entre o homem e a mulher for definida como um direito natural ou como uma concessão feita pelo homem. Notemos, de passagem, que se esta igualdade não for senão uma concessão do homem por condescendência, aquilo que ele dá hoje pode retirar amanhã, e que tendo ele a força física, salvo algumas exceções individuais, no conjunto ele sempre levará vantagem, ao passo que se essa igualdade estiver na Natureza, seu reconhecimento será resultado do progresso e, uma vez reconhecida, será imprescritível. (...) Com a Doutrina Espírita, a igualdade da mulher não é mais uma simples teoria especulativa; não é mais uma concessão da força à fraqueza, mas é um direito alicerçado nas próprias leis da Natureza. Dando a conhecer estas leis, o Espiritismo abre

³ Segundo Allan Kardec: “A doutrina da reencarnação, isto é, a que consiste em admitir para o Espírito muitas existências sucessivas (...)” (Kardec, 1994/1857, p. 158).

a era da emancipação legal da mulher, assim como abre a da igualdade e da fraternidade (Kardec, 1866. p. 5-8).

Temos dito e repetido muitas vezes, a emancipação da mulher será a consequência da difusão do Espiritismo, porque ele funda os seus direitos, não numa ideia filosófica generosa, mas na própria identidade da natureza do Espírito. Provando que não há Espíritos homens e Espíritos mulheres; que todos têm a mesma essência, a mesma origem e o mesmo destino, ele consagra a igualdade dos direitos. A grande lei da reencarnação vem, além disto, sancionar esse princípio. Considerando-se que os mesmos Espíritos podem encarnar-se tanto como homens quanto como mulheres, disso resulta que o homem que escraviza a mulher poderá ser escravizado por sua vez; As mulheres têm, pois, um interesse direto na propagação do Espiritismo, porque este fornece ao apoio de sua causa os mais poderosos argumentos que jamais foram invocados (Kardec, 1868b. p. 126-7).

Um fato que chama a atenção, foi a adesão e participação bastante significativa das mulheres ao movimento espírita nascente desde os seus primórdios, tanto na Europa como no Brasil⁴. Neste capítulo, levantamos a hipótese que um fator pode ter contribuído fortemente para a busca desse grupo pelo Espiritismo: visão mais igualitarista e de valorização da participação da mulher na sociedade. Para Ann Braud (1989), o movimento espiritualista do século XIX caracterizou-se como uma forma de emancipação feminina, especialmente para aquelas mulheres que não tinham voz na sociedade e que passaram a tê-la através da mediunidade. Cumpre destacar, que dentre os médiuns que trabalharam com Kardec na elaboração do Espiritismo, a predominância era de mulheres.

Naturalmente, não estamos excluindo a existência de outros fatores motivadores para as mulheres procurarem o Espiritismo. Sem dúvida, o processo de inserção e atuação das mulheres no movimento

⁴ O Espiritismo chegou ao Brasil ainda na segunda metade do século XIX. Os primeiros centros espíritas do Brasil foram fundados em Salvador e no Rio de Janeiro, respectivamente, o *Grupo Familiar do Espiritismo* fundado em 1865, sob a direção de Luís Olímpio Telles de Menezes e o *Grupo Confúcio* criado em 1873 (Aubrée & Laplantine, 1990).

espírita constitui-se num instigante campo de pesquisa e que merece ser melhor investigado.

Essa intensa participação das mulheres no movimento espírita era muitas vezes explicada e desqualificada como se devendo de que elas seriam psicologicamente mais frágeis e, por isso, mais propensas a sintomas histéricos (Zingrone, 1994; Le Malefan, 1999). Assim, as experiências mediúnicas seriam na realidade sintomas histéricos, o que explicaria o fato da maioria dos médiuns serem mulheres (pois a histeria é mais comum entre mulheres) (Janet, 1889; Lombroso, 1909; Braude, 1989). A conversão para as doutrinas espiritualistas⁵, dentre elas o Espiritismo, ocorreria, segundo muitos médicos, quase sempre durante marcos do período reprodutivo feminino: puberdade, período após o nascimento dos filhos e menopausa (Marvin, 1874).

Um motivo de preocupação era que, além de se envolverem com o Espiritismo/Espiritualismo Moderno, muitas mulheres também se envolveram em movimentos sociais contestadores: socialismo, sufragismo, reivindicações trabalhistas, entre outros. Passaram a representar uma ameaça ao status quo (Braude, 1989; Zingrone, 1994; Le Malefan, 1999; Silva, 2005). O médico americano Marvin, fez a seguinte análise dessas mulheres:

O ângulo em que o útero está suspenso na pélvis frequentemente resolve toda a questão da sanidade ou insanidade. Inclina o órgão um pouco para frente – introverta-o e imediatamente o paciente abandona sua casa, abraça algum estranho e ultraísmo – Mormonismo, Mesmerismo, Fourierismo, Socialismo, mais frequentemente o Espiritualismo. Ela fica possuída pela ideia de que tem alguma missão surpreendente no mundo. Ela abandona seu lar, seus filhos e

⁵ Em meados do século XIX surgiu e teve grande repercussão na Europa e nas Américas o chamado movimento espiritualista. Suas características centrais eram a crença na sobrevivência após a morte e a possibilidade de comunicação com os espíritos desencarnados através da mediunidade. Suas duas principais correntes foram o Espiritualismo anglo-saxão que não aceitava a ideia da reencarnação e o Espiritismo, que incorporou este conceito.

seu dever para subir à tribuna e proclamar o proclamar as virtudes peculiares do amor livre, da livre escolha das uniões afetivas ou a reencarnação das almas (Marvin, 1874. In: Alvarado; Zingrone, 2012. p. 237-8).

Mas, apesar de receberem constantes críticas pela adesão ao Espiritismo, isso não impediu que muitas tivessem uma participação ativa dentro do movimento espírita. Seja nas reuniões como palestrante, no exercício da mediunidade, na fundação e presidência dos centros espíritas, na liderança dos trabalhos assistenciais, entre outros, a presença feminina sempre foi marcante. Muitos grupos espíritas, da segunda metade do século XIX e primeira metade do XX, criaram centros espíritas, orfanatos, creches, escolas, albergues, farmácias homeopáticas, hospitais psiquiátricos, cursos profissionalizantes, espaços significativos para a atuação feminina. (Almeida, 2000).

O objetivo desse capítulo é apresentar e analisar casos concretos de mulheres espíritas que tiveram uma importante atuação em diversos aspectos da sociedade, seja econômico, espiritual, educacional ou da saúde. Atividades promotoras de mudanças socioculturais e de minimização as dificuldades enfrentadas por populações vulneráveis. Mulheres que enfrentaram dificuldades sociais e críticas, mas não deixaram de atuar de modo concreto e efetivo para colocar em prática os ideais defendidos pelo Espiritismo: progresso, igualdade, fraternidade, sem diferenciar qualquer pessoa em virtude do seu credo, raça ou gênero. Trabalhamos fundamentalmente com fontes primárias (entre elas, manuscritos originais inéditos disponibilizados no Portal do Projeto Allan Kardec da UFJF)⁶, mas também fazendo uso das secundárias.

⁶ Projeto Allan Kardec, disponibiliza centenas de manuscritos de Kardec e seus correspondentes. Acesso público e gratuito em <https://projetoaldec.ufjf.br/>

PARIS (FRANÇA): AMÉLIE-GABRIELLE BOUDET (1795-1883)

Professora, casou-se com Hypolite Léon Denizard Rivail (Allan Kardec) no ano de 1832 e atuou junto com o esposo na condução do Instituto Rivail (Liceu Polimático e Pensionato para meninos), destinado à educação de jovens, e da Escola de Comércio e Pensionato para meninas (Bastos, 2020; 2022). Em 1847, num discurso realizado no Pensionato para meninas, Amélie deixa transparecer as funções e o papel que desempenhava na escola:

Há um ano, uma solenidade semelhante nos reunia pela primeira vez, e esse intervalo fortaleceu ainda mais os laços de afeto que, já no ano passado, uniam-me a vocês; o tempo que me permitiu conhecê-las melhor, as numerosas marcas de afeto que recebi de vocês, o reconhecimento que manifestam pelos cuidados proporcionados à sua educação: são todos motivos que me fazem apreciar o título de mãe que me dão. Esse título, quero continuar a justificá-lo perante os seus olhos pelo meu carinho, pelo dos seus pais, pela minha constante diligência. Mas esse título, ainda que me dê direitos, também me impõe um dever, o de zelar pelo seu caráter, como faria uma verdadeira mãe, e reprimir os seus desvios. (...) Algumas de vocês, minhas crianças, vão nos deixar este ano; (...) Espero que (...) elas guardem uma memória de nossos cuidados. (...) se algum dia o meu apoio se tornar necessário, verão que o título de mãe que me deram não é uma palavra vazia, e que ser útil para elas, em todas as posições de sua vida, será sempre um doce prazer para mim (Boudet, 1847).

Após a publicação de *O Livro dos Espíritos*, Rivail, que assumiu o pseudônimo de Allan Kardec, se tornou bastante conhecido no meio espírita e fora dele. No entanto, o real papel que Amélie desempenhou ao lado do marido, ao longo dos quinze anos que ele se dedicou à elaboração e consolidação do Espiritismo, ainda era pouco conhecido. Com o acesso a novos documentos, disponibilizados no Portal do Projeto Allan Kardec, tendo sido possível redimensionar a sua importância, verificando o a colaboração e parceria do casal na condução dos

trabalhos. Por exemplo, através das cartas que Amélie escrevia para Kardec, nos momentos em este se ausentava de Paris. Nelas, percebe-se que ela assumia o controle de todos os negócios, seja da família ou relativos ao Espiritismo: recebia visitantes de vários locais; fazia a interlocução com os espíritas que a procuravam; cuidava da administração e preservação da propriedade do casal; vendia livros; realizava a leitura das cartas endereçadas a ele, comunicando-lhe os assuntos mais urgentes; enviava artigos para sua análise e futura publicação na Revista Espírita; cadastrava novos assinantes para a Revista, dentre outras atividades.

Recebi na segunda-feira tua boa carta, que me trouxe grande prazer. Espero que continues bem. Vejo muitas pessoas. A senhora Robyns parte daqui, te dá mil cumprimentos. Vi a senhora Gillis, da Antuérpia, o senhor Kouchnisko, de Nápoles, que está aqui com sua esposa. Também vi a senhora Auger Chedaux. Recebi vários novos espíritas, um senhor e uma senhora que moram em Batignolles, fizeram assinaturas e levaram coleções. Ontem, uma senhora veio comprar o Livro dos Médiuns. Também vi o senhor Porré. Enfim, desde a minha chegada, cinco assinaturas (da Revista Espírita. Eis mais ou menos os negócios espíritas. No sábado, fui dormir na Avenida de Ségur. Tudo está alugado, e os jardins estão em bom estado. Envio-te a cópia de um artigo encontrado no livro do senhor Love, que o senhor d'Ambel acha que será bom publicar (Boudet, 1863a).

Após a morte de Kardec, em 1869, Amélie assumiu os direitos legais sobre as obras publicadas, a Revista Espírita e a livraria espírita até a sua morte em 1883 (Bastos, 2022). Com base nesses documentos, percebe-se o protagonismo de Amélie nas atividades educacionais de Rivail e no processo de elaboração, divulgação e implementação do Espiritismo ao lado de Kardec (Boudet, 1847; 1861; 1862a; 1862b; 1863a; 1863b; 1863c; 1863d; 1864a; 1864b).

TRÊS RIOS (RJ): MARCELINA ALVES CHAVES (1856/1961), RITA CERQUEIRA (1889/1951) E HELENA CHAVES ARNEIRO (1903/1975)

Em 1895, foi fundado o primeiro grupo espírita de Três Rios (RJ) se formou, o Grupo Espírita Fé e Esperança (GEFE). No campo assistencial, o GEFE fundou uma farmácia homeopática, o albergue noturno, uma escola primária, um orfanato para meninas e uma maternidade⁷. No processo de criação e condução desses trabalhos, três mulheres assumiram uma postura capital: Rita Cerqueira (Mãe Ritinha), Helena Chaves Arneiro e Marcelina Alves Chaves (GEFE, 1922-7; 1922-71).

A primeira instituição assistencial criada pelo GEFE foi uma farmácia homeopática em 1922. A direção cabia à Marcelina Chaves, que expedia receitas homeopáticas dizendo-se sob inspiração espiritual. Marcelina tornou-se uma médium receitista procurada pelos vários setores da sociedade. A farmácia homeopática sempre obteve grande procura por parte dos habitantes da cidade, independentemente do seu credo religioso (GEFE, 1922-7; 1922-71; Bonifácio, 1956; Entre-Rios Jornal, 1961).

No ano de 1930, foi criado o Lar Manoel Pessoa de Campos. Esse orfanato, abrigou muitas crianças em caráter permanente dando-lhes, além de abrigo, instrução (escola primária Francisco Cerqueira, mantida pelo GEFE) ensino profissional e noções de moral evangélica. À frente dos trabalhos e cuidando das internas estavam Rita Cerqueira e Helena Chaves Arneiro.

Por volta de 1918, Rita foi acometida por uma enfermidade. Após consultar vários médicos e não obter a cura, tomou conhecimento de

⁷ A atuação do grupo, na área assistencial, foi fortemente influenciada pelas diretrizes do movimento nacional. Havia uma preocupação constante com a fundação de escolas primárias (devido à importância atribuída pelo Espiritismo ao estudo e ao aprimoramento intelectual do homem, como base para a transformação da sociedade), de escolas profissionalizantes para as mulheres e, consequentemente, a criação de creches que, além de favorecer o ingresso da mulher no mercado de trabalho (Almeida, 2000).

um médium espírita na cidade de Porto Novo da Cunha (MG). Pediu ao esposo que fosse consultá-lo. Na volta, trouxe-lhe remédios homeopáticos, ervas e a recomendação para que lhe fossem ministrados passes. Seguiu todas as instruções e, segundo seus relatos, em poucos dias restabeleceu a saúde. Após o ocorrido, ele começou a manifestar os primeiros fenômenos mediúnicos. Passou a frequentar o grupo espírita (GEFE), no qual exerceu a presidência entre os anos 1928-32 e praticou a mediunidade de cura. Mãe Ritinha, como era conhecida na cidade, dedicou-se integralmente às atividades do Lar Manoel Pessoas de Campos, vindo em 1940 a mudar-se definitivamente para lá a fim de atender melhor às crianças. Além disto, realizava partos na maternidade⁸ mantida pelo grupo, além de ter colaborado no processo de emancipação do município. Em virtude de seu trabalho assistencial, era procurada por pessoas de qualquer credo religioso. Uma demonstração da consideração que os trirrienses tinham por ela ocorreu no seu falecimento, quando o prefeito de Três Rios decretou luto oficial por três dias (Lucena; Godoy, 1997; Pinto Filho, 1992).

Trabalhando ao lado de Rita Cerqueira, Helena Arneiro, que era filha de Marcelina Chaves realizava partos na maternidade e a domicílio e foi a primeira diretora do Lar Manoel Pessoa de Campos, cargo que exerceu, até o ano de 1967 (GEFE, 1922-7; 1922-71; Teixeira, s/d).

SÃO PAULO: ANÁLIA FRANCO (1853/1919)

Anália Franco iniciou suas atividades no magistério em 1868, atuando como professora auxiliar na província de São Paulo. No desempenho de suas funções, buscou dar atenção às mulheres

⁸ A maternidade foi inaugurada em 1935. A assistência prestada era totalmente gratuita. Por quase três anos a maternidade foi a única instituição hospitalar da cidade. Somente no ano de 1938 foi inaugurado o primeiro hospital da cidade (Almeida, 2000).

trabalhadoras de baixa renda, nas crianças e nos órfãos, foi responsável pela criação de escolas maternais, creches, liceus, escolas noturnas, oficinas profissionalizantes e asilos na cidade de São Paulo, bem como em outras cidades do estado.

Um reflexo de sua postura pode ser sentido no ano de 1871, após a decretação da Lei do Ventre Livre, que concedia liberdade às crianças filhas de escravas, mas sem contar com nenhum tipo de auxílio governamental ou dos donos das fazendas. Como muitas dessas crianças ficaram abandonadas, ela começou a se dedicar à educação de crianças negras abandonadas e a defender a causa abolicionista. Anália mudou-se para Jacareí (SP), onde alugou uma casa onde passou a residir com seus alunos órfãos, fundando sua primeira Escola Maternal (Lodi-Corrêa, 2009; Peres, 2011; Memezes, 2024).

As atividades de Anália, no acolhimento de crianças negras e órfãs começou a chamar a atenção da cidade. Muitos chegaram a cogitar a sua expulsão da cidade, mas ela contou com o auxílio de um grupo abolicionista e republicano e conseguiu permanecer na cidade. Cumpre destacar que até o final do século XIX, consta que Anália Franco ainda era adepta do Catolicismo. Somente no início do século XX é que faz menção ao Espiritismo e a associação a essa nova religião fez com ela se tornasse mais conhecida no Brasil. Embora, o fato de ter se declarado publicamente espírita fez com que “(...)tenha passado por maiores dificuldades financeiras e perseguição da igreja”. (Lodi-Corrêa, 2009, p. VII). Um fato significativo que pode ser observado em muitas instituições criadas/dirigidas por espíritas é o seu caráter de atendimento a todas as pessoas independente do credo. Muitas pessoas de outras religiões buscavam os trabalhos assistências dessas instituições.

Após alguns anos de trabalho, ela retorna à capital paulista para a realização de novas obras. Em 1901, criou a Associação Feminina

Beneficente e Instrutiva de São Paulo. Visava a criação de liceus femininos para formar professoras das Escolas Maternais a serem criadas, escolas profissionalizantes para ambos os sexos, criação de bibliotecas, além de conferências sobre instrução e moral. Na parte filantrópica pretendia criar asilos e albergues diurnos para crianças e senhoras (Lodi-Corrêa, 2009).

O relatório de atividades do ano de 1912 mostra a amplitude de suas atividades: dez escolas na capital com 415 crianças; quatro escolas dentro dos asilos em São Paulo, com cursos maternal, primários, para adultos, para 109 mulheres de diversas idades; doze escolas no interior do estado, com 610 crianças; e oito escolas dentro da colônia regeneradora para mulheres Dom Romualdo de Seixas, que possuía os mais variados cursos com creche, escola maternal, ensino primário, ensino secundário, escola de agricultura e escola de música, com 167 alunos. Tinha também as oficinas de flores, de costura e a escola profissional tipográfica, escola noturna para analfabetas e uma biblioteca (Lodi-Corrêa, 2009). Além disso, publicou dois periódicos: *O Álbum das Meninas* (1898-1901) e *A Voz Maternal* (1903-1910) (Menezes, 2024). Anália faleceu em 1919, quando foi acometida pela gripe espanhola.

SÃO PAULO: BENEDITA FERNANDES (1883 – 1947)

Foi na juventude que Benedita começou a desenvolver os primeiros sinais de transtornos mentais. Aos vinte anos foi presa por andar pela rua com uma tesoura na mão, ao que tudo indica durante um episódio sonambúlico. Recebeu alta após quinze dias e começa a trabalhar como lavadeira. Foi nesse momento que tomou contato com o espiritismo pela primeira vez. Na década de 1930, deu início ao trabalho de cuidado aos necessitados, fornecendo alimentação e ministrando passes para

crianças e pessoas consideradas obsidiadas⁹ ou portadoras de doenças mentais. A fim de executar esse trabalho, conseguiu construir duas casas de madeira, feitas por ela própria e com o auxílio de outras lavadeiras.

Para garantir os recursos necessários para o funcionamento dos trabalhos, articulou-se com outras mulheres que frequentavam o Centro Espírita Paz, Amor e Caridade, criando uma associação filantrópica para arrecadar doações. Em 1932, foi fundada a Associação das Senhoras Cristãs, da qual Benedita se tornou (Carvalho, 1987; Camargo, 2017). Desde então, teve início uma grande campanha de arrecadação que se estendeu para as cidades vizinhas. Os recursos possibilitaram a transformação das casas de madeira em alvenaria. Em 1933, foram inaugurados a Casa da Criança e o Asilo Dr. Jaime de Oliveira. Nesses locais, crianças, adolescentes, idosos e doentes mentais, eram acolhidos, tratados, alfabetizados e recebiam os cuidados religiosos através de passes¹⁰. Pelas atividades que desenvolveu, Benedita Fernandes exerceu uma importante liderança no âmbito das associações filantrópicas e no movimento espírita local (Carvalho, 1987; Camargo, 2017). No ano de 2021 o SBT Interior¹¹ fez uma série com quatro episódios sobre ela, intitulada: *Com Amor Benedita*.

Segundo Aubrée e Laplantine (1990), a maior contribuição do Espiritismo brasileiro foi o desenvolvimento das implicações

⁹ Para o Espiritismo a obsessão seria a influência negativa que um suposto espírito desencarnado exerceria sobre uma pessoa e poderia ser causa de desequilíbrios mentais, inclusive de casos de “loucura” (Kardec, 1995/1859; Moreira-Almeida e Lotufo Neto, 2005)

¹⁰ Kardec enfatizava a base biológica da loucura e a influência do ambiente cultural nesse processo. Ele não negava as causas sociais e biológicas dos transtornos mentais, entretanto, acrescentava outra origem: as obsessões. Para ajudar no tratamento completar era necessário realizar sessões de desobsessão e o passe (Kardec, 1863, 1864, 1865a, 1865b, 1866).

¹¹ SBT Interior é uma emissora de televisão brasileira sediada em Araçatuba (SP). Opera no canal 7, e é afiliada ao SBT (https://www.youtube.com/watch?v=ztYnv_x0IFk)

terapêuticas contidas nas obras de Allan Kardec. O movimento espírita no Brasil organizou uma ampla rede de terapias complementares, como não foi encontrado em nenhum outro lugar.

A inserção do Espiritismo nos domínios da saúde mental concretizou-se em dezenas de hospitais psiquiátricos espíritas no Brasil. Num levantamento realizado por Souza e Deitos (1980), naquele período haveria cerca de cem hospitais psiquiátricos de orientação espírita no país. Somente no Estado de São Paulo, segundo dados fornecidos no ano de 1994 pela Secretaria de Estado da Saúde, existiriam noventa e oito hospitais psiquiátricos. Destes, vinte e dois seriam espíritas e sem fins lucrativos (Figueiredo et al., 1998).

Estes estabelecimentos começaram a ser criados no final da década de 1910. O principal argumento utilizado pelos espíritas para justificar a criação destes hospitais era a necessidade de abrigar, tratar e acolher os doentes mentais. Muitos não possuíam moradia ou família que pudesse oferecer-lhes algum tipo de cuidado especializado. Outros eram abandonados pelos próprios familiares. O objetivo principal era retirá-los das ruas e das cadeias públicas, locais para onde a maioria era encaminhada pelo cometimento de algum pequeno delito ou por falta de locais para o tratamento (Almeida, 2021).

Após o falecimento de Benedita Fernandes, em 1947, a Associação das Senhoras Cristãs entrou no rol das instituições espíritas que criaram hospitais psiquiátricos. A casa da criança e o Asilo Dr. Jaime de Oliveira foi transformada no Sanatório Benedita Fernandes que manteve suas atividades até o ano de 2015 (Carvalho, 1987; Camargo, 2017).

SÃO PAULO: ANNA GEMIGNANI MOTTA (1904/1978)

Anna Motta, ou D. Nina como era conhecida, era frequentadora do Grupo Espírita João Evangelista (GEJE) em São Paulo e numa das reuniões desse grupo surgiu a ideia de criação de uma entidade filantrópica, destinada ao tratamento de doentes mentais e toxicômanos.

D. Nina logo assumiu a liderança desse empreendimento. No ano de 1946, foi aprovada a 1ª comissão da diretoria do hospital e ela assumiu o cargo de Provedora do hospital (Livro de Atas, 1939-1972).

No estatuto aprovado no mesmo ano, ficava clara a finalidade do hospital:

Art. 2. – A finalidade do “SANATÓRIO JOÃO EVANGELISTA” é internar e tratar gratuitamente, enfêrmos de moléstias mentais, nervosas e toxicomaniacas, sem distinção de côr, sexo, nacionalidade ou crença religiosa.

Art. 7. – Os membros da Comissão Diretora e o médico responsável não terão remuneração, nas funções de seus cargos.

Art. 17. – A Comissão Diretora e o médico responsável esforçar-se-ão para que todo o pessoal componente do Sanatório pautar seus atos e pensamentos pelos ensinamentos do Cristo-Jesus, consubstanciados num só: “AMAR AO PRÓXIMO COMO A SI MESMO”.

Art. 22. – No limite do possível será permitido aos doentes internados a assistência espiritual do credo a que pertencerem.

Art. 23. – Tendo o Espiritismo por base o puro Cristianismo, e respeitando, portanto todas as convicções, não será sob qualquer forma permitido no Sanatório crítica as crenças alheias.

No ano de 1947, teve início a campanha de arrecadação de doações para a construção. Diversas atividades foram realizadas nesse sentido, inclusive um festival pró-construção no Teatro Colombo e outro no Teatro Municipal. Também foram vinculadas notícias em jornais da

época pedindo donativos e anunciando as festividades que seriam realizadas para a arrecadação de fundos.

Ela iniciou os contatos com engenheiros, firmas ou pessoas conhecidas que trabalhassem no ramo de construção para que pudesse obter auxílio para a construção. Em 1953, o Ambulatório do Sanatório e Hospital João Evangelista (HOJE) foi inaugurado. D. Nina passou a residir ao lado da instituição para manter-se por mais tempo vinculada aos trabalhos. Em 1956, foi inaugurado um gabinete dentário para tratar os pacientes. No ano de 1962 foi criada a Escola Profissional Dr. Augusto Silva com cursos de corte e costura, arte culinária, bordado, tricô, decoração geral, voltados para auxiliarem no processo de tratamento dos internos. (Livro de Atas, 1946-1968). Além desses cursos também foi criada uma escola de enfermagem, de mesmo nome, objetivando o ensino profissionalizante e a formação de mão-de-obra para auxiliar os trabalhos do hospital. D. Nina dedicou trinta e dois anos de trabalho ao HOJE.

RIO DE JANEIRO: YVONNE DO AMARAL PEREIRA (1900/1984)

Yvonne atuou por cerca de 58 anos no campo da mediunidade sendo considerada dentro do movimento espírita brasileiro como a segunda maior médium do Brasil, ficando atrás apenas de Chico Xavier. Segundo a médium (Pereira, 1972; 1978), aos cinco anos de idade ela já via e falava com os espíritos, começando a psicografar¹² aos doze anos de idade. Apesar de ter nascido numa família espírita, relatou que não tinha verdadeira noção do fenômeno. Ela começou a psicografar livros ainda na sua juventude, além de afirmar possuir outros dons mediúnicos, inclusive o de cura. “De tudo já realizei um pouco, como

¹² Transmissão do pensamento dos Espíritos por meio da escrita pela mão de um médium. No médium escrevente a mão é o instrumento, mas a sua alma ou Espírito nele encarnado é o intermediário ou intérprete do Espírito estranho que se comunica.

médium e como espírita” (Pereira, 1972, s/p). Publicou entre os anos de 1955 a 1979 treze livros pela Federação Espírita Brasileira (FEB), muitos deles traduzidos para o inglês, francês e espanhol. Entre os anos de 1994 a 2013 a FEB publicou quatro livros com coletâneas de textos inéditos da autora, produzidos entre os anos de 1964 e 1971.

Já na década de 1970, Yvonne dizia ter finalizado a produção de livros, atuando apenas na psicografia (recebendo mensagens consoladoras para enlutados), na oratória, na colaboração na imprensa espírita, no Esperanto, na correspondência doutrinária e um pouco de assistência doutrinária e social nos meios espíritas. Ela também afirmava possuir a faculdade de efeitos físicos (materializações), mas não se interessava por esse gênero de trabalho espírita e por isso não a utilizava (Pereira, 1972). O trabalho mediúnico de Yvonne, assim como o de Chico Xavier, também foi um importante instrumento de divulgação e consolidação das ideias espíritas no Brasil.

CONCLUSÃO

Ao analisarmos a trajetória dessas diversas personagens do movimento espírita na Europa e no Brasil, foi possível perceber a sua dedicação ao trabalho nos mais diferentes ramos: assistencial, educacional, moral, intelectual. Cada uma a seu modo, pode contribuir para preencher lacunas e melhorar a vida em sociedade, especialmente para as pessoas mais vulneráveis. Fica evidente a ação ativa das mulheres em múltiplas atitudes de liderança: educacional, cura, direção de grupos espíritas, tratamento, fundação de hospitais, escolas, orfanatos e asilos para idosos e gestão.

Todas assumiriam um protagonismo num período que não era comum, ainda mais em contextos religiosos. Reafirmando os princípios

defendidos pelo Espiritismo, tais como: igualdade entre os sexos (baseada na lei da reencarnação), não distinção das pessoas pela classe ou raça, a importância dada ao estudo para o aprimoramento da sociedade, o livre pensamento, a transformação moral do homem, entre outras, essas mulheres contribuíram para uma sociedade melhor. Muitas dedicaram a maior parte de suas vidas a esse trabalho, quase em tempo integral, por acreditarem que seria possível construir uma sociedade mais justa e igualitária. Esse padro consistente de atividades das mulheres espíritas, reafirma a hipótese de que essas posturas estariam embasadas na visão espírita de não discriminação da mulher.

Elencamos alguns exemplos, mas pode-se perceber que em várias cidades, no Brasil e no mundo, e ao longo de pelo menos um século, muitas outras mulheres se dedicaram a trabalhos semelhantes. A escritora e poetisa espanhola Amália Domingo Soler, as médiuns Suely Caldas Schubert e Isabel Salomão (Juiz de Fora/MG), Aparecida Conceição Ferreira do Hospital do Pênfigo, Maria Modesto Cravo do Sanatório Espírita de Uberaba, a médica Marlene Nobre (SP), a médium Zilda Gama (RJ), a educadora, teatróloga e escritora Amélia Rodrigues (BA). Sem dúvida, esse tema precisa ser melhor explorado na historiografia.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Angélica A. Silva de. **Religião em Confronto: O Espiritismo em Três Rios (1922-1939)**. Campinas, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, 121p.
- ALMEIDA, Angélica A. Silva de. **Uma Fábrica de Loucos: Psiquiatria X Espiritismo no Brasil (1900- 1950)**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.
- AUBRÉE, M. & LAPLANTINE, F. **La Table, Le Livre et les Esprits**. Éditions Jean-Claude Lattes, 1990.

BASTOS, Carlos Seth. **De Rivail a Kardec**. Coleção CSI do Espiritismo. Volume 2. Disponível em: <https://www.luzespirita.org.br/leitura/pdf/1180.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2024.

BASTOS, Carlos Seth. **Espíritos sob investigação. Resgatando parte da história**. São Paulo: CCDPE-ECM, 2022.

BIASOLI-ALVES, Zélia Maria Mendes. Continuidades e Rupturas no Papel da Mulher Brasileira no Século XX. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. 16(3):233-239, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/kj9szsyzT59MGzyQc3d7xnf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 abr. 2024.

BONIFÁCIO, Haroldo. Faz cem anos hoje a avó de Álvaro Aguiar. **A Noite**. Rio de Janeiro, 25/04/1956, p. 8.

BOUDET, Amélie Gabrieli. **Discurso Amélie Boudet**, 1847. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=124>. Acesso em: 25 abr. 2024.

BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie-Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1861. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=231>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie-Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1862a. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=232>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1862b. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=219>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie-Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1863a. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=234>. Acesso em: 23 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie-Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1863b. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=235>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1863c. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=220>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1863d. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=222>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Amélie Gabrielle Boudet para Allan Kardec**, 1864a. Disponível em: <http://projetokardec.ufff.br/item-pt/?id=221>. Acesso em: 24 abr. 2024. BOUDET, Amélie Gabrieli. **Carta de Allan Kardec para**

- Amélie Gabrielle Boudet**, 1864b. Disponível em: <http://projeto.kardec.uff.br/item-pt/?id=223>. Acesso em: 24 abr. 2024.
- BRAUDE, A. **Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America**. Boston: Beacon Press, 1989.
- CÂMARA MUNICIPAL DE TRÊS RIOS. **Lei n. 1246. Homenageia Dona Helena Chaves Arneiro**, 1977. Disponível em: <https://cvtr.rj.gov.br/lei-n-1246-homenageia-dona-helena-chaves-arneiro/>. Acesso em: 27 abr. 2024.
- CAMARGO, Michelle Alcântara. **Dentre Muros: Uma etnografia sobre um hospital psiquiátrico**. Campinas, 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Unicamp. 104p.
- CAMPO, Isabela Candeloro. O livro “Direitos das mulheres e injustiça dos homens” de Nísia Floresta: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. **História** (São Paulo) 30(2):75-98, 2011.
- CARVALHO, Antônio. **A dama da caridade**. Araçatuba: Atlas, 1987.
- COLOMBO, Cleusa Beraldi. **Idéias Sociais Espíritas**. São Paulo: Comenius, 1998.
- DENIS, Léon. **Socialismo e Espiritismo**. Rio de Janeiro: CELD, 1998.
- ENTRE-RIOS JORNAL. Faleceu ontem D. Marcelina Alves Chaves, um exemplo de virtude e caridade cristãs. Três Rios, 18/02/1961. N. 1359.
- FIGUEIREDO, G. R. & FERRAZ, M. P. de T. Hospício, caridade e psiquiatria. **Revista ABP-APAL** 20(1):1-8, 1998.
- GEFE. **Ata da Assembleia Geral para a reorganização do Grupo Espírita Fé e Esperança**. Três Rios, Livro de Atas e Assembleias de Reuniões de Diretoria do GEFE, 1922-7, p. 2-3.
- GEFE. Meio Século de Vida de uma Casa Espírita. **Relatório Comemorativo do Cinquentenário do GEFE**. Três Rios, 1922-72, p. 9-12.
- HAHNER, June E. Escolas mistas, escolas normais: a coeducação e a Feminização do magistério no Século XIX. **Estudos Feministas**. 19(2): 467-474, 2011. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/JMnCZPDYwLMHfDMD94HfWyC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 abr. 2024.

HOSPITAL JOÃO EVANGELISTA. **Livro de Atas do Grupo Espírita João Evangelista** de 27/08/1939 a 14/10/1972.

HOSPITAL JOÃO EVANGELISTA. **Livro de Atas do Sanatório João Evangelista** de 4/09/1946 a 31/10/1968.

JANET, Pierre. **Délire Systématique à la Suite de Pratiques du Spiritisme** – L'Encéphale 4(4):363-8, 1909. KARDEC, Allan. **Instruções práticas sobre as manifestações espíritas**. Paris, 1858. Disponível em: <https://kardecpedia.com/roteiro-de-estudos/890/instrucoes-praticas-sobre-as-manifestacoes-espiritas/1260/vocabulario-espirita/psicografia>. Acesso em: 25 abr. 2024.

KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro, FEB, 1994 (1857).

KARDEC, Allan. **O que é o Espiritismo?** Rio de Janeiro, FEB, 1995 (1859)

KARDEC, Allan. A loucura espírita. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 6 (5): 50-7, 1863.

KARDEC, Allan. Cura de uma Obsessão. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 7(2):45-6, 1864.

KARDEC, Allan. Nova Cura de uma Jovem Obsedada de Marmande. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 8(1):4-19, 1865.

KARDEC, Allan. Curas de Obsessões. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 9(2):44-8, 1866.

KARDEC, Allan. **A Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro. FEB, 1992 (1868a).

KARDEC, Allan. Dissertações espíritas. Instrução das mulheres. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 11(4):126-7, 1868b.

KARDEC, Allan. As mulheres têm alma? **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**, 9(1):5-8, 1866.

LE MALÉFAN, P. **Folie Et Spiritismo. Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme ses abords et ses avatars (1850-1950)**. Paris: L'Harmattan, 1999.

LODI-CORRÊA, Samantha. Anália Franco e sua ação sócio-educacional na transição do império para a república (1868-1919). Campinas, 2009. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Unicamp, 186p.

LOMBROSO, Cesare. – **Hipnotismo e Mediunidade**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1983 (1909).

LUCENA, A. de S. e GODOY, P. A. **Personagens do Espiritismo**. São Paulo: FEESP, 1997.

MARVIN, F.R. The Philosophy of Spiritualism and the Pathology and Treatment of Mediomania: Two Lectures Read Before the New York Liberal Club, March 20 and 27, 1874. New York: A.K. Butts. In: Alvarado CS, Zingrone NL. 'The Pathology and Treatment of Mediomania', by Frederic Rowland Marvin (1874). **History of Psychiatry**. 23(2):229-244, 2012. DOI:10.1177/0957154X10396769

MENEZES, Lucas Mariel de C. C. de. O pensamento político-educacional democrático de Anália Franco. In: JESUS, Sérgio Nunes de; SILVA, Simone Matia da. (Organizador). E-book. **Educação: reflexões sobre políticas públicas e qualidade**. 2024. 246p. ISBN: 978-65-258-2253-DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.532240502> Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/post/o-pensamento-politico-educacional-democratico-de-analia-franco>. Acesso em: 25 abr. 2024.

MOREIRA-ALMEIDA A, LOTUFO NETO F. Spiritist views of mental disorders in Brazil. **Transcultural Psychiatry**. 42(4):570-95, 2005.

MOTT, Maria Lucia. Gênero, medicina e filantropia: Maria Rennotte e as mulheres na construção da nação. **Cadernos Pagu, Gênero, Ciências, História** (24):41-67, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/T9csnW4Rj98H3tbZyvK5tdw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 abr. 2024.

PEREIRA. Yvonne do Amaral. **Entrevista concedida no ano de 1978 para a Rádio Rio de Janeiro**. Disponível em: <https://soundcloud.com/radioemmanuel/ou-a-entrevista-hist-rica>. Acesso em: 29 abr. 2024.

PEREIRA, Yvonne do Amaral. **Entrevista concedida para Revista Internacional de Espiritismo**, 1972. Disponível em: <http://www.caminhosluz.com.br/detalhe.asp?txt=1792>. Acesso em: 25 abr. 2024.

PERES, Fernando Antônio. Entre espíritas, maçons e anarquistas: Anália Franco, João Penteado e a educação em São Paulo na Primeira República. **Horizontes**, 29(2):35-46, 2011.

PINHEIRO, Rossana Kess Brito de Sousa; MORAIS, Maria Arisnete Câmara de. Educação para mulheres na transição do Século XIX para o XX. **Revista Educação em Questão**. 31(17): 53-72, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/3905/3172>. Acesso em: 24 abr. 2024.

PINTO FILHO, M. B. A **História de Três Rios e seus vultos importantes**. Rio de Janeiro: Netuno, 1992.

RAGO, Elisabeth Juliska. A ruptura do mundo masculino da medicina: médicas brasileiras no século XIX. **Cadernos Pagu, Gênero, ciências, história**, (15):199-225, 2000. Disponível em: [https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2000\(15\)/Rago.pdf](https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2000(15)/Rago.pdf). Acesso em: 24 abr. 2024.

SANTOS, Vívian Matias dos. Para pensar o campo científico e educacional mulheres, educação e letras no século XIX. **Revista Brasileira de Educação** 19(58): 585-610, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/7qWBtVtxjwS5WmwtfwWrZcb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 abr. 2024.

SILVA, Eliane Moura. **Vida e morte o homem no labirinto da eternidade**. Campinas, 1993. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, 245 p.

SILVA, Eliane Moura. Gênero e Religião: mulheres nos movimentos metafísicos e questões teóricas sobre lideranças femininas. **Mandrágora - Gênero, Cultura e Religião**, São Bernardo do Campo, 10:49-62, 2005.

SOUSA, Ivonete Pereira Guedes. A mulher da elite na sociedade paulista do século XIX. São Paulo, 2011. **TCC** (Especialização em História, Sociedade e Cultura). Pontifícia Universidade Católica, 38p.

TEIXEIRA, Ezilma. Maravilhosas e empreendedoras trirrienses. **TR Revista**. Disponível em: <https://www.trrevista.com.br/artigo/ezilma-teixeira-relembra-maravilhosas-e-empreendedoras-trirriense>. Acesso em: 27 abr. 2024.

ZINGRONE, N. L. Images of Woman as Medium: power, pathology and passivity in the Writings of Frederic Marvin and Cesare Lombroso. In: Coly, L.; White, R. A. (Eds.) - **Women and Parapsychology**. New York. Parapsychology Foundation Inc, 1994.

3

HERANÇA RELIGIOSA: UM CONCEITO PARA ENTENDER O DESENVOLVIMENTO DO ESPIRITISMO COMO PARTE DA HERANÇA FRANCESA NO BRASIL DO SÉCULO XIX

Rayssa Almeida Wolf

Beatriz Teixeira Weber

INTRODUÇÃO

O presente artigo é parte integrante da discussão organizada na tese de doutorado intitulada “O espiritismo como herança francesa no Brasil: a cultura impressa como instrumento transnacional de inserção religiosa”. Essa pesquisa teve como tema a compreensão do espiritismo como uma herança religiosa deixada por alguns franceses no Brasil, resultado da intensa presença francesa no Brasil durante o século XIX.

Desde o período colonial tivemos investidas francesas nas terras brasileiras, ocorrendo em diferentes âmbitos, tais como nas expressões artísticas, na arquitetura, na moda, na língua. Assim, a hipótese central foi que o espiritismo seria um dos elementos dessa ampla herança social, cultural e, além disso, apresentando-se como uma face religiosa dessa herança. Para isso, fizemos uso de uma análise da imprensa espírita na América, na Europa e no Brasil, como instrumento mediador para a chegada e expansão dessa religião no Brasil.

A presença francesa no Brasil é bastante antiga. Essa trajetória inicia-se com a vinda para o Brasil da família real portuguesa, em 1808. Esse elemento propiciou a instauração e a organização de novas instituições. A partir da Missão Artística Francesa, iniciada em 1816, artistas e intelectuais franceses abriram as portas da cultura brasileira

para a sociedade europeia através das pinturas e retratos da vida cotidiana brasileira. (Bivar, 2007; Canelas, 2007; Perrone-Moysés, 2013)

Nesse processo, Brasil e França estreitaram seus laços a partir da chegada de um livreiro-editor ao Rio de Janeiro em 1837, o francês Baptiste Luis Garnier, que se tornaria o primeiro tradutor das obras de Allan Kardec para o português. Na construção da memória do espiritismo, diz-se que o Brasil é “o coração do mundo e a pátria do Evangelho”, afirmação de uma publicação de Chico Xavier de 1938. A “pátria do Evangelho” começou a ser construída através da figura do jornalista baiano Luiz Olympio Telles de Menezes, que fundou o primeiro centro espírita do Brasil, o “Grupo Familiar do Espiritismo”. Esse jornalista constituiu-se como uma ponte literário-impressa entre o Brasil e a França, iniciando a tradução de publicações para o português em 1866, com o livro “Filosofia Espiritualista”, que vendeu 6 mil exemplares, tendo uma segunda edição.

Com tal sucesso, o jornalista desenvolveu o primeiro periódico espírita brasileiro, em 1869, o *Écho d'Além Tumulo*. Ele realizou uma intensa conexão com a *Revista Espírita*¹, publicando muitos artigos oriundos da mesma, traduzidos para seu periódico.

Acreditamos que a força do espiritismo está na imprensa. As relações estabelecidas por essa imprensa ao longo do tempo influenciaram a trajetória do espiritismo. A força da imprensa espírita está fundamentalmente no seu alicerce transnacional, isto é, na intensa rede de relações estabelecidas entre os países e seus membros

¹ Editada e escrita pelo chamado “codificador” do espiritismo, Allan Kardec. Ele nasceu em Lyon em 03 de outubro de 1804, pertencente a uma família de uma posição social confortável e de orientação católica. O panorama francês e europeu construído pelo Iluminismo, elevando a razão sobre a fé, e as revoluções sociais pulsantes no século XIX, propiciaram a eclosão de crenças e misticismos variados que atraíram intelectuais de diferentes áreas. A *Revista Espírita* foi o principal órgão de divulgação do codificador do espiritismo depois da publicação de “Livro dos Espíritos”. (Brettas, 2012, p.167).

correspondentes. É através da imprensa que ocorreu a permanência e expansão do espiritismo em vários países, mas, especialmente, no Brasil.

O contexto cultural europeu no qual o espiritismo surgiu constituiu uma comunidade de leitores em proporções anteriormente desconhecidas, com uma ampliação do número de leitores através da alfabetização, da introdução de inovações técnicas no meio editorial e no setor gráfico, que possibilitou a oferta ao público consumidor de novos e variados formatos a um custo menor, e do aparecimento de ideologias e projetos que viam na imprensa o veículo ideal para sua propaganda e difusão.(Soares, 2018, p. 72)

Nesse contexto de instalação do espiritismo na França e no Brasil, uma das propostas da tese foi compreender a relação existente entre as características específicas da imprensa espírita, num dado espaço e tempo, e se esse elemento contribuiu para a consolidação do movimento nesses países ao longo do tempo. Especificamente neste artigo, procuramos identificar o que seria essa herança religiosa e como era compreendida pelos espíritas.

AS VISÕES DO ESPIRITISMO PELOS PRÓPRIOS AUTORES

Partimos da noção de que a constituição de redes de comunicação e compartilhamento dos impressos espíritas e, por conseguinte, das informações sobre o espiritismo, são fundamentais para configuração dessa religião. Propomos pensar no espiritismo de meados do século XIX como o pano de fundo para a construção do que se tornará uma religião no Brasil. Cada personagem, seja na França ou no Brasil, representa um fio que se entrecruza, ao longo do tempo, ora em jornais ora em sociedades beneficentes. Pode-se, assim, imaginar que o tecido que

começou a se costurar na França foi composto a partir de uma rede de laços fracos, pois esses eram mais eficientes no transporte de informações diversas, circulavam por indivíduos diferentes entre si em um maior espaço na rede. (Silva, et al., 2017) Em uma complexa relação entre os indivíduos compondo uma rede, percebemos um espiritismo que não é puramente francês, mas internacional. Ele é configurado a partir de relações estabelecidas entre sociedades espíritas e, paralelamente, entre periódicos espíritas por meio dos membros correspondentes. Podemos olhar para o espiritismo internacional a partir da ótica da configuração, ou seja, enquanto um processo social em transformação, dinâmico, composto por indivíduos interdependentes. Em síntese “o conceito de configuração ultrapassa a ideia de sistema, na medida em que ele não evoca a ideia de uma entidade totalmente fechada, nem a de uma harmonia imanente.” (Costa, 2017, p. 8)

Tendo em vista isso, elaborarmos o conceito de espiritismo internacional faz-se necessário para se compreender o cenário mais geral no qual os países e suas particularidades se inseriam. Nesse sentido, a conjuntura na qual temos a configuração do espiritismo, em meados do século XIX, é composta por um tecido social dinâmico inter cruzado por laços fracos que ligavam indivíduos e faziam circular informações e impressos espíritas. Indivíduos esses que eram (inter)dependentes uns dos outros, no qual a nacionalidade francesa teve papel estrutural.

A partir das análises dos periódicos realizada na tese de Rayssa Wolf, pode-se notar que o campo do espiritismo, ao mesmo tempo em que se configurava, também se diferenciava. Isto é, no processo de formação e criação da identidade de quem eram os espíritas, ocorria uma seleção do que se consideraria espiritismo, e paralelamente, o que não se enquadraria, bem como a que países pertenciam. Em diversos

artigos analisados na imprensa internacional, os intelectuais que se aventuravam a escrever sobre o assunto relacionavam que os franceses compreendiam o espiritismo como uma filosofia moral, enquanto os norte-americanos o compreendiam sob o viés de uma filosofia psíquica, sendo assim chamados de espiritualistas. (Wolf, 2021)

Os então considerados espíritas seriam os que seguiam o sistema de crenças compilados e organizados por Allan Kardec e a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, e que acreditavam na reencarnação. Porém, os espiritualistas, ao contrário dos espíritas, compreendiam a noção do sobrenatural como falsa. Enquanto os espíritas acreditavam na existência humana como uma experiência material de uma essência espiritual, os espiritualistas imaginavam a morte como uma simples transformação psicológica.

O debate historiográfico a respeito dos limites conceituais dos campos teóricos da história do esoterismo, do ocultismo, da teosofia, espiritualismo, são complexos e polêmicos. Depreendemos das reflexões de Conan Doyle (1960) que o espiritualismo abarcaria, em formas de vertentes, o esoterismo, o ocultismo, a teosofia e o espiritismo. (Campos, 2014; Nogueira, 2016) Outros autores mais recentes consideram que o esoterismo é uma discussão ampla, que foi se apresentando de uma forma vaga, dificultando a definição. (Favre, 1994) A história das doutrinas espiritualistas e esotéricas é altamente complexa e repleta de percalços; trata-se de um terreno movediço a partir do qual os sistemas se confundem, servindo de inspiração para outros que surgem ao longo desse percurso. Sobre o esoterismo, não há uma definição precisa. Antoine Favre adverte que é uma noção vaga e existe uma dificuldade em determinar a natureza esotérica de um discurso, estando ligado, a princípio, a mistérios e “conhecimentos reservados”. (Nogueira, 2016, p.78)

Da década de 1860 até fins do século XIX, o espaço de convivência entre espíritas e espiritualistas foi se configurando, ao mesmo tempo em que havia a preocupação em organizar seus sistemas de crenças. A partir da concepção da “realidade da representação” (Chartier, 2011), na qual podemos ler uma determinada realidade social que um indivíduo ou grupo constrói para si, podemos depreender as percepções do mundo social no qual os espíritas estavam inseridos através das discussões apresentadas nos periódicos. Ou seja, os participantes entendiam suas diferenças como dos espiritualistas e dos espíritas. Mesmo com muitas vertentes e diferenças de interpretação dos princípios. Nesse sentido, compreendemos que os espíritas e espiritualistas compreendiam o campo no qual estavam inseridos. Espíritas e espiritualistas possuíam mais elementos em comum do que em relação aos materialistas. Mesmo assim, espíritas viam os espiritualistas apenas como um grupo que interpretavam os fenômenos espirituais de maneira diferente, como por exemplo, não acreditar na reencarnação. (Wolf, 2021)

Essas diferenças compuseram um campo de disputas entre as versões que chegaram ao Brasil. Elas constituíram uma rede significativa de compreensões que foram sendo adotadas pelos autores que as divulgaram, especificamente na relação com a religiosidade.

HERANÇA RELIGIOSA

Depreendemos a cultura e a religião como dimensões sociais interconectantes e que se retroalimentam. Entendemos a religião como expressão de cultura(s). Dessa forma, acreditamos não caber o desenvolvimento da nossa compreensão de cultura, pois é um elemento conceitual já amplamente desenvolvido nas ciências sociais e humanas. Assim como muitos intelectuais, em diferentes tempos, debruçaram-se

em teorizar o conceito de religião². Porém, cabe destacar que não buscaremos fazer juízo de valor acerca dessa produção, muito menos a respeito de seus autores. O que se coloca aqui é a sugestão de mais um elemento conceitual para a gama de debates dentro da historiografia da história das religiões e ciências da religião.

Entendemos a noção de religião como um conjunto de sistemas compostos por experiências, crenças, ritos, práticas e símbolos. Dessa forma, nosso suporte conceitual situa-se em Durkheim (2004), o qual compreende as crenças de maneira relacional, isto é, “as crenças como representações para expressão da natureza das coisas sagradas e das relações existentes entre elas ou com as coisas profanas.” (Coutinho, 2012, p.179) Nesse sentido, as práticas religiosas configuram a relação do homem com o sagrado, englobando ritos, rituais, orações e outros. Os ritos religiosos são heranças culturais religiosas que determinam formas especiais de viver as crenças, nomeadamente o culto e a devoção pessoal. Os rituais são gestos, palavras, procedimentos, imbuídos de simbolismo, que efetivam os ritos religiosos, sendo resultado das normas estabelecidas por tradições religiosas. Os rituais são as ações e os ritos são as estruturas. (Coutinho, 2012, p. 179)

Nesse sentido, o sistema ritual do espiritismo pode ser pensado a partir de sua estrutura relacional entre médiuns e espíritos, mundo secular e mundo sobrenatural. Todo esse sistema ritual que envolve as manifestações mediúnicas no espiritismo, ou também conhecida como mesa mediúnica, é repleta de normas de comportamento, gestos e palavras segundo as obras de Allan Kardec. Os principais referenciais do

² Múltiplas definições de religião podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, a sua função social. Cada definição concorre para uma compreensão marcada pelo contexto temporal, social, acadêmico e ideológico do autor. (Coutinho, 2012, p. 175).

sistema ritual espírita podem ser vistos, mais diretamente, nas salas de passe: através da imposição de mãos, do fechamento dos olhos de quem receberá o passe, da presença de um reservatório com água fluidificada, o uso do livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo* simbolicamente como uma “bíblia”. Todos esses procedimentos imbuídos de simbolismos e significados configuram a prática espírita dentro de uma estrutura religiosa de ritos. Nesse sentido, a religião espírita pode apresentar determinadas estruturas de sucessão³, observáveis mesmo com a passagem do tempo, que foram intrinsicamente, e de maneira não-planejada⁴, apropriadas pelos franceses que estiveram à frente das produções impressas desde o início do espiritismo na França. Assim, podemos talvez equiparar o conceito de estruturas de sucessão elisiana ao conceito de herança.

Para Norbert Elias, a consciência da duração entre passado, presente e futuro também é relacional, transformando-se ao longo do processo em síntese social, fazendo com que os projetos individuais e coletivos interconectem-se geração após geração. Os conceitos de passado, presente e futuro expressam a relação que se estabelece entre uma série de mudanças e a experiência que uma pessoa (ou um grupo) tem dela. Assim, os significados de passado, futuro e presente dependem das gerações vivas em cada momento sócio-histórico singular e, como as gerações estão sempre interconectadas, era após era, os sentidos

³ Podem ser compreendidas como determinadas direções ou tendências persistentes que podem ser observadas à longo prazo, que, mesmo com diversas transformações, podem ser percebidas por longo tempo no desenvolvimento do grupo. (Elias, 2006, p. 217)

⁴ O conceito de desenvolvimento não-planejado de Elias refere-se ao posicionamento do pesquisador ao olhar o processo na longa duração, sendo um elemento chave do agente observado, sua intencionalidade ou não na execução de suas ações. Isso significa dizer, em outras palavras, que não podemos avaliar a introdução da vacina sem compreender a inserção da doença, pois, uma coisa precede da outra. A variável, por exemplo, seria parte de um desenvolvimento não-planejado e não-intencional, diferentemente da vacina que está para um desenvolvimento continuado, intencional e planejado. (Elias, 2006)

conceituais de longa duração não param de evoluir. (Elias, 2006; Koury, 2013, p. 83.)

Nesse jogo de interações continuadas, a ideia de religião também circula diretamente, através dos seus agentes, e, indiretamente, por meio de seus sistemas rituais e imaginários, ao longo das gerações. Nesse sentido, compreendemos que o espiritismo francês, isto é, que começou na França, não era o mesmo do que era praticado no Brasil, de meados do século XIX, assim como não o é atualmente. O que permanece, como já mencionado, são as estruturas de interioridade que são basilares para a cultura emotiva de cada indivíduo e variável de acordo com o contexto social e histórico.

Dessa maneira, a religiosidade representa, na concepção de figuração⁵ exterior, uma externalização da narrativa emocional interna de cada indivíduo. E este, como encontra-se imerso em seu próprio *habitus*⁶, configura um cenário em que atuam de maneira relacional o indivíduo e a sua religiosidade, no contexto específico de cada lugar ou país para o desenvolvimento do espiritismo.

Isso pode explicar porque se pode observar diferentes formas de ser e de se autodenominar espírita. Seja assistir a uma mesa girante, no século XIX, por curiosidade ou buscar um atendimento para a saúde pelos receituários mediúnicos, no Brasil do século XX. Essas interioridades peculiares no sistema ritual espírita permanecem

⁵ O conceito de figuração, na teoria sociológica de Elias, é representado pelas teias e redes que envolvem os seres humanos. Para ele, portanto, o indivíduo sempre existe na relação com os outros, e essa relação possui uma estrutura particular, que é específica da sociedade em que os indivíduos vivem. Essa relação singular, em Elias, sempre satisfaz um processo de individualização, que impele cada indivíduo, por meio da estrutura social, que ele chama de Rede Humana (...).” (Koury, 2013, p. 87)

⁶ “(...) diferente da proposta eliasiana circunscrita em seu conceito e aplicação de *habitus*, a noção de *habitus* em Bourdieu não está relacionada com a livre-escolha dos indivíduos. O conceito de *habitus* para Elias, portanto, vai além e significa a configuração social dos indivíduos, uma espécie de saber social incorporado, ou uma segunda natureza do indivíduo em sociedade.” (Koury, 2013, p. 87)

enquanto estruturas emocionais de cada indivíduo, porém flexíveis ao *habitus* e as figurações características de cada circunstância histórica.

Esses elementos de interioridade espírita também podem ser percebidos dentro do sistema ritual do espiritismo e, por esse motivo, podendo configurar-se enquanto uma herança cultural religiosa. Vinculados intrinsecamente na rede de relações espíritas, tais elementos podem estar presentes tanto dentro das sociedades espíritas como fora delas. Outro exemplo disso, pode ser visto na existência de uma hierarquia de poder simbólico existente entre os médiuns ostensivos⁷ e o restante dos praticantes, que não possuem esse tipo de mediunidade, dentro de uma casa espírita.

Se dentro dessa concepção sociológica relacional a religião pode se configurar a partir de estruturas de sucessão, porque não pensar também nas dimensões da cultura. Aqui pode-se abrir os pontos interconectados que fundamentam nossa hipótese: o espiritismo (religião), os franceses (cultura) e a imprensa (livros e periódicos). Nessa configuração percebemos a interdependência relacional, e, muitas vezes, conflituosa, existente entre todos esses pontos. Porém, do nosso ponto de vista, indissociáveis.

CONCLUSÃO

Do conjunto acima, percebemos que os elementos da cultura francesa, durante o século XIX no Brasil, sofreram um processo de internalização na cultura brasileira - em geral e também nas práticas religiosas. Cabe dizer que, do ponto de vista eliasiano, só foi possível percebemos os reflexos da cultura francesa na moda, na arquitetura, na

⁷ Isso significa dizer que na mediunidade ostensiva é notória a manifestação dos espíritos. Mais informações, acessar <https://radioboanova.com.br/mediunidade-ostensiva/>.

linguagem, etc, pela existência dessas estruturas de sucessão inerentes ao processo de figuração.

Compreendemos, dessa forma, que a aplicação do conceito de estruturas de sucessão de Elias se equivale ao uso da noção de herança, anteriormente explicitada. Então, o que temos, a partir de uma observação mais distante, são grandes nós ou pontos que se interconectam e retroalimentam, são eles: a(s) cultura(s), brasileira e francesa, suas manifestações materiais como arquitetura, moda, e suas manifestações imateriais, como a religião, a linguagem. Ao nos aproximarmos, podemos ver que nessa imbricada rede existem mais fios interligados.

Mesmo que em sua gênese o espiritismo tenha sido configurado em terras francesas, não faz dele uma herança. Foi o somatório dos agentes culturais franceses, imigrantes como *Adolphe Hubert*, *Casimir Lieutaud*, *Perret Collart*, os irmãos Garnier, adicionado ao fato deles estarem inseridos no campo editorial brasileiro e a intensa influência cultural francesa no mundo do século XIX, que nos permite apresentar o espiritismo brasileiro como uma herança religiosa da França no Brasil.

Sendo assim, concluímos que a integração entre os elementos de interioridades e exterioridades da cultura francesa no espiritismo faz com que possamos compreendê-lo como uma herança religiosa, tendo em vista que a religião é parte integrante ou, até mesmo, uma manifestação da cultura. Na construção desse raciocínio, interpretarmos o espiritismo brasileiro como parte de um dos legados deixados pela cultura francesa no Brasil do século XIX, contribuindo para a construção da cultura brasileira em diversas áreas, sendo o espiritismo a parte que cabe às práticas religiosas.

Vários autores têm desenvolvido a noção de amplitude da influência da imprensa na organização do espiritismo, pensado no

contexto de crescimento do campo de leitores e em projetos de disseminação de uma “cultura espírita”, o que teria se concretizado nos anos 1940, com a divulgação de coleções que procuravam realizar essa proposta de forma mais efetiva, através de indivíduos vinculados à Federação Espírita Brasileira. (SOARES, 2018) Essa disseminação acabou consolidando o quadro do espiritismo como uma religião difundida a partir da leitura.

A proposta deste artigo é refletir sobre a noção de herança religiosa. Essa noção é bastante ampla, utilizada pela UNESCO como uma congregação de patrimônio material com relações espírituais, uma expressão prática da religião. Mesmo considerando a diversidade de elementos que compõe essa herança.

REFERÊNCIAS:

- BIVAR, Vanessa dos S. B. *Vivre à St. Paul: Os imigrantes franceses na São Paulo oitocentista*. 2007. 405 p. Tese (Doutorado em História econômica) – Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2007.
- BRETTAS, Anderson. *Hippolyte Leon Denizard Rivail, ou Allan Kardec - Um professor Pestalozziano na França do tempo das revoluções*. 2012. 2019 p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, MG, 2012.
- CAMPOS, Marcelo. História da Religião e Esoterismo: uma síntese historiográfica e metodológica. *Anais Completos do XVI Encontro Regional de História*. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400098177_ARQUIVO_COMUNICACAO????_MarceloLCampos.doc.pdf>. Acesso em 20 abr 2024.
- CANELAS, Letícia G. *Franceses ‘quarante-huitards’ no império dos Trópicos (1848-1862)*. 2007. 210 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2007.
- CHARTIER, Roger. *A Força das representações: história e ficção*. Chapecó: Argos, 2011.

COSTA, André Oliveira. Norbert Elias e a configuração: um conceito interdisciplinar.

Configurações [Online], n. 19, 34-48, 2017. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/configuracoes/3947>> Acesso em 20 abr 2024.

COUTINHO, J. P. Religião e outros conceitos. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XXIV, 171-193 p., 2012. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>> Acessado em 13 ago 2020.

DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. [1926] São Paulo: Pensamento, 1960.

DURKHEIMER, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. 9 ed, Lisboa: Editorial Presença, 2004.

ELIAS, Norbert. **Escritos e ensaios-estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FAVRE, Antoine. **O Esoterismo**. Campinas: Papirus, 1994.

KOURY, Mauro. Emoções e Sociedade. Um passeio na obra de Norbert Elias. **História: Questões & Debates**, n. 59, 79-98 p., jul./dez. 2013. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/287138110_EMOCoes_E_SOCIEDADE_UM_PASSEIO_NA_OBRA_DE_NORBERT_ELIAS>. Acesso em 01 out 2020.

NOGUEIRA, Fausto. **Os Espíritos assombram a metrópole: sociabilidades espiritualistas (espíritos e esotérica) em São Paulo na Primeira República**. 2016 Tese (doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2016.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Cinco séculos de presença francesa no Brasil: invasões, missões e irrupções**. São Paulo: EDUSP, 2013.

MEDIUNIDADE OSTENSIVA. **Rádio Boa Nova**. Disponível em: <https://radioboanova.com.br/mediunidade-ostensiva/>. Acesso em 01 out 2020.

SILVA, M. et al. A força dos laços sociais: definição e proposta de uma escala de mensuração. **Revista Eletrônica de Estratégia & Negócios**, v.10, n. 3, set./dez. 2017.

SOARES, Ana Lorym. **O Livro como Missão**. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

UNESCO. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/religious-sacred-heritage/>; <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/religious-heritage>. Acesso em 20 abr 2024.

WOLF, Rayssa Almeida. **O espiritismo como herança francesa no Brasil: a cultura impressa como instrumento transnacional de inserção religiosa**. 2021 Tese (doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, RS, 2021.

4

DE MENINO SIMPLES DE PEDRO LEOPOLDO A MINEIRO DO SÉCULO XX

*Brasil Fernandes*¹

INTRODUÇÃO

Cerca de dez anos após o falecimento do famoso médium mineiro Chico Xavier, estivemos em contato com uma senhora que se encontrava numa feira de livros espíritas. Católica declarada, folheava alguns livros de Chico Xavier e nos perguntava sobre o que poderia ler que fosse de sua autoria. Durante a conversa, ela nos relatou o quanto admirava aquele homem, e apesar de deixar claro que era católica, achava que ele era um “santo”, e que em termos de sua crença “se pegava muito com ele em suas orações”.

Com foco em pessoas como esta senhora, o Frei Boaventura Kloppenburg (1960, p. 9), se dedicou a escrever diversas obras para combater o Espiritismo. Embora tenha se dedicado a escrever para os “católicos tentados pela heresia do Espiritismo” ele não atacou diretamente Chico Xavier dizendo:

[...] antes de tentarmos “explicar” o fenômeno Chico Xavier [...] convém primeiro “verificar” sua verdade histórica. Porque nem tudo que se propaga acerca do famoso médium mineiro corresponde à realidade. Com isso não queremos, de modo algum levantar uma acusação contra o próprio médium. Certamente não é êle (sic) a causa de tantos boatos e exageros. Fazemos mesmo questão de declarar que acreditamos na sinceridade, na boa fé e nas retas intenções de Chico Xavier (Kloppenbug, 1960, p. 240).

¹ Doutor e Pós-Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, com Doutorado Sanduíche no Religion Department da Boston University. Professor colaborador do PPGCR – PUC Minas. Editor associado da *Revista Horizonte* e da *Revista Interações*, é membro do Grupo de Pesquisa REPLUDI (Religião, Pluralismo e Diálogo) do PPGCR da PUC-Minas e do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE), também é membro do conselho fiscal da ABHR.

Objeto de estudos acadêmicos, como o que desenvolvemos em nossa tese de doutorado “Na intimidade do coração: a mística na vida e obra de Chico Xavier” ou como os estudos realizados por antropólogos como Sandra Jacqueline Stoll (2003) ou Bernardo Lewgoy (2000), ou ainda como de biografias do jornalista que se declara ateu, Marcel Souto Maior (2003), e de um sem-número de biografias e obras a respeito do homem cujo termo “médium” foi transformado de substantivo a adjetivo, Chico Xavier tem uma biografia recheada de muitas polêmicas e curiosidades.

A quantidade de informações a respeito do médium mineiro é muito extensa, e não é nosso objetivo aqui fazer uma nova biografia, e sim trazer os pontos principais de sua trajetória para aqueles que não a conheçam.

PALAVRAS MINHAS: CHICO XAVIER POR ELE MESMO

Em sua autobiografia em *Parnaso de além-túmulo* que tem o significativo título “Palavras Minhas”, o médium mineiro fala de si da seguinte forma:

Nasci em Pedro Leopoldo, Minas, em 1910. E até aqui, julgo que os meus atos perante a sociedade da minha terra são expressões do pensamento de uma alma sincera e leal, que acima de tudo ama a verdade; e creio mesmo que todos os que me conhecem podem dar testemunho da minha vida repleta de árduas dificuldades e mesmo de sofrimentos. Filho de um lar muito pobre, órfão de mãe aos cinco anos, tenho experimentado toda a classe de aborrecimentos na vida e não venho ao campo da publicidade para fazer um nome, porque a dor há muito já me convenceu da inutilidade das bagatelas que são ainda tão estimadas neste mundo (Xavier, 2002, p. 31).

Francisco Cândido Xavier nasceu em 2 de abril de 1910, na cidade de Pedro Leopoldo, a 35 quilômetros de Belo Horizonte. Conforme consta em sua certidão de nascimento, teve seu nome modificado para Francisco de Paula Cândido por conta de perseguições religiosas² e

² O seu nome foi modificado em função de perseguições religiosas por parte de autoridades que queriam sua demissão da Inspeção Regional de Fomento da Produção Animal de Pedro Leopoldo do

depois teve seu nome restabelecido em 26 de maio de 1966 através de um processo na justiça. Ele era filho de João Cândido Xavier, vendedor de bilhetes de loteria, e de Maria de São João de Deus lavadeira, conhecida simplesmente por Maria João de Deus. Conforme ele mesmo declara acima, em sua infância sofreu “toda classe de aborrecimentos”, forma simplista de descrever atos que, se corresponderem de fato à realidade, nos dias de hoje, segundo as leis vigentes, facilmente teriam levado sua madrinha Rita de Cássia e seu pai João Cândido a dar explicações ao conselho tutelar de sua cidade.

Com cinco anos de idade ficou órfão de mãe, ela faleceu em 29 de setembro de 1915 aos 34 anos (Harley, 2018, p. 54), e seu pai se viu forçado a “distribuir” seus nove filhos entre parentes e amigos, já que não teria condições de cuidar deles e ainda viajar nas cidades das cercanias para o seu ganha pão. Coube à madrinha, que parecia acreditar que o Chico tinha “o diabo no corpo” (Souto Maior, 2003, p. 21) cuidar do menino. Por dois longos anos teria vivido, segundo descrições do próprio médium, sob surras de vara de marmelo, garfadas na barriga e humilhações psicológicas, até que seu pai se casasse novamente com Cidália Batista, “um anjo bom” conforme sua mãe em Espírito lhe teria prometido. Esses eventos são largamente explorados por seus biógrafos, segundo ele mesmo relata, seu único alento se dava com os encontros espirituais que ele afirmava ter tido com sua mãe no quintal da casa de sua madrinha, que o orientava e consolava no campo da resignação cristã (Souto Maior, 2003, p. 24). Orientação essa que ela sempre deu aos seus filhos, inclusive através do exemplo católico, quando em vida ela se confessava aos sábados e comungava aos domingos. Mas as dores do menino não teriam

Ministério da Agricultura em função das repercussões de suas obras mediúnicas. Era preciso que o sobrenome “Xavier” desaparecesse da folha de pagamento, e esta foi a forma encontrada por seu chefe para driblar as perseguições (Harley, 2018, p. 63).

sido somente as dores físicas, os padecimentos psicológicos também teriam sido muitos, impostos por seu pai e pela sociedade em geral que não aceitavam os fenômenos que giravam em torno do “menino médium”.

Começarei por dizer-lhe que sempre tive **o mais pronunciado pendor para a literatura**; constantemente, **a melhor boa vontade** animou-me para o estudo. Mas, estudar como? Matriculando-me, quando contava oito anos, num grupo escolar, pude chegar até ao fim do curso primário, estudando apenas uma pequena parte do dia e trabalhando numa fábrica de tecidos, das quinze horas às duas da manhã; cheguei quase a adoecer com um regime tão rigoroso; [...] Nunca pude aprender senão alguns rudimentos de aritmética, história e vernáculo, como o são as lições das escolas primárias. É verdade que, **em casa, sempre estudei o que pude**, mas meu pai era completamente avesso à minha vocação para as letras e muitas vezes tive o desprazer de ver os meus livros e revistas queimados³ (Xavier, 2002, p. 31, grifos nossos).

A descrição de Chico Xavier, em suas próprias palavras, a respeito de sua formação tem significado particular, pois diz respeito a um dos maiores questionamentos que foram feitos a sua mediunidade, visto que, segundo muitos, a autoria dos textos, particularmente de *Parnaso de além-túmulo*, sua primeira obra publicada e uma das mais polêmicas, teria sido dele mesmo e não dos poetas ilustres que pretensamente os assinavam. As frases em que ele dizia ter “[...] o mais pronunciado pendor para a literatura” e a “a melhor boa vontade [...] para o estudo” e “em casa, sempre estudei o que pude” foram algumas das “evidências” usadas por Kloppenburg (1960, p. 241) para justificar o fenômeno literário que Chico tinha se tornado, com aproximadamente 60 livros, até aquela época, segundo o autor (p. 239). Quando morreu, deixou 412⁴ livros, cuja renda

³ Segundo Souto Maior (2003, p. 27) esta queima de livros foi aconselhada pelo Padre Sebastião Scarzello que recomendou afastar de Chico os livros e as revistas.

⁴ Quanto à quantidade de livros que deixou, há diversos números em diversas fontes, particularmente porque depois de sua morte muitos achados do médium foram reorganizados e publicados na esteira de seu sucesso literário. Harley (2016, p. 117) diz que a Casa de Chico Xavier de Pedro Leopoldo catalogou 497 obras. Stoll (2003, p. 79) afirma que foram 378 obras. Um dos exemplos que justificam tal variação de números é a obra da Editora Edicel intitulada “Chico Xavier no Pinga Fogo” que transcreve

integral dos cerca de 20 milhões de exemplares vendidos foi doada em cartório (Souto Maior, 2004, p. 14) para instituições espíritas e obras de assistência social. Segundo seus biógrafos, viveu nesse período exclusivamente de sua renda pessoal, oriunda de sua vida profissional de exímio datilógrafo. A necessidade de dizer logo no início de sua autobiografia que teve uma educação frágil reflete, por antecipação, uma autodefesa das acusações que seriam feitas por muitos de ser, na verdade, um poeta letrado e culto que copiava o estilo dos poetas que supostamente teriam assinado as poesias em *Parnaso de além-túmulo*. Essa defesa foi algo que o acompanhou por toda sua vida.

Jamais tive autores prediletos; aprazem-me todas as leituras e mesmo nunca pude estudar estilos dos outros, por diferenciar muito pouco essas questões. Também o meio em que tenho vivido foi sempre árido, para mim, neste ponto. Os meus familiares não estimulavam, como verdadeiramente não podem, os meus desejos de estudar, sempre a braços, como eu, com uma vida de múltiplos trabalhos e obrigações e nunca se me ofereceu ocasião de conviver com os intelectuais da minha terra. O meu ambiente, pois, foi sempre alheio à literatura; ambiente de pobreza, de desconforto, de penosos deveres, sobrecarregado de trabalhos para angariar o pão cotidiano, onde se não pode pensar em letras. Assim têm-se passado os dias sem que eu tenha podido, até hoje, realizar as minhas esperanças (Xavier, 2002, p. 32).

Outro ponto de interesse relevante em nossa tese a respeito da vida de Chico Xavier é sua formação religiosa católica até os 17 anos. Ele declara que:

[...] minha família era católica e eu não podia escapar aos sentimentos dos meus. Fui, pois, criado com as teorias da igreja, freqüentando-a mesmo com amor, desde os tempos de criança; quando ia às aulas de catecismo era para mim um prazer. Até 1927, todos nós não admitíamos outras verdades além das proclamadas pelo Catolicismo [...] (Xavier, 2002, p. 32).

a entrevista feita à extinta TV Tupi de São Paulo em 1971. A obra foi organizada pelo Departamento Cultural da Editora Edicel, mas a autoria é catalogada como sendo de Chico Xavier (1984).

Anos depois no Pinga Fogo, Chico declarou que tinha grande respeito pela Igreja Católica, “[...] em cujo seio formei a minha fé e que devo declarar de público, que nunca perdi e não quero perder.” (Xavier, 1984, p. 51). Essa formação religiosa, feita na Igreja Católica, é relevante, e por diversas vezes é citada pelo médium que sempre demonstrou grande respeito pela religião. Quando resolveu seguir o caminho do Espiritismo, procurou o seu confessor, o Padre Sebastião Scarzello, que o assistia em todas suas angústias e que em determinada época inclusive impediu que o menino fosse internado como louco por conta de suas “alucinações com espíritos”. Tempos depois, o jovem dito “endemoniado”, após a cura espírita que teria sido feita a sua irmã Maria Xavier, procurou seu confessor para se despedir:

[...] se ajoelhou no confessionário e contou tudo: o tratamento da irmã, sua melhora, a sessão de passes, as ideias de Kardec, sua intenção de se dedicar à mediunidade. Scarzello disse que não conhecia o Espiritismo e, por isso, não podia julgar. Sabia apenas que a Igreja rejeitava o Espiritismo e que Chico era jovem demais para assumir compromissos e tomar decisões. O rapaz estava irredutível e o padre ficou em silêncio. Chico não queria deixar o ex-confessor contrariado e pediu a ele sua mão. O padre estendeu a mão direita. Depois de beijá-la, o ex-católico fez mais um pedido. Queria ser abençoado. Scarzello atendeu. “Seja feliz, meu filho. Rogarei à Mãe Santíssima para que te abençoe e proteja.” Chico levantou-se e saiu. Quando chegou à porta, olhou para trás. O padre o acompanhava com os olhos e sorria. Nunca mais se viram (Souto Maior, 2003, p. 31).

Na entrevista com Marival Veloso de Matos⁵, escritor, advogado e duas vezes presidente da União Espírita Mineira, que gozou de amizade íntima com Chico Xavier desde sua juventude, nos confirma que, de fato, a influência do catolicismo em sua vida foi muito grande, mas que, apesar de seu respeito à Igreja Católica, segundo Marival, Chico Xavier

⁵ Entrevista concedida em 25 de janeiro de 2020 – TCLE sob número de registro CEP: CAAE: (16654819.7.0000.5137).

não misturava as coisas. O ex-presidente da União Espírita Mineira conta que, em determinada época, os espíritas de um centro de Monte Carmelo ficaram empolgados com o discurso de um determinado padre, que teria falas compatíveis com sua religião a ponto de chamarem ele de “Padre Espírita”. Consultaram então a Chico Xavier sobre a possibilidade de convidar o padre para falar na tribuna espírita. A resposta do médium mineiro, segundo Marival, foi categórica, que isso não deveria acontecer de forma alguma, pois poderia credenciar, segundo ele, o padre a falar o que quisesse sobre o Espiritismo uma vez autorizado a tal, e que isso seria temerário.

A partir da cura espiritual de sua irmã Maria Xavier, auxiliado por Dona Carmen Pena Perácio e seu marido Sr. José Hermínio Perácio, o jovem Chico Xavier passou a se dedicar ao Espiritismo na formação do primeiro⁶ núcleo spiritista em Pedro Leopoldo em conjunto com seu irmão José Xavier, o Centro Espírita Luiz Gonzaga (Souto Maior, 2003, p. 31). Seu irmão foi grande parceiro e o ajudou enormemente por onze anos quando morreu em 1939. Quanto aos seus primeiros passos no Espiritismo e à psicografia no Centro Espírita Luiz Gonzaga, Chico relata:

Resolvemos, então, com ingentes sacrifícios, reunir um núcleo de crentes para estudo e difusão da doutrina, e foi nessas reuniões que me desenvolvi como médium escrevente, semimecânico, sentindo-me muito feliz por se me apresentar essa oportunidade de progredir, datando daí o ingresso do meu humilde nome nos jornais espíritas, para onde comecei a escrever sob a inspiração dos bondosos mentores espirituais que nos assistiam. Daí a pouco, a nossa alegria aumentava, pois o nosso confrade José Hermínio Perácio, em companhia de sua esposa, deliberou fixar residência junto a nós e as nossas reuniões tiveram resultados melhores, controladas pela sua senhora, alma nobilíssima, ornada das mais superiores qualidades morais e

⁶ Apesar de Souto Maior dizer em sua biografia que o Centro Espírita Luiz Gonzaga foi o primeiro centro espírita da cidade, Harley (2018, p. 136) afirma que já existia na cidade um centro espírita de nome Centro Espírita Amor e Luz, e que, à época da fundação do Luiz Gonzaga, havia encerrado suas atividades.

que, entre as suas mediunidades, conta com mais desenvolvimento a clariaudiência. Nossas reuniões contavam, assim, grande número de assistentes, porém, a moral profunda que era ensinada, baseada nas páginas esplendorosas do Evangelho de Jesus, parece que pesava muito, como acontece na opinião de grande maioria de almas da nossa época, quase sempre inclinadas para as futilidades mundanas, e, decorridos dois anos, os assistentes de nossas sessões de estudos escassearam, chegando ao número de quatro ou cinco pessoas, o que perdura até hoje (Xavier, 2002, p. 34).

CHICO XAVIER E SUA VIDA PÚBLICA

No ano de 1931, Chico Xavier alega ter surgido uma figura marcante em sua vida, o espírito Emmanuel, que seria o seu guia, o “famoso” mentor espiritual que iria dar direção a toda sua “missão” como médium, segundo os espíritas. A figura de Emmanuel sempre é mencionada como presente na vida de Chico Xavier, ele sempre o citava dizendo “Emmanuel diz que ..., Emmanuel aprovou que ..., etc.”. Seria a partir desse momento, sob a orientação de Emmanuel, que seu trabalho como psicógrafo se iniciaria de forma mais significativa, culminando com o surgimento das suas obras ditas mediúnicas. A primeira delas, uma das mais polêmicas foi *Parnaso de além-túmulo*, lançada em 1932 que chamou a atenção da imprensa por tratar-se de algo inédito: Chico Xavier traria à vida novamente poetas mortos.

“Parnaso de Além-Túmulo” era quase um sacrilégio. Arrancava da sepultura poetas tão célebres quanto mortos. [...] A coletânea de [...] poemas assinados por catorze defuntos ilustres chegou às livrarias em 1932 e provocou alvoroço. Os céticos enfrentavam dilemas. Se os versos foram criados mesmo pelo jovem de Pedro Leopoldo, por que ele não assumia a autoria? Por que trocava a possível consagração como poeta de talento ou como imitador genial pela inevitável suspeita de ser um impostor, um mentiroso? [...] Os mais desconfiados folheavam *O parnaso de além-túmulo* e arriscavam palpites psicanalíticos sobre o autor. O matuto, leitor compulsivo, dono de memória prodigiosa, incorporava o estilo dos poetas inconscientemente. Os versos vinham de seu subconsciente. Chico deveria ser estudado como um caso de esquizofrenia. Outros, menos freudianos, defendiam uma tese

simples e direta: o livro era pura jogada de marketing. Francisco Cândido Xavier queria chamar a atenção. Em breve, ele convocaria a imprensa mineira, estufaria o peito e revelaria: “Estes poemas foram escritos por mim mesmo. Sou poeta” (Souto Maior, 2003, p. 45).

Esta obra foi, de fato, objeto de polêmicas e discussões sobre as quais não cabe discorrer nessa breve descrição da trajetória do médium mineiro. Entretanto, ela levou seu nome à imprensa e todos passaram a observar o que viria em seguida. Até a publicação dessa obra, o desconhecido Chico Xavier chegou a ter momentos em que palestrava “sozinho” no Centro Espírita Luiz Gonzaga, ocasiões nas quais, segundo seus fiéis, falava somente para os Espíritos.

Outra grande repercussão foi o caso Humberto de Campos, recheado de muitas polêmicas. Quando Chico Xavier passou a publicar obras assinadas por Humberto de Campos, a partir do ano de 1937⁷, a viúva do autor moveu um processo contra ele e contra a Federação Espírita Brasileira – FEB, pedindo explicações sobre a utilização do nome do autor nas obras e, com isso, sobre os eventuais direitos autorais (Souto Maior, 2003, p. 91).

A situação da viúva, Catarina Vergolino, era incômoda: não podia assistir quieta à publicação de livros assinados pelo marido, pois ainda mantinha contrato com a editora da obra produzida por ele em vida, a W. M. Jackson. [...] Após expor os motivos para o processo, a herdeira do escritor lançou ao tribunal uma questão delicada. As cinco obras atribuídas ao Espírito do escritor foram mesmo ditadas pelo morto? Catarina era exigente. Pedia **“todas as provas científicas possíveis”**, exigia demonstrações mediúnicas para **“verificação da sobrevivência e operosidade”** do Espírito de Humberto de Campos, propunha exames gráficos e estilísticos dos textos escritos por Chico Xavier e requisitava depoimentos dos envolvidos, além de provas testemunhais (Souto Maior, 2003, p. 91, grifos nossos).

⁷ Obras assinadas por Humberto de Campos, segundo Chico Xavier. 1) *Crônicas de além-túmulo*, 1937; 2) *Brasil, coração do mundo, Pátria do Evangelho*, 1938; 3) *Novas mensagens*, 1938; 4) *Boa Nova*, 1940; 5) *Reportagens de além-túmulo* – 1942 (Harley, 2018, p. 303).

Essa situação foi particularmente interessante já que apontava para a constatação de uma possível nova classe de verdades, pois, se o juiz rejeitasse a autenticidade dos textos, o médium e a Federação Espírita Brasileira – FEB estariam sujeitos a indenizações e consequências no campo da falsidade ideológica. Caso contrário, o reconhecimento dos livros como obras do além atestaria a possibilidade de vida além desta vida, decidindo se os direitos autorais deveriam ou não ser repassados aos herdeiros. Esta não foi a única demanda judicial envolvendo Chico Xavier que apontaria para “outra ordem de verdades”. Nesta linha jurídica, anos depois⁸, também houve a questão dos jovens José Divino Nunes, de 18 anos e Maurício Garcez Henrique, de 15 anos, que se envolveram em um acidente fatal, no qual Maurício foi morto acidentalmente por um tiro de José Divino. Em carta psicografada por Chico Xavier, o jovem “morto” Maurício Garcez inocenta o amigo, declarando que teria sido um acidente. O exame grafotécnico teria atestado que a assinatura era do morto (Juiz, 1979, p. 8).

As repercussões em torno do caso de Humberto de Campos foram ainda maiores do que as envolvidas na publicação de *Parnaso de além-túmulo*, atraindo a imprensa de forma extremamente intensa. Chico Xavier definitivamente passou a ser o médium mais famoso do país. O tempo em que o médium desconhecido fazia palestras sozinho, somente para os Espíritos, era passado. O número de visitantes que aportavam a casa de Chico Xavier era cada vez maior. Em torno de Chico surgiram muitos apoiadores, mas muito mais eram seus acusadores, inclusive os espíritas que acreditavam que ele havia virado uma celebridade perigosa para o Espiritismo e que tinha se vendido à Federação Espírita

⁸ Estes dois eventos não aconteceram na mesma época são separados no tempo por muitos anos. Este último caso só foi trazido apenas a título de ilustração de situação similar.

Brasileira – FEB (Schubert, 1986, p. 37). O próprio médium se ressentia das repercussões:

[...] O que me dizes, reverentemente à atitude de certos confrades que descambam para o terreno das provocações declaradas, é a cópia do que sinto também. É muito triste vermos companheiros, com tantas expressões de cultura evangélica, arvorarem-se em lutadores e combatentes sem educação. Logo que houve o agravo da sentença (caso H. Campos), observando a agressividade de muitos, escrevi mais de cinquenta cartas privadas e confidenciais aos amigos da doutrina, com responsabilidade na imprensa espírita, rogando a eles me ajudarem, por amor de Jesus, com o silêncio e a prece e não com defesas precipitadas e, confesso-te, que algumas dessas cartas foram escritas com lágrimas por mim, tal a desorientação de certos amigos que facilmente se transformam em provocadores e ironistas, esquecendo os mais comezinhos deveres cristãos (Schubert, 1986, p. 32).

Na esteira de todas essas repercussões, o assédio da imprensa foi enorme, e o caso mais famoso foi o de David Nasser e Jean Manzon da revista *O Cruzeiro*, um dos periódicos de Assis Chateaubriand, que se passaram por jornalistas norte-americanos com nomes falsos. A matéria principal expôs a vida íntima de Chico Xavier com o título “Chico, detetive do além” com diversas fotos e legendas usadas com o intuito de desmerecer a figura do médium mineiro. Mas a reportagem não foi tão depreciativa como se esperava, pois o mais “intrigante” sobre este evento foi revelado 30 anos depois em uma reportagem de João Antero de Carvalho, que revelaria no jornal *O dia* um bastidor importante. Quando Nasser e Manzon chegaram em casa, tiveram uma surpresa. De madrugada, Nasser recebeu um telefonema de Manzon dizendo: “Você já viu o livro que o Chico Xavier nos deu?”. Ele disse que não, e foi consultá-lo, na dedicatória estava escrito exatamente isso: “Ao meu irmão David Nasser, de Emmanuel.” semelhante ao que tinha escrito a Manzon (Souto Maior, 2003, p. 99). A entrega desses livros se

deu logo nos primeiros dias das entrevistas, quando Chico Xavier ainda achava que eles eram jornalistas norte-americanos.

Quanto mais polêmicas ocorriam em torno do médium mineiro mais ele era conhecido, e não dava mostras de desânimo com tais questões em relação ao seu trabalho, pois continuava o trabalho de psicografia das obras mediúnicas e de assistência e consolo aos necessitados. Muitos outros casos e polêmicas surgiram no decorrer de sua vida na cidade de Pedro Leopoldo, inclusive com as acusações do seu sobrinho Amauri⁹ Pena, que desmentiam a sua mediunidade e cujas repercussões tiveram forte impacto pessoal na vida do médium. Mais tarde Amauri desmentiu todas as suas afirmações. Os dissabores em relação à presença de Chico na pequena Pedro Leopoldo não se restringiram a isso, havia uma pressão geral em torno dele:

O clima tenso, em Pedro Leopoldo, atingiu o clímax quando uma senhora bem vestida, de Belo Horizonte, se aproximou dele e lhe ofereceu veneno: “Vim aqui te ajudar a se suicidar.” Chico dispensou o presente: “Quero viver até o fim.” A mulher insistiu: “É melhor você se suicidar. Você fica em paz e dá paz ao nosso Centro.” Chico encerrou o assunto com um “não” redondo. Estava convencido: já era hora de virar mais um capítulo de sua história. Sua família andava nervosa. Lucília, a irmã com quem ele morava, estava cansada de tanto entra-e-sai, tanta campanha, tanto telefone. O marido dela, Pacheco, era católico e não entendia tanto movimento, não suportava a invasão diária de sua privacidade. Um dia, a irmã perguntou: “Você sai ou nós saímos?” Chico aproveitou a deixa e saiu. Estava cansado. Todas as irmãs já estavam casadas, ele já não precisava mais tomar conta de ninguém. Já era hora de poupar a família, de poupar a si mesmo (Souto Maior, 2003, p. 145).

⁹ Há divergências a respeito da forma que o nome do sobrinho de Chico Xavier é grafado, o biógrafo Jhon Harley (2018, p. 242) grafava com “y” ao final, Amaury, Souto Maior (2003, p. 138) grafava com “i” ao final, Amauri. Em documentos encontrados no Memorial Chico Xavier de Uberaba encontramos documentos com “i” ao final, por isso adotamos a grafia “Amauri”.

CIDADÃO UBERABENSE

Foi assim que Chico Xavier realizou um desejo antigo e em 4 de janeiro de 1959 mudou-se para morar com Waldo Vieira (Harley, 2018, p. 242-255). Ele se mudou por pelo menos quatro razões. Inicialmente, quando questionado, ele declarou que era por uma questão de saúde, já que o clima temperado de Uberaba seria melhor do que o clima frio de Pedro Leopoldo para uma labirintite que sofria. Mas os dissabores decorrentes das acusações de seu sobrinho, somados às dificuldades que sua família recebia, devido ao grande assédio, e o incentivo que recebeu do jovem estudante de medicina e médium Waldo Vieira para ir para Uberaba também teriam pesado muito. O médium mineiro precisava ter um porto seguro para que pudesse se dedicar inteiramente a seu “mandato mediúnico”¹⁰. Não havia feito essa mudança ainda em decorrência de sua promessa à Cidália sua madrastra, dizendo que cuidaria de seus irmãos mais novos e sobrinhos. Dois anos antes de se aposentar, depois que seus compromissos familiares estavam cumpridos estava pronto para a mudança. Quanto a isso ele mesmo declara:

Sair de Pedro Leopoldo para mim foi muito difícil... Espiritualmente, sempre estive vinculado ao “Luiz Gonzaga”. A vida de médium é complicada... Encontrei em Uberaba muitos amigos generosos — amo essa cidade, mas, falando sinceramente, em Pedro Leopoldo vivi os meus melhores dias... A coisa foi ficando difícil; o cerco dos inimigos da Doutrina foi-se apertando. Mas está tudo certo. **Jesus não podia se demorar por muito tempo numa cidade — logo as trevas davam um jeito de colocar as autoridades contra ele... Ele pregou o Evangelho em fuga! Jesus passou os três anos de sua peregrinação sob o constante assédio das trevas...** Houve uma época em que cheguei a pensar em sair de Uberaba; amigos me convidavam para morar em São Paulo, outros queriam que eu fosse para o Rio... Emmanuel

¹⁰ Mandato mediúnico, para o Espiritismo, é uma espécie de missão especial que recebem alguns médiuns. É descrito pelo espírito André Luiz (1988, p. 149) como uma responsabilidade maior diante das pessoas de forma a funcionar como que um sacerdócio de fraternidade e compreensão para inspirar fé e esperança àqueles que se aproximam do médium missionário.

me disse: “Chico, para onde você for a dificuldade irá atrás...” Então, “aguentei a barra” e não me arrependo de estar em Uberaba até hoje. Essa cidade é maravilhosa! Com o passar do tempo, descobri que Pedro Leopoldo e Uberaba são duas cidades irmãs — Pedro Leopoldo é minha mãe; Uberaba é como se fosse minha tia, mas uma tia muito querida! [...]” (Baccelli, 2000, p. 76-77 *apud* Harley, 2018, p. 239, grifos nossos).

Entendemos ser particularmente relevante a forma que Chico Xavier fala aqui, “Jesus não podia se demorar por muito tempo numa cidade – logo as trevas davam um jeito de colocar as autoridades contra ele... Ele pregou o Evangelho em fuga! Jesus passou os três anos de sua peregrinação sob o constante assédio das trevas...” as palavras de Baccelli, que conviveu muito tempo com Chico Xavier na Comunhão Espírita Cristã, numa relação muito próxima, nos parecem muito carregadas de uma admiração dele, mas, se forem fidedignas, apontariam para uma identificação de Chico muito forte com Jesus. De toda forma, em outros momentos veremos posturas similares, nas quais ele parece espelhar de forma muito dedicada sua vida na vida do Jesus do Espiritismo.

Além das questões de saúde, a escolha de Uberaba também o favorecia no campo profissional, como funcionário da Inspetoria Regional de Fomento da Produção Animal de Pedro Leopoldo, conhecida como Fazenda Modelo desde 1931, efetivado como funcionário público federal em 1 de agosto de 1935, seria fácil conseguir sua transferência para a Fazenda Experimental Getúlio Vargas, atual Parque Fernando Costa, aposentando-se em 17 de janeiro de 1961 por invalidez devido à doença incurável em um dos olhos (Harley, 2018, p. 116-123; Harley, 2016, p. 219-235). Chico já conhecia a cidade e muitas pessoas do círculo espírita e profissional, já que por mais de uma vez esteve lá a trabalho pelo Ministério da Agricultura nas exposições pecuárias que aconteciam anualmente em maio quando acompanhava o seu chefe. Entre as pessoas que havia conhecido, estava o jovem estudante de medicina Waldo Vieira

que conheceu em 1955 em uma de suas viagens e que formalmente o convidou a viver em Uberaba, tornando-se um grande parceiro.

Waldo Vieira é um capítulo à parte na vida de Chico Xavier, a parceria de ambos começa de forma inusitada, ambos diziam psicografar mensagens de um espírito que se apresentava como André Luiz e descobriram, quando o Espírito teria se apresentado a ambos de uma só vez, que não era o caso de um homônimo era de fato o mesmo. Depois de ter conhecido à época o jovem estudante de medicina, natural de Monte Carmelo, o médium reconheceu nele, através de suas psicografias o seu “talento mediúnico” e anteviu a parceria que fariam anos depois. Antes mesmo de mudar para Uberaba, Chico e Waldo começaram a psicografar o livro *Evolução em dois mundos* atribuído ao Espírito André Luiz (1987) que já tinha psicografado outras obras através de Chico. O que era interessante nesse caso, no ponto de vista do fenômeno, é que, em Uberaba, Waldo psicografava os capítulos ímpares, enquanto Chico psicografava os capítulos pares, em Pedro Leopoldo (Harley, 2016, p. 236-245).

Já na noite do primeiro dia em Uberaba, 5 de janeiro de 1959, há registros de psicografias feitas por Chico Xavier, ele não teria perdido tempo (Harley, 2016, p. 227; Souto Maior, 2003, p. 149). Aproximadamente três meses depois de sua chegada, ao lado da casa de Waldo Vieira foi fundada a sede da Comunhão Espírita Cristã por ele e por Chico Xavier.

Os trabalhos de assistência social se multiplicaram. Em 1961 centenas de pessoas esperavam por uma “entrevista espiritual”. Pessoas de todas as classes e origens, de todo o país começaram a procurar “o carteiro de outros mundos”.

Um dos mais ansiosos era o uberabense Augusto César Vanucci, futuro diretor da linha de shows da TV Globo. Na época, era apenas mais um homem em crise. Chico entregou-lhe uma xícara de café. Vanucci viu o líquido preto assumir consistência leitosa e embranquecer. Quando bebeu, sentiu um gosto de licor. Foi tiro e queda: ficou novo. Duas décadas depois, comandaria uma campanha para dar a Chico Xavier o Prêmio Nobel da Paz (Souto Maior, 2003, p. 163).

A partir de 1962, Chico Xavier já mobilizava milhares de religiosos ao redor do país, fossem eles espíritas ou católicos. O seu ritmo de trabalho era extremamente intenso. Acordava todos os dias às seis da manhã, regava sua horta, tomava seu café e entregava-se ao trabalho. Mesmo depois de aposentado, havia muito o que fazer, datilografando e revisando as obras, respondendo e escrevendo cartas. Todas as suas psicografias eram datilografadas com cópia em papel de seda com carbono e ainda tinham que ser revisadas conforme instruções recebidas da Federação Espírita Brasileira – FEB¹¹. Às sextas e sábados, eram os dias de reuniões públicas, chegava ao centro meia hora antes da abertura dos portões, que acontecia às 20h. Enquanto Chico Xavier se recolhia a um pequeno quarto destinado às psicografias, palestras e estudos eram feitos do lado de fora. Ao redor de 21h, as orientações psicografadas começavam a ser disponibilizadas por uma abertura na porta. Em algumas noites o médium ficava até meia-noite no chamado “receituário”¹². Quando saía, sentava-se à mesa, Chico fechava os olhos, segurava o lápis e junto com Waldo Vieira ambos traziam mensagens e textos, que muitas vezes se completavam, onde terminava uma,

¹¹ Essas revisões foram tratadas por muitos como “provas” da fraude em andamento, já que se precisavam de revisões não eram da origem alegada, pois os Espíritos, não as teriam escrito com erros. Um dos que relatam isso de forma pormenorizada é o Frei Boaventura Kloppenburg (1960, p. 345), sobre as revisões feitas pela FEB.

¹² Hoje em dia os espíritas chamam isto de orientação espiritual, para que não se confundam com receitas médicas, e com isso sejam enquadrados no exercício ilegal da medicina.

continuava a outra, sendo as mensagens assinadas pelo mesmo autor e com coerência e coesão tratavam do mesmo assunto.

O momento mais esperado, que às vezes se seguia até as 3h da manhã, eram das “cartas particulares”, que a esta época ainda não eram muitas, o que fazia, às vezes, com que ele fosse questionado por alguém por não ser sido atendido, o que ele invariavelmente respondia que “O telefone só toca de lá pra cá” (Souto Maior, 2003, p. 169).

A Comunhão Espírita Cristã crescia, e com isso contraía dívidas e não podia contar apenas com as doações voluntárias de alguns e assim, com a concordância de seu mentor espiritual Emmanuel, segundo os seus biógrafos espíritas, e de seu parceiro de trabalho Waldo Vieira, decidiu em junho de 1964, ceder à Comunhão Espírita Cristã os direitos dos livros¹³ a partir dali. O que cinco anos antes era um simples barraco agora era um galpão, sala de refeições, livreria, depósito. Lotado de cobertores, remédios e alimentos destinados à assistência (Souto Maior, 2003, p. 174). Enquanto o país passava pelas turbulências do início da ditadura militar eles continuavam seu trabalho de assistência.

[...] Chico Xavier, com a ajuda do jovem Waldo Vieira, promovia mais uma distribuição de Natal. No dia 13 de janeiro de 1965, uma fila de 11.765 pessoas se estendeu diante da Comunhão Espírita para buscar sacolas com roupas e alimentos. Com a ajuda de seus amigos de São Paulo e de outros estados, conseguiram arrecadar 8.337 peças de roupas, 993 pares de sapatos, 311 enxovais infantis, 1.926 brinquedos, 4.320 lápis, 500 livros, 335 sacas de arroz, 218 quilos de balas, 11.815 sanduíches (Souto Maior, 2003, p. 174).

¹³ Diferente de Souto Maior, Harley (2016, p. 288) apresenta outros motivos para doação dos direitos autorais de seus livros à Comunhão Espírita Cristã em 1964. Segundo ele, estaria relacionado a desentendimentos com a Federação Espírita Brasileira – FEB, que recebia os direitos até ali. Nos eventos registrados por Harley são descritos problemas de ordem financeira que inclusive envolveu a opinião de Waldo Vieira. A partir desse momento segundo o biógrafo as relações entre Chico e a FEB passaram a ser formais. Problemas semelhantes anos depois fizeram com que Chico Xavier deixasse a Comunhão Espírita Cristã.

Em 1965, quando o médium mineiro teria tomado ciência das estatísticas sobre suicídios publicadas pelas Nações Unidas no *Demographic Year Book*, em 1964, onde Áustria liderava o número de suicidas (1.598 em 1962) e era seguida pela Alemanha, Suíça, Japão, França, Bélgica, Inglaterra, Estados Unidos, Polônia e Portugal. Chico Xavier decidiu que era hora de levar conforto espiritual às pessoas de outros países. Segundo Souto Maior (2003, p. 175), com aprovação de Emmanuel, Chico Xavier e Waldo Vieira decidiram fazer uma viagem internacional, para divulgação do Espiritismo nos Estados Unidos e Europa. Nesta viagem ajudaram a fundar o que teria sido o primeiro Centro Espírita baseado em Kardec nos Estados Unidos, o Christian Spirit Center (Centro Espírita Cristão), país no qual também fomentaram a publicação de livros espíritas. Atualmente são cerca de 96 centros em 26 estados norte-americanos (Federation, 2022). No ano seguinte voltaram aos Estados Unidos, mas Waldo Vieira não voltaria com ele. De lá foi para o Japão para um curso de pós-graduação em medicina e nunca mais se dedicou ao Espiritismo tornando-se inclusive um crítico dessa religião.

DO PINGA FOGO À MINEIRO DO SÉCULO XX

Depois da separação de seu parceiro de trabalho Waldo Vieira, em 28 de julho de 1971, Chico Xavier, o personagem, que outrora havia sido definido como um menino com diabo no corpo, foi o responsável por uma das maiores audiências da história da TV brasileira, cerca de 75% dos televisores ficaram ligados no programa Pinga Fogo da extinta TV Tupi até as 3h da manhã para escutar a entrevista do médium mineiro (Harley, 2016, p. 307; Xavier, 1984, Souto Maior, 2003, p. 191). Foram

tratados assuntos diversos naquela noite, nas palavras do médium mineiro, sob o amparo de seu mentor espiritual Emmanuel, falou

[...] menos sobre a doutrina e mais sobre temas polêmicos na época. Muito mais liberal do que o papa e os bispos, ele apontou nos bebês de proveta a possibilidade de diminuir o sofrimento da mulher no parto e os riscos de vida dos fetos. Viu nas então revolucionárias e controvertidas pílulas anticoncepcionais a chance de mulheres e homens ficarem livres do “delito do aborto” e ainda defendeu o homossexualismo (sic) e a bissexualidade como “condições da alma humana”, que não deveriam ser encaradas como “fenômenos espantosos, atacáveis pelo ridículo da humanidade” (Souto Maior, 2003, p. 193).

Segundo Harley (2016, p. 307) este evento foi um divisor de águas, o reconhecimento dos trabalhos de Chico foi enorme. O número de pessoas comuns, artistas, políticos e jornalistas que visitavam Uberaba era impressionante, as “cartas particulares” tornaram-se um fenômeno, que foram objeto de importantes pesquisas científicas que atestariam a veracidade de seu conteúdo, como a pesquisa do Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), traçando uma linha de estudos sobre os fatos colocados nas cartas de Chico Xavier e concluindo, em 2014, que o material relatado era verídico¹⁴.

As repercussões do Pinga Fogo foram muito importantes para divulgação do Espiritismo, inclusive internacionalmente, o que levou pesquisadoras como Lynn Sharp (2006, p. 202) a reconhecer o que ela chamou de reflorescimento do Espiritismo no Brasil, a partir da década de 1970.

Em 19 de maio de 1975, Chico Xavier se desligou da Comunhão Espírita Cristã, “[...] quando esta instituição foi beneficiada, em

¹⁴ Importante ressaltar, que estes estudos confirmam a veracidade dos conteúdos das cartas de Chico Xavier, e não a existência dos Espíritos que as teriam trazido (Rocha *et al* 2014, p. 300).

testamento, com um grande patrimônio de terras em Goiás.” (Nobre, 1997, p. xvii). Depois disso, em 8 de julho do mesmo ano, ele fundou o Grupo Espírita da Prece continuando com um número enorme de atividades fora, mas com o novo núcleo espírita pequeno e pautado pela simplicidade. Esta casa tinha, em um ponto destacado do pequenino salão, uma placa com os seguintes dizeres: “Aqui, com o nome de ‘Grupo Espírita da Prece’, funciona o Culto do Evangelho no Lar do irmão Francisco Cândido Xavier, em casa de sua propriedade”. A existência dessa placa foi motivada, segundo Humberto Higino dos Reis, pelo discurso de um dirigente do movimento espírita que, em uma das suas reuniões, disse que os centros espíritas tinham que ser filiados às organizações, municipais, estaduais e federais respectivamente para poderem afirmar sua legitimidade. A isso respondeu Chico Xavier em alto e bom tom para todos ouvirem que “[...] para falar a todos, em qualquer parte do mundo, a palavra de Jesus, não precisava das instituições, e com a ajuda de Jesus e dos bons espíritos, esta Doutrina que nunca teve chefe, a não ser Jesus. Se precisasse pedir licença, ele largaria de ser espírita para continuar a ser cristão” (Reis, 2010, p. 64-65 *apud* Harley, 2016, p. 346).

A esta altura da vida, Chico Xavier havia sido elevado à condição de uma celebridade e era procurado por artistas e pessoas públicas de toda ordem. Por um lado, era atacado por espíritas que diziam que ele tinha se deixado levar pelo orgulho e pela vaidade, por outro, recebia homenagens, títulos de cidadão honorário pelo país afora, comendas que vinham de todo canto. A saúde do homem Chico Xavier dava fortes sinais de que não ia bem, ainda sim continuava a produzir muito de 1970 a 1977, tinha escrito nada menos que cinquenta títulos – uma média anual de oito lançamentos. Nos dez anos seguintes, a média subiria para catorze ao ano (Souto Maior, 2003, p. 217).

CONCLUSÃO – O PENTACAMPEONATO

Em 1981, por iniciativa de Augusto César Vanucci, foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz. Segundo seus biógrafos, a reação de Chico Xavier foi sorrir, desconversar e continuar o trabalho de distribuição de alimentos, remédios e roupas aos pobres da periferia. Nessa época, Vanucci convidou Chico para uma homenagem ao baiano Divaldo Franco, ele aceitou o convite, reverteu o cachê à Fundação Maneta Caio e compareceu conforme combinado.

Uma das artistas convidadas, Glória Menezes, teve uma crise de choro ao deparar com aquele senhor sorridente, amparado por auxiliares. Vanucci tinha mentido. Chico iria participar de um programa dedicado a si mesmo, **Um Homem Chamado Amor**. Era o lançamento de sua campanha para o Prêmio Nobel da Paz. No roteiro, poemas e mensagens de Chico declamados por artistas como Lima Duarte, Tony Ramos e Paulo Figueiredo, depoimentos de amigos como Roberto Carlos e muita música. Roberto cantou Ave Maria e Força Estranha, Vanusa apresentou sua Prece de Cáritas, Joyce interpretou Clareana e Elis Regina, No Céu da Vibração. Com uma camisa xadrez amarrotada sob o terno branco, diante de um retrato a óleo de Emmanuel, Chico Xavier falou sobre a infância, defendeu a inseminação artificial e desempenhou o papel de garoto-propaganda do papa João Paulo II, então prestes a desembarcar no Brasil: “Devemos recebê-lo com todas as atenções de que ele é digno e de que tanto fez por merecer, conduzindo a Cristandade com tanta abnegação e com tanto tato para evitar que a discórdia se alastre no mundo”. O discurso cristão assentava bem na emissora mais poderosa do país, presidida por um amigo de dom Eugênio Sales. Após gravar seu depoimento, Chico encarou Vanucci, o diretor do programa, e afirmou com um meio sorriso: “Tudo pela doutrina” (Souto Maior, 2003, p. 227, grifos nossos).

Mais uma vez, os críticos que o acusavam de vaidoso apareceram, a sua maioria espíritas. Chico reverteu a homenagem ao Espiritismo, definiu que seria ingratidão imperdoável a recusa de “tamanha honraria” e aproveitou para divulgar as lições de Kardec e do Evangelho. Diante das câmeras e dos repórteres, repetiu: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei”. Em 14 de outubro de 1981, o ACNUR – Escritório do Alto-

comissariado da Organização das Nações Unidas para os Refugiados – recebeu o prêmio Nobel (Souto Maior, 2003, p. 236). Entre doenças e homenagens, ano após ano, o médium mineiro continuou seu trabalho até que em fevereiro do ano 2000, por meio de uma promoção feita pela Globo Minas, Francisco Cândido Xavier foi eleito pelo voto popular na internet como Mineiro do Século XX, com 704.030 votos. Ele obteve mais votos do que personalidades como Santos Dumont, Pelé, Betinho, Carlos Drummond de Andrade e Juscelino Kubitschek¹⁵ (Souto Maior, 2003, p. 20).

Aos noventa e dois anos, depois de setenta e cinco anos de mandato mediúnico, como descrevem os espíritas, em 30 de junho de 2002, por volta de 19h30, Francisco Cândido Xavier em sua casa, desencarnou, termo usado pelo Espiritismo, enquanto o Brasil tornava-se penta campeão na décima sétima edição Copa do Mundo. Chico teria dito, segundo os espíritas, que queria partir em uma data que o povo brasileiro estivesse muito feliz. Naquele dia, os fogos de artifício ainda pipocavam no céu do país pelo penta campeonato.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Nos Domínios da Mediunidade**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Brasília: FEB, 1988.
- FEDERATION. United States Spiritist Federation. [s.d.] Página inicial. Disponível em: <https://spiritist.us/>. Acesso em: 22 dez. 2022.
- HARLEY, Jhon. **Nas trilhas garça**: Chico Xavier em Minas Gerais. 1. ed. Belo Horizonte: Vinha de Luz Serviço Editorial, 2016.
- HARLEY, Jhon. **O voo da garça**: Chico Xavier em Pedro Leopoldo (1910-1959). 4. ed. Belo Horizonte: Vinha de Luz Serviço Editorial, 2018.

¹⁵ Os espíritas fizeram uma grande campanha para que as pessoas fossem à internet votar no seu ídolo.

JUIZ absolve com base em carta psicografada. **O globo**. Rio de Janeiro, 18, set. 1979. Matutina, O país, p. 8. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=197019790918>. Acesso em: 05 dez. 2022.

KLOPPENBURG, Boaventura. **O espiritismo no Brasil**: orientação para católicos. Petrópolis: Vozes, 1960.

LEWGOY, Bernardo. **Os Espíritos e as Letras**: Um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no Espiritismo Kardecista. 2000, 353 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

NOBRE, Marlene Rossi Severino. **Lições de Sabedoria**: Chico Xavier nos 23 anos da folha espírita. São Paulo: Editora Jornalística Fé, 1997.

ROCHA, Alexandre Caroli *et al.* Investigating the fit and accuracy of alleged mediumistic writing: a case study of Chico Xavier's letters. **Explore**. v.10, n.5, p. 300-308, set./out. 2014.

SCHUBERT, Suely Caldas. **Testemunhos de Chico Xavier**. Rio de Janeiro: FEB, 1986.

SHARP, Lynn L. **Secular Spirituality**. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France. United Kingdom: Lexington Books, 2006.

SOUTO MAIOR, Marcel. **As Vidas de Chico Xavier**. 2. ed. São Paulo: Editora Planeta, 2003.

SOUTO MAIOR, Marcel. **Por trás do véu de Ísis**: uma investigação sobre a comunicação entre vivos e mortos. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

STOLL, Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp/Orion, 2003.

XAVIER, Francisco Cândido. **Chico Xavier no Pinga Fogo**. São Paulo: Edicel, 1984.

XAVIER, Francisco Cândido. **Parnaso de além-túmulo**: (poesias mediúnicas). 16. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

5

ESPIRITISMO: POLÍTICA, RELIGIÃO E REFORMA SOCIAL NA FRANÇA (1857-1869) ¹

Marcelo Gulão Pimentel ²

INTRODUÇÃO

Este capítulo pretende evidenciar como Allan Kardec definiu o caráter religioso do espiritismo, reelaborando os conceitos de progresso, reencarnação e regeneração social presentes no discurso de alguns dos principais reformistas sociais franceses da primeira metade do século XIX, notadamente de Jean Reynaud (1806-1863). Essas ideias marcaram o cenário político, religioso e social da França no período. Para essa análise, foi utilizado o conceito de *espiritualidade secular* estabelecido pela historiadora norte-americana Lynn L. Sharp, aplicado para um variado número de crenças surgidas a partir de 1830 que usam a ideia de reencarnação como base de suas doutrinas religiosas, acreditando em um contínuo desenvolvimento espiritual (2006, p. xii-xiii).

Essas novas religiões populares se apresentavam como uma moderna forma de conciliação entre valores seculares e religiosos, sendo o espiritismo um tipo de espiritualidade popular que promovia o ideal de progresso iluminista sem o sacrifício da religiosidade.

¹ Este capítulo é uma versão adaptada do capítulo seis da tese *Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858-1869)*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. As adaptações realizadas neste artigo ocorreram graças às fontes disponibilizadas no Projeto Allan Kardec, cuja pesquisa é realizada com apoio da FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Processo Nº.: APQ-04113-23)

² É Pós-Doutorando em História pela Universidade Salgado de Oliveira. Possui Graduação em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004), Pós-Graduação Lato-Sensu em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense (2006) Mestrado em Saúde pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2014) e Doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2019). É professor de História do Colégio Naval. E-mail: mgulao@yahoo.com.br

OS PERÍODOS DO ESPIRITISMO

Em dezembro de 1866, Kardec escreveu uma prece revelando o desfecho que vislumbrava ao espiritismo:

Quanto mais medito sobre o objetivo final do espirita, que é sua constituição em religião, mais eu sinto minhas ideias se aclararem e o plano se delinear, sem dúvida graças à assistência de vossos mensageiros; porém, mais também eu sinto quanto esse trabalho exige calma e meditações sérias. [...] Se as circunstâncias me obrigarem a me expatriar, peço que os bons Espíritos preparem os caminhos para que eu possa, em meu retiro, dedicar-me sem problemas a esses trabalhos [...].

Quanto ao local do retiro, tenho em vista Locarno, que me parece reunir as melhores condições; sobre isso, porém, seguirei os conselhos dos Bons Espíritos. Parece-me útil, antes de partir, ter feito o volume da *Gênese*.

A prece nunca foi publicada em nenhuma parte de sua extensa obra. Contudo, ela expressa um objetivo para o espiritismo: tornar-se uma religião. Essa ideia não era nova.

Ao longo de suas publicações, Kardec construiu um sentido teleológico para o espiritismo e para a humanidade, tal como faziam influentes pensadores de sua época, como Auguste Comte, Pierre Leroux e Karl Marx. Em dezembro de 1863, ele afirmou na *Revista espírita* que a evolução do espiritismo ocorreria em seis momentos: o período da curiosidade (1848-1857), começando com as manifestações mediúnicas ocorridas em Hydesville (EUA) e encerrando no ano do lançamento de *O livro dos espíritos*. O período psicológico ou filosófico (1857-1861) no qual foi desenvolvida a maior parte das principais teses do espiritismo (RS³, abr/1858, p. 94-95). O período de luta (1861-1866), quando o espiritismo enfrentou em uma fase aguda de ataques,

³ Para este capítulo utiliza-se a seguinte lista de abreviaturas e siglas: ES - L'Évangile selon le Spiritisme (1864); GE - La Genèse, les Miracles et les Prédications selon le Spiritisme (1868); RS - Revue Spirite (1858-1869); LE¹ - Le Livre des Esprits (1ª Edição - 1857); LE² - Le Livre des Esprits (2ª Edição - 1860); LM - Le Livre des Médiums (1861); OP - Oeuvres Posthumes (1890); VS - Voyage Spirite en 1862 (1862).

notadamente de membros do clero e de seguidores do catolicismo (RS, dez/1863, p. 377-378). O período religioso, aparentemente alcançado no final de 1866, quando Kardec escreveu a prece. Nessa fase o espiritismo se estabeleceria entre as religiões reconhecidas no mundo. O quinto período seria intermediário até um sexto e último, chamado de renovação social, quando as ideias espíritas passariam a ter influência na sociedade, conduzindo a humanidade a um novo perfil moral (RS, set/1858, p. 243; dez/1863, p. 379).

É possível notar diversas características morais à renovação social desejada por Kardec em obras de socialistas românticos como Saint-Simon e, principalmente, o ex-sansimonista Jean Reynaud, o qual Kardec cita cerca de 50 vezes na *Revista Espírita*, entre 1862 e 1869.

KARDEC E O SEU COMPROMISSO COM A REFORMA SOCIAL

Kardec buscou reelaborar o reformismo social com características religiosas (Sharp, 2006). Filho e neto de revolucionários republicanos (Pimentel, 2019, p. 91-93), desde cedo Hippolyte Rivail (1804-1869) se uniu a causas que buscavam a reforma gradativa da sociedade francesa. Entre 1820 e 1850, foi um dos defensores da educação laica e da inclusão de meninas no ensino público (Rivail, 1828), pautas também encampadas pelos revolucionários liberais de 1830, que derrubaram a monarquia absolutista e, principalmente, pelos revolucionários de 1848, que instituíram a Segunda República Francesa (Pimentel, 2019, p. 56-83).

Havia várias afinidades entre sansimonistas e espíritas. Kardec considerava Saint-Simon um pensador indispensável para o progresso da humanidade, já que a prática da caridade e a busca do bem comum estão no sansimonismo como elementos fundamentais ao restabelecimento dos valores morais do cristianismo (RS, dez/1863, p.

357). Todavia, ele criticava o caráter político e materialista das causas que esse conjunto de ideias, abraçado por tantos como seita, propagava. O sansimonismo obteve um brilho efêmero, concentrando-se no segundo quartel do século XIX, por conta dos homens eminentes ligados a Saint-Simon, como o professor da Escola Politécnica de Paris, Prosper Enfantin. O seu maior erro, segundo Kardec, era o de apoiar a reforma social exclusivamente em interesses materialistas, o que resultaria em laços frágeis de solidariedade, como seria a vida corporal, enquanto os laços ancorados na certeza da vida futura criariam raízes no coração (RS, dez/1864, p. 389-392).

Kardec acreditava que a regeneração social viria com a solidariedade e a fraternidade que seriam responsáveis pela transformação das instituições. A fraternidade deveria ser o cerne da nova ordem social. Mas apenas haveria fraternidade real se a humanidade acreditasse nos princípios fundamentais: Deus, a alma, o futuro, o progresso individual indefinido e a perpetuidade das relações entre os seres (RS, out/1866, p. 296). Dessa forma, a reforma social idealizada se estabeleceria por meio de uma reforma moral da humanidade fundamentada nos valores cristãos.

Exemplificando sua teoria, Kardec angariou fundos entre os espíritas em socorro aos mais necessitados. Diante de uma crise algodoeira na primeira metade da década de 1860, diversas indústrias fabris fecharam, o que desempregou muitos trabalhadores. Em 1862, realizou uma subscrição para enviar dinheiro em auxílio dos trabalhadores de Lyon (RS, fev/1862, p. 55). No ano seguinte, uma nova subscrição para favorecer os operários fabris (RS, jan/1863, p. 32). Em 1864, mais uma subscrição em favor das vítimas de um grande incêndio ocorrido em Limoges (RS, dez/1864, p. 400). Também foram realizadas

solicitações de ajuda para os inundados de Paris (RS, nov/1866, p. 352), aos pobres e vítimas do cólera em Lyon (RS, dez/1865, p. 359-360).

Em consonância com os republicanos franceses que aboliram a escravidão na França e em suas colônias em fevereiro de 1848, Kardec se colocava abertamente contrário a permanência da escravidão nos Estados Unidos e aos maus tratos que eram submetidos os escravizados (De Sousa, Pimentel, 2021). Também pregava a favor da igualdade de direitos entre homens e mulheres (VS, p. 70; LE², p. 294) e apoiou a formação da liga que lutava pelo ensino gratuito, laico e obrigatório (RS, mar/1867, p. 79-80). Criada pelo pedagogo e político francês Jean Macé, junto com cinco espíritas (Leymarie, Camille Flammarion, André Vautier, Emmanuel Vauchez e Alexandre Delanne), Kardec criou subscrições com o objetivo de elaborar material de divulgação (Aubrée, Laplantine, 2009, p. 97).

Ao contrário dos sansimonistas, que se tornaram uma seita, Kardec repudiava o caráter de nova religião dada ao espiritismo (RS, out/1862; jan/1866), assim como recusava a liderança do movimento (RS, abr/1866). Em dezembro de 1868, Kardec desenvolveu um artigo tratando do tema, chamado: *Le Spiritisme est-il une religion?* (O espiritismo é uma religião?). Acreditando contar com milhões de adeptos em todo mundo, admitiu, pela primeira vez publicamente, que o espiritismo era uma religião no sentido original da palavra *religar*, ou seja, criar laços entre os homens e uma comunhão de sentimentos, de princípios e crenças (RS, dez/1868, p. 358).

O laço estabelecido por uma religião seria um laço moral, que teria como consequência o estabelecimento de sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência. Elementos estes que Kardec enxergava como frágeis no sansimonismo, pois só seriam alcançados pelo elo religioso ausente nesta seita. O espiritismo seria,

assim, uma religião no sentido filosófico, por gerar a comunhão de pensamentos fraternos, fundamentados nas próprias leis da natureza que seriam as relações com o mundo espiritual, consideradas sobrenaturais, que passaram a ser explicadas pelo espiritismo. O sentimento que deveria conduzir os espíritas seria o da caridade humanitária, ou seja, praticar o bem a todos indistintamente, unindo a humanidade sob a égide da fraternidade universal (RS, dez/1868, p. 360-362).

Kardec imaginava que o principal compromisso do espiritismo era com a reforma social. Acreditava que o tempo da regeneração social estava próximo e a humanidade, convencida pela necessidade da fraternidade, iniciaria uma época que levaria à paz e à igualdade. A caridade seria o elemento crucial ao aperfeiçoamento do indivíduo e da humanidade, conforme estava escrito no frontispício de suas obras: “Fora da caridade não há salvação”.

Nesse discurso, voltado aos membros da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em alusão ao Dia de Finados, Kardec também buscou justificar por que havia declarado tantas vezes que o espiritismo não era uma religião. Em sua explicação, afirmou que a palavra *religião* era entendida pela sociedade francesa com uma direta associação à ideia de culto, casta sacerdotal com hierarquia e cerimônias, que seguiam um roteiro e com premissas que não encontravam correspondência nas reuniões realizadas pela sociedade espírita.

Defendia a formação de núcleos espíritas reduzidos a poucas dezenas de pessoas. Acreditava que centros espíritas grandes eram perigosos pelo risco de institucionalização, o que traria dificuldades na sua administração, bem como um aspecto religioso. Também era contrário a qualquer prática ritual dentro do espiritismo, visto como dogmático por ele. Assim, o espiritismo não teria características de uma religião, no significado mais comum do termo, associado a liturgia,

evitando o equívoco das pessoas com o título. Por isso, sintetizava o espiritismo como uma ciência, que tem por efeito uma doutrina filosófica e moral (RS, dez/1868, p. 358-359).

Ainda que as explicações de Kardec para a não aceitação do espiritismo como religião fossem coerentes com seu discurso ao longo do tempo, a análise do contexto autoritário do Segundo Império francês oferece uma interpretação alternativa e complementar a essa insistente negação que, anos mais tarde, foi abandonada.

A RELIGIÃO NO SEGUNDO IMPÉRIO (1852-1870)

Todos os anos de Allan Kardec à frente do espiritismo (1857-1869) se deram durante o governo de Napoleão III. Esse período foi marcado por diversas políticas autoritárias. Logo após o golpe de estado de 1851, o imperador determinou o exílio de seus adversários políticos, entre os quais diversos republicanos e socialistas românticos. O jornal fourierista *La Démocratie pacifique* foi fechado pelo novo regime (Cuchet, 2012, p. 97-100). Diante desse quadro repressivo, muitos militantes políticos encontraram refúgio nas espiritualidades seculares emergentes. Diversos deles se tornaram espíritas.

Um desses correligionários foi Pierre-Gaëtan Leymarie, que se tornou membro da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em abril de 1862. Leymarie foi um convicto defensor das ideias republicanas, o que resultou em seu exílio após o golpe de estado. Exilado no Brasil, Leymarie teria visitado o falanstério fourierista do Saí, em Santa Catarina. De volta à França no final de 1859, Leymarie se empregou como editor, quando conheceu *O livro dos espíritos* (Ladous, 1989, p. 51-53). Ele debutou como médium na *Revista Espírita*, em fevereiro de 1862, e se tornou um dos principais sucessores do espiritismo após a morte de Allan Kardec.

Outro espírita com histórico nas doutrinas sociais da década de 1830 e 1840 foi Maurice Lachâtre. Um grande editor de obras fourieristas, sansimonistas e socialistas, sendo o primeiro a publicar a obra *O capital*, de Karl Marx, em francês (Lachâtre, 2014). Outro membro oficial dos círculos espíritas foi o coronel Michel Julien René Bruneau (1794-1864) que atuou em uma missão de difusão da doutrina de Saint-Simon no Egito (RS, dez/1864, p. 388).

Por outro lado, a aliança do Imperador com a Igreja Católica resultou em diversas medidas contrárias às espiritualidades seculares, como o edito de Perigueux em 1857, que proibiu a leitura do livro *Terre et Ciel* (1854), de Jean Reynaud, uma das obras mais lidas da época, classificado como “filosofia religiosa”. O grupo de Charles Fauvety, ex-sansimonista fundador da “religião laica” que buscava unir religião e razão, foi levado à clandestinidade com as proibições e perseguições que acompanharam o atentado do revolucionário nacionalista italiano Félix Orsini contra Luís Bonaparte e sua esposa, em janeiro de 1858.

O atentado resultou na criação da *Loi de sûreté général* em fevereiro de 1858, que permaneceu até 1868, mesmo após a anistia concedida pelo Imperador em 1859. Pela lei, o ministro do Interior tinha poderes de prender e deportar qualquer pessoa que representasse uma ameaça ao governo, principalmente os revolucionários de 1848. A partir de 1860, após a vitória francesa na Itália, há uma redução na censura dos jornais. Contudo, matérias sobre temas políticos e religiosos deveriam pagar um calção (*cautionnement*) para veicular o jornal, sob a pena de prisão aos que descumprissem a lei. Além disso, o governo também realizava os Avisos (*avertissements*) caso uma matéria ou livro tivesse algum conteúdo que criticasse a política do governo ou a religião católica (Encrevé, 2004, p. 110-113). Simpatizante do espiritismo, George Sand foi censurada pelo ministério do interior por criticar o papa em artigo no

jornal *La Presse* em 1857. O senado também tinha autorização para realizar essa censura, o que justificaria o relatório do Senado de 1868 em que o espiritismo foi acusado de constituir um partido (RS, jul/1868). A lei também não permitia reuniões públicas com mais de vinte pessoas em ambiente fechado, e os estatutos e quadros de associados de sociedades científicas e filosóficas deveriam ser inspecionados para assegurar que não representavam uma nova ameaça a Luís Bonaparte (Encrevé, 2004, p. 100-103).

O espiritismo debutou no ano anterior à lei. A *Revista Espírita* estava em seu segundo mês. Diante do novo quadro, Kardec necessitava de uma autorização especial para constituir um espaço de reunião. Pretendia criar uma sociedade formada por pessoas eminentes por seu saber, sérias e isentas, dispostas a estabelecer um centro regular de observações em que pessoas não associadas também pudessem comunicar suas próprias observações (RS, mai/1858, p. 148).

A abertura desse centro teve de passar pelo prefeito de polícia (Kardec, 1857; 1860), que encaminhou o pedido ao general Charles Marie Esprit Espinasse (1815-1859), ministro do Interior e da Segurança Pública, o qual, por simpatia pessoal ao espiritismo, aprovou o funcionamento da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em 1º de abril de 1858 (OP, p. 228).

O espiritismo era visto como um grupo científico e filosófico, *status* que Kardec fez questão de manter enquanto atuou na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. Logo no primeiro artigo de seu estatuto inspecionado pelos órgãos de segurança franceses, ele esclareceu: “A Sociedade tem por objeto o estudo de todos os fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas. São defesas nela as questões políticas, de controvérsia religiosa e de economia social” (LM, p. 355).

O estatuto deixou claro os temas que eram particularmente sensíveis ao Segundo Império: política, religião e economia social. Enquanto a política e a economia social eram dois temas que poderiam trazer críticas ao governo, as controvérsias religiosas poderiam questionar os valores do catolicismo que, por sua vez, era um dos principais grupos de apoio do Imperador.

Nesse prisma, durante o período de luta (1861-1865), a veemência com que Kardec negou as acusações de que o espiritismo fosse uma religião pode também ser entendida como uma prevenção contra uma possível intervenção do Estado e interdição das reuniões espíritas (Cuchet, 2012, p. 353-387).

O esforço conciliatório do espiritismo também buscou reagrupar os liberais republicanos com os socialistas românticos que já tinham compartilhado objetivos comuns nas ondas revolucionárias de 1830 e de 1848, quando os valores liberais se afirmaram violentamente sobre os valores socialistas, ao alijar os socialistas românticos do governo de coalizão formado durante a Segunda República francesa.

No entanto, o golpe de estado colocou os dois grupos novamente no mesmo lado, por serem igualmente reprimidos pelo Segundo Império. Embora se tratasse de dois projetos políticos distintos – os liberais republicanos buscavam o reformismo social a partir da ação política do indivíduo, e os socialistas românticos acreditavam na ação coletiva para a transformação da sociedade –, o espiritismo contemplou os dois grupos como uma espécie de doutrina de conciliação. Em seu corpo doutrinário, o espiritismo convergia com os ideais liberais de respeito aos valores individuais, tolerância, laicidade do Estado em relação à Igreja, além do pluralismo religioso. Por sua vez, os socialistas românticos acreditavam na ideia de valores universais que conduziam a humanidade à regeneração social – também presente no espiritismo.

Essa concepção de progresso que reuniu a ideia de livre-arbítrio com o teleologismo foi determinante na inclusão desses dois grupos que caminhavam com concepções opostas (Aubrée, Laplantine, 2009, p. 100-101). A própria concepção espírita de reencarnação sintetizava ideias de transmigração de almas dos liberais com ideias de palingenesia de socialistas românticos.

A REENCARNAÇÃO NA OBRA ESPÍRITA

A reencarnação foi um dos temas mais recorrentes do espiritismo e um dos mais contraditórios, na medida em que muitos grupos espiritualistas, principalmente na Inglaterra, discordavam de Kardec quanto a essa ideia (RS, set/1858, p. 238; jun/1860, p. 167-168). Kardec afirmava que a reencarnação não tinha sido inventada por ele, e era compartilhada por muitos pensadores. Ele fazia referência aos diversos escritores e intelectuais, como Jean Reynaud, Pierre Leroux e Charles Fourier, que a defendiam antes do surgimento do espiritismo.

Na primeira edição de *O livro dos espíritos*, a reencarnação é entendida como um dogma. Somente na entrevista com o suposto espírito de Théophile Z., Kardec questionou se a reencarnação era um fato espiritual, obtendo uma resposta positiva (LE¹, p. 167). Em outras passagens dessa obra, o tema foi apresentado de maneira sucinta.

Em novembro de 1858, ele escreveu artigo sobre a pluralidade das existências, apresentando uma série de observações sobre o tema, que será incorporado como capítulo sob o título “*Considerations sur la pluralité des existences*”, na segunda edição de *O livro dos espíritos*, em 1860. A sua exposição foge do método dialógico adotado, até então, de perguntas e respostas curtas. Por diversas vezes, Kardec dividia uma resposta longa em várias perguntas, em função de seu método expositivo. Contudo, a

exceção foi o tema da reencarnação, que se tornou a resposta mais longa do livro. O dogma da reencarnação seria fundamentado na ideia da existência da justiça divina, a qual explicaria a diferença moral entre os homens e ofereceria esperança no futuro, ao permitir o resgate dos erros humanos através de novas provações na vida futura.

Nesse artigo, o primeiro argumento foi que a reencarnação não era uma crença nova, tendo sua origem na ideia de metempsicose dos hindus estabelecida há milhares de anos. Kardec não negava a origem oriental da reencarnação:

Para muitas pessoas o dogma da reencarnação não é novo: é ressuscitado de Pitágoras. Nós jamais dissemos que a Doutrina Espírita é uma invenção moderna. Decorrendo de uma lei natural, o Espiritismo deve ter existido desde a origem dos tempos, e sempre nos esforçamos por provar que os seus traços são encontrados na mais alta Antiguidade.

Como se sabe, Pitágoras não é o autor do sistema da metempsicose. Ele bebeu-o nos filósofos indianos e entre os egípcios, onde ela existia desde tempos imemoriais. Assim, a ideia da transmigração das almas era uma crença vulgar, admitida pelas mais eminentes personalidades. [...]

Contudo, como é também sabido, há entre a metempsicose dos Antigos e a moderna doutrina da reencarnação esta grande diferença: os Espíritos repelem de modo absoluto a transmigração da alma do homem para os animais e vice-versa. (RS, nov/1858, p. 294).

Assim como Jean Reynaud (1854, p. 190), Kardec considerava a tradição filosófica pitagórica responsável pela disseminação do conhecimento reencarnacionista aos druidas gauleses, povo autóctone francês (RS, abr/1858, p. 98). O próprio pseudônimo do fundador do espiritismo foi escolhido a partir de uma comunicação mediúnica segundo a qual, em uma de suas encarnações, no século II, Rivail teria sido um druida chamado Allan Kardec (OP, 1890, p. 225).

Embora afirmasse deter comunicações mediúnicas de cinquenta médiuns da França, da Alemanha, da Holanda, da Rússia, entre outros

países confirmando a pluralidade das existências (RS, nov/1858, p. 296), Kardec escolheu a abordagem filosófica para discutir o tema, pois considerava estar escrevendo para pessoas que acreditavam na vida após a morte e na justiça divina. Sua argumentação sobre a reencarnação girava em torno das seguintes perguntas:

1. – Por que mostra a alma aptidões tão diversas e independentes das ideias adquiridas pela educação?
2. – De onde vem, nas crianças em tenra idade, a aptidão supranormal para tal arte ou tal ciência, enquanto outras ficam mediócras ou inferiores por toda a vida?
3. – De onde vêm as ideias inatas, que uns apresentam e outros não?
4. – De onde, em certas crianças, instintos precoces de vícios ou de virtudes; sentimentos inatos de dignidade ou de baixeza, contrastando com o meio onde nasceram?
5. – Por que, abstração feita da educação, certos homens são mais adiantados que outros?
6. – Por que há selvagens e civilizados? (RS, nov/1858, p. 299)

Para Kardec, todas as respostas para estas perguntas levariam, necessariamente, ao reconhecimento da reencarnação. Caso contrário, não seria possível afirmar a justiça nem a bondade divina. Por outro lado, a aceitação da reencarnação tornaria válido o atributo divino da justiça. As aptidões e as incapacidades adquiridas nos primeiros anos de vida seriam recompensas ou expiações de vidas anteriores, mas todos, por meio da aplicação da “lei do progresso”, seriam recompensados de acordo com o seu mérito em utilizar a aptidão para praticar o bem, ou em superar a expiação que lhe foi imposta por seus próprios atos em encarnações passadas.

Quatro anos antes, Reynaud tinha chegado a conclusão semelhante a respeito da reencarnação e da justiça divina, porém seus exemplos estão relacionados aos sofrimentos humanos, como o de crianças que padecem após longa enfermidade. Fatos como estes não encontrariam

respaldo na justiça divina sem a crença reencarnacionista (1854, p. 181). O sofrimento era entendido pelos dois pensadores como uma das ferramentas fundamentais para o progresso, embora fosse uma consequência dos erros humanos, não devendo ser estimulado. A caridade e o trabalho na geração do bem-estar de todos os seres humanos seriam um caminho mais fácil, não só de aperfeiçoamento do indivíduo, mas também da humanidade. E tendo adquirido o melhoramento necessário, a alma transmigraria para um mundo superior (Reynaud, 1854, p. 106-110).

A possibilidade de reencarnação em outros mundos também está presente na obra espírita. Na *Revista Espírita*, encontram-se diversos artigos com relatos de médiuns sobre a vida em outros planetas. Na reencarnação anterior, o suposto espírito de Théophile Z. teria vivido em Saturno (LE¹, p.167-168). O célebre compositor Wolfgang Amadeus e o pintor Bernard Palissy habitavam Júpiter, considerado o planeta mais evoluído (RS, abr/1858, p. 108-110). Vênus seria um planeta intermediário, porém mais evoluído que a Terra (RS, ago/1862, p. 243-246). Os planetas também seriam passíveis de evolução nesta teoria. De cinco etapas, a Terra estaria na segunda, chamada de mundo de provas e expiações. Porém, a humanidade estaria caminhando para transformar a Terra no mundo de regeneração, que era classificado como a etapa seguinte desse processo evolutivo (ES, p. 40-41). Allan Kardec concordava e desenvolvia a tese da transmigração das almas, contudo não concordava inteiramente com ela.

A sua principal discordância estava no tempo em que cada espírito passaria na Terra. No espiritismo, as reencarnações sucessivas em diversos mundos, poderiam ocorrer, mas era uma ideia vaga, destinada apenas a espíritos que conseguissem evoluir rapidamente em uma só existência para atingir esferas mais evoluídas. A alma renasceria de

maneira sucessiva no mesmo planeta com a finalidade de se depurar e expiar suas faltas (RS, dez/1862, p. 375).

A teoria reencarnacionista de Kardec se apresentava como uma síntese conciliatória da tese de Reynaud, sobre o renascimento do indivíduo, e de sua jornada reencarnatória rumo à evolução em outros planetas, conceito Pierre Leroux e Charles Fourier sobre as sucessivas reencarnações na Terra (Pimentel, 2023). Mas o progresso do espírito não ocorreria apenas na Terra. Também seria possível evoluir no mundo espiritual auxiliando os encarnados. Aproximando do conceito de “vida aromal” de Fourier, Kardec interpretava como “vida espiritual” o momento de erraticidade em que os espíritos aguardariam a oportunidade de reencarnar novamente na Terra ou em outros planetas. Mesmo com a possibilidade de evolução na “vida espiritual”, a encarnação na Terra teria a função especial de ser um processo catalisador do progresso espiritual (RS, dez/1862, p. 374-377).

Como pode ser observado, Kardec teceu diversas considerações sobre as ideias de reencarnação, como uma forma de uniformizar as diferentes visões acerca da pluralidade das existências que confluíam em um propósito comum: o aprimoramento da humanidade.

O PROGRESSO E A REGENERAÇÃO SOCIAL NA VISÃO ESPÍRITA

As descobertas geológicas, no séc. XIX, promoveram uma nova temporalidade a respeito da formação do planeta e do surgimento do ser humano. Em *Terre et Ciel*, Jean Reynaud relacionou os grandes cataclismas como um processo conduzido por Deus de renovação e de aperfeiçoamento do planeta que permitiu que o homem se estabelecesse (1854, p. 60-110).

Kardec percorreu um caminho semelhante ao de Reynaud ao tentar interpretar os textos sagrados a respeito do surgimento da Terra e da humanidade sob um prisma racional, por meio das descobertas científicas realizadas até aquele momento. Conhecimentos astronômicos foram usados para explicar a criação do universo, do sistema solar e dos planetas, incluindo a publicação da suposta comunicação espiritual de Galileu Galilei através do médium Camille Flammarion, que era um astrônomo renomado na época. A geologia foi empregada na descrição das eras geológicas da terra e os cataclismas que assolaram o planeta. A química e a biologia foram usadas para elucidar a gênese orgânica. A novidade em relação a Reynaud esteve no capítulo dedicado à gênese espiritual, no qual foram aplicados os resultados das pesquisas acerca da natureza do espírito (GE, p. 68-177). Como resultado de sua análise, Kardec chegou a uma conclusão semelhante à de outros intelectuais do período: a humanidade se encontrava no limiar da regeneração social. Os sinais da chegada dos novos tempos estariam presentes na natureza e na humanidade. Na natureza, porque ela teria experimentado mudanças progressivas no intuito de oferecer melhores condições para a adaptação humana. Na humanidade, pois ela estava progredindo intelectual e moralmente através da depuração dos espíritos que habitam a Terra.

A noção de progresso da humanidade associada com o progresso da natureza estava presente entre os reencarnacionistas franceses desde Pierre de Ballanche, que Kardec reconhecia como pensador influente no seu trabalho (RS, jan/1865, p. 26). Assim como na “palingenesia social” de Ballanche, o espiritismo afirma que o aperfeiçoamento das condições físicas do planeta teria direta relação com o melhoramento da sociedade. A demonstração desse fato seria o saneamento de áreas insalubres que se tornaram produtivas e a

melhoria nos meios de comunicação com áreas remotas. O duplo progresso observado se executaria de forma lenta e gradual, como nos casos das eras geológicas, mas também de maneira abrupta, como no caso da Revolução Francesa e dos processos revolucionários de 1830 e 1848 (GE, p. 302-303). Assim como em Ballanche, as revoluções eram entendidas como momentos traumáticos para os seres humanos, do mesmo modo que os cataclismas seriam para a natureza, embora gerassem uma sociedade mais aprimorada.

As mudanças, desde as mais brandas até as mais abruptas, aconteceriam em virtude da lei natural de progresso prescrita por Deus. Logo, o tempo da regeneração social não seria estabelecida pela vontade dos homens, e sim pela vontade divina. Ou seja, o espiritismo negava a constituição de uma nova sociedade pela via da luta política, acreditando que ela aconteceria pela vontade de Deus e pela progressão moral da humanidade.

Segundo Kardec, os incontestáveis progressos da humanidade, que a conduziram ao limiar da regeneração social, ainda não teriam alcançado o aprimoramento necessário para implantar o sentimento de caridade, fraternidade e solidariedade, que assegurariam o bem-estar moral. Por isso, era necessário um movimento de todos os seres humanos para a realização do progresso moral, quando também seria alcançado o estado de felicidade (GE, p. 304).

O entusiasmo de Kardec com o papel do espiritismo em auxiliar o progresso da humanidade também pode ser verificado em uma alegada comunicação mediúnica de 1860, chamada “*Avenir du Spiritisme*” (futuro do espiritismo). Embora não seja de sua autoria, ele pretendia incluir no seu livro autobiográfico inacabado *Prévisions concernant le spiritisme*. No texto, lê-se:

O Espiritismo é chamado a desempenhar um imenso papel na Terra; é ele quem reformará a legislação tantas vezes contrária às leis divinas; quem retificará os erros da história; quem trará de volta a religião de Cristo que se tornou, nas mãos dos sacerdotes, um comércio e um tráfico vil; ele instituirá a religião verdadeira, a religião natural, a que parte do coração e vai diretamente a Deus, sem parar à margem de uma batina ou ao pé de um altar. Extinguirá para sempre o ateísmo e o materialismo aos quais alguns homens foram levados pelos abusos incessantes daqueles que se chamam ministros de Deus, pregam a caridade, com uma espada em cada mão, sacrificam a sua ambição e o espírito de dominação, os direitos mais sagrados da humanidade (OP, p. 231).

No texto escrito em Marselha pelo médium Georges Genouillat, nota-se um claro sentimento anticlerical que era característico do ano 1860, quando os ataques proferidos por católicos aos espíritas se tornavam mais frequentes. Contudo, chama a atenção a “missão” do espiritismo de conduzir a sociedade para a reformulação de leis consideradas contrárias às leis divinas, bem como de instituir uma religião natural que tocasse o coração dos crentes e a mente dos ateus e dos materialistas.

Kardec considerava o espiritismo a última expressão de uma série de interpretações religiosas sobre a reencarnação que se iniciava com “os livros sagrados dos hindus, dos persas, dos judeus, dos cristãos, dos filósofos gregos, dos neoplatônicos, das doutrinas druídicas, até os escritores modernos Pierre Ballanche, Charles Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud, etc.” (RS, jan/1865, p. 26). Esses autores eram reconhecidos como precursores por terem intuído a reencarnação, a progressão indefinida dos espíritos. Embora importantes, essas teorias eram vistas como meramente especulativas. O espiritismo iria além da intuição por meio das observações dos supostos fenômenos espirituais, demonstrando o que só poderia ser imaginado (RS, ago/1863, p. 230-235).

A reafirmação do discurso racional é uma das principais características das espiritualidades seculares do século XIX. A reação era um recurso que tinha o propósito de combater o intenso processo de separação entre ciência e religião promovido pelos herdeiros do pensamento iluminista. O espiritismo, nesse sentido, buscou integrar a uma nova forma de espiritualidade que se adaptava às ideias de progresso e de regeneração social surgidas no período pós-revolucionário.

CONCLUSÃO

Verificou-se que o pensamento iluminista não foi o único responsável pelo desenvolvimento cultural da França no século XIX. Concorreram com ele diversos escritores do romantismo francês, pensadores liberais republicanos e socialistas românticos, que promoveram ideias de regeneração social e ofereceram importantes adaptações aos valores racionais e de aperfeiçoamento progressivo consagrados no período pós-revolucionário.

Constatou-se como os elementos políticos e religiosos dos socialistas românticos da primeira metade do século XIX foram sintetizados por Kardec. O espiritismo surgiu em conformidade com os novos anseios religiosos da sociedade francesa, em particular de trabalhadores e burgueses. Conceitos como progresso, reencarnação e regeneração social ofereciam a ideia de justiça individual e coletiva, material e espiritual. O espiritismo se ajustava às transformações políticas, propondo alternativas de integração. Kardec buscou unir republicanos e socialistas românticos, trazendo para a moral e a religião a regeneração social que deveria ser alcançada pela política. Essa ideia foi bem-sucedida diante do quadro autoritário apresentado durante boa parte do Segundo Império.

REFERÊNCIAS

- AUBRÉE, Marion.; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Tradução de Maria Luiza Guarnieri Atik et al. Maceió: EDUFAL, 2009.
- CUCHET, Guillaume. **Les voix d'outre-tombe**: tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle. Paris: Seuil, 2012.
- DE SOUSA, Rodrigo Farias; PIMENTEL, Marcelo Gulão. Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec (1857-1869). **Diálogos**, v. 25, n. 3, p. 111-137, 2021.
- ENCREVÉ, André. **Que sais-je? Le Second Empire**. Paris: PUF, 2004.
- KARDEC, Allan. *Le livre des esprits*. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, 1857.
- KARDEC, Allan. *Revue spirite*: journal d'études psychologiques. Paris, 13 v. 1858-1869.
- KARDEC, Allan. *Le livre des esprits*. 2. ed. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, 1860.
- KARDEC, Allan. *Le livre des médiums*. 11. ed. Paris: Didier et Cie, Libraires-Éditeurs, 1869.
- KARDEC, Allan. *Voyage spirite en 1862*. Paris, Encyclopédie Spirite, 1862.
- KARDEC, Allan. *L'Évangile selon le spiritisme*. 3. ed. Paris: Encyclopédie Spirite, 1864.
- KARDEC, Allan. *La genèse*: les miracles et les prédictions selon le spiritisme. Paris: Typ. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1868.
- KARDEC, Allan. [Carta para o senhor chefe de polícia]. 1857 Disponível em: http://projeto.kardec.u_f.br/item-pt/?id=33. Acesso em: 30 Abr 2024. Projeto Allan Kardec.
- KARDEC, Allan. [Prece de Allan Kardec]. 01 Dez 1866. Disponível em: http://projeto.kardec.u_f.br/item-pt/?id=179. Acesso em: 24 Abr 2024.
- KARDEC, Allan. [Projeto concernente ao Espiritismo]. s/d Disponível em: http://projeto.kardec.u_f.br/item-pt/?id=229. Acesso em: 30 Abr 2024. Projeto Allan Kardec.

KARDEC, Allan. [Caderno de cartas 1859-1861]. 11 Abr 1860. Disponível em: <http://projeto-kardec.ufjf.br/item-pt/?id=280>. Acesso em: 30 Abr 2024. Projeto Allan Kardec.

LACHÂTRE, Maurice. **O espiritismo: uma nova filosofia**. Tradução de Irene Goodjes. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2014.

LADOUS, Régis. **Le Spiritisme**. Paris: Cerf, 1989.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. **Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858-1869)**. Tese (Doutorado em História), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. "As Transmutações da Reencarnação: Política, Religião e Reforma Social na França (1820-1855)." **Revista Brasileira De História Das Religiões**, vol. 15, no. 45, pp. 9-30, 2023. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i45.66779>.

REYNAUD, Jean. **Terre et ciel**. Paris: Furne, 1854.

RIVAIL, Hippolyte L. D. **Plan proposé pour l'amélioration de l'éducation publique**. Paris: Dentu, Libraire, 1828.

SHARP, Lynn. **Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France**. Lanham: Lexington Books, 2006.

6

ESPIRITISMO, COVID-19 E EUTANÁSIA

Pedro Paulo Amorim ¹

INTRODUÇÃO

Há quatro anos foi decretada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) uma pandemia que praticamente parou o mundo, colocando povos e governos em estado de alerta, trazendo a tona novamente questões ligadas ao medo e à xenofobia, que atravessaram a história humana, deixando todos sobressaltados frente a milhões de mortos. Hoje mais uma vez voltam com grande força às manchetes nas redes sociais e nas mídias de forma geral, não só o aumento dos casos de COVID-19, mas também sobre o grande aumento dos casos de dengue, zika e chikungunya em nosso país.

Diante desse quadro preocupante onde milhares de pessoas morreram e ainda morrem em razão dessas doenças refletiremos como o Espiritismo encara as questões ligadas as pandemias e suas consequências. Assim, destacamos entre as muitas sequelas decorrentes da pandemia a eutanásia e suas implicações morais a luz do Espiritismo.

Segundo o historiador Jacques Le Goff o estudo das doenças pertence não só à história dos progressos científicos como também à história dos saberes e das práticas ligadas às estruturas sociais, às representações e também às mentalidades (Le Goff, 1991, p.7-8). Assim, podemos perceber a razão do grande interesse levantado pela pandemia

¹ Doutor, Mestre e Licenciado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina; Pesquisador da temática espírita e suas interfaces com a política, sociedade e cultura; Integrante do GP História: Religiosidade e Cultura CNPq/UFSC.

do COVID-19 no âmbito das ciências e das religiões, especialmente quando a eutanásia passa a frequentar o imaginário da nossa sociedade como um todo.

A COVID-19

Podemos dizer que o coronavírus é um velho conhecido da comunidade científica mundial, uma vez que foi identificado na década de 1960, e sua variante mais agressiva o SARS-CoV foi responsável pelo aparecimento da síndrome respiratória aguda grave (SARS), na República Popular da China entre 2003 e 2004, onde 10% das pessoas infectadas por esse tipo do vírus em quase todos os continentes acabaram indo a óbito (BRUNA, 2021) (PESSOA, 2020). O MERS-CoV outra variável do coronavírus foi identificada pela primeira vez em humanos no ano de 2012 na Arábia Saudita, que, além dos sintomas respiratórios, apresentava uma forma grave de pneumonia e complicações renais. Posteriormente os casos foram se espalhando por outros países asiáticos e também na Europa, na África e nos Estados Unidos (BRUNA, 2021) (PESSOA, 2020).

No último dia do ano de 2019, a OMS foi alertada sobre inúmeros casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Dessa vez, aparecia uma nova cepa do coronavírus que não havia sido identificada anteriormente em seres humanos. Em decorrência desses casos, uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo do coronavírus.

A incidência do coronavírus é muito comum entre nós, sendo a segunda principal causa de resfriado comum (após rinovírus) e raramente causaram doenças mais graves em humanos do que o

resfriado comum. Ao todo, sete coronavírus humanos (HCoVs) já foram identificados: HCoV-229E, HCoV-OC43, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, SARS-COV (que causa síndrome respiratória aguda grave), MERS-COV (que causa síndrome respiratória do Oriente Médio) e o, mais recente, novo coronavírus (que no início foi temporariamente nomeado 2019-nCoV e, em 11 de fevereiro de 2020, recebeu o nome de SARS-CoV-2). Esse novo coronavírus é responsável por causar a doença COVID-19 (OPAS - ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, 2024).

De acordo com o Conselho Nacional de Secretários de Saúde (CONASS) até o dia 9 de março de 2024 foram registrados 38.646.183 casos de COVID-19 no Brasil e 710.704 mortes devido à doença (CONSELHO NACIONAL DE SECRETÁRIOS DE SAÚDE (CONASS), 2024). Já em relação ao planeta as estatísticas internacionais apontam um total de casos de 704.268.234 com um total de mortes de 7.006.304.

O ESPIRITISMO E AS PANDEMIAS

A Doutrina Espírita apresenta um posicionamento singular em relação as grandes catástrofes que assolam a humanidade, tanto aquelas com origens naturais quanto as decorrentes de ações humanas. Em nossa pesquisa junto à documentação gerada por Kardec e pelo Movimento Espírita nunca é demais lembrarmos que os encaramos como documentos-monumento (LE GOFF, 1992) de suma importância para o estudo e análise do pensamento espírita ao longo de toda sua história.

A fim de refletirmos sobre esse posicionamento do Espiritismo, recorreremos ao capítulo “VI – Da Lei da Destruição” de O Livro dos Espíritos na pergunta 728, onde Kardec afirma que: “Preciso é que tudo se destrua para renascer e se regenerar. Porque, o que chamais

destruição não passa de uma transformação, que tem por fim a renovação e melhoria dos seres vivos” (KARDEC, 2013, p.335).

A seguir Kardec argumenta na questão 737 que Deus usa aquilo que o codificador chamou de flagelos destruidores com o objetivo de acelerar o progresso da humanidade, visto que na interpretação espírita a destruição é necessária para a regeneração moral dos Espíritos, uma vez que em cada nova existência eles sobem mais um degrau na escala do aperfeiçoamento. Além disso, o progresso para o Espiritismo faz parte da condição humana, sendo impossível aos seres humanos obstá-lo de forma definitiva e também em razão desse progresso dar-se de modo lento e regular (KARDEC, 2013, p.353).

Como flagelos destruidores independentes das ações humanas, Kardec lista: a peste, a fome, as inundações, as intempéries fatais às produções da terra (KARDEC, 2013, p.339). Dos flagelos produzidos pelos homens Kardec cita as guerras fruto da predominância da natureza animal sobre a natureza espiritual entre os seres humanos, uma vez que no estado de barbaria, os povos só conhecem a lei dos mais fortes (KARDEC, 2013, p.339).

Ainda em relação ao progresso da sociedade humana Kardec na questão 783 de O livro dos Espíritos (2013, p.353), afirma que quando a sociedade humana tenta no todo ou em parte obstar o progresso regular e lento de forma obstinada, Deus intervém na história sujeitando a humanidade a abalos físicos e morais capazes de a transformar. Assim sendo, as epidemias, guerras e grandes catástrofes naturais forçam a humanidade a tentar solucionar os vários problemas decorrentes desses eventos.

Na Revista Espírita de julho de 1867, Allan Kardec analisando algumas cartas enviadas por seus correspondentes descreveu a epidemia que assolava há dois anos as Ilhas Maurício, antiga colônia

francesa. Um dos correspondentes da revista salientou que: “Para mim, vejo em tudo isto um desses flagelos anunciados, que devem retirar do mundo uma parte da geração presente, e destinados a operar uma renovação tornada necessária” (Kardec, 2019a, p.292). As lideranças espíritas de hoje percebem a pandemia da COVID-19 da mesma forma, tendo por objetivo acelerar a renovação moral dos habitantes da Terra.

Em outubro de 1868, no artigo assinado pelo Espírito Clélie Duplantier, encontramos uma percepção diferenciada do papel de uma epidemia em relação ao desenvolvimento da sociedade humana atuando em uma região restrita da Terra:

Uma epidemia universal teria semeado o pânico na Humanidade inteira e por muito tempo detido a marcha de todo progresso; uma epidemia restrita, atacando sucessivamente e sob múltiplas formas, cada centro de civilização, produzirá os mesmos efeitos salutareos e regeneradores, mas deixará intactos os meios de ação de que a Ciência pode dispor. Os que morrem são feridos de impotência; mas os que vêem a morte à sua porta buscam novos meios de a combater. O perigo torna inventivo; [...] (Kardec, 2019b, p.446).

Ainda no mês de outubro de 1868 através das reflexões de Kardec podemos identificar como o Espiritismo encarava as razões que levam ao surgimento e extinção dos flagelos destruidores:

A ilha entra no período de convalescença; pode haver algumas pequenas recrudescências, mas tenho razões para crer que a epidemia irá, de agora em diante, diminuindo até a completa extinção dos sintomas que a caracterizam.

Mas qual será a sua influência sobre os habitantes de Maurício que tiverem sobrevivido ao desastre? Que conseqüências deduzirão das manifestações de toda natureza, de que foram testemunhas involuntárias?

[...]

Mas qual será a sua influência sobre os habitantes de Maurício que tiverem sobrevivido ao desastre? Que conseqüências deduzirão das manifestações de toda natureza, de que foram testemunhas involuntárias? seus habitantes. Os flagelos são os instrumentos de que se serve o grande cirurgião do Universo para extirpar, do mundo, destinado a marchar para frente, os

elementos gangrenados que nele provocam desordens incompatíveis como o seu novo estado. Cada órgão, ou melhor dizendo, cada região será, sucessivamente, dissecada por flagelos de diversas naturezas. Aqui, a epidemia sob todas as suas formas; ali, a guerra, a fome. [...] (Kardec, 2019b, p. 448-449).

Três anos antes na Revista Espírita de novembro 1865 Kardec apresentou longo artigo denominado “O Espiritismo e o Cólera”, onde cita a carta de um leitor de Constantinopla, onde ocorrera mais de 70 mil mortes, referindo-se ao período de 1845 a 1860 quando ocorreu a terceira onda pandêmica de cólera. No artigo Kardec defendia a influência moral e material exercida pelo Espiritismo no combate e na prevenção da daquela epidemia ocorrida na cidade de Constantinopla, principalmente quanto ao cuidado:

O melhor preservativo consiste nas precauções de higiene sabiamente recomendadas em todas as instruções dadas a respeito; passam pela limpeza, pelo afastamento de toda causa de insalubridade e dos focos de infecção, e pela abstenção de todos os excessos (Kardec, 2019c, p.452).

Somando-se a isso Kardec apontou a influência salutar do Espiritismo ao afastar o medo da morte em razão de sua crença da imortalidade da alma associada à reencarnação, dessa maneira proporcionando uma força moral capaz de preservar o ser humano de muitas doenças, porquanto essa força repercutiria no corpo físico, inclusive no sistema imunológico (Kardec, 2019c, p.452).

Como afirmamos anteriormente, da mesma maneira que os líderes espíritas da segunda metade do século XIX e início do século XX, as lideranças atuais encaram as relações entre os denominados flagelos destruidores que assolam a Terra periodicamente e o desenvolvimento da sociedade humana. Atestamos isso na Quadrilogia Transição

Planetária² onde todos os livros versam, sob a ótica espírita, a respeito da transformação pela qual passa o nosso planeta rumo a um estágio civilizatório superior quando não mais existirão guerras, epidemias e outros grandes tormentos com causas naturais ou não, denominados pela Doutrina Espírita como “Mundo de Regeneração”. Nesses livros, o atualmente mais celebrado líder espírita, Divaldo Pereira Franco através do espírito Manoel Philomeno de Miranda, discorre sobre a ideia que de tempos em tempos, a humanidade se vê submetida à ação de flagelos destruidores. Flagelos estes incontrolláveis causados pela natureza atuando como quadros devastadores, assim como a pandemia que vivenciamos ainda hoje, uma vez que o vírus é fruto da ação deletéria da coletividade humana, agindo como instrumentos de transformação e renovação ética e moral da humanidade, controlados pelos espíritos superiores a mando de Deus.

A COVID-19 A EUTANÁSIA E O SUICÍDIO ASSISTIDO

Em razão do elevado número de mortes causadas pelo coronavírus, associadas ao isolamento social e ainda aliadas aos inúmeros relatos diários em todos os meios de comunicação sobre a dor e o estado de grande desespero e sofrimento por parte daqueles acometidos pela doença, entubados, com falta de ar chegando a óbito ou não, dando causa também a grande dor aos familiares e amigos, tudo isso contribuiu sobremaneira para o grande impulso nos debates a respeito da legalização da eutanásia e também sobre ortotanásia, distanásia e mistanásia. Essas discussões, que há muito têm grandes repercussões

² Quadriologia iniciada em 2010 composta pelos seguintes livros: Transição Planetária (2010), Amanhecer de uma Nova Era (2012), Perturbações espirituais (2015) e No rumo do mundo de regeneração (2020). Todos lançados pela Editora LEAL.

em nossa sociedade, ganharam destaque no cenário da Pandemia da COVID-19.

A título de exemplo, lembramos o caso da Nova Zelândia à época declarada como modelo mundial a ser seguido no combate a COVID-19 devido às medidas adotadas no enfrentamento à pandemia. Em rápida pesquisa as evidências apontam que a Nova Zelândia foi distinguida como um caso de grande sucesso na resposta à pandemia da COVID-19, sendo um dos países com menor número de óbitos pela doença em todo o mundo. Sucesso esse fruto de uma organização do sistema de saúde local com rápida ação interna, elevada capacidade de testagem para a doença, rastreamento dos contatos entre as pessoas, o que evitou com grande sucesso o colapso do sistema de saúde em 2020 e 2021 (OLIVEIRA; CHAVES, 2023, p.3582).

Em razão de a Nova Zelândia ser encarada como paradigma na luta contra a pandemia, destacamos como inusitada a legalização da eutanásia, da morte assistida, para os doentes acometidos de COVID-19 em estado terminal (NEW ZEALAND, 2022).

No Brasil em virtude da grande facilidade e rapidez com que ocorria a contaminação, no auge da pandemia, levando um grande número de pessoas simultaneamente aos hospitais, necessitadas concomitantemente de intervenção médica intensiva e de internamento nos hospitais, favoreceram ao colapso do sistema de saúde e consequentemente aumentando de forma expressiva o número de mortos. Também a título de exemplo, podemos citar a crise do sistema hospitalar verificada em janeiro de 2021 na cidade de Manaus no Estado do Amazonas, onde faltaram balões de oxigênio e aparelhos de ventilação mecânica nas unidades hospitalares, o que levou os médicos a precisarem sedar pacientes que se encontravam em intenso sofrimento respiratório, gerou grande discussão e confusão entre os

conceitos de sedação paliativa e eutanásia (BBC - BRASIL, 2021) (BRASÍLIA, 2023), como veremos mais abaixo.

O vocábulo eutanásia tem origem no grego, e podemos traduzi-lo como "boa morte" ou "morte apropriada". Sua origem é atribuída a Francis Bacon, no ano de 1623, no livro "Historia vitae et mortis", como sendo o "tratamento adequado as doenças incuráveis" (GOLDIM, 2004). De uma maneira bastante simplificada podemos definir a eutanásia como uma forma de apressar a morte de um paciente comprovadamente em estado terminal, com características incuráveis, de uma maneira que não cause dor nem sofrimento a ele, conduta considerada ilegal e antiética em nosso país. Já a ortotanásia é a decisão de retirar, sem causar sofrimento, equipamento ou medicações que servem para prolongar a vida de um doente terminal sem esperança (LOPES, 2014). Ela é encarada como a humanização da morte, sem abreviá-la e nem prolongá-la desproporcionalmente (CAMPOS, 2012).

Em oposição à ortotanásia encontra-se a distanásia, que é exercida quando se prolonga a vida de um paciente incurável, através de meios artificiais desproporcionais, sem perspectiva de cura ou melhora (LOPES, 2014). A distanásia também é conhecida como tratamento fútil ou obstinação terapêutica (CAMPOS, 2012).

A Mistanásia (do grego "mis", distanciamento, infeliz e "thanatos", morte), também denominada de eutanásia social refere-se à morte miserável, fora e antes da hora, por omissão, por negligência, por incompetência ou insuficiência na assistência à saúde, isto é, devido à má gestão da saúde pública e de omissão dos responsáveis (CONSTANTINO, 2020).

Existem dois elementos básicos na caracterização da eutanásia: a intenção e o efeito da ação. A intenção de realizar a eutanásia pode gerar uma ação (eutanásia ativa) ou uma omissão, isto é, a não realização de

uma ação que teria indicação terapêutica naquela circunstância (eutanásia passiva). Desde o ponto de vista da ética, ou seja, da justificativa da ação, não há diferença entre ambas (GOLDIM, 2004).

A confusão a qual nos referimos anteriormente entre os conceitos de sedação paliativa e eutanásia, ficou bem evidente durante a crise fomentada pela pandemia da Covid-19, principalmente durante a crise de Manaus. Quando um paciente encontra-se em situação de grande sofrimento apresentando sintomas graves onde as terapêuticas possíveis não surtem efeito, é lícito, ético e técnico oferecer a sedação paliativa, com o objetivo de trazer alívio ao adormecer e reduzir a consciência do doente. Realizada de forma correta e cuidadosa, o médico busca conforto para o seu paciente, embora também seja uma conduta cercada de riscos, principalmente pela gravidade do quadro da doença. Ainda que exista risco de morte, a sedação paliativa não pode ser confundida com a eutanásia, uma prática proibida em nosso país (BRASÍLIA, 2023).

A BIOÉTICA

O termo Bioética surgiu pela primeira vez no ano de 1927 utilizado pelo teólogo alemão Fritz Jahr (GOLDIM, 2006), compreendendo as obrigações de caráter ético dos seres humanos, refletindo as apreensões das ciências em relação à vida e morte (BARCHIFONTAINE; TRINDADE, 2019). Bioética pode hoje ser encarada como uma área específica do conhecimento, detentora de um corpo conceitual e doutrinário em franco desenvolvimento. Ela pode ser considerada como a atuação da ética nas e (das) ciências da vida, da saúde e do meio ambiente. Possuindo como características marcantes a multi e transdisciplinaridade, que a predispõe a grande participação de outras

áreas do conhecimento além da ética, como também a incorporação da visão ética de um ramo do conhecimento ou outro e vice-versa.

A Bioética pode ser caracterizada pela participação obrigatória de todos os atores e agentes sociais que por um motivo ou outro possam estar envolvidos na questão ética em evidência no momento. Desse modo, podemos citar o caso da relação entre médico e paciente, onde não é suficiente apenas as reflexões dos médicos, mas sendo fundamental a interferência de outros setores da sociedade, como também dos pacientes (HOSSNE; ALBUQUERQUE; GOLDIM, 2007, pp.146-147).

A Bioética devido ao seu vasto campo de atuação é caracterizada por diferentes aspectos, que de alguma forma se apresentam como definidores de suas abordagens principais como nos apresenta José Roberto Pereira Santos a seguir:

- Modelo sociobiológico: [...] os adeptos desse modelo entendem que os princípios e valores éticos devem acompanhar os costumes de um grupo social em uma determinada época. Para ele, a cultura e a história são prioritárias da formação dos valores. Defendem a tolerância da pluralidade dos costumes e comportamentos. Se aceita pela sociedade a prática do aborto ou a eutanásia passam a ter legitimidade. O valor da vida humana passa a ser temporal e dependente dos costumes sociais e do comportamento da coletividade;
- Modelo subjetivista ou liberal radical: as normas e valores nascem do próprio sujeito. Ele, o Homem, é que decide pelo que é certo ou errado, o bem ou o mal, verdadeiro ou falso em relação às questões morais. Nesse modelo prevalece o princípio da autonomia do sujeito enfatizando a liberdade radical. A decisão é um ato individual e deve ser respeitada. [...] O sujeito que não tem autonomia própria (embrião, feto, pessoas com deficiência mental, dementes, pacientes em coma) fica prejudicado, pois para ele não tem uma norma social que o proteja. Aborto, eutanásia, suicídio assistido são práticas aceitas.
- Modelo pragmático-utilitarista: [...] A decisão sobre valores usa o critério da utilidade social do indivíduo. Isso está firmado em uma noção que a vida deve

ser direcionada para: maximizar o prazer, minimizar a dor, expandir os limites das liberdades pessoais. Nesse sentido, pessoa é o ser que tem capacidade de sentir e viver o prazer. Sobreposição-se o conceito de qualidade de vida em detrimento da dignidade da vida [...].

- **Modelo Personalista:** [...] Tem por base a pessoa humana. A pessoa é uma unidade, um todo (unitotalidade), constituída de corpo e espírito. O valor da pessoa independe da normalidade física, pois a dignidade humana não deixa de existir porque a vida física não se manifesta de forma plena. O conceito de pessoa subentende todo ser humano vivo, do zigoto ao velho, mesmo que não tenha possibilidade de exercer toda a sua potencialidade (feto malformado), ou que venha a perdê-la (pacientes dementes ou em coma). [...] (SANTOS, 2024).

A AME E A FEB

A Associação Médico-Espírita do Brasil (AME-Brasil) completará no dia 17 de junho de 2024, 29 anos de atividades. Fundada na cidade de São Paulo durante a realização do Mednesp-95 - 3º Congresso Nacional de Médicos Espíritas – organizado e efetivado pela Associação Médico-Espírita de São Paulo (AME-SP) (AME-BRASIL, 2023). A AME Internacional, por sua vez, foi fundada quatro anos mais tarde em 5 de junho de 1999 (NOBRE, 2014).

A AME-Brasil é parte integrante do Conselho Nacional das Entidades Espíritas Especializadas da Federação Espírita Brasileira (CNE-FEB)³, órgão de apoio e orientação técnica da FEB, com funções de orientação, coordenação e integração das entidades afiliadas a esse conselho (CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL, 2014), este conselho teve sua criação aprovada em 24/02/2014 pelo presidente da FEB

³ O CNE-FEB é composto Associação Brasileira de Divulgadores do Espiritismo – ABRADE; Associação Brasileira dos Magistrados Espíritas – ABRAME; Associação Brasileira de Artistas Espíritas – ABRARTE; Associação Médico-Espírita do Brasil – AME-Brasil; Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas – ABRAPE; Associação Jurídico-Espírita do Brasil – AJE; Cruzada dos Militares Espíritas – CME Instituto de Cultura Espírita do Brasil – ICEB.

Antonio Cesar Perri de Carvalho (2014). Segundo resolução da FEB, entende-se por Entidade Espírita Especializada de Âmbito Nacional aquela que possua atuação em caráter nacional, dentro de sua área de especialização, em concordância com os princípios da Doutrina Espírita, vinculada ao Movimento Espírita Brasileiro por intermédio do CNE-FEB (CARVALHO, 2014).

As Entidades Espíritas Especializadas de Âmbito Nacional podem tomar acento nas reuniões do Conselho Federativo Nacional (CFN) – órgão com funções deliberativas, normativas, orientadoras, coordenadoras e supervisoras da FEB – como órgão de apoio técnico ao Movimento Espírita Brasileiro, na condição de observadores, sem direito a voto (CARVALHO, 2014).

A AME-Brasil tem como intuito institucional, conforme encontramos declarada no seu sítio na internet:

A AME-Brasil tem como finalidade o estudo da Doutrina Espírita e de sua fenomenologia, tendo em vista suas relações, integração e aplicação nos campos da filosofia, da religião e da Ciência, em particular da Medicina, procurando fundamentá-la através da criação e realização de estudos e experiências orientadas nessa direção.

[...]

A AME-Brasil deve ainda difundir e preservar o movimento médico-espírita junto a outras classes profissionais liberais e ao público em geral e promover eventos culturais e científicos que levem ao desenvolvimento de seu trabalho (AME-BRASIL, 2024).

Atualmente, há redes de AME's espalhadas pelo país, a nível nacional, regional, estadual e municipal, contam com setenta e uma instituições e mais sete em fase de constituição, compostas não só por médicos, mas, por profissionais da área de saúde conforme nos revela a revista Saúde e Espiritualidade referente aos meses de maio a agosto de 2020 (OLIVEIRA, Carlos Roberto de, 2020).

Em relação à eutanásia, distanásia e morte natural a visão personalista em relação a bioética suporta o posicionamento da FEB, que se manifesta através das páginas da Revista Saúde e Espiritualidade de agosto e setembro de 2010:

1. Contrariamente a qualquer meio intencional que antecipe a morte natural do ser humano, seja pela eutanásia, ativa ou passiva, ou pelo suicídio assistido;
2. Contrariamente à distanásia, por entendermos tratar-se de um prolongamento inútil da vida, por obstinação terapêutica ou diagnóstica, através de meios artificiais que não trazem benefícios imediatos ao paciente, levando-o a uma morte agoniada, com muito sofrimento orgânico, psíquico e espiritual;
3. Favoravelmente à ocorrência da morte natural, a que se dá no tempo certo. Compete-nos respeitar a autonomia do paciente – suas crenças, medos, desejos e esperanças –, oferecendo-lhe apoio médico, psicológico, religioso e familiar, que lhe possibilite morrer sem dor, e viver, com dignidade, os seus últimos instantes de vida terrena. Compreendemos o processo de morrer como uma fase importante para o aperfeiçoamento do espírito, repleto de experiências enriquecedoras, tanto para o médico, quanto para o paciente, sobretudo, quando ambos têm os olhos voltados para a realidade da vida imortal (CAMPOS, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em razão das grandes convulsões causadas na população mundial pelo advento da pandemia da COVID-19, a qual escancarou de forma impactante a grande fragilidade da vida humana e de nossa sociedade como um todo, tornou-se obrigatória a reavaliação de alguns dos nossos valores, hábitos e objetivos ligados principalmente às questões referentes à morte.

Também contribui para a relevância do tema o acelerado crescimento do número de casos da dengue com um novo surto em várias regiões do país nesse ano de 2024 atingindo a marca de 3.535.314 de casos, com 1.601 casos de óbitos confirmados por dengue e 2.601

óbitos em investigação com um coeficiente de incidência de 1.741,0 casos por cada 100 mil brasileiros em 2024 segundo os dados do painel de casos do Ministério da Saúde atualizado até o dia 19 de abril de 2024 (BRASIL, 2024).

Assim, pudemos verificar a relevância que o tema eutanásia ou morte assistida tomaram em todos os tipos de mídia e também nas conversas do dia a dia ajudando a banalizar as questões ligadas a morte que até bem pouco tempo antes era tratado como um tabu em nossa sociedade (RODRIGUES. 2014).

Para os adeptos do Espiritismo a crença na doutrina da reencarnação, isto é, aquela segundo a qual o ser humano possui muitas existências sucessivas, pode dar a eles grande consolo em relação a morte, além disso, para o Espiritismo as epidemias, pandemias e os chamados flagelos destruidores que, de tempos em tempos, assolam a humanidade fazem parte das experiências necessárias a sua evolução como pudemos observar anteriormente.

Diante disso pudemos observar a atuação da AME-Brasil junto a FEB, como órgão de apoio e orientação técnica, com funções de orientação, coordenação e integração das entidades afiliadas a esse conselho em relação às questões ligadas a filosofia, religião e, sobretudo a medicina e a bioética, atuando dentro do Modelo Personalista com relação à bioética que tem por base a importância da pessoa humana.

Através de seu periódico eletrônico “Revista Saúde e Espiritualidade”⁴ a AME-Brasil vem desde o ano de 2010 manifestando-se de forma pública, buscando atingir um público mais amplo e de forma sistemática o posicionamento da FEB em relação aos diversos assuntos

⁴ Inicialmente a revista eletrônica chamava-se “Saúde da Alma” ficando com essa denominação do número 00 até número 05 referente a janeiro, fevereiro e março de 2012, quando passou a denominar-se “Saúde e Espiritualidade”, permanecendo essa denominação até os dias de hoje.

abordados pela bioética tais como: aborto, eutanásia, distanásia, ortotanásia, suicídio assistido etc.

A AME-Brasil através de nota técnica expedida em 18/08/2020 reafirmou o seu posicionamento em relação às questões examinadas pela bioética como: personalista, não-utilitarista, em favor da vida (AME-BRASIL, 2020). Deste modo, em razão da visão personalista a FEB reiterou o seu posicionamento, no qual advoga a dignidade ontológica do ser humano a partir do zigoto. Além disso, a FEB através dos seus órgãos administrativos e doutrinários coloca-se sucessivamente contrária a eutanásia e ao aborto e em defesa do que caracteriza como direitos do embrião.

REFERÊNCIAS

- AME-BRASIL (São Paulo). **Nota Técnica da Associação Médico-Espírita do Brasil sobre Violência Sexual, Gravidez na Adolescência e Puberdade e Aborto**. 2020. Disponível: <http://www.amebrasil.org.br/2018/sites/default/files/NOTA%20TÉCNICA%20AMEBR%20final.pdf>. Acesso 12 abr 2024.p.2.
- AME-BRASIL (São Paulo). **Histórico da AME-BRASIL**. 2023. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/historico-da-ame-brasil/>. Acesso em: 12 abr. 2024.
- AME-BRASIL (São Paulo). **Missão da AME BRASIL**. 2024. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/missao-da-ame-brasil/>. Acesso em: 12 abr. 2024.
- BBC - BRASIL. **Covid em Manaus: sem oxigênio, pacientes dependem de ventilação manual para sobreviver em manaus**. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55674229>. Acesso em: 12 abr. 2024.
- BARCHFONTAINE, Christian de Paul de; TRINDADE, Marcos Aurélio. Bioética, saúde e realidade brasileira. **Revista Bioética**, [S.L.], v. 27, n. 3, p. 439-445, set. 2019. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/ZvSBP75G4dywpTNjXbRzyRf/?lang=pt>. Acesso em: 12 abr. 2024.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. . **Atualização de Casos de Arboviroses:** Dengue. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/a/aedes-aegypti/monitoramento-das-arboviroses>. Acesso em: 19 abr. 2024.

BRASÍLIA. Fernanda Marques. Fiocruz - Brasília. **Fala aê, pesquisadora:** sedação paliativa, covid-19, ética e direito. 2023. Disponível em: <https://www.fiocruz-brasil.fiocruz.br/fala-ae-pesquisadora-sedacao-paliativa-covid-19-etica-e-direito/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

BRUNA, Maria Helena Varella. **SÍNDROME RESPIRATÓRIA DO ORIENTE MÉDIO (MERS).** 2021. Disponível em: <https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/sindrome-respiratoria-do-oriente-medio-mers/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CAMPOS, Giovana. AME-Brasil: 15 anos de ciência e espiritualidade. **Saúde da Alma**, São Paulo, v. 00, n. 00, p. 4-9, ago. 2010. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CAMPOS, Giovana. Eutanásia: quem tem o direito sobre a sua vida?. **Saúde & Espiritualidade**, São Paulo, v. 1, n. 6, p. 38-43, abr. 2012. Trimestral. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CARVALHO, ANTONIO CESAR PERRI DE (Brasília). Federação Espírita Brasileira. **Resolução FEB no 01/2014:** regimento interno do Conselho Nacional das Entidades Espíritas Especializadas da FEB. 2014. Disponível em: https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Resolucao_FEB_REGIMENTO_INTERNO_DO_CONSELHO_NACIONAL_DAS_ENTIDADES_ESPIRITAS_ESPECIALIZADAS_DA_FEB.pdf. Acesso em: 12 abr. 2024.

CONSELHO NACIONAL DE SECRETÁRIOS DE SAÚDE (CONASS). **Painel Nacional COVID-19:** Casos e Óbitos COVID-19. 2024. Disponível em: <https://cieges.conass.org.br/paineis/listagem/situacao-de-saude-da-populacao/casos-e-obitos-covid-19>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CONSTANTINO, Clóvis. **Mistanásia, a morte miserável:** evitá-la agora é mandatório. Evitá-la agora é mandatório. 2020. Disponível em: <https://medicinasa.com.br/artigo-clovis-constantino/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL (Brasília). **RESOLUÇÃO CFN nº 02/2014**: projeto de implantação de área de estudo do espiritismo comissões regionais/cfn-feb. PROJETO DE IMPLANTAÇÃO DE ÁREA DE ESTUDO DO ESPIRITISMO COMISSÕES REGIONAIS/CFN-FEB. 2014. Disponível em: <https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2014/02/ResolucaoCFN022014.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

GOLDIM, José Roberto. Bioética: origens e complexidade. **Revista HCPA – Hospital das Clínicas Porto Alegre**. 2006. Disponível: <https://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

GOLDIM, José Roberto. **Eutanásia**. 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/eutanasi.htm#distanasia>. Acesso em: 12 abr. 2024.

HOSSNE, Willian Saad; ALBUQUERQUE, Maria Clara; GOLDIM, José Roberto. Nascimento e desenvolvimento da Bioética no Brasil. In: ANJOS, Márcio Fabri dos; SIQUEIRA, José Eduardo de (org.). **Bioética no Brasil**: Tendências e perspectivas. Aparecida, SP. Ideias & Letras; São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, 2007. p.146-147.

KARDEC, Allan. **O livro dos Espíritos**. 93. ed. Brasília: Feb, 2013. 526 p.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: jornal de estudos psicologicos ano decimo: 1867. Brasília: Feb, 2019a. 488 p.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: jornal de estudos psicologicos ano decimo primeiro: 1868. Brasília: Feb, 2019b. 552 p.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: jornal de estudos psicologicos ano decimo: 1865. Brasília: Feb, 2019c. 520 p.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1992.

LE GOFF, Jacques. Uma história dramática. Em **As doenças têm história**. Lisboa, Terramar, 1991.

LOPES, Antônio Carlos. **Os limites da vida e as limitações da Justiça do Brasil**. 2014. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/artigos/os-limites-da-vida-e-as-limitacoes-da-justica-do-brasil/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

NEW ZEALAND. NEW ZEALAND MINISTRY OF HEALTH. . **The End of Life Choice Act 2019**. 2022. Disponível em: <https://www.health.govt.nz/our-work/regulation-health-and-disability-system/assisted-dying-service/about-assisted-dying-service/end-life-choice-act-2019>. Acesso em: 12 abr. 2024.

NOBRE, Marlene. AME – um ideal vencendo fronteiras internacionais. **Saúde & Espiritualidade**. São Paulo v.1, n. p. 2-3,16 out 2014. Trimestral. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

OLIVEIRA, Alcione Brasileiro; CHAVES, Sônia Cristina Lima. A estratégia de resposta da Nova Zelândia à COVID-19: lições aprendidas. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S.L.], v. 28, n. 12, p. 3573-3586, 2023. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1413-812320232812.13562022>.

OLIVEIRA, Carlos Roberto de. AME-BRASIL: 25 anos. **Saúde & Espiritualidade**, São Paulo, v. 1, n. 26, p. 2-3, jun. 2020. Quadrimestral. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

OPAS - ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Histórico da pandemia de COVID-19**. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 12 abr. 2024.

PESSOA, Vicente. Lições do coronavírus. **Saúde e Espiritualidade**, São Paulo, v. 1, n. 25, p. 9-15, maio 2020. Especial. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024. Saúde e Espiritualidade 25 pág. 9.

RODRIGUES, José Carlos. A morte como um tabu. **ComCiência**, Campinas, n. 163, nov. 2014. Disponível em <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542014000900007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 abr. 2024.

SANTOS, José Roberto Pereira. Aborto e bioética. **Saúde & Espiritualidade**, São Paulo, v. 1, n. 11, p. 22-27, 12 abr. 2013. Trimestral. Disponível em: <https://amebrasil.org.br/revistas-saude-espiritualidade/>. Acesso em: 12 abr. 2024.

WORLDOMETER. **COVID-19 CORONAVIRUS PANDEMIC**. 2024. Disponível em: <https://www.worldometers.info/coronavirus/>. Acesso em: 09 mar. 2024.

DANIEL CRISTOVÃO E A LAICIDADE: TENSÕES SOBRE A LUTA PELA LIBERDADE RELIGIOSA NO CAMPO RELIGIOSO SANTA-MARIENSE

Renan Santos Mattos ¹

A pesquisa histórica sobre as religiões mediúnicas, para além de seus aspectos doutrinários e institucionais, possibilita a análise de trajetórias de homens e mulheres que lutaram pela expressão de suas crenças e pela possibilidade de viver sua fé. É, nesse sentido, que propomos, neste trabalho, analisar a trajetória de Daniel Cristóvão no contexto da Constituinte de 1934². Defendemos a ideia de “um projeto de espiritismo vinculado a um conjunto de membros que se definiram enquanto “propagandistas” do espiritismo na cidade de Santa Maria, entre 1930 e 1940, em diálogo com as tensões religiosas no contexto de disputas para a constituinte de 1934” (Mattos, 2019). Portanto, os posicionamentos dos propagandistas do espiritismo em Santa Maria permitem analisar a “pauta tida como progressista no âmbito discursivo dos ideais maçônicos e espíritas”. E com seu testemunho nas páginas do jornal, podemos compreender sua vida, seus afetos, sentimentos e lutas. (Isaia; Mattos, 2015, p. 76)

Nesse aspecto, este artigo toma como base a noção de *Campo religioso de Pierre Bourdieu*. Bourdieu (1996) define o campo como sendo

¹ Doutor em História (UFSC). Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim,

² De acordo com Mônica Karawejczyk (2022, p.81), “com ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930, a Constituinte era o passo necessário para dar fim ao período discricionário, conforme reivindicavam grupos políticos da época” Assim, foram convocadas as eleições em maio de 1933 para a composição da Assembleia da Constituinte, sendo instalada a Assembleia em 15 de novembro de 1933 e a nova Carta Magna entregue em 15 de julho de 1934. Portanto, a Constituinte foi marcada por disputas e tensões de diferentes temas como laicidade, educação, direitos femininos, entre outros.

demarcado pelas concorrências entre agentes e instituições, pela gestão e pelo acúmulo de capital, o que implica na conquista do monopólio sobre essa rede de relações em que se encontram os agentes (Bourdieu, 2011, pp. 36-37). Dessa forma, Bourdieu acena para a possibilidade de análise de práticas e representações religiosas, enquanto disputas simbólicas pelo poder, e para o campo religioso definindo como lugar de tensões e espaço de luta. Entendemos que as experiências políticas e intelectuais de Cristóvão não seguiram a linearidade e coerência pretendida. Sendo assim, a trajetória reveste-se de complexidade e os percursos decorrentes de escolhas realizadas em campos de possibilidades sociais e historicamente delimitados (Ginzburg, 1989). Pensamos, tal qual escreve Schmidt (2017, p. 17), “o sujeito em constante devir, constituído e modificado por múltiplas práticas discursivas, e possuidor de uma racionalidade configurada historicamente”.

Este trabalho tem como fontes principais os artigos de Daniel Cristóvão presentes no *Diário do Interior*³ e a documentação da instituição espírita Aliança Espírita Santa-Mariense no recorte de 1930-1940. Sendo assim, destacamos a luta pela liberdade religiosa, o Estado Laico diante das mudanças políticas entre os anos de 1930-1935. Inicialmente, discutimos a inserção de Daniel Cristóvão enquanto propagandista e defensor do espiritismo em Santa Maria e, por fim, apresentamos os posicionamentos de Daniel Cristóvão sobre a laicidade no contexto das tensões religiosas da cidade de Santa Maria.

³ A coleção do jornal não está completa. Segundo Marta Borin (2010), o *Diário do Interior* foi criado em 1911, sendo a primeira folha de propriedade do anglicano Alfredo Rodrigues da Costa. Era um jornal independente e sem vinculação partidária políticas, e buscava reforçar a modernidade que chegara com o trem na cidade.

**ESPIRITISMO E POLÍTICA NO CONTEXTO DA CONSTITUINTE DE 1934:
DANIEL CRISTOVÃO E AS TENSÕES RELIGIOSAS.**

A sociedade Brasileira, entre os anos de 1930-1945, passou por transformações decorrentes da industrialização, da urbanização, do crescimento das camadas médias urbanas, do operariado e suas crescentes intervenções políticas no bloco do poder, o que implicou no questionamento das relações entre Estado e Sociedade (Abreu, 2007; Gomes 1982; Isaia, 1998). A ascensão de grupos e instituições, tanto no campo político quanto religioso, colocou em evidência a luta pela ampliação de direitos, bem como a preservação de certos privilégios.

Diante disso, a trajetória de Daniel Cristovão é indiciária das tensões religiosas em disputa no espaço público da cidade de Santa Maria e da emergência de porta-voz autorizado (Bourdieu, 1998), ao trazer questões salientes sobre a dinâmica religiosa brasileira, tendo como ponto de conflito o decreto o Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931, que instituiu o ensino religioso como matéria facultativa nas escolas públicas do País e nos espaços militares.

Daniel Cristovão participou da organização do movimento espírita da cidade de Santa Maria. Temos poucos registros de ordem biográfica, porém, em diálogo com “a divulgação de práticas letradas e a construção de memórias em torno de membros que participaram da organização do espiritismo no Brasil” (Isaia, Mattos, 2015, p. 70), a obra *Gênese do Espiritismo em Santa Maria* (2023) apresenta esse esforço instaurador de dizer quem foram os espíritas engajados em propagar e defender a doutrina espírita em Santa Maria.

Cristovão surge, a partir do testemunho de Antonio Lucena, como “Orador Fluente, profundo conhecedor do Evangelho de Jesus e do espiritismo, desenvolvia seus temas de tal forma que, muitas vezes, fazia

a assistência verter lágrimas de emoção” (Nunes, 2023, p. 82). O livro, marcado pela escrita institucional, explica que Cristovão nasceu na cidade de São Gabriel, em 1901, tendo sua vida conectada ao exército brasileiro e ao espiritismo. Em relação à carreira militar, Nunes explica que

Daniel Cristóvão, português de nascimento, mas naturalizado brasileiro, foi registrado num Cartório da cidade de S. Gabriel/RS. Jovem ainda assentou praça no Regimento de Infantaria, sendo logo promovido a Cabo e depois a 3º Sargento, após concluir, com brilhantismo, seu curso na Escola de Formação de Sargentos do Exército. Em seguida, conseguiu, por merecimento, ingresso na Escola de Intendentes do Exército, onde realizou brilhante curso, saindo Aspirante a Oficial. Serviu em várias Unidades do Exército, inclusive no Supremo Tribunal Militar. Em 1942, quando o Brasil declarou Guerra aos Países do Eixo (Alemanha, Itália, Japão) ele foi um dos selecionados para servirem na Força Expedicionária Brasileira. Seguiu para a Itália no 2º Escalão. Regressou da Europa vítima de um grande esgotamento nervoso que o fez sofrer muito, caindo gravemente enfermo em 1953, vindo a desencarnar no dia 8 de setembro de 1954. Seu corpo foi enterrado no Cemitério de Campo Grande, com um grande acompanhamento (Nunes, 2023, p. 83).

O trânsito militar permitiu sua chegada à cidade de Santa Maria, o que fez emergir o propagandista e orador espírita no contexto de emergência de tensões com a Igreja Católica na cidade. Nesse itinerário biográfico, temos datas ainda imprecisas, mas podemos afirmar que, no limiar da década de 30, Daniel Cristovão esteve engajado na luta anticlerical, assim como na divulgação espírita e atuou nas doutrínarias em diferentes instituições espíritas. Portanto, Cristovão figura como um propagandista do espiritismo de Santa Maria.

Estudar as resistências de grupos anticlericais no Brasil, entre os anos de 1930-1937, revela instigantes momentos de tensão, negociação e fluidez diante aproximações e conquistas do catolicismo no regime político Vargasista. Marta Borin (2010) destaca que a cidade de Santa Maria não só foi palco da conquista do catolicismo em Santa Maria, mas

também testemunhou a articulação entre metodistas, luteranos e espíritas para enfrentamentos e a luta em torno da laicidade nos anos de 1930. Nesse sentido, reforçamos a proposta de “entender esse jogo de investidas e “contrainvestidas”, e de como certos agentes foram silenciados e outros passaram a ser cada vez mais atuantes” (Weber; Mattos, 2013, p. 255).

O espiritismo demarcou seu espaço de atuação na cidade de Santa Maria com um conjunto de membros que se esforçaram em sua institucionalização no espaço social. Desse modo, o discurso institucional da Aliança Espírita Santa Mariense ressalta as perseguições como força propulsora para, em 1921, a reinauguração da Aliança Espírita Santa-Mariense (AES), em que novas instituições e campanhas de divulgação do espiritismo tornam-se salientes na cidade (Mattos, 2019).

A AES colocou-se como instituição centralizadora do espiritismo na cidade de Santa Maria. Nesse sentido, a AES trouxe os principais campos de atuação no Estatuto de 1926 em relação à divulgação e o atuação social do espiritismo:

Art. 3 – A «Aliança Espírita Santa-mariense» se acha filiada à «Federação Espírita do Estado do Rio Grande do Sul» e seus fins principais são:

- a) Propagar, executar e defender a doutrina espírita, por todos os meios ao seu alcance;
- b) Criar escolas, albergues e farmácia para os necessitados, socorrendo-os, principalmente, as viúvas, órfãos e a velhice, desamparados, tanto quanto permitirem suas condições financeiras;
- c) Organizar uma biblioteca, aumentando na proporção de suas posses, bem como uma sala de leitura para os seus associados, e que poderá ser franqueada ao público, quando assim entenderem os seus dirigentes.
- d) De propaganda – conferências ou palestras públicas, para o que serão convidados oradores de reconhecida competência. O tema, entretanto, de livre escolha destes será completamente alheio a quaisquer questões

personais, ou de agressão a outras crenças – mantida, apenas, a liberdade de crítica, moderada. (Aliança Espírita Santa-Mariense, 1926, p. 1)

Em pesquisa no *Jornal Diário do Interior*, as sociabilidades espíritas descortinam o conjunto de estratégias encabeçadas pelos chamados propagandistas. Desse modo, o amor como forma de regeneração da humanidade, a cientificidade do espiritismo e a ampliação da caridade espírita no espaço público expressaram a reforma social e o esforço de normatização da conduta humana diante da chamada questão social da república. Octacílio de Aguiar, Fernando do Ó, João Fontoura e Souza, Evargisto Duarte, Major João Scherer, Tenente Daniel Cristovão e Doutor Victor Menna Barreto encampam a função de porta-vozes especializados em difundir e defender o espiritismo em Santa Maria.

Portanto, a autoridade simbólica, a atuação dos propagandistas e as redes de amizade e solidariedade consubstanciam a definição do que é e o que não é espírita. Assim, a oratória, o estudo e o letramento dimensionam as lutas de representações no campo religioso brasileiro. Desse modo, a presença do espiritismo na imprensa santa-mariense deu-se com homenagens a Kardec e conferências públicas de divulgação, cujos temas conciliavam os princípios espíritas às temáticas em evidência no seu contexto social.

Em diálogo com Bruno Scherer (2013) e Beatriz Teixeira Weber (2013), consideramos que o movimento espírita, em Santa Maria, é tributário do trânsito de famílias espíritas, o que significou a constituição de redes de relação entre líderes, adeptos e elementos de diversos setores da sociedade local. Desse modo, o foco deste trabalho é pensar como, no momento de tensão, Daniel Cristovão surge no espaço do *Jornal* para defender e delimitar a atuação dos espíritas na luta pela

expressão das suas crenças e fé. E, sobretudo, dizer o que é e o que não é espiritismo.

OS ANOS 30 E A RELIGIÃO NO PROCESSO DE AMPLIAÇÃO DE DIREITOS.

Entre a explosão do movimento de 30, que representou a emergência de Vargas como figura potencializadora de oligarquias dissonantes, e a Constituinte de 1934, a sociedade brasileira inaugurou um intenso debate sobre novas configurações religiosas. Estado, religião, educação e laicidade passam a ser debatidas no calor da aproximação entre o catolicismo e o governo de Getúlio Vargas. Artur Isaia percustra as afinidades entre o catolicismo e o regime de Vargas, tendo por referência a construção da nacionalidade, o combate às influências ideológicas externas e o controle sobre as classes trabalhadoras. Essa aproximação constituía uma reciprocidade eletiva, já que o investimento do regime de Vargas galgava a influência da Igreja como forma de legitimação de seu projeto político. Por outro lado, a Igreja Católica tencionava a recuperação de um passado destituído com a República e a Constituição de 1891. Isaia explica que

No Brasil, a aproximação entre a Igreja e o Estado pós-30, que institucionaliza suas reivindicações básicas, trará para a hierarquia católica a oportunidade de realizar seu projeto de “nacionalismo católico”, no qual o espaço político conquistado era o ponto de partida para efetivar o combate a seus inimigos. Dentro do espírito de reconquista tridentina, a aliança com o Estado e as concessões deste à Igreja em matéria, principalmente social e educacional, possibilitavam uma margem de vantagens nunca vistas em relação aos oponentes da supremacia católica. Tanto os inimigos comuns entre Estado e Igreja (comunistas, socialistas, liberais e todos os que se opunham ao autoritarismo getulista, principalmente após 1937) quanto aos restritos ao combate católico (protestantismo, espiritismo kardecista e umbanda), eram combatidos do lugar privilegiado desfrutado pelo catolicismo junto ao poder (Isaia, 1998, p. 150).

Sendo assim, no bojo dessas investidas católicas, o Decreto sobre o ensino religioso delineou disputas entre laicistas e a educação confessional. Esse período em que

Além do decreto sobre o ensino religioso facultativo em escolas públicas, vale ressaltar também que em 1931, o Estado deu pelo menos mais duas mostras que estava disposto a dialogar com a Igreja Católica com objetivo de manter uma relação política amistosa com a instituição. Uma delas foi o reconhecimento de Nossa Senhora aparecida como padroeira do Brasil. A outra, foi à inauguração da estátua do Cristo Redentor, na então Capital Federal, a cidade do Rio de Janeiro, no dia 12 de outubro. Segundo Célio da Cunha (1989), A Igreja Católica viu nessas ações a oportunidade de fazer diversas reivindicações ao governo, onde algumas foram atendidas na Constituição de 1934 (como o casamento religioso com efeitos civis), e outras foram colocadas mais em prática no Estado novo (como a perseguição de forma mais enfática aos comunistas) (Julião, 2012, p. 7)

Diante da chamada aproximação do catolicismo com a política, grupos se organizaram em oposição à estratégia do clero brasileiro. Em Santa Maria, por exemplo, reuniões e manifestações aproximaram a Maçonaria, as Igrejas Metodistas, Luteranas e algumas lideranças espíritas, e surgiu, já em 1930, a Liga Pró-Estado Leigo em Santa Maria. Tal movimento social e religioso denunciava a oficialização do ensino religioso facultativo nas instituições de ensino, assim como a assistência espiritual junto às forças armadas como integrantes do projeto de reafirmação da Igreja Católica no Brasil (Isaia, 1998).

Segundo Mattos (2019), o Comitê Pró-Liberdade Religiosa da cidade delineou-se tanto no nacionalismo quanto na luta anticlerical para compor seus movimentos de atuação. Assim, em manifesto, de 15 de janeiro, o grupo expressou que “Imbuídos no amor da nossa terra, a nossa alma desperta sentimentos de repulsa contra essa horda de 200 milhões de clericais espalhados pelo mundo, sob uma formidável organização política, com finalidades mercantis” (Comitê Pró-liberdade

Religiosa, 1931a, p. 2). Desse modo, os manifestantes traçaram um histórico da Igreja católica com o objetivo de denunciar a opressão e a violência como constituintes da história da Igreja Católica em virtude do envolvimento da instituição em guerras religiosas e na perseguição para impor as suas crenças. O manifesto assim retoma esses eventos:

As guerras da Santa Cruzada, que foi um conluio do clero, com fortes mercantes do governo europeu das margens do Mediterrâneo, falam bem alto desse domínio maléfico que fazia para a grandeza da Europa e de então a escravidão e o latrocínio das populações do oriente. [...] naqueles templos em que em nome de Jesus se incendiaram os corpos vivos, sob o pretexto de salvar as almas dos anticlericais. Sempre julgamos perniciosa essa seita que proíbe a liberdade de pensar, proibição essa simbolizada na personalidade de Gallileu, quando ajoelhado no Tribunal da Inquisição, com a destra sobre o Evangelho de Jesus, foi obrigado a negar o movimento da terra. (Comitê Pró-liberdade Religiosa, 1931a, p. 2)

Por fim, o manifesto passa a detalhar os interesses financeiros do clero, bem como ao evoca a ideia de seita estrangeira para denunciar os riscos do clero para a República e para a liberdade no Brasil. Portanto, o movimento Pró-Liberdade religiosa assume a bandeira de separação do Estado e da Religião como fundamental para a concretização da liberdade e da nação. Assim, concluem “Avante concidadãos! desempenhamos a nossa missão para a luta pela vida na liberdade ou para a morte”(Comitê Pró-liberdade Religiosa, 1931a, p. 2).

Em 8 de fevereiro de 1931, sob o título de “Pró-Liberdade da Consciência”, o Jornal Diário do Interior noticiou a organização em Porto Alegre-RS, no qual a separação entre Igreja e Estado aparecia como elemento de coesão do grupo. Assim, liberdade religiosa e o Art 72 da Constituição Republicana eram entendidos como uma conquista e um direito inviolável e expressaram o ineditismo da composição:

Conhecemos os nossos direitos e os nossos deveres de homens livres, e, por isso, respeitando-nos mutuamente, nos congregamos, num magnífico exemplo de fraternidade, protestantes, metodistas, batistas, adventistas, maçons, espíritas, teosofistas e livres pensadores, representando centenas de milhares de pessoas, que por nosso intermédio, levantam o grito de protesto contra as maquinações da Igreja Católica. (Comitê Pró-liberdade Religiosa, 1931b, p. 1)

O movimento Pró-Liberdade Religiosa e Estado Laico pode ser entendido como uma experiência singular no contexto dos anos de 1930-1937. Desse modo, comitês e ligas espalharam-se em diversas cidades do Rio Grande do Sul e do país. Artur Isaia (1998) destaca que o Movimento Pró-Liberdade religiosa apresentou candidatos próprios para as eleições de 1933. É nesse horizonte que Fernando do Ó surge como candidato a Deputado Federal e figura central nas tensões vivenciadas no campo religioso santa-mariense, no qual Cristovão se coloca no espaço público, ora para defender a laicidade, ora para explicar o que é espiritismo.

Em 21 de abril de 1933, a representatividade de Fernando do Ó ganhou projeção no II Congresso Pró-Estado Leigo. Daniel Cristovão relatou o sucesso do evento conforme publicado no *Jornal Diário do Interior*:

Desse delegado foi recebido ontem o seguinte telegrama: Tenente Daniel Cristovão – S. Maria. Congresso com melhores auspícios, com representação do General Flores da Cunha e o secretário do Interior. Dr. Paulo Hecker proferiu notável oração contra as pretensões romanistas. Há delegações de quase todo o estado. Voltarei sábado à noite. Abraços. (*Diário do Interior*, 1933, p. 2)

Porém, em 03 de maio de 1933, no dia da eleição para Constituinte de 1933, Daniel Cristovão debruçou-se em defender a laicidade do Estado leigo no artigo “A religião no Estado Leigo”, veiculado tanto no *Jornal Diário do Interior* quanto na *Revista O Reformador da Federação*

Espírita Brasileira. O militar discorre sobre o conceito de religião, sendo que expressou a religião como crucial para a edificação de uma postura ética da humanidade:

torna-se útil a missão de qualquer religião que se preocupe sinceramente em impelir o homem para o bem, ensinando com exemplos vivos, que falam a mais conveniente de todas as linguagens 'o amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. A religião exerce, desse modo, uma decisiva e benéfica influência sobre as multidões e coloca-se em relação ao crente, na posição de mentor que vai guiando com seus inteligentes e confortados conselhos, os passos vacilantes dos homens humildes (Cristovão, 1933a, p. 1).

Cristovão ainda pautou a pluralidade e a diversidade religiosa existente na cultura religiosa brasileiro, em que o respeito e a liberdade aparecem como condição fundamental para a democracia:

Algumas delas não admitem Deus, a suprema inteligência do Universo, mas nem por isso deixam de ser respeitáveis, tais princípios de fraternidade que esposam. Para que todo o conjunto desse sistema doutrinário possa exercer livremente a sua missão social, necessário se torna que para todas elas, HAJA A MESMA SOMA DE LIBERDADE (Cristovão, 1933a, p. 1).

Nesse percurso, o espírita e militar assevera em articular a democracia e a diversidade das crenças ao afirmar que “a liberdade é para o pensamento o que o oxigênio é para a vida.” Diante disso, Cristovão passa a se contrapor à oficialidade de um credo religioso por parte do Estado, bem como o alinhamento político de uma religião, sendo prejudicial à liberdade e à democracia uma vez que

Ainda não houve um só país que tenha adotado ou ao menos protegido qualquer religião, em que a liberdade das outras não tenha sido restringida ou anulada. E como a multidão está dividida pelos vários sistemas, sucede que essa falta de liberdade vai prejudicar a coletividade, asfixiando-a no gás da intolerância e das perseguições, públicas ou disfarçadas do governo ou da religião que goze dos favores do Estado (Cristovão, 1933a, p. 1).

A pretensão de Daniel Cristovão ia ainda mais longe ao evocar as leis, os limites do Estado e da religião. No centro da explicação encontrava-se a defesa do artigo 72 da Constituição de 1891 e que todos os sistemas religiosos e de credo gozassem da mesma parcela de liberdade. A leitura de Cristovão revela o esforço interessante dos grupos anticlericais de oposição da relação entre religião e política. Cristovão mantinha-se fiel a esse posicionamento e conclui que “ a religião deve pairar acima de tudo e nunca se envolver com negócios do Estado ou de política. De tal modo deve ser a sua conduta que os homens vejam com admiração e nela procurem amparo” (Cristovão, 1933a, p. 1).

Diante disso, o pós-eleição para a Constituinte de 1934 seria marcado por novos debates sobre política e religião. Fernando do Ó alcançou 1642 votos, foi alvo de deboche na imprensa em virtude de sua derrota. Esse ponto movimenta o debate sobre o engajamento dos propagandistas do espiritismo na política.

Por coincidência, Daniel Cristovão lançou-se no espaço do jornal *Diário do Interior*. Em 26 de maio de 1933, publicou “Os Candidatos do Espiritismo”, em que assevera em debelar as acusações do viés político do espiritismo e sua suposta transformação em partido político. Para isso, Daniel Cristovão invocou o Movimento Pró-Liberdade Religiosa para neutralizar as forças que se contrapõem à concepção de laicidade proposta pelo movimento. Assim, Cristovão rebate que:

No terceiro e último Congresso Pró-Estado leigo, realizado em Montenegro, neste estado, dos dias 19, 20 e 21 de abril, um grupo de cem eleitores resolveu apresentar a candidatura a constituinte, de vários cidadãos se hão pelo laicismo. Há entre eles positivistas, anticlericalistas, metodistas, protestantes, maçons e espíritas. Foi o bastante para que esse grupo de eleitores, das mais variadas crenças, amparados na lei, entendesse apresentar os mencionados candidatos, para que o Senhor Ivon Costa, por

meio de conferências públicas e artigos pomposos, venha dizer que o espiritismo tem candidatos à constituinte (Cristovão, 1933b, p. 3).

Em seu argumento, na economia das forças anticlericais, o queurgia no momento vivido era a defesa da laicidade e do Artigo 72 da Constituição de 1891, a partir de Comitês Pró-Liberdade Estado Laico. Segundo o autor, esse movimento ganhou projeção com o Decreto Federal n. 19.941 de 30 de abril de 1931, que instituiu o ensino religioso facultativo nas escolas oficiais nos cursos primário, secundário e normal, de autoria de Francisco Campos, e, com a anuência do Sr. presidente Getúlio Vargas. Em sua opinião, o decreto rompia com os avanços legais instituídos no país, bem como ameaçava a paz e a família brasileira. Segundo Cristovão,

não houve instituição de caráter religioso ou doutrinário que não haja aderido a esse trabalho coletivo em prol do ensino e do estado leigos. Milhões e milhões de brasileiros, de norte ao sul das terras de Santa Cruz, hipotecaram solidariedade a essa causa comum. O “facultativo” todos sabem – em questão religiosa – é porta aberta para oficializar as práticas ao obrigatório. (Cristovão, 1933b, p. 3)

A proposta do 1º Tenente almejou acentuar a experiência política de defesa da laicidade como sintomática dos tempos de reconstrução, sob o viés da modernidade e do progresso social. Nesse sentido, em seu argumento, salientou a noção de homens esclarecidos, de letras, conhecedores do passado sangrento e prescritivo da cultura religiosa e política no Brasil. Assim, a oficialização de uma religião representava a perda dos direitos e das conquistas sobre a lei. Elogiava-se uma vida secular, legalista, científica, fraterna e pluralista como simbólicas da esperança entre democracia sob o viés da laicidade da República.

Por fim, regressando ao princípio de que a laicidade corresponderia ao afastamento da religião da política, Cristovão passou

a evidenciar as disputas internas vivenciadas no meio espírita, no qual voltou-se à questão fundamental do que é e o que não é espiritismo e críticas direcionadas a Ivon Costa:

Diz o professor em seu artigo que está habituado a fazer preleções espíritas nas escolas públicas. Pois fique sabendo que, se assim procede, só pode ser em nome de seu espiritismo, pois não é esse o procedimento dos verdadeiros adeptos do espiritismo do Brasil e do mundo inteiro. Aqui mesmo, em Santa Maria, temos uma escola pública primária, fundada e sustentada pela Aliança Espírita, onde o professor já fez algumas conferências. E por sinal quis vender as ENTRADAS, quis fazer negócio. (Cristovão, 1933b, p.3)

A escrita de Daniel Cristovão é incisiva e utiliza o recurso de “dramatização da realidade” (Isaia, 2006) para enfatizar o espiritismo caridoso e em acordo com a luta pela democracia e a liberdade religiosa. Desse modo, aproxima a postura de Ivon Costa à lógica de fazer negócio da religião, tal qual os padres católicos, assim como critica a aproximação entre socialismo e espiritismo, empreendida por Costa. Defende, ainda, o verdadeiro espiritismo e como acontece em Santa Maria:

Não confunda professor a doutrina dos espíritos com partido político de espécie alguma, pois incorre em gravíssimo erro. A primeira ensina a regeneração lenta e progressiva do homem, pelo amor e pela espontaneidade dos sentimentos. O segundo impõe pelas armas uma igualdade impossível e asfixia o cidadão no ambiente envenenado da intolerância mortal de um Partido, como o que domina agora na Rússia. (Cristovão, 1933b, p.3)

O militar finalizou o artigo em tons de pêsames e desqualificou Ivon Costa, seja pelo seu escrito, seja pela sua conferência, seja pela sua visão de sociedade espírita. Diante desses aspectos, a análise da trajetória reveste-se de possibilidades e potencialidades para pensar compreensão de um espiritismo religioso e voltado às práticas de

intervenção, na chamada questão social, a partir da caridade às pessoas em vulnerabilidade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, falamos aqui da noção de projeto de vida, em que a divulgação do espiritismo estabelece redes de afeto e solidariedades. Portanto, o envolvimento de um espírita, maçom e militar, como Daniel Cristovão, edifica o esforço dos sujeitos em torno do entendimento de que a democracia envolvia a separação entre a religião e a política, e isso representou experiências inaugurais de mobilização, alianças e disputas sobre o que estava em jogo nos acordos políticos dos anos de 1930.

Diante de tais questões, destacamos como “esses grupos teciam suas lógicas, inventavam suas opções políticas” (SILVA, 2012, p.87). Nesse artigo, compreendemos o enfrentamento de Cristovão e sua radicalidade como indiciário da compreensão da democracia como decorrente da vontade popular, no qual os princípios laicistas conferiam a modernidade, o viés científico e o caminho da civilização. Assim, a luta contra o clericalismo de Cristovão retoma a ideia de reformismo social e o “ideário liberal para credenciar espiritismo no campo político e intelectual” (Isaia, 2012, p 104). Cristovão assumiu a luta política como forma de salvar a Pátria e o povo, o que nos faz questionar o significado da luta política do espiritismo santa-mariense, ou seja, voltamo-nos às utopias e a seus fracassos, e como as pessoas dão sentidos a esses projetos de mudança e de defesa de seus valores no campo social, político, cultural e religioso. E a questão da laicidade como um tema crucial da história republicana brasileira.

FONTES

ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE. *Estatuto*. Santa Maria, 1926.

COMITÊ PRÓ-LIBERDADE DA CONSCIÊNCIA, *Diário do Interior*, Santa Maria, 15 jan. 1931a, p. 2.

CONGRESSO PRÓ-ESTADO LEIGO. *Diário do Interior*, Santa Maria, 21 abr. 1933, p. 2.

CRISTOVÃO, Daniel. As religiões no Estado Leigo. *Diário do Interior*. 3 de maio 1933a, p. 1.

CRISTOVÃO, Daniel. Os Candidatos do Espiritismo. *Diário do Interior*, Santa Maria, 26 maio. 1933b, p. 3.

PRÓ-LIBERDADE DA CONSCIÊNCIA. *Diário do Interior*, Santa Maria, 8 fev. 1931b, p. 1.

REFERÊNCIAS

ABREU, Luciano Aronne de. Um olhar regional sobre o Estado Novo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

BORIN, Marta Rosa. *Por um Brasil católico: tensão e conflito no campo religioso da república*. 2010. 369f. Tese (Doutorado em Estudos Históricos e Latino-Americanos), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2011

GOMES, Ângela de Castro. O redescobrimento do Brasil. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela Maria de Castro. In: *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 109-150.

JULIÃO, Paulo. A Igreja Católica e as relações políticas com o Estado na Era Vargas. Anais In: *XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões- Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil*, São Luís, Universidade Federal do Maranhão, Centro de Ciências Humanas, v. 13, p. 1-11, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/456>. Acesso em: 27 abr. 2024.

GINZBURG, Carlo Provas e possibilidades à margem de 'Il ritorno de Martin Guerre', de Natalie Zemon Davis. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1989, p. 179-202.

ISAIA, Artur César; MATTOS, Renan Santos. Biografia e espiritismo: o caso Fernando do Ó. *MOUSEION*, Canoas, n.2, p. 69-83, dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/1981-7207.15.10>. Acesso em: 27 abr. 2024.

ISAIA, Artur César. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1998.

ISAIA, Artur Cesar. A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. (Org.). *Espiritismo e Religiões Afro-Brasileira: História e Ciências Sociais*. São Paulo: UNESP, 2012, p. 103-117.

ISAIA, Artur. Espiritismo, catolicismo e saber médico-psiquiátrico. A presença de Charcot na obra do Padre Júlio Maria de Lombaerde. In: ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2006, p. 305-324.

KARAWJCZYK, Mônica. Eva é sempre a mesma mulher: A elaboração da Constituição de 1934 e a questão dos direitos e deveres femininos. *REJUR - Revista Jurídica da UFERSA*, Mossoró, v. 6, n. 12, jul./dez. 2022, p. 80-99.

MATTOS, Renan Santos. Laicismo e o espiritismo: A Aliança Espírita Santa-Mariense e a constituinte de 1934. *Revista de História Regional*, v. 24, n. 1, p. 179-198, 2019. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/12423>. Acesso em: 27 abr. 2024.

NUNES, Antonio Centeno. *Gênese do espiritismo em Santa Maria-RS*. 1 ed. Santa Maria, RS: Grings - Memorabilia e Tours, 2023.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais A Lanterna e o Livre Pensador (1900-1909). In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. (Org.). *Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais*. 1ed.São Paulo: Ed Unesp, v. 1, 2012, , p. 87-101.

SCHERER, Bruno Cortês. *Ações Sociais do Espiritismo: A Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, Santa Maria – RS (1932-1957)*. Santa Maria: Trabalho de Conclusão do Curso de História/UFSM, 2013

SCHMIDT, Benito Bisso. *Flávio Koutzii: Biografia de um militante revolucionário. De 1943 a 1984*. Porto Alegre: Editora Libretos, 2017.

WEBER, Beatriz Teixeira. Espiritismo e Saúde: concepções a partir das práticas numa sociedade kardecista. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, n. 15, p. 19-46, 2013.

WEBER, Beatriz Teixeira; MATTOS, Renan Santos. Disputas religiosas em Santa Maria – RS na década de 1930: Fernando do Ó e a ‘resistência libera’. *Revista Latino-Americana de História*, São Leopoldo-RS, v. 2, nº. 9, p. 248-268, dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.unisinus.br/rla/index.php/rla/article/view/294>. Acesso em: 27 abr. 2024.

8

O ESPIRITUALISMO MODERNO NOS ESTADOS UNIDOS: CONTEXTO, SURGIMENTO E COSMOLOGIA

Rodrigo Farias de Sousa

INTRODUÇÃO

No começo de abril de 1848, John C. Bell, residente em Lyons, no estado americano de Nova York, se viu em apuros. Circulava o boato de que ele teria cometido um assassinato e enterrado o cadáver no porão da casa onde residira, cinco anos antes, na cidade vizinha de Arcadia. Em sua defesa, ele fez circular um abaixo-assinado de vizinhos e conhecidos, que declaravam considerá-lo “um homem de honra e bom caráter, incapaz de cometer um crime”, de quem nunca se ouvira nenhuma queixa enquanto residira em Arcadia. Os quarenta e quatro signatários diziam repudiar os “relatos tolos e supersticiosos” contra ele, e atestavam sua honradez.

A menção à “superstição” numa situação dessas pode soar estranha ao leitor desavisado, mas neste caso fazia sentido. Porque a acusação contra Bell não vinha de uma testemunha ou de um investigador do crime, mas da *vítima*. Segundo os rumores, Bell teria cortado a garganta de um caixeiro-viajante para roubar a pequena fortuna de 500 dólares que ele carregava — mas o “morto” voltara do além para denunciá-lo, por meio de pancadas inexplicáveis, diante de dezenas de testemunhas. No vilarejo rural de Hydesville, onde ficava a antiga casa de Bell, não se falava de outra coisa há dias. Uma multidão de centenas de pessoas cercava a casa onde o *fantasma* concedia entrevistas a quem quer que lhe dirigisse perguntas, sempre reiterando a mesma história.

Os registros infelizmente não relatam o que passou pela cabeça do Sr. Bell naquele começo de primavera, mas é plausível que a declaração de seus conhecidos não tenha sido muito eficaz em proteger sua reputação. Afinal, em poucos anos a história do caixeiro (não tão) morto ultrapassou os limites de Arcadia, e mesmo de Nova York, para ganhar o mundo. Culpado ou inocente, Bell entrou para a história a reboque de um novo movimento religioso do qual sua velha casa se tornara um marco fundador, e que transformaria a ideia de comunicação *provocada* entre os vivos e os mortos num elemento cultural permanente do imaginário ocidental. E é desta história que trataremos aqui.

1 – O CONTEXTO RELIGIOSO NOS EUA

Embora o nome só viesse a ser cunhado em 1852 pelo jornalista Horace Greeley, o movimento conhecido como Espiritualismo Moderno consagrou o episódio de Hydesville, em 31 de março de 1848, como seu nascimento. Não era a única opção possível: já havia registros de manifestações espirituais antes, e histórias de fantasmas e entidades sobrenaturais eram comuns nas diversas culturas que compuseram o país. Já no século XVII, por exemplo, livros como *Saducismus Triumphatus*, do inglês Joseph Glanvill (1668), membro da Academia Real, mostravam que o assunto ultrapassava as lendas populares europeias e também interessava à classe erudita. Entre os povos indígenas da América do Norte, a crença em fantasmas, especialmente os de caráter maligno, eram comuns (Mark, 2023), e seres espirituais variados, entre *jinns* e humanos desencarnados, também podiam ser encontrados nas culturas dos africanos levados em cativeiro para as colônias britânicas. Mas por que foi só no século XIX que um movimento

fundado na ideia de contato com os mortos prosperou na sociedade americana e daí para outras partes do Ocidente?¹

Observemos o contexto. O Espiritualismo não nasce, afinal, em um vácuo. Muito pelo contrário, ele dialoga intensamente não apenas com outras expressões religiosas e culturais já em circulação pelo país, como também surge e se difunde em um momento particular da história americana. Os Estados Unidos da primeira metade do século XIX, ainda que esmagadoramente protestantes, foram pródigos em novidades no terreno da fé, ao mesmo tempo que mantinham um certo entusiasmo iluminista pelos avanços da ciência e da tecnologia. Tudo isso contribuirá para um caldo cultural que influenciaria profundamente a visão de mundo espiritualista (Braude, 2001).

O primeiro ponto de destaque é que essa é a época do chamado *Segundo Grande Despertar*. Definido geralmente como um período de reavivamento protestante que vai de fins do século XVIII até por volta de 1840², particularmente impulsionado pela expansão da fronteira americana rumo ao Oeste, o Segundo Grande Despertar é rico de novos movimentos religiosos. Mórmons, transcendentalistas, unitários, universalistas passam a povoar o panorama religioso do país, enquanto denominações mais antigas e menos elitizadas, como batistas e metodistas, se veem em ascensão. Porém, diferente do seu antecessor setecentista, que se tornou a matriz do evangelicalismo americano, esse Grande Despertar tinha uma outra característica distintiva: o direcionamento do entusiasmo religioso também para reformas sociais. O cristão, aqui, não era exortado a buscar apenas a salvação no além-

¹ Falamos aqui em "Ocidente" como um identificador cultural, mais que geográfico. O diálogo com espíritos é encontrado em várias culturas mundo afora, porém, historicamente, nas culturas de matriz europeia cristã ele costuma ser estigmatizado e/ou reprimido.

² A periodização pode variar conforme o autor.

túmulos, mas também a tentar fazer *deste* mundo um lugar mais conforme os ensinamentos cristãos. Desta forma, começa a surgir uma plethora de movimentos reformistas, nos quais a linguagem religiosa era o combustível para objetivos muito práticos: o fim da escravidão; o combate ao consumo de álcool (“temperança”); e, mais adiante, causas tão diversas quanto os direitos femininos, o pacifismo, o vegetarianismo, entre outras.

Esse interesse pela melhoria da sociedade terrena não era casual, mas se relacionava com a interpretação teológica trazida pelas novas denominações cristãs. Uma delas era a adoção do arminianismo, doutrina segundo a qual a salvação humana não era fruto apenas da graça dada unilateralmente por Deus, mas um processo que exigia também a participação dos indivíduos. Na prática, isso significava a possibilidade de conquistar a própria redenção, em oposição à crença na predestinação pregada pelas igrejas calvinistas. Em regiões como a Nova Inglaterra, por exemplo, desde o século XVIII o pensamento arminiano constituiria uma das bases do chamado Cristianismo liberal, mais otimista quanto às possibilidades humanas e simpático às visões iluministas de racionalidade, crítica histórica da Escrituras e ética humanitária (Holifield, 2003). Para além disso, a própria escatologia dominante na América desde o Primeiro Grande Despertar, chamada de pós-milenarismo, encorajava um engajamento com a sociedade.

Os pós-milenaristas geralmente eram otimistas sobre o progresso espiritual da cultura. Eles viam a história humana como refletindo uma luta contínua entre as forças cósmicas de Deus e Satanás, cada uma bem representada por vários poderes terrenos, mas com a vitória da retidão assegurada. [...] De qualquer forma, os pós-milenaristas evangélicos americanos viam sinais da aproximação da era milenar não apenas no sucesso de avivamentos e missões, mas também no progresso cultural geral. A era dourada veria a culminação dos esforços de reforma atuais para acabar

com a escravidão, opressão e guerra. Além disso, nessa era maravilhosa, ciência, tecnologia e aprendizado avançariam para realizações inimagináveis. (Marsden, 2006, p. 49.)

Contribuir para fazer da Terra um lugar melhor era também contribuir com a obra divina. De certa forma, era como se o progressismo iluminista ganhasse a chancela da revelação cristã, ainda que dentro de uma tradição cujos elementos mais sombrios — a existência do pecado, do demônio e das penas eternas — ainda fossem preservados.

Mais na periferia da arena religiosa, é preciso citar a presença da Nova Igreja, dos adeptos de Swedenborg (1688-1772). Autor de uma obra extensa e considerado um precursor pelos próprios espiritualistas (Doyle, 2013, cap. 1), o visionário sueco antecipou muitas das revelações pregadas por estes últimos — e talvez tenha representado, em sua própria trajetória como cientista, místico e teólogo, o ideal a que o movimento aspiraria de uma “ciência da espiritualidade”.

Por fim, havia os mesmeristas ou magnetizadores. Na época da chamada medicina “heroica”, baseada em sangrias, purgantes e outros tratamentos desconfortáveis e até perigosos, a ideia de uma terapia baseada em passes e fluidos invisíveis podia ser atraente. Entre os seus seguidores, havia aqueles que recorriam às revelações dos chamados sonâmbulos³. Tratava-se de pessoas que, quando postas em transe por um magnetizador, demonstravam capacidades extraordinárias, como a de “enxergar” os males de um paciente e até darem diagnósticos e receitas. Experiências notáveis a respeito deles, envolvendo inclusive o suposto contato com espíritos, já eram relatadas antes do Espiritualismo surgir, como no caso do livro *A vidente de Prevorst*, de Justinus Kerner, publicado na Alemanha em 1830 e traduzido para o inglês por volta de 1845. Na

³ Um exemplo de como esse tema instigou o imaginário da época pode ser encontrado em Edgar Allan Poe, autor do célebre conto *O caso do Sr. Valdemar* (1845).

América, o jovem Andrew Jackson Davis (1826-1910) começou a fazer fama pela mesma década, indo além do atendimento “clínico” alternativo e compilando tomos volumosos com uma filosofia — batizada de *harmonial* — tirada de suas observações do mundo espiritual feitas em estado de transe. Era significativo que Jackson dissesse ter sido orientado pelo espírito do próprio Swedenborg.

Os swedenborguianos seriam precursores importantes do que a historiadora Catherine Albanese viria a chamar de *movimentos metafísicos* no panorama religioso americano, dos quais o Espiritualismo também faria parte. Dito de maneira simples, trata-se de visões em que o universo é regido por algum grande princípio ou força (“Mente”, “Razão”, “Verdade” etc.) e há uma espécie de “teoria de correspondência” entre os elementos da realidade física e os da não física. Dito de outra forma, “o microcosmo da vida e da sociedade humanas refletia e até continha, em menor escala, a realidade maior e mais grandiosa do macrocosmo — o mundo da Natureza, do Cosmo, de Deus, dos Deuses”. O macro e o micro mantinham uma “relação dinâmica”, com o primeiro constantemente alimentando o segundo, sem o que a realidade não poderia se manter. “A Salvação se tornava, neste mundo mágico, um poder que eles controlavam, e cada vez mais eles pensavam nela como uma forma de cura”, aplicável a qualquer coisa: o corpo, a mente, a alma. As forças cósmicas podiam ser usadas para moldar a realidade (Albanese, 2012, pp. 435-436). Ao longo do século XIX, grupos diversos como transcendentalistas, espiritualistas, teosofistas e cientistas cristãos partiriam dessa premissa inicial para conceber um universo muito diferente da concepção cristã tradicional, no qual, especialmente nos três últimos casos, a mente humana era capaz de moldar a realidade de formas extraordinárias, não fazendo milagres, mas pela aplicação de potências naturais até então ignoradas.

Em vez do deus pessoal e os sistemas de pecado e salvação do Cristianismo, tem-se algo mais próximo de uma religião natural, com o ser humano num papel ativo e dinâmico na ordem cósmica.

2 – O SURGIMENTO: HYDEVILLE E AS IRMÃS FOX

O caixeiro e John Bell são, na verdade, coadjuvantes de uma história mais ampla. As pessoas que efetivamente ganharam fama com o episódio foram duas meninas que no início pareciam ter pouca participação no caso. Catherine (“Kate”) e Margaretta (“Maggie”) formariam com sua irmã Leah o trio que entraria para os anais da história como as “Irmãs Fox”. Capitalizando em cima da repercussão de Hydesville, elas passariam a ganhar a vida oferecendo “sessões” (*séances*) em que, mediante remuneração, consulentes podiam tentar contato com seus entes queridos falecidos e outros habitantes do mundo dos espíritos.

Uma breve síntese do caso de Hydesville e de certos primeiros desdobramentos será útil aqui. Para a primeira parte, a fonte primordial é o relato do jornalista Ebenezer E. Lewis, que compilou depoimentos de várias testemunhas e os fez publicar ainda em abril de 1848. Apesar da história ter ganho novos acréscimos e detalhes ao longo dos anos, seguiremos a obra de Lewis pela sua proximidade com o evento.

A família Fox foi morar na residência que fora do Sr. Bell em 11 de dezembro de 1847. De fé metodista, ela era composta, naquele momento, pelo pai, John David Fox; a mãe, Margaret Fox; e as duas filhas mais novas, Margaretta e Kate, com 14 e 10 anos, respectivamente⁴. Os dois filhos mais velhos, já casados, eram Anna Leah (agora com o sobrenome do marido,

⁴ Há muitas divergências quanto à verdadeira idade das meninas. Weisberg (2011, p. 30) opta por usar as datas de nascimento que constam em suas lápides, no cemitério Cypress Hill, em Nova York. Seguiremos a autora nesse critério.

Underhill), de 34, e David, de 27. Este último morava numa fazenda próxima, enquanto a primeira morava em Rochester, uma cidade bem maior a cerca de 60 km de Arcadia, o município onde ficava Hydesville.

Segundo o testemunho de Margaret, colhido a 11 de abril de 1848,

nós ouvimos os ruídos pela primeira vez uma quinzena atrás. Soava como alguém batendo no quarto leste, no piso; às vezes soava como se a cadeira se movesse sobre o piso; nós dificilmente podíamos dizer onde era. Isto foi à noite, logo depois que fomos para a cama. [...] Na primeira noite que ouvimos a batida, todos levantamos e acendemos uma vela; e procuramos pela casa toda. O barulho continuou enquanto buscávamos, e foi ouvido perto do mesmo lugar o tempo todo. Não era muito alto, mas produzia um tremor nos postes da cama e nas cadeiras, que podia ser sentido [pondo as mãos sobre eles]. Era uma sensação de movimento trêmulo, mais que um tremor súbito. Parecia que podíamos senti-los estremecer enquanto estávamos de pé sobre o piso. [O ruído] continuou a noite toda até irmos dormir. Eu não fui dormir até a meia-noite. O barulho continuou a ser ouvido todas as noites (Lewis, 1848, p. 5-7.).

Na noite de 31 de março, mais uma vez o som foi ouvido. A família tinha se recolhido cedo, cansada pela sucessão de noites maldormidas. Mas, desta vez, em vez de buscas infrutíferas, a reação foi outra. “As meninas, que dormiam na outra cama do quarto, ouviram o barulho e tentaram fazer outro similar estalando os dedos”, e a mais nova começou. Os sons passaram a seguir cada estalo. Quando a menina parava, os sons também paravam. Depois, foi a vez da irmã, Margaret, que disse, “Agora faça como eu faço! Conte um, dois, três, quatro...”, e batia palmas. Os sons também a imitaram. Logo depois, a mãe entrou no jogo. Pediu que as pancadas contassem até dez, e assim foi. Depois, ela propôs *perguntas*. Primeiro, as idades dos filhos, em sucessão, o que foi respondido com números equivalentes (e corretos) de pancadas. Em seguida, se era um ser humano que estava fazendo o barulho. Nenhuma resposta. “Eu então perguntei se era um espírito e, se fosse, para se

manifestar por dois sons. Eu ouvi dois sons assim que as palavras foram faladas” (Lewis, 1848, p. 5-7.).

Logo vizinhos foram chamados, e começou um diálogo que, entre perguntas repetidas, adivinhações diversas sobre os moradores de Hydesville e até questões de natureza religiosa, se estendeu até o domingo, 2 de abril. Dezenas de pessoas se revezavam no quarto dos Fox, fosse fazendo perguntas ao autor das pancadas, fosse apenas assistindo. Frequentemente as mesmas questões eram feitas por pessoas diferentes em momentos diferentes. Segundo Lewis, o suposto espírito, identificado apenas pelas iniciais C. B.⁵, manteve-se consistente nas respostas que dava sobre sua própria história: o assassinato, a quantia roubada (equivalente a mais que um ano de ganhos de um trabalhador rural), o sepultamento no porão, sua idade (31 anos), o número de filhos que deixara (cinco, sendo três meninas e dois meninos), a morte da esposa há dois anos (quando ele mesmo já estava morto). Quanto à possibilidade de punição do assassino neste mundo, mostrava-se cético, embora confirmasse que ela viria no além.

A comoção na casa dos Fox durou tanto tempo e teve tal intensidade, que a família a abandonou. Leah, a filha mais velha, veio de Rochester e levou Kate e Maggie consigo. Porém, em suas memórias, publicadas em 1885, a própria Leah informa que os sons não só as acompanharam até a cidade grande, como somaram-se a uma série de outros fenômenos que pareciam saídos de uma história de horror, como tapas por mãos invisíveis, objetos se mexendo e aparições espectrais (Underhill, 2009). Apesar disso, as irmãs de alguma forma aprenderam a conviver com os “visitantes” e passaram a atender curiosos que

⁵ O nome Charles B. Rosma, ou Rosna, só seria mencionado em versões posteriores. A informação, segundo Weisberg (2011, p 77), teria sido obtida por David Fox. Porém, há unanimidade entre os autores consultados em que nunca se encontrou registro de alguém com esse nome.

queriam presenciar os fenômenos e contactar os espíritos (a repercussão nem sempre positiva dos fenômenos sobre a clientela de Leah, professora de piano, também pode ter contribuído). O formato clássico da “sessão” mediúnica, com as pessoas sentadas em torno de uma mesa tentando contato por meio de um intermediário humano — o *médium* — começava a se delinear ali.

Em fins de 1849, a incipiente carreira mediúnica das jovens Fox muda de magnitude com uma série de apresentações no Corinthian Hall, o maior teatro de Rochester. O organizador era Eliab Wilkinson Capron, advogado e jornalista progressista, que viria a escrever alguns dos primeiros livros sobre a difusão do Espiritualismo, primeiro no estado de Nova York (*Singular Revelations*, 1850) e depois no país (*Modern Spiritualism: Its Facts and Fanaticisms*, 1855). Diante de uma plateia pagante, durante três dias, Maggie e Kate fizeram as pancadas serem ouvidas pelo teatro, e se submeteram ao exame de diferentes comissões, inclusive uma só de mulheres que as despiu, sem que emergisse uma explicação convencional de como as batidas eram produzidas.

A esta altura, no entanto, as Fox já tinham constituído uma rede de apoiadores que inseriu a curiosidade pelas manifestações nos círculos reformistas da região, incluindo desde religiosos dissidentes (como os quacres Isaac e Amy Post, que conheciam a família desde antes de Hydesville) até militantes de reformas sociais variadas. Desta forma, o movimento já nascia imbricado com os segmentos contestadores do status quo, o que lhe deu um notório caráter progressista que perduraria até pouco depois da Guerra Civil Americana (Braude, 2001; Lause, 2016).

Após o Corinthian Hall, as Irmãs Fox — incluindo Leah, que se descobriu também dotada de dons mediúnicos — foram catapultadas para a fama nacional. A remuneração pelas sessões e a curiosidade do público pelas manifestações renderam-lhes turnês pelo país,

hospedagem em hotéis caros e a convivência e atenção de membros da elite americana. Apesar disso, curiosamente, essa carreira de “estrelato paranormal” manteve-se relativamente apartada do movimento que elas, malgrado seu, ajudaram a fundar. Demonstradoras de fenômenos e das maneiras de provocá-los, elas não se tornaram profetisas de uma nova revelação, nem formuladoras de doutrina. Quando, 40 anos depois de Hydesville e após muitas tribulações pessoais, Maggie foi a público “confessar” que tudo fora uma fraude — num discurso em que errava a própria idade e a da irmã, entre outras inconsistências com os testemunhos de familiares e vizinhos à época—, seu impacto entre os espiritualistas não foi o esperado. O “golpe de morte no Espiritualismo”, então alardeado por críticos do movimento, não veio pela simples razão de que, quando as Fox se tornaram mais conhecidas, outras pessoas já estavam formando seus próprios “círculos espirituais” (*spirit circles*). Para tais experimentadores, a credibilidade do contato com os mortos era uma questão empírica, não dependente da autoridade de terceiros, mesmo que pioneiras como as Fox.⁶

Quando Capron, em parceria com Henry Barron, publicou seu *Singular Revelations*, logo no início de 1850, já dava notícia de outros grupos praticantes da comunicação com os espíritos no estado de Nova York. Não era para menos: a imprensa estivera presente nas demonstrações no Corinthian Hall, inclusive do jornal *New York Tribune*, um dos mais importantes do país. Seu editor, Horace Greeley, que viria a cunhar o nome do movimento, viria a hospedar Kate Fox em sua própria casa e se tornou um dos nomes proeminentes na divulgação das manifestações. Segundo o

⁶ Vale notar, além disso, que a própria Maggie voltou atrás um ano depois, dizendo que sua confissão fora motivada por graves problemas financeiros e que lhe haviam oferecido dinheiro em troca das declarações. Verdade ou não, sua credibilidade a esta altura estava acabada. Para uma análise detalhada do episódio, que envolvia um amargo conflito familiar, cf. Weisberg, 2011, ca. 16-18.

historiador Mark Lause (2016, pp. 4-8), em 1850 já havia grupos espiritualistas se espalhando não só por Nova York, mas também na Nova Inglaterra e na Pensilvânia; em 1851, haviam chegado ao Meio-Oeste, ao Sudoeste e, por fim, à Costa Oeste do país, incluindo S. Francisco, na Califórnia. Não demoraria muito para que alcançassem até o conservador Sul, onde alguns dos aspectos reformistas caros adeptos do norte — em particular o abolicionismo — foram postos de lado (Sousa & Pimentel, 2021). E, em 1852, a médium conhecida como Sra. Hayden levou o Espiritualismo para a Grã-Bretanha, de onde se espalharia para o resto da Europa. No ano seguinte, uma das formas mais curiosas da fenomenologia propalada pelos adeptos — mesas que se moviam sozinhas e até flutuavam pelo ar — se tornaria moda na França, e abriria o caminho para que o país desenvolvesse sua própria variante do movimento, o Espiritismo (Cuchet, 2012, cap. IV).

Embora não existam estatísticas sobre o número de adeptos na época, e as estimativas espiritualistas costumassem ser muito infladas, há indicações de como essa propagação era percebida por alguns contemporâneos. Um exemplo é o comentário do reverendo transcendentalista Theodore Parker: “em 1856, parece mais provável que o Espiritualismo se tornará a religião da América do que, em 156, [parecia] que o Cristianismo se tornaria a religião do Império Romano, ou, em 756, que o Maometanismo se tornaria a da população árabe” (Moore, 1977, p. 4). A lista de americanos célebres dos EUA dos anos 1850 e 60 que teriam algum envolvimento com o movimento também é significativa. De William Lloyd Garrison e Harriet Beecher Stowe ao historiador George Bancroft e a primeira-dama Mary Todd Lincoln, não há controvérsia quanto à considerável visibilidade que o Espiritualismo teve na segunda metade do século XIX (idem, p. 3), particularmente antes e durante a Guerra Civil. As razões para isso não ter durado não

estão muito bem delineadas na historiografia, mas a importância religiosa do movimento nesse período da história americana é um dado consolidado nos estudos mais recentes.

Feita essa pequena síntese factual, convém dar uma olhada na visão de mundo elaborada pelos espiritualistas.

3 – O MUNDO SEGUNDO O ESPIRITUALISMO

Em sua história das manifestações espirituais em Nova York, Capron (1850) frequentemente se refere ao mesmerismo e relata que, em pelo menos algumas das sessões, as Irmãs Fox eram “magnetizadas”, isto é, induzidas ao transe. Ele cita o caso da vidente de Prevorst como um antecedente dos fenômenos verificados a partir de Hydesville e também transcreve passagens de *Principles of Nature*, de Andrew Jackson Davis, ditada pelo autor em estado “sonambúlico”. Havia, portanto, uma noção de continuidade ou complementaridade entre o Espiritualismo e as práticas do “magnetismo animal”.⁷

A primeira coisa a notar é que o Espiritualismo Moderno nunca chegou a desenvolver uma autoridade central, que controlasse quais ideias seriam aceitas como doutrina. Para citar um referencial mais familiar ao leitor brasileiro, não havia um Allan Kardec espiritualista, nem textos canônicos que servissem de referência para todos. O contato com os espíritos espalhava-se por jornais, *camp meetings*, apresentações públicas de médiuns, congressos, conferências e, claro, pela divulgação boca-a-boca de adeptos e curiosos. Havia, claro, um núcleo elementar de crenças: a imortalidade da alma, a possibilidade da comunicação

⁷ Mais tarde, na França, a mesma relação seria afirmada em relação ao Espiritismo por Allan Kardec. Ele próprio um magnetizador, Kardec declara na Revista Espírita de 1867 que ambos, Magnetismo e Espiritismo, eram “ciências irmãs”, e que dar crédito a um abria o caminho para o outro. Cf. Kardec, 2008, p. 470.

entre os vivos e os “mortos”, a continuidade do progresso humano num mundo espiritual dividido em *esferas* hierarquizadas conforme o nível moral de cada um. Havia também um caráter democrático no exercício da mediunidade, entendida como uma capacidade natural que não dependia de ritos iniciáticos, ordenações sacerdotais ou de qualquer conhecimento técnico — tornando-a acessível às mulheres, que podiam exercer nos círculos uma autoridade que lhes era vedada na sociedade em geral (Braude, 2001). Essa era a base comum; daí para a frente, porém, os limites não eram muito claros. Havia quem acrescentasse elementos ocultistas, como o médium Paschal Beverly Randolph, praticante da chamada magia sexual (Ferguson, 2012, cap. 4); outros faziam uma leitura mais cristã, como era o caso de muitos clérigos que mantinham suas crenças originais, apenas *adicionando* o Espiritualismo e até defendendo que os adeptos atuassem dentro das igrejas existentes (Braude, 2001, p. 42-43); e mais alguns fundaram seitas próprias, como o poeta e ministro universalista Thomas Lake Harris, fundador de comunidades alternativas, ou Henry Olcott, que, junto com Helena Blavatsky, fundaria em 1875 a Sociedade Teosófica. A essas diferentes combinações de crenças e práticas, vale adicionar uma peculiaridade adicional: o fato de que, nos círculos espiritualistas, muitos dos espíritos que atuavam na função de “controles” ou “guias” dos médiuns — uma espécie de coordenador de trabalhos e protetor pessoal — se identificarem como indígenas, às vezes reproduzindo os estereótipos de linguagem associados a esses povos. Essa presença, inclusive, levaria alguns adeptos do movimento a se mobilizarem na defesa dos nativos, frequentemente massacrados por civis e militares sob as bênçãos do governo americano ao longo de todo o século XIX (Troy, 2017).

Apesar dessa variedade no plano mais propriamente religioso, há uma característica dos espiritualistas que merece destaque e se reflete no

próprio vocabulário de seus membros. Religiões geralmente têm *fiéis*; o Espiritualismo tinha *investigadores*. O espiritualista que participava de sessões e presenciava os fenômenos, ou pelo menos procurava se informar a respeito, não se via como um mero crente, mas como um pesquisador, um cientista (ainda que amador). A ênfase na *demonstração empírica* da existência e ação dos espíritos provinha da convicção de que a razão humana tinha um papel no terreno em que, até aquele momento, a fé havia tido a última palavra. Ver mesas flutuando, ouvir pancadas inexplicáveis, receber revelações e previsões que se confirmavam — tudo isso eram *provas* de uma realidade espiritual, muito mais convincentes, aos olhos dos adeptos, que a teologia das igrejas tradicionais. Não é de espantar, portanto, que um dos desdobramentos mais consequentes do Espiritualismo tenha sido a pesquisa psíquica, precursora da Parapsicologia. Predominava a visão de que caberia à ciência moderna o papel de examinar e, esperava-se, confirmar a realidade dos fenômenos mediúnicos e dos princípios que eles revelavam.

Aliás, o próprio estudo desses fenômenos, segundo os espiritualistas, permitia uma releitura mais “científica” ou “racional” dos relatos sobrenaturais da Bíblia ou de outros registros religiosos. Em vez de interpretá-los como metáforas, mitos ou a intervenção de um Deus pessoal e caprichoso na ordem da criação, o entendimento era que tantos os eventos mundanos quanto os espirituais eram parte da natureza, a expressão de um universo regido por leis. O conhecimento humano destas é que seria limitado, e agora podia ser expandido graças às *investigações* sobre a realidade espiritual e sua influência sobre o mundo visível.

Como está claro, essa linha de pensamento punha o Espiritualismo em rota de colisão com o Cristianismo tradicional. Embora muitos dos propagadores do movimento se considerassem bons cristãos e fossem até membros do clero, há uma abundância de textos ortodoxos

denunciando as suas práticas, tratando-as como fraudes ou como fruto de influência demoníaca.⁸ A eficácia desses ataques é incerta, mas é possível que eles tenham contribuído para reforçar a ala anticlerical do movimento. Andrew Jackson Davis, desde sua primeira obra, já culpava o clero pelas injustiças sociais; mais tarde, parte dos espiritualistas herdou essa tendência crítica, vendo nos religiosos mais ortodoxos inimigos da nova revelação ou, como preferiam alguns, da nova ciência. Não precisavam ser originais ao criticar essa ortodoxia, pois os cristãos liberais, como os unitários, os quacres e os universalistas, já o faziam com bastante veemência desde antes, com seus argumentos sobre a valor da razão no exercício da fé, a historicidade dos textos sagrados e a ênfase no aspecto ético da religião, depois utilizados pelos espiritualistas. Aliás, muitos destes vinham justamente dessas denominações liberais, nas quais, inclusive, alguns podiam continuar congregando sem medo de exclusão por conta de suas crenças *adicionais* (Braude, 2001, p. 43-45).

Outro elemento importante é a convicção do progresso. A cosmologia espiritualista é essencialmente otimista e nela a possibilidade de autoaperfeiçoamento e felicidade não tem limites. Embora a maneira como cada um viveu na Terra possa afetar a experiência nas esferas espirituais, fazendo com que uns se deparem na chegada com situações mais ou menos felizes, ninguém está fadado a sofrer eternamente. Mesmo os espíritos mais viciosos, ainda presos à Terra (*earthbound*), podiam se libertar dessa condição e seguir adiante em sua jornada de crescimento pessoal. A *Inteligência Infinita* (Deus)⁹ criara, afinal, um universo regido por leis benevolentes e perfeitas.

⁸ Várias dessas obras podem ser encontradas online, em especial no Google Books.

⁹ A linguagem de certos textos espiritualistas lembra muito a das propostas de religião natural, em voga nos séculos XVII e XVIII. Neste caso, o termo aparece na lista de princípios de uma das poucas

Convém ressaltar, contudo, que a crença na *reencarnação* como instrumento de progresso, tão importante entre os espíritas franceses, está ausente entre os espiritualistas anglófonos de meados do século XIX. Para estes, a vida terrena é única, e o que quer que não tenha sido feito ou alcançado aqui poderá sê-lo mais tarde, nas esferas espirituais. Mas não se trabalha com a ideia de um renascimento físico. No círculo do médium Joseph Barthelet, em Nova Orleães, onde se teve contato com *O Livro dos Espíritos* de Allan Kardec, a reencarnação era considerada o único ponto de divergência (Sousa & Pimentel, 2021, p. 126). Já na década de 1920, Arthur Conan Doyle, em sua monumental *História do Espiritualismo*, cita diversos autores espiritualistas — todos ingleses, incluindo Emma Hardinge Britten, autora da maior obra sobre as duas primeiras décadas do movimento, nos EUA e alhures — que rejeitavam o reencarnacionismo. Ele considera representativa a opinião de Thomas Brevior, editor da revista inglesa *The Spiritual Magazine*, que já em 1876 considerava a reencarnação apenas como hipótese não confirmada e sugeria, por enquanto, deixar “que os arquitetos de especulações se divirtam, construindo castelos no ar” (Doyle, 2013, p. 434). Embora não tenhamos conhecimento de nenhuma pesquisa metódica sobre opiniões especificamente americanas acerca da reencarnação nos grupos espiritualistas do século XIX, parece seguro afirmar que, se a ideia chegou a ser aceita nos Estados Unidos, permaneceu muito discreta e fora do horizonte do conjunto dos adeptos.

organizações espiritualistas de alcance nacional que perduraram, a Associação Nacional de Igrejas Espiritualistas, fundada em 1893, portanto já depois do auge do movimento nos EUA, no período pré-Guerra Civil. A primeira versão do documento, que inclui a menção à “Inteligência Infinita”, é de 1899. Cf. NATIONAL ASSOCIATION OF SPIRITUALIST CHURCHES, s/d.

CONCLUSÃO

O movimento que começou com os apuros do Sr. Bell teve o auge de sua influência nas décadas de 1850 e 60, porém, mesmo ao começar a declinar no último quarte do século, manteve uma influência indireta na cultura popular. Até hoje, a indústria cultural — quadrinhos, filmes, ficção de vários gêneros, séries — faz largo uso de conceitos como mediunidade, vida no além-túmulo, clarividência, manifestações espirituais ao estilo *poltergeist*, pesquisa psíquica (agora sob o rótulo de Parapsicologia). Isso para não mencionar os elementos que o século XX acrescentaria a esse imaginário, com suas experiências de quase morte e pesquisas sobre reencarnação. Ainda que o sonho dos espiritualistas de desenvolver uma “religião científica” não se tenha realizado, e o movimento não tenha sobrepujado as diversas ortodoxias cristãs americanas (esperança que sua contraparte francesa, amiúde considerada “o futuro das religiões” pelos seus seguidores, parece ainda manter), seu impacto cultural é inegável. Os espiritualistas abriram o caminho para as doutrinas de cura mental e pensamento positivo que, mais tarde e combinando-se com elementos religiosos orientais e doses generosas de hermetismo, ajudariam a compor o movimento “Nova Era” do século XX. Isso para não citar o impacto da pesquisa psíquica, iniciada com as investigações dos médiuns, sobre a Psicologia e, depois, de suas derivadas, a Metapsíquica e a Parapsicologia (Sharp, 2006).

No Brasil, naturalmente, não se pode esquecer que os espíritas representam a terceira religião do país em número de adeptos. E embora o Espiritismo tenha algumas diferenças em relação ao Espiritualismo, estudá-lo à luz de sua matriz americana ajuda a lançar luz sobre o horizonte de possibilidades e pressões dos inovadores religiosos do século XIX. Até o presente, ambos os movimentos contam

com uma historiografia escassa, na qual as abordagens transnacionais ou comparativas são muito raras. No Brasil, essa escassez é ainda maior, daí optarmos pelo caráter introdutório deste artigo. Que ele possa contribuir, mesmo que modestamente, para instigar o interesse por um tema tão rico quanto pouco explorado da história religiosa moderna.

REFERÊNCIAS

- ALBANESE, Catherine L. *Metaphysical movements*. In: STEIN, Stephen J. (ed.). **The Cambridge history of religions in America**. Vol. II: 1790 to 1945. Cambridge University Press, 2012, pp. 435-456.
- BRAUDE, Ann. **Radical spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth-century America**. 2nd ed. Indiana University Press, 2001.
- CAPRON, Eliab Wilkinson; BARRON, Henry D. **Singular revelations: explanation and history of the mysterious communion with spirits: comprehending the rise and progress of the mysterious noises in Western New-York, generally received as spiritual communications**. Disponível em: <https://books.google.com.br>. Acesso em: 14/3/2024.
- CUCHET, Guillaume. **Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle**. Éditions du Seuil, 2012.
- DOYLE, Arthur Conan. **A história do Espiritualismo: de Swedenborg ao início do século XX**. Brasília: FEB, 2013.
- FERGUSON, Christine. **Determined spirits: eugenics, heredity and racial regeneration in Anglo-American spiritualist writing, 1848-1930**. Edinburgh University Press, 2012. (Edinburgh Critical Studies in Victorian Culture.)
- HOLIFIELD, E. Brooks. **Theology in America: Christian thought from the age of Puritans to the Civil War**. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- KARDEC, Allan. **Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos – 1867**. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Brasília: FEB, 2008. Disponível em: <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1867.pdf>. Acesso em 14/3/2024.

LAUSE, Mark. **Free spirits. Spiritualism, republicanism, and radicalism in the Civil War era.** University of Illinois Press, 2016.

LEWIS, E. E. A **Report of the mysterious noises heard in the house of Mr. John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, N.Y. : authenticated by the certificates, and confirmed by the statements of the citizens of that place and vicinity.** Canandaigua, N.Y., 1848. Disponível em: <https://books.google.com.br>. Acesso em: 14/3/2024.

MARK, Joshua J. **A Teton ghost story.** Disponível em: <https://www.worldhistory.org/article/2288/a-teton-ghost-story>. Acesso em: 11 de março de 2024.

MOORE, R. Laurence. **In search of white crows. Spiritualism, Parapsychology and American culture.** Oxford University Press, 1977.

NATIONAL ASSOCIATION OF SPIRITUALIST CHURCHES. **Declaration of Principles.** Disponível em: <https://nsac.org/what-we-believe/principles>. Acesso em: 16/3/2024.

SHARP, Lynn L. **Secular spirituality: reincarnation and Spiritism in nineteenth-century France.** 2nd ed. Lexington Books, 2006.

SOUSA, Rodrigo Farias de; PIMENTEL, Marcelo Gulão. Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec (1857-1869). **Diálogos**, Maringá-PR, Brasil, v. 25, n. 3, p. 111-137, set./dez. 2021.

TROY, Kathryn. **The spectre of the Indian: race, gender, and ghosts in American séances, 1848-1890.** SUNY Press, 2017.

UNDERHILL, A. Leah. **The missing link of Modern Spiritualism.** The Library of Alexandria, 2009. [Kindle Edition.]

WEISBERG, Barbara. **Falando com os mortos. As irmãs americanas e o surgimento do Espiritismo.** Rio de Janeiro: Agir, 2011.

A PRESENÇA ESPÍRITA NO PARANÁ: POSSIBILIDADES DE PESQUISA

Vanda Fortuna Serafim ¹
Giovanna Tolomeotti Pereira ²

1. INTRODUÇÃO

A discussão aqui apresentada é resultado de uma pesquisa original, tanto nos trabalhos historiográficos quanto memorialistas, sobre a história das religiões em Maringá-PR. Por meio de documentos inéditos, as ações criminais nº 59/54 e nº 165/54, constituintes dos processos criminais, do Centro Paranaense de Documentação e Pesquisa (CPDP), constatamos a presença do espiritismo em Maringá em momentos anteriores e concomitantes a fundação da cidade. A descoberta é relevante pois destoa das memórias oficiais que dão protagonismo exclusivo ao catolicismo e nos ajuda a compreender os processos de memória e esquecimento operados na produção de uma narrativa sobre a cidade.

No primeiro momento abordamos a história do Hospital Espírita Allan Kardec, bem como do médium José Laurindo da Silva, alvo de denúncias dos médicos da cidade de Maringá, que o acusavam de exercer curandeirismo na região. Em seguida, abordamos as dimensões metodológicas e possibilidade a partir do trabalho com arquivos e

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Docente do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Coordenadora do Grupo de Pesquisa em História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR-UEM) e do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades.

² Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Bolsista Capes. Integrante do Grupo de Pesquisa em História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR-UEM) e do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades.

processos criminais para, enfim, tecermos considerações acerca do quadro religioso plural negligenciado, bem como do alinhamento entre os discursos médicos, jurídico-policiais e católicos, que identificavam as práticas espíritas como danosas a saúde pública e ao projeto de cidade que se ansiava.

2. A PRESENÇA ESPÍRITA EM MARINGÁ-PR

O ano era 1945. No norte paranaense, a marcha da colonização avançava vigorosamente. A empreitada organizada pela Companhia de Terras Norte do Paraná, e iniciada alguns anos antes, penetrava as densas matas e empunha, sob a alcunha de ‘civilização’, os traços de uma pretensa modernidade. As propagandas da Companhia circulavam por todo o globo, atraindo indivíduos de diversos estados e países para a terra onde se dizia que era possível ‘caminhar sobre dinheiro’, a ‘Nova Canaã’, o ‘Eldorado’. Este espaço, exaltado como um paraíso promissor, despertava a imaginação e a esperança daqueles que ansiavam por novas oportunidades e pelo que as propagandas vendiam como progresso³. Entre essas pessoas estava um lavrador chamado José Laurindo da Silva.

Foi nesse período em que José Laurindo veio de Baturité, Ceará, e adquiriu terras na gleba Atlantique, localizada na cidade de Maringá. Foi nesse lugar que ele começou a organizar um espaço para cuidar de pessoas doentes, com a ajuda da comunidade espírita que ele liderava. Porém, a obra de José Laurindo não seguiria por muitos anos na cidade, pois em Maringá, a colonização trazia consigo os agentes que podiam atuar no campo da cura: os médicos.

³ Sobre a Companhia de Terras Norte do Paraná e suas propagandas publicitárias, ver: (Gonçalves, 1999, p. 88-121)

Os médicos foram os primeiros a manifestar desconforto diante das atividades de José Laurindo. Em um cenário onde a assistência pública era praticamente inexistente, é natural que o setor privado dite as regras do jogo. Utilizando sua mediunidade, José Laurindo não cobrava pelos serviços prestados e auxiliava na recuperação de diversas enfermidades. Entretanto, essa abordagem diferia consideravelmente do setor médico, pois os recém-chegados à cidade buscavam se estabelecer no campo da medicina, procurando conquistar o maior número possível de pacientes. Dada a escassez desses médicos e especialistas, eles cobravam o valor que queriam da população.

Naquele tempo, as percepções sobre saúde e doença eram outras, refletindo as mudanças e transformações do século XX. A população, um mosaico de migrantes e imigrantes, carregava consigo as marcas de suas origens: remédios caseiros passados de geração em geração, chás, ervas, raízes e rezas que eram ecoadas e compartilhadas. A medicina ocidental, com seus ‘novos’ medicamentos e tratamentos, não era sempre a resposta definitiva, absoluta e óbvia. Nada a singularizava, nem a tornava distinta; com frequência, seus prognósticos e limitações se assemelhavam aos das demais práticas. Por exemplo, caso alguém estivesse enfrentando uma condição dermatológica, como uma urticária, o que era bastante provável dado o contexto ambiental, o tratamento médico facilmente poderia envolver o uso de quantidades consideráveis de arsênio⁴. ‘Nervosismos’, ‘acessos’, desconfortos estomacais, malária e até sífilis eram passíveis de tratamento com compostos dessa natureza. Se essa mesma pessoa buscasse a orientação de outro agente atuante do campo das curas, poderia igualmente receber o mesmo tratamento ou ser aconselhada a utilizar receitas

⁴ Sobre o histórico do uso do arsênio pela medicina, ver: (Gontijo & Bittencourt, 2005)

alternativas, como as que envolviam aloe vera, compressas geladas e diversas outras, as quais não estavam necessariamente presentes nos protocolos médicos convencionais. No entanto, isso não implicava que tais abordagens fossem menos válidas ou eficazes do que os tratamentos prescritos pelos médicos. Poderiam, na realidade, como no caso do arsênio, serem menos invasivas e menos prejudiciais.

Embora esse conflito esteja mais vinculado a um delineamento político e cultural do que meramente a uma contenda territorial entre médicos e curandeiros, é inegável que a presença e as ações de José Laurindo incomodavam segmentos da elite local. Estes buscavam retratar e construir Maringá como uma cidade concebida para ser harmoniosa e livre de conflitos. Assim, restaria para José Laurindo e sua comunidade espírita as margens desse lugar: em 1950, após cinco anos em Maringá, ele se muda para Pulinópolis, cidade vizinha e, um ano depois, naquele lugar, constrói o Hospital Espírita Allan Kardec.

O hospital tinha dimensões impressionantes, especialmente considerando os padrões da época. As fotografias testemunham a existência de, no mínimo, dez quartos. Inicialmente concebido em madeira, o edifício apresentava uma infraestrutura completa, incluindo cozinha, um salão, banheiro e uma vasta área ao ar livre, integrada ao entorno do sítio que era de propriedade do médium. A fachada do hospital, marcada pelo estilo arquitetônico da época, exibia uma grande porta e uma varanda elevada, cuidadosamente resguardada por um balaústre, igualmente esculpido em madeira, assim como as janelas que adornavam o conjunto.

Foi neste local que José Laurindo prestou assistência por vários anos. Uma considerável quantidade de indivíduos, provenientes de diversas localidades, buscavam a ajuda do médium. A presença do Hospital trouxe benefícios significativos para o distrito de Pulinópolis e

para a cidade de Maringá, recebendo inclusive um título de utilidade pública no município de Mandaguaçu⁵ e a aprovação de um projeto de lei⁶ em Maringá para ampliação e manutenção do local.

Apesar de sua inegável relevância, tanto o Hospital quanto José Laurindo continuaram a ser perseguidos, mesmo após sua mudança para Pulinópolis. Em 12 de fevereiro de 1954, uma caravana composta por policiais, médicos e motoristas desembarcou nas imediações do Hospital. Eles agiam impulsionados por denúncias e ordens do médico chefe do Posto de Higiene, seguindo, por sua vez, as orientações da Associação Médica de Maringá. O hospital foi inspecionado pelos médicos e policiais, que apreenderam documentos e conduziram exames nos pacientes. Ao fim da tarde, José Laurindo foi detido e levado à delegacia. Os enfermos foram removidos, e as portas do hospital foram seladas, encerrando temporariamente as atividades. Os pacientes foram levados para Mandaguaçu e os médicos cravaram o diagnóstico em "loucura", todos os 23 pacientes, segundo eles, tinham alterações mentais.

O que as autoridades não anteviam era que a comunidade ficaria indignada diante da prisão de José Laurindo. Em um ato de repúdio à ação policial, numerosos apoiadores dirigiram-se à delegacia, manifestando seu apoio ao médium. Partindo de Pulinópolis em caminhões, posicionaram-se diante do local onde José Laurindo estava detido, gritando e exigindo veementemente sua libertação. A realidade é que um médico não possui autoridade para determinar a prisão de alguém. Esse foi apenas o primeiro de vários equívocos processuais que o promotor público da cidade identificou ao examinar o inquérito. Segundo o promotor, as páginas continham meramente uma descrição

⁵ O título de utilidade pública foi expresso na lei nº 94/1964 do município de Mandaguaçu.

⁶ A garantia das verbas destinadas a ampliação e a manutenção do Hospital veio com a aprovação da lei nº 64/1953.

factual; o delegado sequer conduziu os interrogatórios das testemunhas de maneira apropriada, e os médicos responsáveis pelos exames dos pacientes internos não elaboraram qualquer tipo de termo de compromisso. Em suma, a construção e apresentação do inquérito desafiavam normas e parâmetros jurídicos, e o promotor, em resposta ao delegado encarregado da diligência, assegurou que aquela Corte examinava minuciosamente os casos que lhe eram apresentados, deixando claro que aquilo insultava a justiça.

O médico inspetor expressou repetidas vezes sua consternação diante do tratamento dado a José Laurindo. Para ele, era inadmissível que o médium tivesse sido liberado e recebido um tratamento tão 'privilegiado' pelas autoridades. Consciente dos vínculos de José Laurindo com diversos agentes da cidade, o médico testemunhou como prefeitos, vereadores e até mesmo o delegado prontamente se mobilizaram em defesa dele quando foi necessário. Durante os anos subsequentes, o Hospital continuou suas atividades, sendo mantido pela comunidade espírita e pelos órgãos municipais de Maringá e Mandaguçu. Em determinado período, chegou até a receber apoio financeiro do Governo Federal (Diário Oficial, 1965, p.673).

José Laurindo contou com a representação de excelentes advogados da cidade, cujo empenho foi notável em seu caso. Os defensores conduziram uma verdadeira força tarefa para reunir testemunhas, todas convergentes em suas declarações: o médium não cobrava por seus serviços, absteve-se de prescrever medicamentos e era estimado pela comunidade, auxiliando de diversas maneiras aqueles que o procuravam. Os advogados destacaram, ainda, como eram absurdas as acusações proferidas pelos médicos e principalmente por um jornal da cidade de Londrina, que chegou a equiparar o Hospital a campos de

concentração nazistas⁷. Além de apresentar imagens do Hospital, o referido periódico veiculou fotos de supostas pacientes nuas, afirmando que José Laurindo era uma espécie de sátiro, que explorava as pacientes internas, especialmente as mais jovens.

O processo legal se estendeu por um longo período, culminando, após todas as instâncias cabíveis, na condenação de José Laurindo. A Justiça categorizou o médium como curandeiro, mas mesmo na Egrégia Câmara do Estado, a decisão não foi formada pela maioria dos juízes. Após tantos anos se arrastando, a pena corporal foi suspensa e José Laurindo teve apenas que arcar com as custas processuais.

A história deste Hospital traz marcas indeléveis do processo de colonização no Paraná, que andou de mãos dadas com o catolicismo, a quem caberia espaços institucionais como educação e saúde, para além da religião⁸. O cenário, que estava em pleno processo de (re)ocupação, serviu como palco para inúmeros conflitos, sendo um deles a irrupção de uma comunidade espírita, que emergiu dos recônditos da mata e alcançou territórios que, até então, eram considerados ‘propriedade’ de agentes específicos.

O encaminhamento foi questionado pelo Promotor de Justiça João Paulino Vieira Filho, que entendeu como arbitrária a ação, chegando a solicitar a devolução do valor da fiança. As novas inclusões no processo, demonstram que 3 anos depois, José Laurindo sofre novas acusações. Agora, munido de advogado, percebemos que a tese de defesa mudou, ou melhor, foi construída e apresentada. José Laurindo argumenta que nunca ministrou remédios, apenas aplicava passes. É recorrente a ênfase em que nenhum valor era cobrado. Descobrimos também que

⁷ A matéria foi publicada no jornal Folha de Londrina e anexada ao processo por solicitação do promotor do caso (Vivian, 1954).

⁸ (Robles, 2017, p. 392)

José Laurindo mudou-se para Pulinópolis, distrito vizinho de Maringá. Ali, torna-se diretor do Centro Espírita Allan Kardec e indica que a comunidade espírita conta com 600 membros e que mantém um alojamento para cura de alienados mentais, que posteriormente se tornaria o Hospital Espírita Allan Kardec, do qual também encontramos registros que confirmam sua existência e funcionalidade até o ano de 1977. Nesse momento também é apresentada a existência de um médico que atua no hospital e que receita os medicamentos, buscando livrar assim, José Laurindo da acusação de exercício ilegal de medicina. Sob a ótica de liberdade religiosa prevista na Constituição, a tese da defesa se alicerça em precedentes abertos pelo jurista Viveiros de Castro acerca da prática de cura espírita. Segundo Adriana Gomes (2017), na visão do jurista a prática do espiritismo não poderia ser considerada como crime, uma vez que constituiria o exercício de um direito assegurado pela Constituição de 1891. No entanto, ele reconhecia a possibilidade de violação da lei se houvesse manobras que atentassem contra a personalidade e a propriedade, sob a alegação de estarem sendo realizadas práticas espíritas. A 08/03/1957, José Laurindo é condenado, mas a pena já havia prescrito.

A existência dessa narrativa desafia uma visão comum sobre a cidade de Maringá e a região norte do Paraná, que preconiza que este lugar foi moldado exclusivamente pela presença da igreja católica como única expressão do sagrado. As fontes que nos permitem essa compreensão da história local, não por acaso, são processos-crime, esquecidos em caixas empoeiradas, em arquivos. São indícios de que, assim como José Laurindo e essa comunidade espírita, a região já carregava, desde os seus primórdios, um rico quadro religioso, plural e diverso.

3. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Foi por meio de processos criminais, do Centro Paranaense de Documentação e Pesquisa (CPDP), que constatamos a presença de um aspecto religioso plural na cidade logo em seus anos iniciais. Nesse acervo existem diversas histórias não contadas ou pouco conhecidas sobre a região, entre elas, a história do Hospital Espírita Allan Kardec. A partir de um mapeamento completo do acervo e leitura integral dos processos, definimos dois autos como fontes para o trabalho, as ações criminais nº 59/54 e nº 165/54. O réu, nos dois casos, foi o médium José Laurindo da Silva, alvo de denúncias dos médicos da cidade de Maringá, que o acusavam de exercer curandeirismo na região.

A pesquisa no acervo do CPDP iniciou-se em agosto de 2019. A princípio, o objetivo era recatalogar os processos-crime ali presentes e criar um banco de dados online por meio da digitalização desses documentos, para o acesso público. A recatologação exigia a leitura integral dos documentos, a fim de alcançar um detalhamento completo, e que fornecesse informações mais precisas para os pesquisadores que viessem a ter interesse pelo material. Foi em 1997 que os processos criminais passaram a integrar o acervo do CPDP, por meio de um termo de comodato, firmado entre a Universidade Estadual de Maringá e o Fórum da Comarca de Maringá, foram emprestados a instituição cerca de 2.000 processos, da 1ª e 2ª Varas Criminais, cuja sentença houvesse sido proferida há mais de 20 anos.

A particularidade desses processos reside nos registros da vida cotidiana da jovem cidade de Maringá que estava registrada ali, por linhas que buscavam a criminalização ou pelo menos a punição de atos diversos. Era possível identificar nomes e sujeitos que não aparecem na história oficial. Pessoas esquecidas ou apagadas das narrativas

históricas, vivendo ali seus conflitos cotidianos em defesa da honra, da propriedade, do atentado ao pudor e tantas outras questões corriqueiras e cotidianas com as quais não teríamos contato de outra maneira. Os processos mostravam-se valiosos para encontrar pistas, vestígios, indícios e sinais de uma Maringá não narrada ou pouco conhecida.

No CPDP, o registro dos processos que compõe o acervo é manuscrito. Ao longo dos anos, desde a chegada do referido material ao arquivo, vários pesquisadores realizaram o processo de catalogação que foi compilado em diversos livros compostos por fichas, cada ficha referente a um processo criminal. Devido a essa particularidade, apesar das fichas serem padronizadas, as informações que foram registradas nelas não são. As fichas arquivísticas dos processos contemplam treze pontos, todos de resposta objetiva e delimitada, que são, respectivamente, as informações de: localização no arquivo, número de identificação, natureza da infração, autor da infração, réu, tipo da ação, interrogatório, provas, audiência de ouvida das testemunhas, alegações finais, sentença, recurso e decisão, conta também com um campo destinado a observações e assinatura do responsável pelo preenchimento da ficha.

Nossa intenção não foi divergir do trabalho realizado por esses pesquisadores ao longo dos anos. De fato, o trabalho quantitativo é fundamental para dimensionar o arquivo e ser a porta de entrada para aqueles que estão em busca de fontes históricas. Porém, realizar buscas apenas por esse índice pode se tornar um problema, já que a objetividade das fichas encobre os detalhes que são tão reveladores e particulares dos processos. Com isso em mente, entre os anos de 2020 e 2022, foi realizado um mapeamento completo do acervo, visando localizar os processos que versavam a respeito do quadro religioso da cidade de Maringá. As surpresas foram muitas, e algumas merecem ser citadas.

Os primeiros processos criminais do CPDP são datados do início da década de 1940. Nesse período, as confluências de comarcas e jurisdições eram muitas, logo, nem todos os materiais ali presentes são necessariamente referentes a Maringá. A maioria dos processos da década de 1940 e início de 1950 são da comarca de Mandaguari⁹, pois Maringá, oficialmente, não havia sido elevada à categoria de município ainda¹⁰.

Nesse período, a comarca de Mandaguari englobava os então distritos de Marialva, Maringá, Mandaguaçu, Nova Esperança e Paranaíba. Devido a esse montante de localidades, os processos do acervo são de lugares distintos. Assim, grande parte dos documentos iniciaram-se em Mandaguari ou Mandaguaçu e depois foram transferidos para a jurisdição de Maringá, como é o caso da ação criminal nº59/54, o primeiro processo contra José Laurindo analisado em nosso trabalho.

Entretanto, as diversas transferências de Corte pelas quais os processos passaram não foram automáticas, ou seja, não se deram conjuntamente com as leis que criaram ou modificaram as categorias dos distritos/municípios. Muitos processos e peças se perderam, crimes prescreveram, indivíduos se tornaram inacessíveis para as buscas dos oficiais.

A questão espacial foi, durante a construção desse trabalho, uma incógnita. Não apenas no sentido de compreender quais eram as fronteiras reais dos lugares, mas como os próprios indivíduos entendiam esse espaço. Ao decorrer dos processos, sejam eles os analisados aqui ou não, notamos que não existia sujeito que se definisse como "maringaense". Eram

⁹ Mandaguari passou a pertencer a categoria de município em 1947, após ser desmembrada de Apucarana pela força da Lei Estadual nº 2.

¹⁰ A data de fundação oficial da cidade de Maringá é 10 de maio de 1947, entretanto, foi elevada à categoria de município e desmembrada de Mandaguari apenas em novembro de 1951, pela Lei Estadual nº 790.

"hespanhóis", "paulistas", "nortistas". A forma como se relacionavam com o espaço e como o definiam em seus depoimentos era sempre marcada pela perspectiva do viajante. Assim, os lugares ganhavam nomes de estradas, "glebas", cujo registro não é oficializado de nenhuma forma. Existiam apenas no repertório daquelas pessoas. Após interpretar os vestígios dos depoimentos, fixamos que a história de José Laurindo e do Hospital Espírita Allan Kardec se iniciou no "Maringá Velho"¹¹ e terminou em Pulinópolis, distrito da cidade de Mandaguçu.

Outro ponto importante para a reflexão sobre o acervo e os arquivos diz respeito a tiragem de materiais que foi selecionada para salvaguarda. Apesar de não ser um reservatório pequeno, é possível afirmar que a quantidade de documentos que foram preservados é mínima. A discussão a respeito da conservação desses materiais tem sido foco de muitos pesquisadores, que apontam como é urgente a revisão de leis que permitem a eliminação de arquivos judiciais, reforçando como o direito à informação e ao conhecimento histórico é fundamental à cidadania.

A seletividade para salvaguarda desses documentos, pontua Beatriz Ana Loner (2010), resulta na deterioração das coleções de processos, o que limita e restringe as oportunidades de utilização do material. Estamos falando de documentação que ainda não foi totalmente explorada em termos de seu potencial para a pesquisa, portanto, não se perde apenas o que está expresso em termos de aplicação da lei, legislação, conhecimento produzido pelo campo jurídico brasileiro do início do século XX - que por si só já seria justificativa para a preservação desses materiais -, perde-se também as

¹¹ Maringá Velho foi a primeira experiência urbanística de Maringá, iniciada em 1942. Sobre o assunto ver: (Leal, 2011)

relações pessoais, o cotidiano, as vivências e os processos de ocupação da cidade, enfim, um conjunto de particularidades sobre a história regional como um todo.

Os processos crime não resguardam apenas peças como o inquérito, a acusação ou o texto de defesa, eles possuem, adicionalmente e habitualmente, diferentes documentos anexos que muitas vezes são registros que, de outra maneira, teriam desaparecido. Na esfera da justiça convencional, essa prática se destaca como uma maneira bem eficaz de conservar fontes relacionadas as classes populares - como fotos, jornais, recibos, atestados - uma vez que muitos deles são inseridos aos processos como evidências (Loner, 2010, p. 15). Esse é o caso dos processos movidos contra José Laurindo: para além da riqueza material expressa nas peças jurídicas, encontramos cartas médicas, documentos redigidos pelos postos de higiene locais, certidões emitidas pela secretaria de saúde do Estado, fotografias do Hospital, jornais tanto locais quanto oficiais, declarações de prefeitos e também atestados médicos.

É fato que os processos criminais vêm sendo utilizados pelos historiadores como objetos de suas investigações há um tempo razoável, indo desde a história da criminalidade, das instituições jurídicas e das operações judiciais até a história da vida cotidiana, das lutas por direitos promovidas por indivíduos anônimos, e das suas percepções sobre as leis e a justiça (Silva, 2007). A particularidade desse trabalho reside no exercício de entender esse acervo e os processos específicos como um *refugio* da memória local, como possuidores (acervo e processo) de histórias não contadas, apagadas ou reescritas de Maringá.

Essa reflexão conduz à pergunta central desta pesquisa, que só pôde ser formulada partindo do princípio de que conhecemos os pontos de vista contrários: o que um médium curador, seu hospital e uma

comunidade espírita da década de 1940 tem a dizer sobre a história de Maringá? Para além disso, como eram, de fato, as dinâmicas de criminalização naquela sociedade? O que era possível e desejado que fosse punido? Quais agentes verdadeiramente operavam e delimitavam aquilo que seria crime e o que seria aceitável? Qual *Maringá* esses indivíduos estavam forjando e qual foi o resultado dessa empreitada?

Partindo dessa abordagem e dessas perguntas, a concepção de arquivo pode ser empregada como a potencialidade e a própria disseminação de vestígios deixados por uma prática, nesse caso discursiva. Assim, os arquivos podem ser vistos como aquilo que se encontra espalhado, entrelaçado, negligenciado ou transformado, em vez de serem primordialmente considerados apenas por suas características de organização de testemunhos canônicos, de ordem precisa, de preservação meticulosa e de classificação criteriosa (Passos, 2019, p. 03). A princípio, os processos relativos à José Laurindo eram apenas isso: uma série de indícios esparsos e repetitivos. Embora o auto se destacasse em relação aos demais, poderia ter sido facilmente arquivado, se não fosse pela decisão de examinar mais detalhadamente o conteúdo. Se a história de José Laurindo tivesse sido previamente documentada, se a narrativa oficial incluísse o Hospital Allan Kardec e se a historiografia sobre os pioneiros e a colonização do noroeste paranaense tivesse sequer mencionado a presença desse homem e da influente comunidade espírita, talvez esse processo não tivesse despertado tanto interesse e atraído tanta atenção.

A escolha dessa abordagem possibilita identificar como são valiosas as diversas formulações anônimas que ele resguarda, as quais designam tanto a dispersão quanto a viabilidade, ou melhor, a necessidade e a raridade dos enunciados em uma determinada formação discursiva, em um período específico de tempo, como é o caso dos

numerosos crimes de curandeirismo do noroeste paranaense. Dessa forma, o arquivo se torna o compêndio de todos os enunciados que puderam tomar forma em palavras, ou seja, que adquiriram uma materialidade físico-social através de um contexto histórico. Assim, o que se encontra no arquivo é, na verdade, normas históricas que tornaram alguns enunciados passíveis de serem ditos, repetidos e memorizados, mas também se localiza aqueles que foram denominados como indizíveis, inacessíveis, ou que foram destinados a desaparecer, a serem esquecidos e renegados (Passos, 2019). É precisamente esses últimos que valorizamos e que são os mais difíceis de serem acessados. No caso da presença espírita na cidade de Maringá, entendemos que esse apagamento, entre tantos motivos, se deu principalmente pelo fato da história oficial ser intrinsecamente vinculada ao estabelecimento da Igreja Católica na cidade, definindo o perfil do pioneiro maringaense como exclusivamente católico (Gonzaga, 2018).

Conforme destacado por Gonzaga (2018, p. 25), esse entrelacamento conduziu à formação de uma memória coletiva que consagrou a presença da Igreja Católica como a mais importante no tratamento das necessidades básicas da população que se estabeleceu no município desde seus anos iniciais. Divergir de uma bibliografia tão vasta e insistente nesses aspectos não é algo relativamente fácil de se fazer, é necessário ser capaz de abandonar "[...] a cada instante um ponto de vista de modo a se apropriar de outro, e de lá saber voltar o olhar para a própria camada que acabamos de deixar" (Barros, 2019, p. 260).

Portanto, a atividade arquivística foi a condição inicial para o surgimento dos processos criminais movidos pela justiça contra o médium José Laurindo naquele determinado período e contexto histórico. A formação discursiva é justamente o conjunto de regras que viabiliza a manifestação de alguns enunciados em detrimento de outros.

Um discurso, produzido dentro de uma formação discursiva, constitui esse conjunto, o qual pode ser mais ou menos definido, pois nunca pode ser completamente isolado de outros discursos com os quais está conectado, se entrelaça ou disputa território (Passos, 2019). No caso desse trabalho, não é possível abordar o discurso médico sem considerar o discurso jurídico que o respaldava. Somente assim se torna viável realizar as conexões necessárias sobre o discurso clínico, psiquiátrico, jurídico, como categorias de discurso que contribuem para o que Foucault (2005 [1969]) denomina de episteme moderna.

O enunciado possui uma existência que transcende o simples ato material de pronunciar ou escrever uma frase, podendo até mesmo se manifestar de maneiras não gramaticais, como, por exemplo, a disposição das palavras em um documento. As especificidades dos autos criminais podem ser observadas antes mesmo de ser realizada uma leitura mais direcionada ao conteúdo de seu discurso. Como afirma Boris Fausto (1984) ao tratar sobre a criminalidade da cidade de São Paulo entre os anos de 1880 e 1924, existem

Distinções espaciais [que] expressam-se nos erros de grafia, na transcrição em conjunto dos depoimentos de várias testemunhas, indicando que um processo foi instaurado em um bairro distante, com marcas fortemente rurais. Pobreza e riqueza deixam por vezes nítidas pegadas distintivas. Em um extremo, a relativa uniformidade resultante da sucessão de declarações, que não é cortada pelas petições de advogado; os requerimentos em letra vacilante, ou assinados a rogo, onde os requerentes esclarecem que deixam de selar por falta de recursos. No outro, as transcrições dos diferentes atos processuais entremeados de petições de advogados, em papel linho timbrado; os memoriais impressos, distribuídos aos desembargadores; [...]. Toda uma gradação da eficácia do documento se insinua, segundo quem o emite, a força de seu conteúdo verbal, os signos formais de que está revestido. "Papeluchos de favor", escritos a mão, em papel ordinário, onde se enfileiram frágeis assinaturas anônimas que contrastam com documentos na solene expressão do termo, em papel timbrado,

datilografado, contendo a assinatura de pessoas influentes ou representantes de grandes empresas. (Fausto, 1984, p. 20-21)

Descrever a materialidade dos processos analisados nesse trabalho representa um desafio, não devido à dificuldade inerente a tal exercício, mas devido ao desejo de transmitir ao outro o mesmo encantamento pelo papel, pelas marcas que o tempo ou o armazenamento deixaram, pela disposição das páginas, pela linguagem do escrivão que busca a imparcialidade, pelas anotações manuscritas ao final de cada folha, pelas assinaturas que só se tornam identificáveis após a leitura de milhares de processos, e, enfim, por uma série de elementos comuns que, aos nossos olhos, revelam-se extraordinários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

José Laurindo, além de médium era chefe de um centro espírita em Maringá, entre os anos de 1945 e 1950, onde mantinha também um pequeno hospital para tratamento dos doentes. Em 1950, como tentativa de fugir das denúncias e ataques que sofria por parte da classe médica de Maringá, mudou-se para Pulinópolis, distrito da cidade de Mandaguaçu. Foi em Pulinópolis que ele, com amparo das prefeituras de Maringá e Mandaguaçu, fundou o Hospital Espírita Allan Kardec. Porém, sua mudança para o distrito não significou o fim das perseguições, que seguiram ao decorrer dos anos. Os processos-crime sobre o caso deram condições não só de acessar a história desse local, como também outros aspectos. Entre eles abre-se possibilidades para pensarmos a narrativa e descrição dos processos, contando a história do Hospital e da figura de José Laurindo; o trato com as fontes judiciais e o trabalho realizado no CPDP, bem como a elucidação de discussões historiográficas da área; a criminalização das práticas mediúnicas de

cura por meio dos artigos do código penal de 1940; as relações que foram historicamente estabelecidas entre psiquiatria, espiritismo e a forma como os doentes eram tratados no Paraná e por fim uma discussão da história local, visando ressaltar como as práticas espíritas significavam, naquele momento, um empecilho aos projetos que estavam sendo delineados para Maringá.

O que constamos com esse trabalho foi, em linhas gerais, um alinhamento entre os discursos médicos, jurídico-policiais e católicos, que identificavam as práticas espíritas como danosas a saúde pública e ao projeto de cidade. Com ênfase a questão da saúde pública, o mais notável, sem dúvidas, é a movimentação da classe médica da região, que disputava espaço com essas outras práticas de cura não condizentes com a acadêmica científica do período. Dessa forma, a principal aspiração subjacente a esta pesquisa reside na narrativa de uma das inúmeras histórias de Maringá que permanecem sem serem contadas. De maneira específica, almejamos retratar o cenário religioso maringaense como diversificado e plural desde seus primórdios. Destacamos, em contraposição a uma crença difundida, que a região não se resumia meramente a uma vastidão de mato, mas era, de fato, um locus onde distintas expressões religiosas também floresciam e deixavam suas marcas.

Importante ressaltar que os processos analisados não se referem à uma exceção ou singularidade, quando pensamos a presença dessa comunidade espírita paralela aos dados provenientes do Censo Demográfico. Nesse contexto, torna-se pertinente abordar alguns aspectos dos números apresentados pela pesquisa que foi divulgada em 1950, que ficou a cargo do IBGE. É incontestável que diversos apontamentos podem ser feitos em relação à metodologia empregada pelo Censo naquele momento, e alguns desses aspectos serão abordados

nas próximas linhas. Por ora, concentremo-nos nos dados, números e em alguns comentários pertinentes.

Discutir acerca de uma comunidade espírita nos anos 1940/1950 levanta algumas indagações, entre elas a dimensão dessa comunidade e qual seria a relevância, em um contexto mais amplo, de um número supostamente tão reduzido de pessoas. Será que tal comunidade chegaria a representar sequer um desvio estatístico? A resposta é sim, e mais: não era apenas um singelo desvio. Os dados do Censo de 1950 nos conduzem à constatação de que, naquele período, o espiritismo erguia-se como a terceira maior religião no estado do Paraná. Um contingente de pouco mais de 26 mil indivíduos declarou-se espírita para aquela pesquisa do Censo. Em um contexto temporal mais amplo, se compararmos com os dados do censo de 1940, percebemos que o espiritismo se tornou a denominação religiosa que obteve o mais significativo crescimento no estado, apresentando um aumento de 178% naquela década. Em paralelo, as outras duas maiores denominações, que foram classificadas como ‘católicos romanos’ e ‘protestantes’, obtiveram taxas de crescimento que corresponderam a 68% e 117%, respectivamente.

Dessa forma, torna-se evidente que a comunidade espírita não estava apenas emergindo numericamente de maneira expressiva, mas também se distribuía de maneira abrangente em todas as regiões do Estado, consolidando-se como um grupo que possuía impacto e presença no campo religioso paranaense. Esse Censo, ao apresentar dados referentes a "população presente, por sexo e religião, segundo as zonas fisiográficas e os municípios" (IBGE, 1950, p. 148), afirmou que na "zona do norte"¹² 7.456 pessoas se declararam espíritas, enquanto na

¹² A zona do norte correspondia as seguintes cidades: Abatiá, Andirá, Assaí, Bandeirantes, Bela Vista do Paraíso, Cambará, Cambé, Cinzas, Cornélio Procopio, Ibiporã, Jacarezinho, Jaguapitã, Jataizinho,

"zona do Ivaí"¹³ foram 4.455. Logo, o que os números nos dizem, assim como o restante do contingente de fontes que está sendo apresentado nesse trabalho, é que o quadro religioso de fato era plural.

Com os dados expostos, podemos tecer agora alguns comentários. O primeiro deles é a respeito da suposta concepção de que o campo religioso norte paranaense poderia ser resumido em catolicismo, por este ser hegemônico na região. Pierre Sanchis (1997), em seu texto "A religião dos brasileiros", enfatiza que por muito tempo a historiografia estabelecia uma conexão intrínseca e aparentemente inevitável entre a religião católica e a estrutura sociocultural do Brasil. Nessa perspectiva, o curso histórico de construção do país, no qual a Igreja Católica desempenhou um papel primordial, teria deixado marcas indeléveis nas formas de organização da vida nacional. Segundo Sanchis, esse tipo de afirmação carrega uma manipulação ideológica bem definida:

Sabe-se como o catolicismo foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitavam de um cimento social para o empreendimento colonial. Sabe-se também como, no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente "católico", ideologia que assegurava à estrutura eclesiástica um lugar central no mundo da "Pátria", permitindo-lhe reivindicar legitimamente um papel correspondente nos meios políticos da "Nação" (Sanchis, 1997, p.29)

A partir dessa colocação, podemos pensar sobre a discrepância entre o número oficial apresentado pelo Censo e a realidade material. Para além da explicação dada por Sanchis (1997), podemos constatar como os números apresentados as vezes refletem aspectos que nem sempre

Londrina, Porecatu, Ribeirão Claro, Ribeirão do Pinhal, Santa Mariana, Santo Antônio da Platina, Sertãoópolis e Uraí.

¹³ A zona do Ivaí correspondia as seguintes cidades: Apucarana, Arapongas, Campo Mourão, Mandaguari, Pitanga e Rolândia. É importante lembrar que nesse momento, Maringá e Mandaguauçu ainda eram um distrito da cidade de Mandaguari.

querem ser mostrados. Essa é a argumentação da autora Maria Goreth Santos (2014) no seu capítulo chamado "Os limites do censo no campo religioso brasileiro", que evidencia o fato de que expressões religiosas de origem indígena e africana, a exemplo do candomblé e umbanda, foram excluídas do censo, uma vez que, acreditava-se que essas religiões atraíam predominantemente integrantes das classes sociais menos favorecidas. Segundo a autora, nesse contexto, as religiões indígenas passavam despercebidas, enquanto os adeptos de umbanda, quimbanda, candomblé, casa de caboclos e outras correntes espirituais encontravam-se amalgamados sob o guarda-chuva do espiritismo.

Concluímos, portanto, reforçando a necessidade de se repensar a historiografia oficial paranaense no que concerne a presença espírita e a diversidade religiosa em geral. Para isso, o diálogo com fontes que questionem os discursos oficiais estabelecidos, tais como processos-crimes; bem como a desconfiança em relação a eles, por meio de abordagens que tragam novos questionamentos e problematizações em relação às narrativas cristalizadas tornam-se fundamentais, necessários e importantes mecanismos epistemológicos.

REFERÊNCIAS

- BARROS, José D'Assunção. **Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos**. Editora Vozes, 2019.
- DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **Parte 1. Seção 1.**, p. 673. Brasília, 16 dez., 1965. Disponível em: <https://acesse.dev/8kqod>. Acesso em: 16 abr. 2024.
- FAUSTO, Boris. **Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo, 1880-1924**. Edusp, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Traduzida por Luiz Felipe Baeta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GOMES, Adriana. **Um crime indígena ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)**. 2017.

GONÇALVES, José Henrique Rollo. Quando a imagem publicitária vira evidência factual: versões e reversões do norte (novo) do Paraná – 1930/1970. In: DIAS, Reginaldo Benedito e GONÇALVES, José Henrique Rollo (org.). **Maringá e o Norte do Paraná – Estudos de história regional**. Maringá: Eduem, 1999.

GONTIJO, B.; BITTENCOURT, F.. Arsênio: uma revisão histórica. **Anais Brasileiros de Dermatologia**, v. 80, n. 1, p. 91–95, jan. 2005.

GONZAGA, Giovane Marrafon. **Memórias, notícias e espaços a presença das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR (2000-2014)**. 2018. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censos de 1950**. Rio de Janeiro: IBGE, 1995.

LEAL, João Laércio Lopes. (Des) Conhecida História de Maringá: Novas Possibilidades Temáticas. **Revista espaço acadêmico**, v. 11, n. 121, p. 40–44, 2011.

LONER, Beatriz. O acervo sobre trabalho do Núcleo de Documentação Histórica da UFPel. **Trabalho, justiça e direitos no Brasil: pesquisa histórica e preservação das fontes**. São Leopoldo: Oikos, p. 9–24, 2010.

PASSOS, I. C. F.. A Análise Foucaultiana do Discurso e sua Utilização em Pesquisa Etnográfica. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 35, p. e35425, 2019.

ROBLES, Orivaldo. **A Igreja que brotou da mata: os 50 anos da Diocese de Maringá**. Maringá: Dental Press, 2017.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 1, n. 2, p. 28–43, 1997.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. **Comunicações Do ISER, Religiões em conexão: números, direitos, pessoas**, v. 69, p. 18–33, 2014.

SILVA, Fernando Teixeira da. Nem crematório de fontes nem museu de curiosidades: por que preservar os documentos da Justiça do Trabalho. **Anais do I Encontro Nacional da Memória da Justiça do Trabalho-Memória e preservação de documentos: direitos do cidadão**. São Paulo: LTr, 2007.

VIVIAN NUS, PASSANDO FOME. **Folha de Londrina**. Londrina, p. 05, 28 fev. 1965.

**UMBANDA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS:
HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS**

A TRAJETÓRIA DE MADRINHA GILDA CENTENO NA UMBANDA DO RIO GRANDE DO SUL: CONSERVAÇÃO E ASCESE NO ABRIGO ESPÍRITA FRANCISCO DE ASSIS

Artur Cesar Isaia ¹

INTRODUÇÃO

Em 1933 surge em Porto Alegre, RS, o Abrigo Espírita Francisco de Assis, sede da Congregação dos Franciscanos de Umbanda. Esta instituição foi fundada por um negro, integrante da Marinha brasileira, reformado, chamado Laudelino Manoel de Souza Gomes. Laudelino nasceu em Porto Alegre em 1889 e faleceu nesta cidade em 1950. Sua condição de marinheiro embarcado telegrafista facultou-lhe uma formação intelectual capaz de notabilizá-lo em uma conjuntura na qual a cor da pele aparecia como marcador social. Anteriormente viveu no nordeste do Brasil, trazendo para Porto Alegre uma bagagem de vivências que iam do Catolicismo tridentino às religiões africanas e ameríndias.

A feição ritual e doutrinária da casa fundada por Laudelino caracterizou-se pela originalidade frente às experiências da Umbanda no país. Considerada a primeira casa umbandista de Porto Alegre e a segunda do Rio Grande do Sul, o Abrigo caracterizou-se por seus parentescos culturais com o Catolicismo de feição tridentina, vigente à época da sua fundação. Por outro lado, esta experiência de Umbanda relaciona-se claramente com a existência das Ordens Terceiras Franciscanas do Catolicismo. Estas foram criadas no século XIII para que

¹ Professor Titular de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador do CNPq e Líder do Grupo de Pesquisa História, Religiosidade e Cultura (CNPq/UFSC).

leigos de ambos os sexos pudessem seguir a seu fundador São Francisco em orações, penitência e caridade, sem, contudo, abandonar seus compromissos familiares. Laudelino trouxe para o Rio Grande do Sul o chamado ritual de semiromba, no qual está presente o culto a entidades julgadas beneméritas por suas ações de caridade e espiritualidade.

Este texto tem como preocupação principal analisar a trajetória da segunda sucessora de Laudelino, Dona Gilda Centeno, a qual esteve à frente dos destinos da casa de 1997 a 2016, enfatizando a sua experiência religiosa e sua relação com vivências internas e externas à Congregação. Por outro lado, os Franciscanos de Umbanda do Rio Grande do Sul são apreendidos dentro da multiplicidade própria da Umbanda, de sua impossibilidade de ser vista a partir de modelos e generalizações rígidos (Isaia, 1999, 2019) e do caráter rizomático da religião proposto por (Nogueira, 2017).

MADRINHA GILDA E O IDEAL ASCÉTICO

Dona Gilda Centeno, nasceu em Porto Alegre em 1927, em uma família de classe média e ainda menina começou sua vivência com a Congregação. De acordo com seu próprio depoimento podemos inferir que sua formação esteve bastante ligada aos ensinamentos de Laudelino. Era ainda menina quando resolveu mudar-se para a sede do Abrigo, desenvolvendo uma sociabilidade altamente marcada pelo ideal ascético que então orientava a conduta dos congregados.

O ideal ascético de negação do mundo e de oposição entre este e as práticas religiosas foi uma característica do substrato doutrinário do ritual de semiromba trazido por Laudelino. Este propôs uma prática umbandista na qual se via uma rígida cobrança normativa dos congregados, tanto nas dependências do Abrigo, quanto em sua vida

privada. Esta cobrança normativa parecia estar ligada às vivências do fundador. Desta forma, os parentescos com o Catolicismo, acenavam no sentido de que Laudelino teria como horizonte religioso a religião católica. Daí a forma como as normas disciplinares da casa tangenciavam o Catolicismo tridentino, opondo-se ao mundo exterior e às suas transformações. Essas normas se faziam sentir, sobretudo entre as mulheres. Desta forma os dois casos de expulsão da Congregação conhecidos dizem respeito à conduta de duas mulheres no âmbito público (uma expulsa por conduta tida como “irregular”, outra por ter sido fotografada no carnaval de rua de Porto Alegre (Isaia, 2022). Eram os ecos da autocompreensão tridentina de Catolicismo (Poulat, 1971), baseada na oposição entre natureza e graça, conhecido e vivenciado pelo fundador. As normas disciplinares que se faziam sentir principalmente entre as mulheres congregadas, aparecem nas memórias da filha de Laudelino, Dona Laureana. Segundo esta, seu pai cobrava uma rígida disciplina que começava pelas meninas da sua família. Assim, quando começou a gostar de cantar e interessar-se pela vida artística, ouviu de seu pai uma repreensão:

Sempre gostei de cantar, ouvia música no rádio da Ângela Maria e aquela gente antiga e já saía cantando. As músicas de carnaval sabia todas. Um dia meu pai me chamou: “só vou lhe dizer uma coisa, se a boemia não muito boa para homem imagine para mulher.” Eu naquela época imitava Ângela Maria, Elizeth Cardoso, aquela gente toda (Gomes, 2017).

A cobrança de um comportamento condizente com o que se esperava das mulheres tidas como “sérias” para os padrões da época, certamente, incidiria sobre Dona Gilda, a qual estava sob a autoridade direta de Laudelino. Compreende-se bem que esta rigidez comportamental fosse cobrada às mulheres congregadas. Somada a isso, a observância dos ensinamentos do Catolicismo tridentino, cioso da

oposição entre natureza e graça, pelo fundador, permite compreendermos a formação recebida por Dona Gilda no interior do templo no qual foi acolhida ainda menina.

Figura 1



Desde praticamente criança Dona Gilda desenvolveu o aprendizado da doutrina e das regras comportamentais exaradas do fundador, Laudelino Manoel de Souza Gomes. Um dos princípios basilares era o do respeito à hierarquia e o uso de sinais exteriores, como o hábito franciscano na cor branca que identificassem o congregado como distantes do “mundo”. Na foto, observando a hierarquia Dona Gilda, ainda menina, caminha atrás do fundador e de seus colaboradores imediatos em uma procissão nos anos 1940.

(Acervo da Congregação dos Franciscanos de Umbanda).

Já Dona Núbia, sucessora de Laudelino e antecessora de Dona Gilda, deixa bem claro nas suas memórias a linearidade entre os trabalhos que encontrou na Congregação e seu passado católico. Segundo Dona Núbia, estava se preparando para ingressar em um convento católico como irmã beneditina quando conheceu a Congregação. Tanto Dona Núbia, quanto Dona Gilda enfatizavam em suas memórias o ideal ascético de separação entre o mundo material e as obrigações espirituais próprias da Congregação. Segundo ambas, o casamento para os congregados, principalmente para os dirigentes, nunca foi proibido, embora se

valorizasse mais “a paz individual” do celibato. Segundo Dona Núbia, de acordo com as prescrições da Congregação: “Não é proibido o casamento, mas eu, por exemplo, pensava assim: meu Deus, eu gostaria de ter bastante filhos. Se eu me caso, como é que vou servir à religião, ao marido e aos filhos (...) A irmã Gilda também é assim” (Guedes, 1995). Especificamente com referência à Dona Gilda, as memórias de uma congregada evidenciam o processo de socialização a que esteve sujeita, morando nas dependências do Abrigo desde muito jovem. Assim explica-se, em parte, a grande identificação com o ideal conventual proposto pelo fundador e sua recusa em adaptar as regras de convivência da Congregação ao mundo contemporâneo:

... ela veio menina para o terreiro (...) Porque a mãe era do terreiro, então ela frequentava porque a mãe vinha. E ela foi ficando, ficando e depois ficou morando no terreiro e a mãe faleceu e ela foi ficando definitivamente morando ali. O padrinho morreu e ela ficou morando com a irmã Núbia (Valdovino, 1997).

Por outro lado, havia uma visão “profética” do fundador segundo a qual o futuro da Congregação estaria nas mãos das mulheres. Segundo esta visão seriam as mulheres as sucessoras verdadeiras de Laudelino no lugar de reitoras ou irmãs maiores da Congregação (Guedes, 1995; Centeno, 1995): “Fundado e dirigido por homem. E ele sempre dizia que a Congregação do futuro seria nas mãos das mulheres. Quem vão continuar serão as mulheres” (Guedes, 1995; Centeno, 1995).

Figura 2

Uma evidência empírica das prescrições da Congregação referentes à oposição entre natureza e graça, mundo e obrigações espirituais tem-se nesta foto da década de 1940.

Nela, Dona Gilda, então adolescente, aparece trajada como “indígena” para uma representação teatral. Nota-se a indumentária cobrindo praticamente todo o seu corpo e o cuidado com o recato feminino, segundo os valores da época e as normas da Congregação (Acervo da Congregação dos Franciscanos de Umbanda).

Dona Gilda foi a sucessora de Laudelino que parece ter internalizado mais explicitamente o ideal ascético de negação do mundo exterior, tendo permanecido desde os treze anos nas dependências do abrigo. Foi um longo aprendizado, primeiro com Laudelino, após com sua imediata sucessora Dona Núbia. Nesses anos, Dona Gilda assistiu às rápidas transformações do mundo exterior no período do pós-guerra. Assistiu às transformações urbanas de uma Porto Alegre, que passa, segundo números do IBGE, rapidamente de 272.232 habitantes em 1940 para 641.173 habitantes em 1960 (Ecodebate, 2024). Embora não se encontrem números referentes aos médiuns e demais integrantes da Congregação, o material empírico disponível no acervo da instituição, bem como as entrevistas realizadas, nos mostram a retração no número dos integrantes da chamada corrente no final do século XX. Este

material empírico nos informa sobre a retração deste número que se acentua a partir da sucessão de Laudelino, durante o período em que Dona Núbia e Dona Gilda responderam pelo cargo de Reitoras ou Irmãs Maiores. As entrevistas ainda realizadas na década de 1990 evidenciavam claramente esta diminuição no número de participantes dos trabalhos da Congregação (Centeno, 1995; Guedes, 1995; Valdovino, 1997).

Se Dona Gilda vivenciou, durante o período em que ocupou o posto de Irmã Maior, rápidas transformações que diziam respeito tanto ao mundo quanto à cidade, também se esforçou por dar continuidade às exigências e normas em vigência desde a fundação da Congregação. O ideal ascético de negação do mundo exterior aparece nas narrativas referentes às duas sucessoras de Laudelino, Dona Núbia e Dona Gilda. Referindo-se a como Dona Núbia chegou à casa, refere-se Dona Luci:

...madrinha (chegou à casa) com 18 anos e estava quase cega e ela foi para lá e curou-se. Daí o padrinho (Laudelino) disse que ela ficaria, tinha que ir para a religião. Então ela ficou reclusa por dois anos, porque ela era de carnaval, de Floresta Aurora².... mas ela ficou. Nem na casa da família ela ia. Ficou dentro do terreiro para ver se ela queria continuar ou não. E aí ela ficou, no caso como mucama³ do terreiro.

A tendência de Dona Gilda à conservação dos costumes e prescrições, mesmo daquelas não diretamente inscritas nos estatutos da Congregação, mas aceitas pela tradição, sem dúvida que traria consequências em um mundo e em uma cidade que apresentavam aceleradas transformações socioculturais. Para alguns frequentadores da casa, as rígidas normas conservadas pela Congregação causariam a

² Sociedade Floresta Negra, tradicional espaço de sociabilidade negra, fundado em 1872 em Porto Alegre.

³ Na hierarquia da Congregação, a mucama está diretamente subordinada ao Irmão ou Irmã Maior, como a segunda autoridade.

diminuição dos adeptos em anos mais recentes. Assim pensava Dona Luci, que em 1995, assim se referia:

A causa da diminuição é que muitos partiram. Já eram pessoas de idade e então já partiram. E outros se afastaram. Porque o ritual dos franciscanos ele exige muito. A mulher não pode usar pintura exagerada assim. No terreiro não pode ir pintada. Não pode ter unhas pintadas e não pode assistir carnaval. Não pode, em dias de culto, sair de lá e ir a uma festa de aniversário, qualquer coisa assim, não pode. Então eles exigem muito do médium e alguns desistiram no meio do caminho, não se submeteram mais a estas exigências e se afastaram. Passaram a gostar de carnaval, já gostavam, depois foram e viram que não dava e voltaram para sua vida (...) a mocidade hoje não quer se submeter.” (Valdovino, 1997).

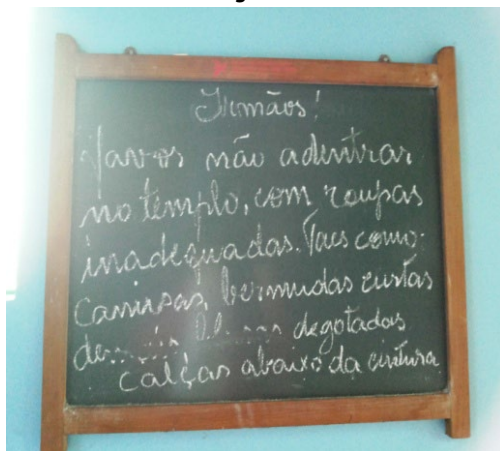
A entrevista de Dona Luci evidencia a percepção de uma antiga congregada (iniciou na casa em 1951) a respeito da diminuição do número de frequentadores e trabalhadores nas cinco décadas em que se dedicou aos trabalhos da casa. Para ela as transformações socioculturais vivenciadas nessas décadas chocaram-se com as exigências e o ideal de reclusão cobrados pela Congregação. Por outro lado, a entrevista é indicativa da não renovação do corpo mediúnico e dos congregados. Essa realidade torna-se bastante nítida à época em que Dona Gilda ocupou o lugar de Reitora ou Irmã Maior da Congregação. Conforme me referi em outro trabalho,

a partir da segunda metade do século XX e, principalmente, depois da ascensão de Dona Gilda à chefia da Congregação, o Abrigo Francisco de Assis isola-se, deixa, inclusive de renovar seu quadro social e sua corrente mediúnica, acentuando um certo personalismo na figura da Irmã Maior (Isaia, 2018, p. 30).

Um quadro de aviso escrito no começo dos anos 2000, à época em que Dona Gilda ocupava o posto de Irmã Maior é indicativo da conservação do supramencionado ideal de negação do mundo exterior o qual a dirigente tentava aproximar mesmo dos frequentadores da casa.

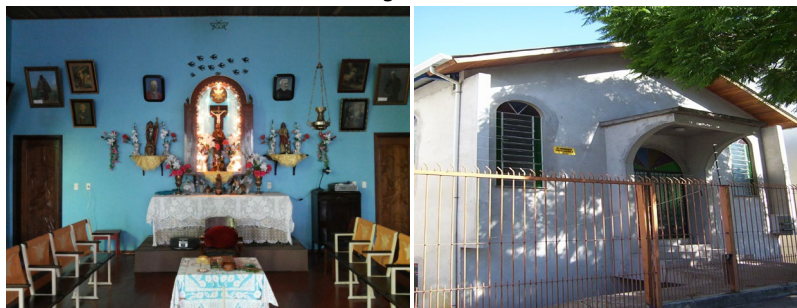
Esta evidência empírica torna claro que, Dona Gilda, conforme me referi em outro trabalho, “era extremamente ciosa da disciplina interna da casa que dirigia e não admitia infrações no que era considerada regra de conduta da Congregação”. Assim, “silêncio, recolhimento, respeito pela hierarquia eram cobrados também da chamada ‘assistência’”, cobrando dos frequentadores também regras de conduta, que atingiam a aparência externa (Isaia, 2018, p. 26-27).

Figura 3



Anos antes do seu falecimento, em 2017, Dona Gilda fazia questão de acentuar os marcadores distintivos da esfera sagrada e profana, típicos do Catolicismo tridentino vivenciado pelo fundador. Essas diferenças deveriam obrigatoriamente estar presentes na maneira de vestir daqueles que adentrassem no templo dos Franciscanos de Umbanda (Foto do autor).

A própria disposição arquitetônica do templo, acentua a oposição entre sagrado e profano; entre o presbitério (reservado para os oficiantes) e a nave (reservada aos fiéis leigos). A aproximação com os templos católicos é evidente, igualmente no estilo arquitetônico da atual sede, conforme podemos constatar abaixo.

Figura 4

A buscada identificação com os templos católicos no interior e no exterior do Templo da Congregação dos Franciscanos de Umbanda de Porto Alegre (Fotos do autor).

Compreende-se que a sociabilidade desenvolvida por Dona Gilda no interior do templo, tenha enfatizado, não só a oposição entre o sagrado e o profano, como também de forma mais abrangente, a oposição entre matéria e espírito, ou natureza e graça. O Catolicismo tridentino vivenciado pelo fundador e que servia de âncora para a estruturação dos ensinamentos da Congregação, enfatizava justamente que os maiores inimigos da salvação das almas eram o diabo, o mundo e a carne (Concílio Tridentino, 1780). Assim, pregava o fundador que a religião era necessária para elevar o ser humano e alçá-lo acima da matéria, já que “o homem é fraco e inclinado naturalmente ao mal e amoroso do prazer” (Gomes, 1940, p. 10). A identificação com o Catolicismo Tridentino nos ensinamentos legados pelo fundador chegava à aproximação explícita com a narrativa assumida pela Carta Pastoral de 1922, na qual os bispos brasileiros escreveram uma versão sagrada da história do Brasil (Isaia, 2003). Como na Pastoral Coletiva de 1922, Laudelino assumia em um de seus escritos que a expulsão dos franceses calvinistas do Rio de Janeiro no século XVIII contara com a direta participação de São Sebastião (Gomes, 1940).

Criada em uma experiência de Umbanda peculiar como a existente na Congregação dos Franciscanos de Umbanda, tendo sua socialização e sua formação marcadamente marcadas pelos ensinamentos do fundador, Dona Gilda manteve a casa que dirigiu distante das transformações do mundo moderno. À diminuição do número de congregados somou-se a um isolamento da Congregação frente às demais casas de Umbanda de Porto Alegre. As observações realizadas durante os anos em que Dona Gilda respondeu pela Congregação nos evidenciam esta realidade.

Figura 5



Dona Gilda Centeno, em foto do começo dos anos 2000, aparece com as vestes solenes de Reitora ou Irmã Maior, portando cocar indígena e o maracá, que no ritual da Congregação representa o poder curador do Pagé. Um longo aprendizado a conduziu até ter o direito de apresentar-se com esses atributos (Acervo da Congregação dos Franciscanos Espíritos de Umbanda).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Dona Gilda Centeno na Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda não pode ser analisada unicamente sob o viés das suas idiossincrasias. O cotidiano da Congregação a qual Dona Gilda abraça de maneira total, como moradora do Abrigo Francisco de Assis ainda criança, sem dúvida molda a sua personalidade, aprofunda tendências porventura já existentes e afasta características não condizentes com o ascetismo preconizado pelo fundador. As atividades repetitivas, a observância da hierarquia, os gestos medidos e as respostas aos possíveis questionamentos sempre dadas pela doutrina e pela tradição, marcaram indelevelmente a personalidade de Dona Gilda. Desde sua infância, passando pelo noviciado, pelo longo período no qual foi a segunda autoridade (Mucama), Dona Gilda internalizou até mesmo no seu gestual os princípios legados pelo fundador e que insistiam na oposição entre a vida dedicada à religião e a existência mundana.

Nas muitas observações realizadas, no material iconográfico existente no acervo da Congregação, nas fontes escritas e nas entrevistas realizadas desde os anos 1990 até o último ano de vida de Dona Gilda, pudemos que o Abrigo Espírita Francisco de Assis sofreu um decréscimo considerável de seus frequentadores, bem como dos médiuns trabalhadores. Nos últimos anos de vida de Dona Gilda, praticamente apenas ela atendia consultas e os bancos do templo estavam quase vazios em algumas festas. Mesmo sem querer tecer relações ou estabelecer nexos causais apressados, este período é, igualmente, marcado pelo continuísmo de boa parte das regras comportamentais e exigências legadas pelo fundador. Na percepção de uma de nossas entrevistadas (Valdovino, 1997), essa retração era devida

à manutenção das exigências e das normas, que dificultavam ou impossibilitavam que congregados compatibilizassem as suas obrigações mantidas até àquele momento com a vida contemporânea. O que podemos observar na sucessão de Dona Gilda por Dona Erotildes em 2017, é que a casa voltou a lotar, aumentou o número de médiuns e a mesma passou a ostentar uma presença nas redes sociais, nula anteriormente. Trata-se de um novo período para a Congregação, no qual observamos uma nítida flexibilização de costumes, de exigências e uma transformação no exercício do poder da Irmã Maior, que passa a delegar atribuições e a tomar decisões em conjunto. A partir dessas transformações observadas é que arriscamos falar em um “aggiornamento” na Congregação dos Franciscanos de Umbanda.

REFERÊNCIAS:

CENTENO, Gilda. **Entrevista**. Porto Alegre, 26 de maio de 1995.

CONCILIO TRIDENTINO. **Catecismo Romano**. Pamplona: Benito Cosculluela y Josef Longas, 1780. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=3PvCxgEACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=enemigos&f=false. Acesso em: 10 abr. 2016.

ECODEBATE. **Plataforma de informacao, artigos e noticias sobre temas socioambientais**. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2023/08/09/apopulacao-de-porto-alegre-de-1872a2022/#:~:text=No%20s%C3%A9culo%20XX%20o%20crescimento,informa%C3%A7%C3%B5es%20do%20C3%BAltimo%20censo%20demogr%C3%A1_co.> Acesso: 20/03/2024.

GOMES, Laudelino Manoel de Souza Gomes. **As nossas crenças**. Porto Alegre: ipografia Esperanca, 1940.

GOMES, Laureana. **Entrevista**. Porto Alegre, 28, jul. 2017.

GUEDES, Nubia. **Entrevista**. Porto Alegre, 26 de maio de 1995.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo. A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, n. 11, p. 97-120, 1999.

ISAIA, Artur Cesar. A hierarquia católica brasileira e o passado português. In: SZEZS, Christiane Marques et al. **Portugal-Brasil no século XX**. Sociedade, cultura e ideologia. Bauru: EDUSC, 2003.

ISAIA, Artur Cesar. Madrinha Gilda: uma franciscana de Umbanda. In: KATRIB, Cairo Mohamed Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lucia. **Mulheres de Fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda**. Uberlândia: Composer, 2018.

ISAIA, Artur Cesar. Direitos Humanos e diálogos com o século XX na Carta Magna da Umbanda. *Historia: Debates e Tendências*, v.9, n.1, p. 124-134, 2019.

ISAIA, Artur Cesar. Uma Congregação Franciscana na Umbanda do Rio Grande do Sul: o Abrigo Espírita Francisco de Assis: História e Memória. **Historia Revista**, v.27, n.1, 2022, p. 279-296.

NOGUEIRA, Leo Carrer. **Da África ao Brasil, de Orixá a Egum**: as ressignificações do Exu no discurso umbandista. Goiânia: UFG (tese de doutoramento em História), 2017.

POULAT, Emile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da História. **Concilium**, n. 67, p. 811-824, 1971.

VALDONINO, Adelina. **Entrevista**. Porto Alegre, 27 abr. de 1997.

OS TERREIROS DE UMBANDA NO JAPÃO COMO “PERMANENTES PROVISÓRIOS”: ENTRE FLUXOS MIGRATÓRIOS, PROCESSOS TRANSNACIONAIS E CONTEXTOS LOCAIS

Daniela Calvo

INTRODUÇÃO

A Umbanda se formou a partir de elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, e das tradições africanas e indígenas e, ao longo de sua história, incorporou elementos orientais, esotéricos, ocultistas, e da chamada Nova Era. Embora o mito fundador faça remontar a origem da Umbanda a Zélio de Moraes – que recebeu a missão de fundar uma nova religião pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, quando Zélio teve uma manifestação mediúnica de incorporação com esta entidade em um centro espírita em Niterói – sua origem se dá de forma rizomática, sem direção única e sem controle centralizado (Giumbelli, 2002; Nogueira, 2017), com a consequente falta de um corpo doutrinário único e a variabilidade de rituais.

Nessa variabilidade, podemos encontrar características comuns e definir a Umbanda mediante alguns traços distintivos: a crença na vida após a morte, na existência dos espíritos e na possibilidade de se comunicar com eles; a incorporação ritual, ou seja, a manifestação dos espíritos, chamados de entidades, no corpo dos médiuns, mediante o qual agem e falam; a representação da sociedade brasileira, mediante as entidades; a consulta com as entidades incorporadas, de quem as pessoas recebem eventualmente conselhos e tratamentos para problemas espirituais, de saúde, financeiros, emocionais e de

relacionamento; a crença na reencarnação e na possibilidade de os humanos e os espíritos evoluírem mediante a prática da caridade; os pontos cantados, que podem ser acompanhados pelos atabaques; os pontos riscados (desenhos que identificam a entidade e constituem pontos de força); as oferendas para as entidades.

A Umbanda se expandiu além das fronteiras nacionais, começando pelo Uruguai nos anos de 1950 (Frigério, 2024), e chegando a vários países da América Latina, do Caribe e da Europa, Estados Unidos, Canadá, Israel, Austrália e Japão. Essa expansão se deu de diferentes formas: pela imigração, por estrangeiros que viajaram ao Brasil para serem iniciados; por viagens de sacerdotes brasileiros por outros países para realizar iniciações e outras atividades litúrgicas; e por um processo de transnacionalização, favorecido pela internet, em que pessoas, ideias, valores e materiais circulam transcendendo as fronteiras nacionais (Argyriadis; Capone, 2011).

No Japão, a Umbanda se espalhou com a imigração dos brasileiros, na maioria descendentes de japoneses, e se mantém por processos transnacionais de circulação de pessoas, espíritos, materialidades, visões de mundo, valores e afetos. A formação e dissolução de grupos religiosos e de terreiros se entrelaça com projetos migratórios (temporários ou permanentes) e sua mudança ao longo do tempo, deslocamentos internos, voltas ao Brasil (às vezes, seguidas por retornos ao Japão), caminhos de vida que se cruzam e separam, diálogos com o mundo espiritual, e a relação com o território e a sociedade japonesa.

A concentração dos brasileiros nas cidades mais industrializadas e o isolamento da sociedade japonesa – causado, sobretudo, pela barreira linguística – favorecem uma intensa socialidade entre brasileiros (Kataoka, 2021) e a busca de cuidado, de significado e de uma rede de

apoio na esfera religiosa. Isso se manifesta em uma maior adesão às religiões (incluído aquelas de origem japonesa) mais difundidas no Brasil, como as igrejas neopentecostais, o protestantismo brasileiro, o catolicismo, o espiritismo, a Umbanda, e os movimentos Soka Gakkai e Sekai Kyūseikyō (Quero; Shoji, 2014).

Este trabalho visa explorar os processos de expansão e desenvolvimento da Umbanda no Japão, as imbricações com os processos migratórios, a relação com a sociedade e o território de acolhida, e a circulação, no Japão e entre o Japão e o Brasil, de pessoas, espíritos, visões de mundo, valores e materiais.

A pesquisa se baseia numa primeira exploração da imigração dos brasileiros e da Umbanda no Japão, começada em outubro de 2023, numa pesquisa etnográfica no CURO – *Centro de Umbanda Reino dos Orixás*, com sedes nas províncias de Toyama e de Shizuoka e dirigido por Mãe Mariliza de Morães Nezen – e na análise das redes sociais, especialmente de grupos e páginas de Facebook de brasileiros no Japão e da Umbanda no Japão.

O artigo se estrutura em três seções. Na primeira seção, apresento uma análise socioantropológica da migração de brasileiros para o Japão; na segunda seção exploro a difusão da Umbanda no Japão e os processos de formação, desenvolvimento, ramificação e dissolução dos terreiros; na terceira seção analiso a criação de redes e relações mediante a internet e a circulação de pessoas, objetos e ideias.

A IMIGRAÇÃO BRASILEIRA NO JAPÃO

A brasileira é a quinta população estrangeira no Japão, com cerca 209.000 pessoas, após as da China, Coréia do Sul, Vietnã e Filipinas¹. A imigração consiste, em sua maior parte, na volta de descendentes de japoneses imigrados para o Brasil, então pode ser vista como uma imigração de retorno (Tsuda, 1999). Foi favorecida pela colaboração entre o Brasil e o Japão, que teve começo em 1895, com o Tratado de Amizade, de Comércio e de Navegação Japão-Brasil e se reforçou com a expansão das empresas japonesas no Brasil nas décadas de 1960 e 1970. Desde 1908 até 1979, cerca 250 mil japoneses imigraram para o Brasil, especialmente para os estados de São Paulo e, em medida menor, para o Paraná, onde encontraram trabalho na agricultura, principalmente nas plantações de café.

No Brasil, os japoneses e seus descendentes (conhecidos como *nikkei*) superaram 1,5 milhões de pessoas e constituem, atualmente, a maior comunidade japonesa fora do Japão. Eles conseguiram acumular dinheiro e ascender socialmente e são vistos como uma “minoría positiva” (Tsuda, 2003), mas, imigrando para o Japão, enfrentaram uma perda de status social (Arakaki, 2016, p. 276), já que exercem, sobretudo, trabalhos desqualificados (muitas vezes, inferiores a suas atividades no Brasil e a seu nível escolar).

A imigração de brasileiros para o Japão teve início com as obras de construção para os Jogos Olímpicos de Tokyo, em 1964, e começou a crescer durante a bolha econômica do final da década de 1980, quando o Japão incentivou a recepção de imigrantes, especialmente dos descendentes de japoneses (*nikkeijin*) residentes no exterior.

¹ Esses dados se baseiam nas estatísticas do Gabinete de Imigração do Ministério da Justiça do Japão, e se referem ao ano de 2021.

O número dos imigrantes brasileiros no Japão aumentou rapidamente com a emenda da Lei de Imigração em 1990 – que coincidiu com a recessão econômica do Brasil, após a crise do petróleo – e continua crescendo, exceto no período imediatamente sucessivo à crise econômica global de 2008 e durante a pandemia de Covid-19. Mediante a emenda de 1990, os descendentes de japoneses até a terceira geração que moravam no exterior e suas famílias tiveram acesso a um visto permanente, sem restrição ao tipo de atividade, o que permitiu que pudessem ser contratados em todo tipo de indústria e ocupação. Isso favoreceu a chegada de um grande número de trabalhadores, inicialmente, sobretudo, homens solteiros ou não acompanhados por suas famílias, para trabalhar nos empregos denominados 5K² (especialmente na indústria de manufatura).

A presença de brasileiros é maior nas seguintes províncias: Shizuoka, Aichi, Mie, Gunma, Shiga, Gifu, Shimane e Fukui (onde superam a percentagem de 0,05% da população total), concentrando-se nas cidades industriais, em particular em Hamamatsu, na província de Shizuoka (Kataoka, 2021).

A maioria dos brasileiros chegou ao Japão com a intermediação de empreiteiras, que oferecem o trabalho e a assistência com a viagem, a moradia (muitas vezes, em edifícios de propriedade das empresas em que trabalham ou alugados por elas) e a documentação, mas que limitam suas possibilidades de escolha, concentram a população brasileira em certas áreas geográficas e precarizam suas condições de trabalho e moradia. Como consequência, uma característica peculiar dos imigrantes brasileiros – que os diferencia, por exemplo, dos coreanos, chineses e

² 5K se refere a cinco palavras japonesas: *kitsui*, *kitanai*, *kiken*, *kirai*, *kibishī* (pesado, sujo, perigoso, detestável, duro).

filipinos – é a grande mobilidade no território nacional em busca de melhores condições de emprego e de moradia (Kataoka, 2021), especialmente por quem chegou sozinho e depois conseguiu trazer sua família.

O visto permanente não está necessariamente ligado a planos de longa estadia no Japão, já que se torna vantajoso pelo acesso ao crédito na compra de uma casa e outro bens ou por não precisar de ser renovado. Por outro lado, o governo japonês se refere aos latino-americanos como *dekasegi roudousha* (imigrantes temporários) (Quero, Shoji, 2014, p. 7). O termo “permanentes provisórios” proposto por Ana Elisa Yamaguchi (2010), expressa esta condição.

Voltar para o Brasil após poucos anos e com o dinheiro suficiente para comprar uma casa ou abrir uma atividade se tornou mais difícil com o agravamento da situação econômica japonesa em 1990. Todavia, há ainda brasileiros que imigram para o Japão com esse propósito, muitas vezes iludidos pelas promessas das empreiteiras, como evidenciado nos grupos de Facebook dos brasileiros que moram no Japão e por meus entrevistados. Como consequência, muitos brasileiros prolongaram sua estadia e começaram a trazer suas famílias ou a formar uma família no Japão, o que tornou mais difícil voltar para o Brasil – sobretudo quando os filhos estão inseridos na sociedade japonesa.

Muitos brasileiros, embora após muitos anos no Japão, continuam alimentando a esperança de voltar ao Brasil após terem conseguido guardar suficiente dinheiro ou a aposentadoria, ou a continuar a deslocar-se entre Brasil e Japão, o que levou Hiromi Kataoka (2021) a defini-los “repetidores persistentes”. Esse termo pode ser empregado também para descrever o baixo grau de mobilidade social entre gerações, já que muitos jovens nascidos ou crescidos no Japão continuam nos empregos 5K, como seus pais.

Alguns conseguem guardar o dinheiro obtido nas fábricas para fazer cursos (principalmente com outros brasileiros no Japão, ou online do Brasil) e oferecer serviços³ ou abrir uma atividade própria, na maioria dos casos, direcionados à comunidade brasileira, como mercados, restaurantes, bares, boutiques, salões de beleza, lojas de computadores, telefones e eletrônica, autoescolas, agências imobiliárias, agências de viagem e escolas. Além da culinária e das religiões, os brasileiros trouxeram para o Japão também outros elementos de sua cultura, como a música, o samba e a capoeira.

No pouco tempo livre deixado pelo trabalho em fábricas, os brasileiros tendem a relacionar-se entre si, preferindo dedicar-se à família ou participar de encontros, jantares e churrascos em habitações privadas.

Esses fatores – em conjunção com a oferta (desde a década de 1990), pelo governo japonês, de serviços de tradução nos escritórios públicos e nas clínicas das cidades onde há maior concentração de brasileiros, e a presença de muitos conacionais em certas áreas e fábricas – permitem que seja possível viver o dia a dia falando somente o português. De fato, também muitos brasileiros que moram há mais de 20 anos no Japão e têm planos de ficar no país têm um baixo nível da língua japonesa, o que leva a um baixo grau de sociabilidade com vizinhos e colegas japoneses. Isso se reflete na tendência a se casarem entre si (Ishikawa; Hanaoka, 2021, p. 39).

A escolha de fazer estudar os filhos numa escola brasileira, onde o aprendizado da língua japonesa é escasso, é, frequentemente, determinada pelos planos de voltar para o Brasil, mas, em alguns casos,

³ Entre meus entrevistados, encontrei pessoas que trabalham com massagem, hipnoterapia, moda, maquiagem, tarot e culinária.

também pelo medo que os próprios filhos sofram na escola as mesmas situações de bullying e rejeição que os pais sofrem nas fábricas. Ademais, as condições financeiras da maioria das famílias brasileiras não permitem que seus filhos cursem uma faculdade. Como consequência, se prolongam, nas gerações, o isolamento da sociedade japonesa e o emprego em trabalhos 5K.

A difusão das redes sociais e da internet favorece a formação de comunidades virtuais, não necessariamente baseadas na proximidade física, e, muitas, vezes, permite trocas de informações e conselhos com brasileiros antes de sua chegada no Japão. A plataforma mais usada é o Facebook, onde páginas e grupos genéricos ou centrados em interesses específicos hospedam trocas de informações de trabalho e serviços, divulgação da própria atividade ou mercadoria, notícias, conteúdos culturais e religiosos. Há também brasileiros residentes no Brasil que usam esses espaços virtuais para divulgar seus serviços e ampliar sua clientela para outros países.

A DIFUSÃO DA UMBANDA NO JAPÃO E O PROCESSO DE FORMAÇÃO E EXPANSÃO DE UM TERREIRO

A Umbanda se difundiu e enraizou no Japão com a imigração dos brasileiros, que trouxeram consigo seus espíritos, visão de mundo, modo de existência e práticas religiosas. Embora seja provável que a Umbanda fosse praticada no Japão desde o começo da imigração brasileira, em ambiente doméstico ou em pequenos grupos, o rápido crescimento do número de imigrantes com a emenda da Lei de Imigração de 1990 e a concentração dos brasileiros nas áreas mais industrializadas favoreceu o surgimento de terreiros. Arakaki (2016) situa os primeiros grupos no final da década de 1990, seguidos por alguns terreiros criados logo depois, e registrou a presença, em 2010, de

cerca dez terreiros nas províncias de Aichi, Mie, Gifu, Shiga, Shizuoka e Gunma.

Desde 2010, os terreiros de Umbanda duplicaram seu número, já que, em minha pesquisa, contei 19 terreiros e observei uma distribuição espacial maior, embora continue havendo um número maior de terreiros nas províncias com maior concentração de brasileiros. Atualmente, os terreiros se situam (em ordem decrescente) nas seguintes províncias: Gifu (5), Mie (4), Shizuoka (2), Aichi (2), Toyama (1), Gunma (1), Fukui (1), Shiga (1), Kanagawa (1) e Kantō (1). Nota-se que Gifu, Mie, Shizuoka e Aichi, onde há mais de um terreiro, têm uma grande concentração de brasileiros.

Nesses terreiros são praticadas diferentes vertentes da Umbanda, o que reflete a variabilidade presente no Brasil, e se manifesta nas linhas, nas práticas, na doutrina, em diferentes graus de proximidade com o espiritismo, ou nos casos em que a Umbanda é traçada com o Candomblé ou a Quimbanda.

Há uma contínua formação de novos terreiros, mas também uma certa precariedade: os terreiros podem se transferir de uma cidade para outra, se ramificar em diversas sedes e filiais, se dividir ou fechar, geralmente por vicissitudes biográficas do/a dirigente como a morte, a volta para o Brasil ou a mudança para outra cidade dissídios internos ou escassez de recursos financeiros. Com o tempo, as filiais podem continuar a relação com o terreiro de origem, prosseguir de forma autônoma ou estabelecer novas relações com outros sacerdotes no Japão ou no Brasil.

Essa precariedade – que é acompanhada, por outro lado, por uma grande dedicação e luta para continuar a praticar a Umbanda e manter o terreiro em funcionamento em meio a várias dificuldades – está ligada ao processo migratório, à mobilidade dos brasileiros no território

japonês e entre o Brasil e o Japão, e a continuas renegociações dos planos de vida. Portanto, podemos estender aos terreiros de Umbanda o termo “permanentes provisórios” que Yamaguchi (2010) emprega para definir a condição dos imigrantes brasileiros no Japão.

Por exemplo, nos primeiros quatro meses de 2024 abriram dois novos terreiros e, dos três terreiros de Umbanda em que Arakaki (2014) conduziu sua pesquisa, dois fecharam e o terceiro, após 23 anos de atividade, parece ter um destino incerto em consequência do afastamento do pai de santo.

A história do CURO, fundado em 2013, evidencia o processo de expansão do grupo inicial, a formação de uma nova sede, com a mudança de Mãe Mariliza, a criação de filiais, e o processo de busca de um espaço apropriado.

Mãe Mariliza se transferiu para o Japão com seu marido e suas três filhas pequenas com a esperança de assegurar um futuro melhor para elas. Sua imigração, portanto, se configurou como permanente desde o começo, o que influenciou a escolha de fazer as filhas estudarem numa escola japonesa.

Mãe Mariliza se aproximou, antes, do espiritismo kardecista e, depois, da Umbanda no Japão, na busca de explicações sobre o sentido da vida e de suas experiências de mediunidade. Após seu desenvolvimento e aquisição de conhecimento, começou a ser procurada por brasileiros (provenientes das redondezas, já que a região não apresenta grande concentração de brasileiros) interessados na Umbanda, com que fazia reuniões de estudo da doutrina espírita e umbandista e atendimentos em sua casa. Na medida em que o grupo foi crescendo, procurou um lugar mais amplo para as reuniões e os rituais. Nesse processo, mudou-se de espaço três vezes, incluído um contêiner que construiu no jardim de sua casa e depois expandiu. Em 2019, ela e

seu segundo marido, César – que a assiste e acompanha em suas atividades sacerdotais – compraram uma casa com um terreno perto da floresta em Oyabe (Toyama), onde ela estabeleceu a sede do CURO.

Na mesma época, Mãe Mariliza teve que deixar o trabalho em fábrica por dores nos ombros e decidiu abrir a loja *M&N Artigos Religiosos*, onde vende produtos importados do Brasil, costura as roupas para médiuns e entidades, produz velas, vende artesanato produzido por filhos de santo e amigos (taças, bonecas, colares, adesivos, patuás), e oferece consultas com o baralho cigano. Sua escolha foi influenciada pelo medo dos obstáculos da intolerância religiosa a uma atividade comercial própria.

O “boca a boca” entre os brasileiros, os contatos com outros umbandistas estabelecidos mediante a loja e a presença nas redes sociais, levaram Mãe Mariliza a conhecer outros sacerdotes, praticantes e interessados na Umbanda também de outras províncias. Em 2022, começou a viajar para Shizuoka para atender os pedidos de assistência a um grupo de médiuns que tinha saído de outro terreiro e, quando apareceu a ocasião para um trabalho melhor para César em Shizuoka, teve que enfrentar a difícil escolha sobre uma possível mudança, já que não queria abandonar seus filhos de santo em Toyama.

A consciência da missão de cuidar dos outros e da maior necessidade dos médiuns de Shizuoka de sua presença, a possibilidade de deixar o terreiro de Toyama nas mãos das duas mães pequenas (Carol e Marília) e a relativa independência do grupo – onde a maioria dos médiuns estava já num estágio avançado de desenvolvimento – e alguns acontecimentos, que interpretou como sinais de que a escolha melhor era ir morar em Shizuoka, a levaram à mudança. De fato, a primeira gira que realizou em Shizuoka foi na praia e, embora não tivesse feito nenhuma divulgação, teve uma afluência de mais de cem pessoas; um

dia decidiu ir à praia para pedir conselhos a Iemanjá, e as ondas trouxeram a seus pés um bastão, que se tornou um adereço ritual de seu Exu do Lodo.

No final de 2023, Mãe Mariliza se mudou para Kikugawa (na província de Shizuoka) e, em dezembro, fez a inauguração da nova sede da loja *M&N Artigos Religiosos* nos cômodos de frente de sua casa, em que participaram vários membros do CURO de Toyama e de Shizuoka, e de outros terreiros localizados nas redondezas.

O grupo de Shizuoka que estava se formando, e que, em poucos meses, chegou a cerca de 15 médiuns, participa também das giras em Toyama que Mãe Mariliza realiza uma ou duas vezes por mês após sua mudança. Em março de 2024, Mãe Mariliza conseguiu um espaço onde estabelecer a sede do CURO em Shizuoka: um galpão (de propriedade de brasileiros) alugado, onde as giras vão acontecer nos domingos à tarde, já que a presença de habitações nas proximidades não permite de tocar sábado à noite.

No começo de sua atividade em Shizuoka, Mãe Mariliza fez vários rituais em espaços naturais (a praia e a floresta), o que a obrigou a uma preparação ritual do espaço antes de começar a gira, mas possibilitou a participação de um grande número de pessoas. Com a chegada do inverno, as giras aconteceram em um casarão (também esse, de propriedade de um brasileiro) nas florestas na província de Aichi (perto de Shizuoka), com a participação de médiuns de Shizuoka e de Toyama.

O desejo de estar presente para os dois grupos e de uni-los leva Mãe Mariliza e César a se deslocarem frequentemente entre Shizuoka e Toyama, enfrentando uma viagem de mais de quatro horas e encaixando as giras com os dias de folga do trabalho de César.

A difusão da internet permite a Mãe Mariliza realizar reuniões com os dois grupos, como um encontro de que participei no final de março

de 2024 – que se realizou presencialmente na loja *M&N Artigos Religiosos* para os membros de Shizuoka, e virtualmente para as pessoas de Toyama e de quem, por exigências de trabalho, não podia estar presente – e de ministrar semanalmente aulas sobre a doutrina e os fundamentos da Umbanda.

Mãe Mariliza fez também os assentamentos e as firmezas para outros centros de Umbanda: um centro na casa de amigos em Shizuoka (que continuam frequentando o CURO), onde celebrou algumas giras no começo de sua atividade na região, e que continuou para uso familiar, sendo que tinha como finalidade principal proteger sua habitação das energias e dos espíritos que ficam presos à matéria, já que eles têm um *katasuke*⁴ e trazem para sua casa os objetos (e, com eles, os espíritos e as energias) para serem separados para reciclagem; e para o centro *Luz de Maria* de Sandra e seu marido Sérgio, na prefeitura de Kanagawa, onde Mãe Mariliza dirige as giras (que foram abertas ao público pela primeira vez em março de 2024), com a participação de alguns médiuns do CURO de Shizuoka.

Em paralelo aos terreiros, há, no Japão, inúmeros grupos que se reúnem na habitação privada de um membro para reuniões, estudo da doutrina, desenvolvimento mediúnico e rituais. Esses grupos podem se expandir e chegar a formar um novo terreiro, mas podem, ao contrário, resultar do fechamento de um terreiro, como no caso de um senhor, que reúne periodicamente no salão de sua casa na província de Aichi alguns irmãos de santo que ficaram desamparados depois que o terreiro que frequentavam fechou com a morte do pai de santo.

Não há muitas relações e colaborações entre os diferentes terreiros e sacerdotes, que, todavia, se conhecem mediante as redes sociais, as

⁴ Empresa que esvazia as casas da mobília e de tudo seu conteúdo.

peessoas que passam de um terreiro para outro (muitas vezes, revelando seu descontento ou trazendo dúvidas em relação a práticas e comportamentos), ou se encontram em ocasiões tais quais a inauguração de uma loja de artigos religiosos ou o *Samba de terreiro*, um evento de samba e pontos de terreiro organizado por praticantes da Umbanda, mas não vinculado a nenhum terreiro, que acontece, desde o final de 2023, numa casa de show no centro de Hamamatsu, que é a cidade japonesa com a maior concentração de brasileiros (Kataoka, 2021).

Alguns médiuns têm seu congá⁵ num cômodo da casa, onde rezam para os orixás e as entidades, firmam a vela do anjo da guarda e realizam as oferendas.

Há também certa mobilidade entre os diferentes terreiros, na maior parte por conflitos internos ou descontento com a introdução de novas práticas ou linhas.

Geralmente, os terreiros começam com a formação de pequenos grupos, que se reúnem na casa de um membro, que firmou seu congá com as estátuas das entidades ou, quando o clima o permite, em lugares da natureza como florestas, cachoeiras e praias; começam a expandir-se mediante um “boca a boca” ou a divulgação das próprias atividades nas redes sociais, chegando a precisar um espaço maior, que geralmente começa com o aluguel ocasional de casarões ou galpões (na maioria dos casos, de propriedade de brasileiros), o aluguel ou a construção de um container, o aluguel ou a compra de um imóvel para realizar as reuniões, o desenvolvimento mediúnico e as giras – inicialmente fechadas, e depois abertas para amigos e uma assistência mais ampla, e divulgadas nas redes sociais.

⁵ Altar.

As dificuldades econômicas de muitos brasileiros têm consequências na possibilidade de alugar ou comprar um espaço mais amplo para fundar um terreiro.

A maioria dos terreiros se encontra em lugares afastados dos centros habitados, onde é possível estacionar – já que a maioria dos brasileiros se desloca de carro –, é mais fácil se reunir, tocar e cantar sem incomodar à vizinhança, e estar em contato com a natureza.

REDES SOCIAIS, RELAÇÕES E CIRCULAÇÕES DE PESSOAS, OBJETOS, ESPÍRITOS E SENTIDOS

As redes sociais facilitam o contato e a troca de informações entre as pessoas interessadas na Umbanda, e a formação de novos grupos e terreiros.

A maioria dos terreiros de Umbanda têm uma página de Facebook, onde compartilham suas atividades, giras, oferta de serviços religiosos, conselhos de vida, rezas, cantigas, conteúdos sobre os espíritos, a ética e a visão de mundo da Umbanda. Em alguns casos, são divulgadas também fotos, lives e vídeos com as giras e as mensagens das entidades incorporadas, tornando possível uma participação virtual heterolocalizada, mas provocando também polêmicas entre outros praticantes mais ligados à tradição ou à privacidade da relação com as entidades, que rotulam essas exibições como “marmotagem”, vaidade ou falta de respeito com as entidades.

Sacerdotes recém-chegados do Brasil fazem amplo uso das redes sociais (principalmente o Facebook) para divulgar suas atividades religiosas e entrar em contato com outros umbandistas que moram nas proximidades. Em paralelo, umbandistas ou pessoas interessadas na Umbanda (para continuar suas práticas religiosas após sua imigração para o Japão, após ter saído de outro terreiro, na busca de conselho e

cuidado para seus problemas, ou no começo de seu interesse pela religião) fazem um amplo uso do Facebook para procurar um terreiro e entrar em contato com os sacerdotes.

Há também várias páginas e grupos de Facebook centrados na Umbanda no Japão, que permitem uma interação entre praticantes e pessoas interessadas na Umbanda em todo o Japão, trocas de notícias e informações sobre vários terreiros e atividades relacionadas à Umbanda, e que oferecem um espaço de divulgação de produtos e serviços ligados à religião. Um desses grupos, *Umbanda no Japão*⁶, tem postagens periódicas, pedindo para divulgar o próprio terreiro, e semanais, perguntando a linha da gira semanal nos terreiros.

Esses grupos de Facebook hospedam também anúncios de cursos online, jogos de baralho cigano, tarot e búzios e serviços mágicos de diversos pais e mães de santo da Umbanda (e outras religiões, como o Candomblé e a Quimbanda) que moram no Japão e, em medida menor, no Brasil.

As lojas de artigos religiosos (em sua maioria, somente virtuais), artesãos que produzem roupas, acessórios, estátuas, fios de conta, pulseiras, patuás, taças e velas, e pessoas que possuem uma horta e oferecem plantas usadas na Umbanda⁷ se servem desses grupos para divulgar seus produtos e ampliar sua clientela, em paralelo a uma página própria, onde frequentemente fazem lives com ofertas e rifas, sobretudo quando chegam novas mercadorias do Brasil.

A difusão da internet favorece também a continuação e a criação de contatos entre os praticantes de Umbanda no Japão e no Brasil:

⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/236565353341207>. Acesso em 18/04/2024.

⁷ A flora japonesa é bastante rica e inclui muitas plantas usadas na Umbanda; outras plantas foram importadas do Brasil e são vendidas em viveiros ou são cultivadas em casa. Todavia, é difícil encontrar algumas plantas e sementes que não estão no Japão e não é permitido importar.

recém-imigrados conseguem continuar a comunicação com seu sacerdote no Brasil⁸, frequentemente em paralelo à frequência de um terreiro no Japão; alguns terreiros mantêm a ligação com o terreiro matriz no Brasil; redes e colaborações se criam, negociam e também se desfazem.

Por exemplo, Mãe Mariliza começou uma relação de amizade e colaboração com Pai Márcio Kain, pai de santo da *Sociedade Espírita de Umbanda Bom Pastor*, localizada em Sorocaba/SP, mediante a Internet. Seu esposo, César, que gosta de ver vídeos e procurar conteúdos relativos à Umbanda no YouTube, lhe apresentou o canal *Umband'boa* – em que Pai Márcio Kain compartilha vídeos sobre diferentes temas relacionados à Umbanda – já que viu muita proximidade entre a forma de conceber e praticar a Umbanda de Mãe Mariliza e a fala de Pai Márcio. Após ter assistido aos vídeos, Mãe Mariliza contatou Pai Márcio e começou um diálogo que passou pelo atendimento de seus cursos EAD, uma entrevista com ele na página Facebook do CURO, e uma troca de informações, mensagens e opiniões que continua há muitos anos.

Em alguns casos, esses contatos virtuais se concretizam com a vinda de sacerdotes do Brasil para o Japão, como uma mãe de santo do Candomblé, baiana, que, no começo de 2024, foi para a província de Shizuoka com um *ôgá*⁹ de seu terreiro, sob o convite de uma mãe de santo.

O uso exclusivo do português nessas páginas de Facebook revela a falta de interesse em alcançar também a população japonesa, cuja presença é, de fato, rara nos terreiros de Umbanda: usualmente, os

⁸ Com o prolongamento da estadia no Japão, os umbandistas tendem a afrouxar os contatos com seu terreiro de origem no Brasil, sobretudo quando começam a frequentar um terreiro no Japão.

⁹ Cargo sacerdotal do Candomblé, desempenhado por homens que não incorporam os orixás, e que recobrem atividades como o toque dos atabaques, o canto e o sacrifício ritual.

japoneses vêm acompanhados por amigos brasileiros para obter ajuda em caso de problemas de várias naturezas. Nesses casos, os membros do terreiro que têm melhor conhecimento do japonês ajudam na tradução, já que, como me explicou Mãe Mariliza, uma entidade consegue falar japonês somente se o médium que a incorpora fala a língua. Por exemplo, um jovem japonês foi trazido para o CURO por um médium do terreiro, que viu nele certa afinidade com a Umbanda e, de fato, começou a frequentar as giras e depois a fazer os primeiros passos no conhecimento da Umbanda e no desenvolvimento mediúnico. Mas, de acordo com Mãe Mariliza, ele é somente o segundo japonês que chega ao CURO em seus dez anos de atividade.

A Umbanda fica, portanto, despercebida na sociedade japonesa, onde a longa convivência de várias religiões favorece também certa abertura e, de fato, não encontrei relatos de intolerância religiosa por japoneses entre meus entrevistados. Mãe Mariliza me contou também que eles nunca tiveram problemas com a polícia, mas ela tem o cuidado de ir à delegacia mais próxima antes de abrir um terreiro para avisar da presença de um centro religioso com a consequente circulação de muitos brasileiros em ocasião das giras.

Um contato maior com a sociedade japonesa é estabelecido mediante as ações de caridade, principalmente na forma de distribuições periódicas de comida, roupa, cobertores e produtos de higiene aos moradores de rua nas praças das cidades, realizadas por alguns terreiros e compartilhadas em suas redes sociais. Essas ações permitem também de influenciar positivamente a percepção dos brasileiros entre os japoneses.

Ao contrário, tive vários testemunhos de casos de intolerância religiosa por brasileiros evangélicos, que nunca chegaram a episódios de violência física contra pessoas ou terreiros, e se limitam a

comentários, evitação e discriminação no lugar de trabalho, ou a tentativas de evangelização.

Entre os praticantes da Umbanda, incluídos os sacerdotes, muitos entraram em contato com a Umbanda no Japão pela primeira vez; outros tinham tido prévios contatos com a Umbanda ou frequentavam um terreiro já no Brasil, e ficaram afastados por um tempo quando chegaram no Japão – sobretudo aqueles que chegaram antes da difusão de internet e das redes sociais – ou chegaram à Umbanda do espiritismo ou do Candomblé. De fato, contrariamente ao que acontece usualmente no Brasil, onde a passagem da Umbanda ao Candomblé se apresenta frequentemente como um percurso natural de aprofundamento da relação com o próprio orixá e segue uma tendência mais geral de “africanização” da Umbanda (Capone, 2009), no Japão é comum a passagem inversa: pessoas iniciadas no Candomblé no Brasil, em alguns casos, após ter ficado afastados do culto por vários anos, se aproximaram da Umbanda, como um dos curimbeiros¹⁰ do CURO, que se iniciou como *ògá* do Candomblé no Brasil.

Não há terreiros de Candomblé no Japão, devido a numerosos obstáculos, como a dificuldade em encontrar alguns materiais (especialmente plantas e sementes), as restrições do governo japonês em relação ao sacrifício animal, e a situação econômica precária de muitos brasileiros, que pode dificultar a compra de um terreno ou um edifício onde fundar um terreiro. Os pais e as mães de santo do Candomblé que estão no Japão praticam seus rituais – com adaptações e limitações –, em alguns casos com grupos organizados, em sua casa, nas casas de seus clientes ou filhos de santo, em espaços alugados, lugares da natureza ou terreiros de Umbanda de sacerdotes amigos, ou

¹⁰ Médium que toca os atabaques e canta durante as giras.

abriram um terreiro de Umbanda traçada com o Candomblé e oferecem consultas e atendimentos.

Dessa forma, a Umbanda no Japão apresenta uma estrutura rizomática, não somente na doutrina e nas práticas, mas também em sua formação e expansão espaço-temporal e nas múltiplas relações que ligam terreiros, lideranças religiosas e praticantes que moram no Japão e, em menor grau, no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de difusão da Umbanda no Japão e as modalidades em que grupos religiosos e terreiros se formam, ramificam, dividem e fecham está estritamente ligada ao processo de imigração, às relações com o país de origem e o país de acolhimento (que, para muitos, é também a terra de seus antepassados) e às circulações (no Japão e entre Japão e Brasil) de pessoas, espíritos, visões de mundo, valores, afetos e materialidades, que tomaram novas formas e encontraram novas possibilidades de difusão com a internet.

A Umbanda se apresenta como um espaço de acolhimento e cuidado, onde a comunidade religiosa tem a potencialidade de reforçar e ampliar as relações entre brasileiros, amenizar a solidão e favorecer trocas de afetos e solidariedade, ajudar a encontrar soluções práticas aos problemas cotidianos mediante a formação de redes de apoio, conselhos e soluções mágicas, oferecer sentido a acontecimentos dramáticos e ao próprio caminho de vida. Mas é atravessada também por tensões e conflitos: em seu interior, podendo levar as pessoas ao afastamento do terreiro ou da religião; entre diferentes terreiros, por polêmicas e circulação de fofocas, concernentes comportamentos na esfera religiosa ou ética, e entre os brasileiros, onde a intolerância

religiosa de segmentos neopentecostais contra a Umbanda persiste no contexto de imigração.

REFERÊNCIAS

- ARAKAKI, U. Becoming Brazilian in Japan: Umbanda and Ethnocultural Identity in Transnational Times. In: QUERO, H. CÓRDOVA; SHOJI, R. (ed.). **Transnational Faiths. Latin-American Immigrants and their Religions in Japan**. Surrey; Burlington: Ashgate, 2014. p. 171-187.
- ARAKAKI, U. Nipo-brasileiros entre pretos velhos, caboclos, monges budistas e samurais: um estudo etnográfico da Umbanda no Japão. In: ROCHA, C.; VÁSQUEZ, M. A. (eds.). **A diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2016. p. 273-297.
- ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S. Adaptations et réappropriations dans la religion des *orisha*. La relocalisation des religions afro-américaines en question. In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S. (org.). **La religion des orisha**. Un champ social transnational en pleine recomposition. Paris, Hermann, 2011. p. 9-44.
- CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.
- FRIGÉRIO, A. Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa. In: ORO, A. P. (org.). **Fluxos religiosos transnacionais**. Brasília: ABA Publicações, 2024. p 94-113.
- GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V. GONÇALVES (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.
- ISHIKAWA, Y.; HANAOKA, K. Overview of Ethnic Enclaves as Example Cases. In: ISHIKAWA, Y. (ed). Ethnic Enclaves in Contemporary Japan. **International Perspectives in Geography**, vol 14. Singapore: Springer, 2021. p. 17-44.
- KATAOKA, H. Brazilian Residents as Persistent repeaters and their Enclaves. In: ISHIKAWA, Y. (ed). **Ethnic Enclaves in Contemporary Japan**. International Perspectives in Geography, vol 14. Singapore: Springer, 2021. p. 125-151.

NOGUEIRA, L. CARRER. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum**: As ressignificações de Exu no discurso umbandista. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.

QUERO, H. CÓRDOVA; SHOJI, R. Introduction. In: QUERO, H. CÓRDOVA; SHOJI, R. (ed.). **Transnational Faiths**. Latin-American Immigrants and their Religions in Japan. Surrey; Burlington: Ashgate, 2014. p. 1-31.

TSUDA, T. The Permanence of “Temporary” Migration: the “Structural Embeddedness” of Japanese-Brazilian Immigrant Workers in Japan. **The Journal of Asian Studies**, v. 58, n. 3, p. 678-722, 1999.

TSUDA, T. **Strangers in the Ethnic Homeland**: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective. New York: Columbia University Press, 2003.

YAMAGUCHI, A. E. Considerações sobre a classificação da migração de retorno: estudo comparativo de regiões de alta e baixa concentração de brasileiros no Japão. **Jochi Daigaku Ibero-Amerika Kenkyusho** (Encontros Lusófonos), v. 12, p. 37-70, 2010.

12

“É PROCURADO POR GENTE QUE VEM DA ÁFRICA”¹: TANCREDO DA SILVA PINTO, O PÓS-ABOLIÇÃO E A UMBANDA OMOLOKÔ

Diego Uchoa de Amorim ²

“Continua o mesmo, apesar do passar dos anos. Talvez o repórter envelheça mais depressa. Mude mais rapidamente. Tancredo, o Tata, o paizinho, como lhe chamam (...) também o trata assim ainda que não sejamos filhos seu filho de santo, o admiramos como se meu pai fosse”.

(A Luta Democrática, RJ, 09 e 10 de agosto de 1970)

INTRODUÇÃO:

A região do Vale do Paraíba Fluminense guarda uma pequena cidade, chamada Cantagalo, a uma distância de 200 km da capital, compondo com outras localidades a Região Serrana e o Centro-Norte Fluminense. O início do seu povoamento data do período colonial. O evento épico inaugural foi o pedido de Maurício Portugal à Intendência Geral do Ouro para explorar nos “Sertões do Leste” um garimpo nos primórdios da Vila de São Pedro de Cantagalo. Conseguiu a autorização, contudo, mais tarde revogada pelo Vice-rei. No final do século XVIII, os homens de Manuel Henriques, o lendário Mão de Luva, aproveitando-se da situação, invadiram a região a partir de Xopotó e fundaram, sob

¹ *O Pasquim* (RJ), 09 a 15 de julho de 1976.

² Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bacharelado e Licenciatura em História (Universidade Federal Fluminense, UFF-Niterói/RJ). Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais no Ensino Básico (Ererebá-CPIL, RJ). Mestre em História Política, Movimentos Sociais e Memória (Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO, Niterói/RJ). Doutorando em História Política, Movimentos Sociais e Memória (Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO, Niterói/RJ). Integrante do Laboratório de Estudos de Política e Ideologia (LEPIDE-UNIVERSO). Grupo de Pesquisas e Estudos Nacionais e Estratégicos – Moniz Bandeira (Rio de Janeiro/RJ). Professor de História do Colégio São Vicente de Paulo (Cosme Velho, RJ). Educador Popular no Pré-Vestibular São Cristóvão (São Cristóvão, RJ). e-mail: uchoa.amorim@gmail.com.

“vista grossa” do governador de Minas Gerais, o garimpo Novas Minas dos Sertões de Cantagalo. O primeiro fluxo dispersivo de população pelos sertões deu origem ao arraial de aproximadamente duzentas pessoas sob as ordens de Mão de Luva (Faria, 2018; Oliveira, 2008).

Nas palavras da historiadora Sheila Faria, a narrativa mitológica de fundação da cidade foi cristalizada na memória coletiva com a publicação do romance histórico *Mão de Luva: fundador de Cantagalo* (1953), escrito por Acácio Ferreira Dias, jornalista, poeta e político varguista indicado pelo presidente gaúcho para prefeitura de Cantagalo (1930-1935): “se consolidou uma memória romântica e espetacular do aclamado ‘fundador’ da cidade” (Faria, 2018, p. 6). Nesta narrativa, Mão de Luva seria um nobre português (Duque de Santo Tirso), perdido de amores pela nobre D. Maria, herdeira real de D. José I (1714-1777), conspirador com a família Távora contra o rei em 1758. Poupado enquanto os demais envolvidos foram enforcados com ordens de Sebastião José de Carvalho e Melo (futuro *Marquês de Pombal*, 1699-1782), recebeu o desterro ao Brasil como punição após as articulações da “princesa amada”.

Nos seus últimos dias em Portugal, D. Maria teria dado um beijo na mão do nobre enquanto estavam na masmorra. Seria esse o motivo pela adoção da luva sempre preservada, assim, manteria a memória eterna desse amor. Ficou conhecido como “Mão de Luva”, inclusive, suas referências vinham desta maneira em documentos da segunda metade dos Setecentos na América Portuguesa. O mito ao redor de Mão de Luva ganhou o Rio de Janeiro e o Brasil com o samba-lençol *Tesouro Maldito*, composição de Zé Carlos e Gordo, defendido pelo intérprete Adauto em 1977 pela G.R.E.S. Unidos de Manguinhos em meio aos sambas nacionalistas e heroicos dos tempos da Ditadura Civil-militar (1964-1985). Seus versos cantarolavam os “causos”:

Fugindo da opressão
 Que movia Dom Luís
 Chegou a Conceição de Macabu
 Com seus dois comparsas
 Mudaram a cidade Bom Jardim
 Lutaram com os ferozes goitacaszs
 Numa caverna
 Esconderam seu tesouro
 Assassinando os escravos
 Seus carregadores
 Em Cantagalo
 Ele foi prisioneiro
 A mando da imperatriz
 Deportado no estrangeiro
 (Galeria do Samba, 2024)³

Depois da mineração, seria a atividade cafeeira que caracterizaria Cantagalo. Em momentos anteriores e em paralelo à montagem das estruturas produtivas do café, ocorreu um crescimento expressivo na região, advindo das convenientes condições à expansão, marcando a inserção da localidade no conjunto das áreas produtoras de alimentos para o abastecimento do mercado interno do Rio de Janeiro (Amantino; Franco; Schettini, 2023, p. 44). Cantagalo, assim, no início do século XIX, integrava-se às redes econômicas da Corte do Império e se conectava mais intimamente com o mercado internacional a partir da agroexportação ligada ao café em pleno aumento de demanda com as inovações de produção, cultura e alimentação advindas da Revolução Industrial na Inglaterra em finais do século XVIII. Além disso, somamos os ecos da Revolução do Haiti que tiraram a ilha do leque de fornecedores do produto a partir dos confrontos e destruições das

³ Letra completa disponível no site oficial Galeria do Samba, disponível em: <https://galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/unidos-de-manguinhos/1977/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

antigas *plantations* nos mais de dez anos de processo revolucionário (Marquese; Parron, 2011).

Atualmente, os estudos sobre a cidade e a região ganharam muito com o Centro de Memória, Pesquisa e Documentação de Cantagalo (CMPD-CAN, 2010) vinculado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO e ao Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO instalado no polo CEDERJ de Cantagalo⁴. Outro acervo sobre a localidade é o Laboratório de Acervo e Documentação Histórica do PPGH UNIVERSO/ LADOCH (2006)⁵. Além disso, temos o *Povoamento, sociedade e escravidão na antiga Macaé e em Cantagalo, séculos XVIII-XIX* (2023), organizado pelas historiadoras Marcia Amantino, Maria C. Franco e Vitória Schettini, produção ligada à história regional e à história local do interior Fluminense como a cidade de Cantagalo, berço de Tancredo da Silva Pinto (Oliveira, 2011; Amantino; Franco; Schettini, 2023).

Na historiografia, por sua vez, insistiu-se no protagonismo das Tias Baianas e dos patrimônios culturais da comunidade vinda da Bahia, essencialmente após a década de 1870 com a Lei do Ventre Livre (1871) e a Guerra do Paraguai (1864-1870), com residência principal na Zona Portuária e adjacências da cidade que ganharam do sambista, compositor e artista plástico Heitor dos Prazeres (1898-1966) o nome de *Pequena África* (Gomes, 2003; Moura, 1985). Longe de minar a influência extremamente rica desses migrantes baianos e seus descendentes para história da cultura negra e popular vivenciada por aqueles que aspiravam o ar da *modernidade excludente* da *Belle Époque* carioca no início do século XX e nas décadas posteriores, recentemente,

⁴ Ver: <https://cmpdcan.blogspot.com/p/sobre.html>. Acesso em: 28 de nov. 2023.

⁵ Ver: <https://ppghistoria.universo.edu.br/laboratorios/ladoch/>. Acesso em: 28 de nov. 2023.

pesquisadores pretendem complexificar o cenário cultural e religioso carioca mostrando que os sonhos dos migrantes vindos do Vale do Paraíba atuaram e alimentaram com suas memórias e práticas culturais esse emaranhado de histórias do Rio de Janeiro e do Brasil (Berman, 2007; Neto, 2011; Velloso, 1988).

Inclusive, uma análise americana e atlântica para este fenômeno demográfico das migrações do Pós-Abolição nos levam a cenários ricos em experiências e diversidades. A mobilidade populacional apontada pelos historiadores no Brasil, principalmente, no Sudeste, é encontrada em recortes espaço-temporais de outros países do continente americano que formam o que alguns historiadores vêm chamando de *segunda escravidão* durante o século XIX como os Estados Unidos da América (EUA) e Cuba (CUB). Esta configuração esteve no âmago da formação da classe senhorial hegemônica nacional e, simultaneamente, à construção do Estado brasileiro (Rosa; Cunha, 2018; Tomich, 2011). As *modernizações* das cidades Rio de Janeiro, São Paulo, Havana, Nova York, Chicago, enfim, no início do século XX tiveram como sujeitos homens e mulheres de origem africana que migraram após as respectivas abolições para os centros urbanos (Scott, 1991; Mattos; RIOS, 2004).

As migrações da população negra do Delta do Mississippi e do Yazoo, Sul dos EUA, para cidades do Norte que passavam por processos de modernização como Nova York, Chicago, Boston e Detroit, chamadas na historiografia estadunidense de *grande migração*, foram centrais para experiências e circularidades culturais que deram origem ao jazz e blues⁶ que encantaram os estadunidenses a partir da década de 1920 nos

⁶ Um ótimo material audiovisual sobre as similaridades da experiência histórica das migrações do Sul dos Estados Unidos da América para o Norte no final do século XIX e primeiras décadas do século XX com aquelas observadas no Brasil do Pós-Abolição das populações do Vale do Paraíba e proximidades às grandes cidades do Sudeste como São Paulo e Rio de Janeiro, esta última o Distrito Federal à época,

chamados “anos dourados” (Desantis, 1993; Abu-Lughod, 2007; Grossman, 1989). Encontraremos na ilha de Cuba a migração da população negra em direção às cidades fugindo de um cenário extremamente violento marcado pela coerção nas áreas das antigas *plantations*, porém, com menos intensidade se comparada aos EUA e ao Brasil devido políticas governamentais no Leste da ilha de acesso à terra (Scott, 2005; 1994). Ma Rainey (1886-1939) e William C. Handy (1873-1958), os “pais” do blues por alguns especialistas nos EUA, são migrantes marcantes na história da indústria fonográfica: Rainey nascida na Geórgia e o Handy no Alabama (Giesta, 2018, p. 106-107).

Não foram apenas aqueles homens europeus que apresentavam suas ideologias hierarquizantes a partir de teorias tidas como científicas no século XIX e XX que atribuíam um juízo de valor cultural e civilizacional diferente entre as populações africanas descendentes dos nagôs-iorubás (África do Oeste) e os bantus (África Centro-Occidental e Oriental). Yvonne Maggie e Peter Fry assinalam essa tendência sobre religiosidades de ascendência africana do ponto de vista das ciências sociais no Brasil com origens nos estudos de Nina Rodrigues (1862-1906) e ecos nas obras de Artur Ramos (1903-1949), Edison Carneiro (1912-1972), Roger Bastide (1898-1974) e Pierre Verger (1902-1996). Postura que dominou os estudos africanistas até o início do século XXI e se caracterizou pelo *enquadramento de memória* no qual as ideias de pureza e resistência da presença ancestral e cultural africana se acoplaram ao panteão de ascendência nagô-iorubá marginalizando uma série de outras manifestações religiosas e culturais de origem africana diferente dessa

é *Samba & Jazz* (Jefferson Mello, 2014) com os protagonismos dos músicos Ângelo Vitor Simplicio da Silva (*Pretinho da Serrinha*) e Greg Stafford.

matriz como a Umbanda Omelokô de Tata Tancredo (Pollack, 1989; Maggie; Fry, 2006; Beniste, 2020).

Tata Tancredo, como era conhecido pelas religiões do axé no Rio de Janeiro e grandes cidades do Brasil, nasceu em 10 de agosto de 1905. Era filho do casal Belmiro da Silva Pinto e Edwirges de Miranda Pinto⁷. Tancredo da Silva, assim, era um dos indivíduos que migraram da região do Vale do Paraíba Fluminense marcada pela experiência cafeeira e seu repertório cultural formado pelos jongos, calangos, folias de reis, congadas, culto às almas e outras religiosidades no Rio de Janeiro e no Brasil durante o século XX no contexto do *Pós-Abolição* (Mattos; Rios, 2004, p. 170-198). Em sua família, o avô materno fundou blocos carnavalescos pioneiros da cidade: *Avança*, *Treme-Terra* e *Cordão Místico*. Seu pai era conhecido como um dos melhores tocadores de violão da redondeza e sua tia Olga da Mata, famosa por sair nos cordões fantasiada de Rainha Ginja.

O descendente de sírio-libaneses José Beniste, uma das maiores referências das religiões de matrizes africanas como a Umbanda e o Candomblé no Sudeste brasileiro, com inúmeras publicações editoriais, programas de rádio e obrigações no axé, em seu livro *História dos Candomblés no Rio de Janeiro* (2020), lembra que “todos estabeleceriam comparações com a ‘beleza e a tradição’ dos Candomblés Baianos”, marginalizando as demais matrizes cariocas e de outras regiões que “nunca foram estudados como mereciam” (BENISTE, 2020, p. 102-103). Procurando remar contra essa maré que muitos se denominam como *nagocentrismo*, adotamos uma chave de análise diferente das articulações e andanças de Tata Tancredo e sua Umbanda Omelokô no

⁷ Certidão de Nascimento de Tancredo da Silva Pinto – Brasil, Cantagalo (Rio de Janeiro), Registro Civil, 1829-2012 (Registros Cíveis, Nascimentos 1901 a 1923), documento publicado pelo site Family Search.

Pós-Abolição do Brasil durante o século XX, apresentando as religiosidades afro-brasileiras em diálogo constante com as diversidades e contradições existentes nos seios das referências de origem africana reinventadas em solo brasileiro (Druker, 2021, p. 209).

O povo Bantu, nigeriano, sudanês e outros que aqui aportaram como escravos, traziam, entre eles, sacerdotes e iniciados que mais tarde viriam influir decididamente na origem dos cultos afro-brasileiros, sendo de se destacar os Lundas-Quiocos, que deram origem ao Omolocô, sofrendo, todavia, êsse culto, influência de outros cultos afros, devido à perseguição que na época lhe moviam os senhores feudais, obrigando tanto os sacerdotes como os iniciados e demais escravos a se refugiarem nos quilombos e mesmo no mato, evitando com isso os tremendos castigos que lhe impunham. Dessa maneira, unidos os sacerdotes, iniciados e demais negros professantes de outros cultos, fundiram-se em tórno da UMBANDA, pois assim podiam eles praticar os seus cultos e, ao mesmo tempo, esquecerem os maus tratos recebidos (Silva, 1968, p. 134).

Maria Clementina da Cunha, por sua vez, apresenta a Umbanda Omolokô de Tata Tancredo ao lado das manifestações culturais que guardam raízes no tronco centro-ocidental africano bantu e chegou ao Rio de Janeiro através dessas correntes “do sudeste do país que forneceram grandes contingentes de migrantes para a capital (...) o que explica a influência (...) dos jongos, dos calangos e de outras modalidades (...) no samba carioca” (Cunha, 2015, p. 447). Segundo o sacerdote religioso José Beniste, a “participação intensa de povos bantu trouxe uma estrutura religiosa bastante significativa após a Abolição, tanto em algumas regiões do Rio como no sul de Minas Gerais”, nos permitindo compreender “as razões dos ritos litúrgicos das antigas manifestações do Jongo ou Caxambu, Omoloko e a Umbanda” se manifestando no então Distrito Federal (Beniste, 2020, p. 141). A migração dessa população do Sudeste cafeeiro em direção ao Distrito Federal acontece não somente

após a abolição, porém, também nas décadas de 1930 e 1940 para Zona Norte, Zona Oeste e Baixada Fluminense (Costa, 2015, p. 119).

A Umbanda Omolokô, segundo Tata Tancredo em suas obras sobre doutrina e ritualística, contém em sua formação diversos contatos religiosos de matrizes africanas como aqueles advindos dos islamismos da África do Oeste, da cultura dos vooduns da Costa do Benin, dos cultos aos antepassados dos povos do tronco cultural bantu, entre inúmeras outras derivadas de suas confluências. O mundo do samba, a Umbanda Omolokô e as redes de articulação política de Tata Tancredo nos apresentam outras *micro-áfricas* com cenários recheados de afro-brasilidades que extrapolam as amarras do purismo acadêmico e militante (Azevedo, 2006, p. 23-24). Nas palavras do historiador e escritor Luiz Antonio Simas, “a umbanda omolokô não está desvinculada de um contexto mais amplo em que os debates sobre a negritude, o racismo e o protagonismo do movimento negro se colocam na ordem do dia” (Simas, 2023, p. 25).

TATA TI INKICE NO *CONFLITO MÁGICO-RELIGIOSO* DOS ANOS 1950 A 1970

Para começarmos a entendermos melhor os caminhos acionados pelo filho de Oxóssi Tata Tancredo no mundo do axé, podemos observar as suas reações perante as propostas de *desafricanização* divulgadas pelo I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (RJ), realizado entre os dias 19 e 26 de outubro de 1941. Levantou a bandeira das matrizes da Umbanda de origem africana em meio às visões defendidas no congresso, posteriormente publicadas pelo *Jornal do Commercio* (RJ, 1942). A pesquisadora Fabíola Amaral Tomé, depois de se debruçar sobre os debates entre os intelectuais da Umbanda na década de 1950, a partir da imprensa carioca do *Jornal de Umbanda* (RJ) e do *A Noite* (RJ), aponta

que “limpar’ a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta africanista, com rituais de sacralização da carne animal, seria tomar por modelo o espiritismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital” (Souza, 2017, p. 23).

Em texto publicado pelo *Jornal de Umbanda* (RJ), de julho de 1954, periódico criado através de orientações diretas do Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado pelo médium Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975) e diretamente relacionado à Federação Espírita de Umbanda (FEU) fundada em 1939, percebemos traços do seu projeto de afastamento da Umbanda das suas origens, simbologias e práticas africanas com fins de legitimação pela ordem política do Brasil nos anos 1940 e 1950 sob a égide varguista do Estado Novo (1937-1945) e da república pós Segunda Guerra Mundial (1939-1945):

“Gazeta de Notícias” publica um clichê de um médium incorporado com trajes característicos do “candomblé”. É a tal história de que o Sr. Tancredo da Silva Pinto quer empanar com sua cortina de fumaça. Essa Tenda Espírita de S; Jorge, de Olinda, Estado do Rio, só é espírita e de Umbanda no nome, pois é puro candomblé, enquanto isso vive atirando pedras apesar de seu telhado de vidro, em quem está fazendo Umbanda a sério e sem rabo, chegando a ponto de classificar a União de estar a serviço do comunismo (*O Jornal de Umbanda*, RJ, julho, 1954).

Em 1950, início de uma década produtiva de Tata Tancredo, seja no mundo do samba ou no universo do axé, sua composição em parceria com José Alcides e Sátiro Melo foi sucesso no Carnaval de 1950, *General da Banda*, que nasceu sob a orientação do orixá Xangô que arriou em terreiro na Baixada Fluminense⁸. No ano de 1953, nossa personagem

⁸ “... esse episódio passou-se na casa da minha tia Olga da Mata. Lá arriou Xangô, no terreiro São Manuel da Luz, na Avenida Nilo Peçanha, 2.153, em Duque de Caxias. Xangô falou: - Você deve fundar uma sociedade para proteger os umbandistas, a exemplo da que você fundou para os sambistas, pois eu irei auxiliá-lo nesta tarefa. Imediatamente tomei a iniciativa de fazer a Confederação Umbandista do Brasil,

começou a assinar uma coluna com tiragem semanal num dos maiores jornais cariocas: *O Dia* (RJ), órgão de imprensa do cacique político Chagas Freitas (1914-1991). O jornal era recente, pois, tinha sido inaugurado em 1951 depois da experiência adquirida pelo jornalista nos anos de trabalho na redação do *A Notícia* (RJ), de propriedade de um dos nomes caros da política do Sudeste brasileiro: Adhemar Pereira de Barros (1901-1969)⁹. O periódico era ligado às religiosidades afro-ameríndias, abrigando nomes como Marcelo Medeiros (1945-2009) e Átila Nunes Pereira. Este último, idealizador do programa da Rádio Guanabara (RJ) chamado *Melodias de Terreiro*, entre 1947 e 1969, abrindo caminhos para programas do gênero.

Em seu primeiro texto da coluna *Dos Sacerdotes de Umbanda*, assinada em coautoria com Byron Tôrres de Freitas (1908-1970), de 02 de setembro de 1953, observamos a utilização do espaço para apresentação das suas narrativas em relação aos mitos de origem da Umbanda, aos significados do próprio nome da religião, além de explicitar suas ancestralidades africanas de diversas origens étnicas:

A umbanda provém das antigas religiões africanas trazidas aqui pelos escravos. A palavra umbanda deriva do vocabulário angolense “banda”, quer dizer “país”, “terra”, “região”, “lugar” e “povo”; em consequência dos maus tratos sofridos, os escravos fugiam das senzalas e organizavam os quilombos, onde gozavam de liberdade e praticavam sua religião e seus costumes ancestrais sem receios dos feitores e dos capitães do mato. Ora na África havia muitas nações, umas mais atrasadas outras mais adiantadas... causava admiração o ritual dos iorubás.... nos quilombos predominavam os negros de Angola e a eles se juntaram os de Guiné e Luanda, de Banguela e

sem dinheiro e sem coisa alguma. Tive uma inspiração e compus o samba General da Banda, gravado por Blecaute, que me deu algum dinheiro para dar os primeiros passos em favor da Confederação Umbandista do Brasil” (Santos, 2019; Nogueira, 2022).

⁹ “Ademar de Barros, o que de resto, figura com frequência, ao lado de Getúlio, no rol dos amigos da Umbanda. A amizade é reiterada em fotos devidamente entronizadas em numerosos Terreiros e no depoimento de velhos umbandistas” (Concone, 1987, p. 53).

do Congo, etc... Quando chegava um escravo fugido perguntavam : Qual a sua banda? Isto é, “De que nação você faz parte?”. Em breve as bandas ou nações se entederam no sentido do pacto religioso: Umbanda significa pois “unificação das bandas”, por isso que os sacerdotes do Omolocô, ritual de angola, entendem a linguagem falada pelos cultos afro-brasileiro; e com efeito, no vocabulário religioso Omolocô encontram-se palavras de quase todas as nações africanas. (*O Dia*, RJ, 27 de setembro de 1953).

A pretensão do periódico *A Luta Democrática* (RJ) de construir para o seu líder político, Tenório Cavalcanti (*O homem da capa preta*), uma imagem de canal privilegiado dos interesses populares, “defensores” e “advogados” do “povo” na Região Metropolitana abriu espaços para aproximação entre Tata Tancredo e o famoso personagem (SIQUEIRA, 2005, p. 47). Além do cacique político da Baixada Fluminense, outros nomes importantes da política preenchiam a rede de articulações de Tata Tancredo que possibilitavam o avanço dos seus projetos na arena da política institucional e na opinião pública: o radialista e jornalista conhecido por sua luta em defesa dos interesses umbandistas Átila Nunes Pereira e sua esposa vereadora pelo Rio de Janeiro Bambina Bucci; um dos homens fortes dos governos da ditadura civil-militar no Brasil Golbery do Couto e Silva (1911-1987); Valdemiro Abdalla Teixeira (*Miro Teixeira*); o prefeito de Itaguaí dr. José Maria de Brito; o candidato a vereador José Ribeiro¹⁰, os deputados estaduais Accyoli Lins e José Salim; entre outros:

Porque o PASQUIM, aproveitando o ciclo das grandes entrevistas, não procura entrevistar o cidadão TANCREDO DA SILVA PINTO, considerado o maior umbandista do Brasil, que está com 71 anos de idade, mas com espantosa lucidez? Tancredo tem muita coisa para contar e creio que pouca gente saiba que o nosso reportado é procurado por gente que vem da África pesquisar sobre a África e encontra os fatos que quer com o Tancredo. Ele, inclusive, pode contar porque o Pres. Eurico Gaspar Dutra o procurou para

¹⁰ *A Luta Democrática* (RJ), 13 e 14 de novembro de 1966.

ser presidente da Congregação Umbandista Brasileira. Ele pode dizer de seus diálogos com o Pres. Arthur Bernardes e também com o Pres. Getúlio Vargas. Pode esclarecer, o velho é mais macio do que reza de criança (Lourinaldo Rigueira de Brito, Rio, RJ, *O Pasquim*, RJ, 09 a 15 de julho de 1976)

Além das *Flores de Iemanjá* (RJ) na Praia de Copacabana e do evento *Você sabe o que é Macumba?* (RJ) no Maracanã, Tata Tancredo idealizou e/ou participou da produção de eventos religiosos umbandistas em todo o país como a Yaloxá (MG) na Lagoa da Pampulha em Belo Horizonte, a Festa de Xangô (PE) e a Festa de Preto Velho (Inhoaíba, RJ). Nesta última, inaugurada em 1958 em rememoração aos 70 anos da Abolição e localizada na região com o pior índice de IDH do município do Rio de Janeiro¹¹, ergueu-se uma estátua de bronze homenageando Joaquim Manuel da Silva (*Paizinho Quincas*, 1854-1963). A iniciativa foi uma das primeiras intervenções urbanas no sentido de reconhecer e valorizar o patrimônio religioso afro-brasileiro no Brasil e sua inauguração contou com a presença do prefeito Negrão de Lima (1901-1981), nome do famoso Viaduto de Madureira conhecido pelos seus “bailes charme” (Zona Norte, RJ).

Nos anos 1960 e 1970, mesmo em idade avançada, suas movimentações não pararam. Em 1968, fundou a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) ao lado de nomes como Mamede José D’Ávila, Paulino da Mata, Irmão Martinho, José Alcides, Antonio Pereira Camelo e outros. Nos anos 1970, observamos movimentações do compositor e sacerdote buscando conquistas e espaços para o povo do axé como a Lei do Silêncio (Decreto-Lei nº 112, 12 de Agosto de 1969), a Cerimônia de Fusão do Estado da Guanabara com o Estado do Rio de Janeiro na Ponte Rio-Niterói em 1975: “no flagrante o Tata Sr. Tancredo

¹¹ *Sobre a Zona Oeste*. Disponível em: http://www.institutorio.org.br/sobre_a_zona_oeste. Acesso em: 05 nov. 2021.

da Silva Pinto, o escritor Sr. Gerson Ignez de Souza, o Tata Zambé Orlando Ti Anonoxá e os jornalistas de ‘O Dia’ e ‘A Notícia’ na ocasião em que foi realizada em abril último a festa ‘*Rosas no Mar Unificam a Umbanda*’, festa em homenagem a data comemorativa da fusão” (Mello; Silva, 1975, p. 150).

Em 1977, Tata Tancredo assina um documento que nos diz muito sobre a potência e dimensão das conexões que seus trabalhos ganharam não só no Brasil, mas na América do Sul e África. Buscando um “maior e melhor intercâmbio religioso, cultural, artesanato e artístico, para o benefício de ÁFRICA-BRASIL”¹², em nome da “alta cúpula diretiva Sacerdotal da Umbanda dos Cultos Afro-brasileiro”¹³ foi concedido o grau de “XAXÁ” a “mestra das iabás” Sra. Maria Helena Borges de Melo¹⁴. A honraria foi ao convite recebido por Maria Helena pelos órgãos oficiais nigerianos para “estreitamento de relações Afro-culturais” e “mostrar as especificidades das iguarias Afro-brasileiras”¹⁵. No documento localizado no Acervo Tata Tancredo da CEUB, encontramos a nomeação da brasileira como “EMBAIXATRIZ DA UMBANDA ÁFRICA-BRASIL”¹⁶:

Haja visto o fato, este órgão Afro-brasileiro da Umbanda, NOMEA com todas as honrarias de praxe – EMBAIXATRIZ DA UMBANDA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, junto as autoridades religiosas dos países de Raça Negra Africana, para um maior e melhor intercâmbio religioso, cultural, artesanato e artístico, para o benefício de ÁFRICA-BRASIL.

Yiabá, omo Nàná, uyá mi, ásésé – (Yorúba)

¹² (CARGO DE EMBAIXATRIZ DA UMBANDA ÁFRICA-BRASIL - Instituto Sanatório Espiritual, Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), Acervo Tata Tancredo, 17 de Agosto de 1977)

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

Iabá, omokoryn Nánã, mi iê, sirrún – (Omolocô)

A Iabá é filha de Nanã, sua mãe é sua Origem – (Língua Portuguesa)

Tancredo da Silva Pinto

Tata Ty Inkice – Grão Sacerdote do Culto Afro-brasileiro do Omolocô

(...)

Brasil, 17 de Agosto de 1977 (CARGO DE EMBAIXATRIZ DA UMBANDA
ÁFRICA-BRASIL - Instituto Sanatório Espiritual, Congregação Espírita
Umbandista do Brasil (CEUB), Acervo Tata Tancredo, 17 de Agosto de 1977)

Além disso, os esforços para construção do Hospital de Umbanda no Rio de Janeiro vinham dos anos 1960¹⁷, a criação da Sociedade Instituto Sanatório Espiritual do Brasil (SANEBRAS) dos anos 1970¹⁸, edições publicadas da *Revista Mironga* (RJ)¹⁹, a organização do III Congresso Brasileiro da Umbanda entre os dias de 15 a 21 de julho de 1973²⁰; tentativa da criação da Mazomba e do Conselho Supremo dos Cultos com fins de avaliar e legitimar a circulação de “obras espiritualistas sobre a Umbanda; as pessoas que passarem por essa Universidade serão ordenadas, terão seu certificado de aprovação de seus conhecimentos”, buscando minar os desgastes e que “elementos fanáticos, obsecados, venham a presidir atos religiosos sem terem conhecimentos perfeitos”, entre outros (Silva, 1968, p. 157). Até a sua passagem em 01 de setembro de 1979, dedicou-se à luta pela liberdade religiosa no Brasil e por conquistas para as camadas *negras-populares* no mundo do samba carioca, da política institucional e da Umbanda

¹⁷ *A Luta Democrática* (RJ), 13 de maio de 1964.

¹⁸ ESTATUTO da Fundação Instituto Sanatório Espiritual do Brasil (SANEBRAS), 22 de maio de 1970, RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

¹⁹ SÉRIE DE RECIBOS, comprovantes de pagamentos e correspondências entre consumidores e fornecedores de serviços e materiais para *Revista Mironga* (Déc. 1970), RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

²⁰ CONGREGAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DO BRASIL (CEUB). Carta para o Dep. Marcelo Medeiros, 25 de maio de 1973. Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

Omolokô. Um homem do Pós-abolição no Brasil do século XX (Santos, 2019; Hall, 2003).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela *africanização* das ritualísticas e doutrinas da Umbanda que se legitimavam enquanto religião no Brasil, essencialmente entre 1940 e 1970, transpassando períodos políticos republicanos como a Era Vargas (1930-1945) e a Ditadura Civil-militar (1964-1985), Tata Tancredo se doou à luta pela liberdade religiosa. Como sambista, defendeu e inclusão dos populares no “caldo” de *brasilidades* em formação nas tensões e conflitos da modernização nacionalista da sociedade brasileira entre os anos 1930 e 1960 buscando conquistas e melhorias às comunidades da geografia do samba. Tancredo da Silva foi um “bamba”, essencialmente entre os anos 1940 e 1960, se destacando pela sua vivência institucional de representatividade e negociação com o Estado, ao lado de nomes como Calça Larga²¹ e Mano Eloy nas federações do samba, explicitando a diversidade das estratégias adotadas pelos sambistas no Pós-Abolição (Bártolo; Menezes, 2019, p. 99).

Esteve entre os fundadores da Escola de Samba (Deixa falar 1928-1932) do bairro Estácio de Sá, no qual fez morada no Morro do São Carlos e ficou muito conhecido no Rio de Janeiro, fundou também a União das Escolas de Samba (1934) e a Federação Brasileira das Escolas de Samba (FBES, 1947)²². Era presença em feijoadas de agremiações coirmãs como a G.R.E.S. União de Vaz Lobo²³, organizava desfiles carnavalescos na Avenida

²¹ REIS, Thomas. *Joaquim Casemiro, o Primeiro da Dinastia Calça Larga no Oyó Tijucano*. 2021. Disponível em: <https://sal60.com.br/sal60/2021/01/27/casemiro-calca-larga/>. Acesso em: 12 mai. 2023.

²² *A Manhã* publicado em 10 de dezembro de 1950; *A Manhã* publicado em 11 de agosto de 1951; *A Manhã* publicado em 22 de agosto de 1951; *Tribuna Popular* publicado em 24 de janeiro de 1947 (Hemeroteca da Biblioteca Nacional).

²³ *A Manhã* (RJ), 13 de outubro de 1951.

Rio Branco²⁴, viajava como dirigente e convidado de honra das escolas de samba de cidades do interior fluminense como Campos dos Goytacazes²⁵, enfim, não parava. Dedicou-se, concomitantemente, à idealização de instituições pela luta pela liberdade religiosa como a Confederação Espírita Umbandista (CEU, 1950) e a Federação Espírita Umbandista (FEU, 1952) e iniciou inúmeros filhos-de-santo pelo Brasil, América do Sul e Atlântico (Cabral, 1996; Turano, 2017; Santos, 2019; Bahia; Nogueira, 2018).

De porte do seu arsenal cultural de raiz bantu, filho dos cafezais cantagalenses no Vale do Paraíba Fluminense no século XIX, a sua trajetória se confunde com a afirmação da Umbanda Omolokô e das linhas de umbanda *africanizadas* e religiões do axé. Inclusive, as demandas por pesquisas sobre o Omolokô, suas personagens e suas histórias fez crescer a busca por informações sobre Tata Tancredo atualmente (Mattos; Rios, 2004; Cunha, 2015; Slenes, 1999). Um breve “google” e uma busca no Youtube mostram esse efeito recente. Além disso, fundou instituições no Brasil batalhando contra as repressões e discriminações sofridas pelo povo do axé no mercado editorial, imprensa formal, eventos públicos, seminários e cursos²⁶. Tata Tancredo foi um dos sacerdotes importantes na internacionalização dos cultos de matrizes africanas em países da América do Sul, como Argentina²⁷ e Uruguai²⁸, além de países europeus como Portugal e Espanha.

²⁴ *A Manhã* (RJ), 15 de abril de 1949.

²⁵ *A Manhã* (RJ), 21 de setembro de 1949.

²⁶ Curso de História das Religiões (1961), I Seminário de Religião de Umbanda (1963), ver: *A Luta Democrática* (RJ), 02 de fevereiro de 1961.

²⁷ OMOLOKO CEARÁ. *Video Raro de Tata Tancredo nos anos 70 na Argentina durante uma solenidade de entrega de Deka*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XzaGr8KNI88>. Acesso em: 15 mai. 2023.

²⁸ *A Luta Democrática* (RJ), 27 e 28 de fevereiro de 1966.

O “culto não precisa de Papa. O que precisamos é de liberdade de culto, mais liberdade de função, de um regulamento para funcionarmos, respeitando-se mutuamente todos os cultos afro-brasileiros” (Silva, 1983, p. 2). Afinal, Tancredo era produto de um contexto histórico marcado pelo preconceito da população carioca e brasileira com os “povos do axé”. Recentemente, no ano de 2020 durante a Pandemia de Covid-19, ganhou destaque nos jornais a devolução de objetos materiais religiosos apreendidos anteriormente depositados no Museu da Polícia Civil (RJ) que agora estão sob responsabilidade do Museu da República (RJ) – intitulado *Acervo Nosso Sagrado*²⁹. O Zambi dos Quilombos de Umbanda já tinha levantado essa questão em entrevista, deixando explícitas as assertivas oficiais e como eram tratados:

As imagens, miçangas, capas, capacetes e assentamentos dos orixás eram apreendidos e este fato pode ser constatado bastando ir ao Museu da Academia de Polícia, na Rua Frei Caneca, na cidade do Rio de Janeiro. Lá no Museu existe uma imagem de Exu Tiriri que já esteve em exposição em Museu dos Estados Unidos. O elemento que era flagrado praticando o espiritismo tinha que tirar seu atestado de sanidade mental (Silva, 1983, p. 24).

Histórias do Pós-Abolição como a trajetória de Tata Tancredo, que se tornam mais densas a cada ano com as pesquisas dos programas de pós-graduação nas universidades brasileiras, complexificam a História da Umbanda no Brasil e suas versões assentadas na “carioquização” das “discussões (...) que partiam do estabelecimento não verificado de que tal movimento se originara no Rio de Janeiro”, uma vez que o nosso

²⁹ “O Museu da República no Rio de Janeiro recebeu uma coleção histórica: 523 peças religiosas retiradas de terreiros de umbanda e candomblé entre 1889 e 1945. O material, que estava reunido em 77 caixas, ficou com a polícia por mais de 100 anos”. SANCHES, Monica. *Museu da República no Rio recebe peças históricas de religiões afro-brasileiras apreendidas pela polícia há mais de 100 anos*. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/21/museu-da-republica-no-rio-recebe-pecas-historicas-de-religoes-afro-brasileiras-apreendidas-pela-policia-ha-mais-de-100-anos.ghtml>. Acesso em: 19 fev 2024.

General da Banda assinalava a ancestralidade do culto em África; nos aspectos organizacionais das umbandas propondo um cenário heterogêneo das experiências históricas muitas vezes universalizadas esquecendo as diferenças entre a “Umbanda das Federações e a Umbanda dos Terreiros”³⁰; a amplitude do conceito de *terreiro* e suas implicações nas formações urbanas e rurais; a diversidade dos grupos e sujeitos acionados na luta pela liberdade religiosa; as relações entre os umbandistas e a ditadura civil-militar; enfim (Simas; Rufino, 2018; Concone, 1987).

Tata Tancredo ainda recebeu em vida homenagens e representações públicas de reconhecimento pelos serviços prestados à cultura negra brasileira por órgãos como a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ) em 1973: “Entre personalidades presentes, de embaixada e outras representações da Cultura Negra no Brasil, ali estarão vultos representativos da cultura afro-brasileira religiosa, como o Tata Tancredo da Silva Pinto”³¹. Filho da *diáspora africana* nascido nas Américas, Tata Ti Inkice ou nosso General da Banda, explicita uma faceta do Brasil do Pós-Abolição que ilumina novos *problemas históricos*. Afastando-se de rótulos ou categorias estanques, entramos em contato com seus projetos, lutas, expectativas, conquistas, frustrações, produções, legados e, também, contradições. Enxergamos um sujeito singular em sua importância, porém, encarnou a metonímia da movimentação e *afirmação cidadã* da população de origem africana, descendente da última geração de cativos dos cafezais do Vale do Paraíba no século XX brasileiro (Hall, 2003; Mattos; Rios, 2004; Domingues, 2014).

³⁰ Idem, p. 39.

³¹ *A Luta Democrática* (RJ), 26 de junho de 1973.

BIBLIOGRAFIA:

- AMORIM, Diego Uchoa de. **O Vale também samba, Malungo! A Trajetória de Tata Ti Inkice e a Cultura dos Migrantes e Seus Descendentes do Vale do Paraíba no Mundo do Samba Carioca**. Orientadora: Prof.a Dr.a Martha Campos Abreu. Niterói: UFF/ICHF, 2017. Monografia (Bacharel em História).
- AZEVEDO, Adailton Magno. **A Memória Musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo**. Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, 2006.
- BENISTE, José. **História dos candomblés no Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- CABRAL, Sérgio. **As escolas de samba do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. **“Não tá sopa”**. Samba e sambistas no Rio de Janeiro (1890 a 1930). São Paulo: Editora Unicamp, 2015.
- DOMINGUES, Petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V34, nº 67, p. 251-28, jun. 2014.
- DRUCKER, Claudia Pellegrini. Fenomenologia e Ciências Sociais: Anotações Sobre os Estudos Africanistas no Brasil. **FRAGMENTOS DE CULTURA**, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 206-218, jan./mar. 2021.
- FARIA, Sheila de Castro. Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX). In: **ANAIS DO MUSEU PAULISTA**, São Paulo, Nova Série, vol. 26, 2018.
- GIESTA, Gabriel Valladares. **Entre o Delta e o Estácio: uma história comparada do Blues e do Samba no início do século XX**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da UFRJ, como

parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História Comparada, Rio de Janeiro, 2018.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 7, p. 115-129, 2015.

_____. Conflito mágico-religioso no universo ficcional de um intelectual umbandista da primeira metade do século XX. **Revista Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 23, n. 50, p. 452-472, maio./ago. 2022.

LOPES, Nei. **Partido-alto**: Samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Introdução. In: RODRIGUES, Nina. **O fetichismo animista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, 2006.

MATTOS, Hebe Maria, RIOS, Ana Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Revista Topoi**, RJ, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 170-198.

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. **O Tata Ti Inkice da Omolocô**. Rio de Janeiro: Autografia Editora, 2022.

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar Não é Caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SILVA, Tancredo da. **Eró (Segredo) de Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1968.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé. Jornal de Umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas. **Em Tempo de História**, (PPGHIS/UnB) Nº. 30, Brasília, Jan – Jul 2017.

TURANO, Gabriel da Costa. **UES, UGES, FBES, UGESB, CBES e AESB! Que carnaval é esse? As instituições carnavalescas no processo de formação e agigantamento das escolas de samba entre os anos de 1935 e 1953**. Tese de Doutorado Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes, 2017.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **As tradições populares na Belle Époque carioca**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.

CARTOGRAFIAS DA UMBANDA EM UMA CIDADE DE COLONIZAÇÃO GERMÂNICA NO SUL DO BRASIL

*Elaine Cristina Machado*¹

O ESTRIADO TERRENO DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES EM JOINVILLE/SC

O manejo e o tratamento da cidade como objeto de interpretação já seduziram muitos estudiosos. Aqui, faremos coro às reflexões da historiadora Sandra Pesavento (2007), que defendeu, ao longo de suas pesquisas e publicações, a distinção entre a história de cidades da história da cidade. Tradicionalmente, a história de cidades foi feita, muitas delas sob encomendas, visando instaurar uma unidade entre suas origens e o seu desenvolvimento. E não diferentes foram alguns investimentos historiográficos nessa cidade de colonização germânica localizada na região norte do estado de Santa Catarina.

Reconhecer outros itinerários em meio ao campo religioso de Joinville é uma tarefa, no mínimo, sedutora. A cidade de Joinville foi fundada oficialmente em 1851, quando, na condição de colônia², passou a receber sucessivas levas de imigrantes vindos da Europa. A Sociedade Colonizadora de Hamburgo³ foi o empreendimento responsável por

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenadora do Museu Nacional de Imigração e Colonização. Membro do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial - COMPIR/JLLE. E coordenadora do Laboratório de Estudos dos Fluxos (I) Migratórios no Sul do Brasil - LEFIS (CNPq).

² A Colônia Dona Francisca foi um empreendimento particular administrado pela Companhia Colonizadora de Hamburgo. Foi fruto do incentivo do governo imperial brasileiro de atração de mão de obra imigrante e de ocupação de áreas ainda pouco habitadas. Das vinte e cinco léguas quadradas que o príncipe de Joinville recebeu por ocasião de seu casamento com a princesa Francisca Carolina, irmã de D. Pedro II, oito foram destinadas ao comércio de terras para compor a nova colônia de imigrantes europeus.

³ Em 1849, a Sociedade Colonizadora de Hamburgo (Colonisations-Verein Von 1849 in Hamburg), por meio de Christian Mathias Schröder, comerciante e senador hamburguês, juntamente com o procurador do príncipe e da princesa de Joinville, Léonce Aubé, assinaram, em Hamburgo, um contrato pelo qual o

intermediar a vinda de imigrantes europeus para a antiga Colônia Dona Francisca. A essa sociedade, além de atrair imigrantes europeus, coube prover a infraestrutura mínima necessária ao estabelecimento dessas pessoas. Era responsabilidade dessa companhia preparar casas para recepcionar os imigrantes, fornecer ferramentas e insumos a preços módicos, construir escolas, hospitais, abrir estradas e caminhos, cobrar os impostos dos colonos, construir igrejas, providenciar e alocar padres e pastores para atuar junto aos colonos.⁴

Os imigrantes que se fixaram na recém-fundada Colônia Dona Francisca, atual cidade de Joinville, eram provenientes de regiões hoje denominadas Alemanha, Suíça e Noruega.⁵ Os protestantes eram maioria entre os imigrantes que ao norte de Santa Catarina desembarcaram, embora o catolicismo fosse a religião oficial do Estado brasileiro até o ano de 1889. Segundo consta em um dos relatórios da Sociedade Colonizadora de Hamburgo, entre 1850 e 1888, chegaram à Colônia Dona Francisca 17.408 pessoas, desses, 11.944 eram protestantes.⁶ Além dos recém chegados imigrantes europeus, já estavam estabelecidos nessa região luso-brasileiros que, em sua maioria, professavam o catolicismo.

Essa pluralidade devocional, presente entre os imigrantes que compunham tal cenário religioso, foi confrontada e anulada, fazendo com que todos aqueles que não praticassem o catolicismo fossem

referido casal de príncipes entregava ao comerciante oito léguas quadradas de terras na então província de Santa Catarina. Como contrapartida, Schröder comprometia-se a enviar nos cinco anos seguintes 1.500 imigrantes e nos cinco anos seguintes mais 2.500.

⁴ Estatutos da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo. Hamburgo: março de 1851. Arquivo Histórico de Joinville (AHJ). Tradução: Helena R. Richlin.

⁵ FICKER, Carlos. História de Joinville: subsídios para a crônica da Colônia Dona Francisca. Joinville: Impressora Ipiranga, 1965.

⁶ Trigésimo oitavo relatório da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo. Hamburgo: Lütcke e Wulff, março de 1891. Arquivo Histórico de Joinville (AHJ). Tradução: Helena R. Richlin.

tratados como protestantes. Os esforços para integrar os diferentes grupos protestantes, sob uma mesma denominação visaram combater o isolamento, o sectarismo e o conflito.

A presença e a forte atuação da Igreja Luterana e, na mesma proporção, da Igreja Católica foram fundamentais à organização e orquestração da vida pública e privada da cidade. Algumas das dificuldades encontradas por esses imigrantes, como o idioma, o clima, o solo e a ausência de infraestrutura, eram de domínio público, pois era bastante nítido que os colonos imigrantes encontraram no Brasil uma realidade bastante contrastante em relação àquela anunciada nas propagandas das companhias colonizadoras lá na Europa. Alguns desses obstáculos foram amenizados e contornados graças à atuação dos líderes religiosos nas comunidades onde estavam inseridos.

Era preciso que esses imigrantes incorporassem esse desafio. Era necessário realizar uma operação de transformação: transformar o desafio em desejo! É em meio a essa operação que instituições reguladoras da vida social e pública passaram a agir, nesse tocante, em especial, estavam as Igrejas Católica e Luterana.⁷

É na dificuldade em lidar com o novo, com o diferente e aquilo que contrasta com a realidade posta que residem as estratégias de controle. Entre esses mecanismos de mando, citamos as interferências das Igrejas e suas lideranças religiosas, que se dedicavam aos cuidados na manutenção da fé e da ordem. Não obstante, há que se considerar que nas colônias implantadas no Sul do país nem todas as denominações religiosas tiveram espaço. Além da Igreja Católica que gozava das

⁷ Embora a religião oficial do Estado brasileiro até 1889 fosse a católica, algumas concessões foram permitidas em áreas de colonização. Na Colônia Dona Francisca, isso foi possível porque havia distâncias que eram alargadas pelo idioma e pela falta de infraestrutura que oferecesse um conforto mínimo.

garantias e privilégios estabelecidos pelo governo brasileiro, foi a Igreja Luterana que alcançou maior flexibilidade de atuação.

Ao reduzir as diferentes pertenças religiosas e promover o enquadramento dessas pessoas como luteranos, quando não como católicos, o governo brasileiro e os empreendimentos colonizadores reduziam e tolhiam não só as expressões de credo, mas restringiam e controlavam o diálogo inter-religioso.

Não estamos querendo apontar esse como sendo o epicentro do exercício de apagamento das religiões afro-brasileiras em regiões de colonização europeia, pelo contrário. Para tal finalidade foram empregadas forças muito mais contundentes e eficazes. Entretanto, essa perspectiva nos é importante para pensarmos que esse enquadramento das pertenças religiosas foi um recurso bastante usual empregado inclusive como forma de controle social dirigida aos imigrantes.

A força com que se constituiu a Igreja Luterana em Joinville e o alcance sobre decisões e encaminhamentos tomados na vida econômica e política da cidade sempre tiveram muito peso.⁸

A presença da Igreja Luterana foi tão sólida em Joinville que, em edição comemorativa na ocasião do aniversário de 150 anos de Joinville⁹, o Jornal A Notícia chama a atenção para a atuação das igrejas cristãs na cidade, dando especial destaque ao espaço ocupado pela Igreja Luterana, conforme consta na matéria:

⁸ Faz-se necessário sublinhar que, para exercitar seu credo, os luteranos tiveram de contornar com o que estava estabelecido na Constituição Brasileira de 1824. Em Joinville, os templos religiosos luteranos abrigavam funções que iam além das celebrações religiosas regidas pelos pastores. As casas de orações luteranas também serviam de espaço de orientação pessoal, de espaço de ensino e de sociabilidades. Porém, necessário se faz sublinhar que a data de constituição da primeira comunidade luterana em Joinville é de 1851, data de fundação oficial da Colônia Dona Francisca.

⁹ Jornal A Notícia. 09/03/2001.

Cidade é o maior pólo luterano do continente **Maior religião de Joinville divide o espaço da fé com outros 20 credos**

Ao completar um século e meio de história, Joinville se apresenta como uma cidade de fé cristã. Apesar de haver mais de 20 diferentes religiões presentes na cidade, são as igrejas cristãs, especialmente evangélicas, luteranas, católicas e neopentecostais, que têm maior presença, seja pelo número de templos construídos, seja pela quantidade de fiéis em suas manifestações. [...]

A mais antiga é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), que nos 150 anos da cidade também comemora o fato de a região ser o maior polo latino-americano de luteranos, o que é reconhecido inclusive pela Igreja Católica. (Grifos nossos)

O registro feito pela matéria em meio a mais uma celebração de aniversário da cidade extrapola a constatação do elevado número de devotos ao luteranismo em Joinville. Seu conteúdo traduz-se numa clara defesa de território em meio à intensa disputa de fiéis. Ao anunciar com relativa naturalidade a cidade como o “maior polo luterano do continente”, a publicação cumpre duplo sentido. Primeiro afirma uma suposta hegemonia, e segundo anula as outras experiências religiosas pois desconsidera a plural configuração do campo religioso brasileiro.

O que se depreende do conteúdo veiculado por esse periódico é a imagem de uma cidade que ainda crê e segue fortemente as orientações católicas e luteranas. Como se a atuação dessas duas igrejas na cidade, ao longo de sua história, não tivesse sido marcada por rugas e conflitos.

A conjugação de duas lógicas cristãs (católica/luterana) de ver, ler, estar e interpretar o mundo colaboraram para que Joinville fosse, e em grande medida para que ainda seja, uma cidade que se permitiu receber ao longo de sua trajetória alguns epítetos¹⁰ que enfatizam as virtudes do modelo de colonização e dos colonizadores recebidos pela cidade.

¹⁰ Entre os epítetos atribuídos a Joinville, podemos citar Cidade dos Príncipes, usado como uma clara referência ao dote recebido pelo príncipe de Joinville na ocasião de seu casamento com a princesa Francisca Carolina; Cidade das Flores, alusão aos cuidados dos jardins das casas de algumas famílias de

Comumente, a anunciação acerca da cidade e sua história se apoiam na celebração de uma “memória branca”, de raízes europeias e cristãs. Assim sendo, não poderíamos deixar de considerar essa condição; porém, o que propomos é enveredarmos para caminhos pouco percorridos, caminhos cheios de encruzilhadas, permeados pelas acomodações de outros credos e práticas religiosas, mesmo que não institucionalizadas e, notadamente, com uma frágil organização. Caminhos em que o sagrado dialoga diretamente com as referências da ancestralidade cabocla, indígena, por vezes faz referência ao oriente e, também, cristã. Trata-se da presença da Umbanda, dos serviços religiosos e todos os seus rituais pertinentes a esse universo que fazem morada nessa cidade de colonização germânica, cidade em que a ressonância do luteranismo e do catolicismo é tão imperativa a ponto de afirma-se como o “[...] maior polo luterano do continente”¹¹.

É nesse hiato que reside uma das curiosidades que moveu este estudo: há espaço para outras práticas e crenças religiosas que não operem exclusivamente dentro do universo católico ou luterano em Joinville? Como uma cidade que se esforça para manter vivo seu *Deutschtum*¹² lidou com a pluralidade religiosa presente no século XX?

O crescimento da produção industrial somado à ampliação populacional resultante do estabelecimento de migrantes contribuíram

ascendência germânica; Cidade das Bicicletas empregado graças à quantidade de bicicletas que circulavam na cidade, especialmente após a segunda metade do século XX, como uma das ressonâncias da industrialização e da expressiva vinda de migrantes que se dirigiam às fábricas fazendo uso da bicicleta; além do já citado Manchester Catarinense.

¹¹ Trata-se de uma referência direta à reportagem citada anteriormente, publicada pelo Jornal **A Notícia** em 09/03/2001.

¹² O conceito de *deutschtum* foi bastante explorado pela antropóloga Giralda Seyferth, principalmente em seu estudo intitulado “A Dimensão Cultural da Imigração”, publicado em 2011. Segundo a autora, o *deutschtum* é um conjunto de características culturais, cultivado por imigrantes alemães. Esse conjunto se pauta na origem alemã e no direito de ser cidadão legítimo. O *deutschtum* combina, também, a etnicidade (com seu referente de ascendência e cultura) e a cidadania (e seu corolário de fidelidade ao Estado).

significativamente para pluralizar ainda mais as relações tangenciadas por diferentes expectativas, valores e crenças, além de fomentarem a recomposição de uma Joinville marcada por discursos alusivos à ordem, ao trabalho, ao empreendedorismo alemão e à filiação religiosa cristã¹³.

Um olhar menos atento para o campo religioso de Joinville pode apontar para uma polarização religiosa representada por católicos e luteranos. Todavia, ao realizarmos imersões em meio ao campo religioso assentado em Joinville, ousamos contradizer essa polarização. Passamos a exercitar nosso olhar sobre essa interrogação e adentramos em um universo plural, no qual as fronteiras apresentam grande volatilidade à medida que nos aproximamos de outras experiências religiosas vividas na cidade.

ALERTAS E PREVENÇÕES ESTAMPADAS NOS NOTICIÁRIOS JOINVILENSES

O Resultado das “macumbas” Superstição ou ignorância? Relato de um episódio trágico A polícia em ação

[...] O que se passa na intimidade do casal Antero Joaquim da Silva e Maria Magdalena de Souza e Silva, ninguém sabe. Verdade é que Maria Magdalena não sabia da “macumba”, onde todos os dias pedia consulta ao “pae de santo”. Este tinha sempre a mesma “lenga lenga”. - “Eh, êh, êh, êh mian fia, naquelle trabainho vosmice continua”...

E a vida de Antero da Silva não era outra senão tomar chá pela manhã, no almoço, no jantar, a noite e até quando dormia, o pobrezinho era despertado para tomar chá. - Para que tanto chá? – indagava elle. - Toma meu “filho”, isto faz muito bem! – dizia lhe a mulher.

[...]

¹³ Embora a historiografia local venha considerando os diferentes tempos da cidade e as relações constituídas em diferentes justaposições temporais, é preciso sublinhar que há uma ampla circularidade acerca da versão que trata da “fundação oficial” de Joinville. Tal explicação considera que sua ocupação fora realizada a partir de 9 de março de 1851, quando a então Colônia Dona Francisca passa a receber sucessivas levas de imigrantes germânicos que chegam na condição de pioneiros para compor o novo cenário de uma próspera cidade. Sobre os discursos alusivos à ordem, ao trabalho e ao empreendedorismo em Joinville, ver: SOUZA, 2005. p.194-196.

Sahiram todas as precipitações da malfadada “macumba”. Nessa altura num gesto de verdadeira allucinação, Antero da Silva, sacando um revolver, fez fogo contra a mulher que, baleada no peito, tombou, para morrer fulminantemente. Acto contínuo, o marido assassino voltando contra si a própria arma, levando-a a altura, do ouvido direito deu ao gatilho tombando com o corpo ferido. No momento passava ocasionalmente um soldado de nome Mentor Alves, que accudindo os estampidos correu aos fundos do trágico prédio, onde num barracão habitava o casal e alli deparou com o cadáver da mulher e do quase suicida. As autoridades locais immediatamente se fizeram transportar ao local do crime, apprehendendo a arma, um colt, calibre 320, ainda novo.

[...]

A assassinada era de cor preta e contava 45 annos de idade, sendo que o seu marido é também preto e conta 42 annos de idade. Trabalha elle como vigia de uma casa commercial, no caes do Porto.

[...]

Pelo facto acima discriminado, pode-se observar quanta ingenuidade e simplicidade há no meio do povo, que, acredita no “Pae Santo” e em S. Cypriano...

Não só os que praticam “macumba”, mas, sim, também os que acreditam nessas baboseiras infernaes, deviam merecer as autoridades o equivalente e merecido castigo.

O trecho citado foi extraído de uma publicação veiculada no Jornal de Joinville, de 1930, que qual retomaremos adiante. Trata-se de uma publicação com o título “*O resultado das “macumbas”, superstição ou ignorância? A polícia em acção*”¹⁴

A trama policialesca tinha explicitamente a função de alertar para os perigos de se confiar a vida a um pai de santo, de se deixar seduzir pela macumba. O cenário era geograficamente distante de Joinville, o Rio de Janeiro; entretanto, o conteúdo cumpria a função para aquilo que fora selecionado: prevenir a cidade daquilo que o autor do texto, o editor do jornal e seu público cativo entendiam como males silenciosos.

¹⁴ Esse fragmento foi publicado em 1º de novembro como continuação da publicação veiculada no dia anterior, em 31/10/1930.

O teor dessa publicação serviu-nos de provocação para pensar a fragilidade de alguns discursos e imagens que recaem sobre Joinville, a exemplo daquelas que sugerem ser a cidade um destino de imigrantes, cristãos (católicos e luteranos) e “brancos”. As notícias publicadas nos matutinos joinvilenses fazem chamadas e alertas, muitas vezes nada sutis, para um “perigoso” e desconhecido universo religioso. Essa publicação em um periódico de grande circulação na cidade nos chama a atenção não só pelo título ou pelo seu enredo, “que por si só já nos seduzem a pensar sobre as motivações que levaram à sua publicação”.

Duas são as questões que nos convidam a pensar sobre o texto selecionado: a primeira, como já aventamos, está contida no próprio título: aquilo que é entendido como o perigo das “macumbas”. A outra está relacionada ao contexto social descrito no texto. — Uma referência direta a uma região periférica do Rio de Janeiro, segundo a qual nada privilegiado economicamente deixa-se enredar pelas tramas de um pai de santo, o que levou ao óbito a mulher. Sobre a mulher recaiu a culpa de procurar o pai de santo e de colocar em prática os trabalhos por ele orientados; por isso, ela foi punida com a privação de sua vida, foi assassinada por seu marido a quem as macumbas eram dirigidas. Ele, o assassino, do mesmo modo, atenta contra sua vida, mas sem sucesso, é flagrado e socorrido por um soldado, apresentado como autoridade imediata e como herói da trama.

Outros pontos que pesam sobre os envolvidos: a cor da pele e a ineficiência das agências de controle. A descrição do casal faz uso do nada requintado preconceito. Eles foram apontados como pobres, negros e supersticiosos. De acordo com a matéria, essa tríade é a combinação que resulta no sucesso, na aceitação e na propagação da macumba. Aos atos que provocaram essa tragédia foram atribuídos dois motivadores: a descoberta dos trabalhos e a saída de “todas as precipitações da malfadada

macumba” e a ineficiência do controle policial. Ao término do texto, a solução para que essa tragédia não se repita nem no Rio de Janeiro, nem em qualquer outra cidade: a punição, seja com a vida, seja com o cárcere. O castigo não deveria ser exercido somente sobre aqueles que praticavam, e para ser castigado, bastava crer na eficácia, conforme alerta o impresso: “Não só os que praticam “macumba”, mas, sim, também os que acreditam nessas baboseiras (infernaes), deviam merecer as autoridades o equivalente e merecido castigo”.

A respeito da seleção do conteúdo, a contundência de seu teor, o tamanho do texto e o espaço privilegiado destinado à sua impressão, somos convidados a pensar: por que dedicar grandes espaços em primeira página a um tema que, em princípio, não dialoga com as práticas religiosas presentes na cidade?

A presença dessa matéria em primeira página certamente não foi uma escolha inocente do editor, tampouco a simples necessidade de se ocuparem espaços vazios do periódico, caso contrário não estaria em primeira página. A referida matéria denuncia ao mesmo tempo como era encarado aquilo que escapava à lógica de ver e ler o mundo com base na ótica católica/luterana, ao passo que chamava a atenção para a presença de outras práticas religiosas na cidade. A publicação do texto foi um claro sinal de alerta para os perigos daquilo que fora identificado como macumba e da fácil aceitação e sedução dessas práticas religiosas, especialmente entre as populações menos privilegiadas socialmente, que ocupam as regiões periféricas da cidade, entre a população negra e pobre.

Ainda que a publicação tenha sido veiculada na década de 1930, e o cenário percorrido pela matéria esteja distante geograficamente e, em princípio, não dialogue com o recorte que elegemos para esta análise, outras questões pesam sobre a pertinência da reportagem em tela.

Em primeiro plano e de maneira até gritante, ditando o tom da matéria, está a criminalização das religiões afro-brasileiras e o alerta para os perigos eminentes que as pessoas estão sujeitas ao se deixar envolver por um pai de santo. Fato que, de imediato, não se configura em novidade nem em Joinville, nem no restante do país, uma vez que a perseguição às religiões afro-brasileiras se apoiava em instrumentos legais. O exemplo de controle mais concreto a apontarmos seria o código civil brasileiro, respaldado e costumeiramente em estreito diálogo com a polícia e imprensa. Essas agências se tornaram importantes mecanismos de vigilância, repressão e controle.

É nesse sentido que tomamos como referência os estudos empreendidos por Maggie (1992). Suas análises tratam da repressão e da criminalização das religiões afro-brasileiras na medida em que as coerções operavam pela lógica da crença. Assim, o medo do feitiço atravessava as mais distintas camadas da sociedade brasileira e transitava em uma via de mão dupla: servindo para provocar temores e ser temido.

Não raro, as religiões afro-brasileiras são tidas como religiões que agregam em torno de si comunidades carentes e estão geralmente inseridas nas regiões periféricas das cidades. Mas, faz-se necessário reconhecer que esse cenário, lido dessa maneira, é mais uma forma de marginalizar as referidas religiões.

No excerto que abriu este subtítulo, o preconceito que salta às linhas e parágrafos foi manejado por seu autor para servir de arma de combate e controle social, mesmo que velado. O título não deixa dúvidas à resposta dos leitores menos atentos: “O Resultado das “macumbas” Superstição ou ignorância?”. A resposta a que os leitores foram induzidos a emitir levava em consideração as formas de tratamento dado aos personagens elencados nas páginas do periódico em questão e

a maneira com que foi construído o enredo da matéria assinada por V. Nício.

O que se vê e se leu nessas páginas do vespertino Jornal de Joinville foi uma demonstração da preocupação em relação ao que para essa cidade de colonização germânica e suas diferentes camadas sociais a aceitação e a adesão à Umbanda.

A aceitação do público leitor e o espaço na mídia impressa desses conteúdos combativos envolvendo a Umbanda são resultados de uma dinâmica social que agrega em torno de si a oferta de serviços religiosos presentes em todas as cidades do país, inclusive em Joinville; o crescimento do número de adeptos da Umbanda, mesmo que de forma não institucionalizada, somado a uma pesada legislação combativa que esteve vigente oficialmente até o início da década de 1940. Tudo isso escorado, ainda, pelas preocupações médico-sanitaristas que carregavam a chancela da ciência.

Tal notícia exige que consideremos que, nas primeiras décadas do século XX, as definições religiosas afro-brasileiras ainda eram, e em alguns casos e casas hoje ainda são, frágeis. Isso pode ser creditado às agências reguladoras, às práticas punitivas, às perseguições e às construções discursivas que procuraram situar a origem da Umbanda no ano de 1908. Faz-se necessário considerar que a circulação do mito fundante da Umbanda teve grande aderência nos grandes centros urbanos, ao passo que, ao mesmo tempo, podemos crer que as composições discursivas e ritualísticas da Umbanda não se propagaram concomitantemente em todos os lugares do país.

Logo nos primeiros anos do século XX, em episódio protagonizado pelo médium Zélio Fernandino de Moraes e o Caboclo Sete Encruzilhadas, assenta-se o mito fundador da Umbanda. Contudo, é no início da década de 1940, especialmente em grandes centros, como o Rio

de Janeiro, que umbandistas passam a trabalhar, especialmente após a realização do primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda¹⁵, para construir uma identidade de religião nacional. Para edificar essa imagem, a Umbanda aproxima-se de um parceiro com capital simbólico substancial: os espíritas kardecistas. Entre as teses aprovadas no I Congresso de Espiritismo de Umbanda está a defesa da Umbanda como uma religião branca e brasileira¹⁶.

Entretanto, quando esse mito fundante chega à figura de Zélio Fernandino de Moraes, personagem que teria recebido, por meio da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a missão de estruturar essa nova religião, uma religião brasileira, essa narrativa põe em cena componentes imagéticos que não encontravam espaço no Espiritismo Kardecista – as figuras do índio e do negro. A narrativa endossa a manifestação dos espíritos de negros e ex-escravos, que até então não encontravam espaço no Espiritismo de matriz kardecista no Brasil, mas que, na Umbanda, poderiam se manifestar livremente (ISAIA, 2014, p. 188-189).

Se em grandes centros essas definições ainda eram turvas, em cidades interioranas, como Joinville, e num estado como Santa Catarina, que, ao longo da sua história esforça-se para sublinhar o êxito colonizador europeu, essas enunciações e negociações eram um universo recém-tateado.

¹⁵ Esse congresso foi realizado no Rio de Janeiro, em 1941.

¹⁶ O Segundo Congresso do Espiritismo de Umbanda é realizado em 28 de junho de 1961 e, nesse evento, já é possível perceber um deslocamento da imagem da Umbanda como uma religião de brancos; entretanto, é no terceiro que essa imagem é reelaborada e outras posturas passam a vigorar. O terceiro Congresso, realizado no Maracanãzinho de 15 a 21 de julho de 1973, instituiu o dia 15 de novembro como o "Dia Nacional da Umbanda", legitimando, assim, a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

DIZIBILIDADES E OFERTAS DE SERVIÇOS RELIGIOSOS: APROPRIAÇÕES REFLETIDAS NO COTIDIANO DA CIDADE DE JOINVILLE/SC

Notícias de cidades vizinhas continuavam a pautar a imprensa em Joinville. Mais uma vez um evento que ocorreu em Curitiba estampa um jornal em Joinville. O jornal de Joinville relata uma cura espírita desenvolvida por um médium na capital paranaense. O registro desse jornal relata de uma pessoa com dores no estômago, sofrendo há nove anos e que se submeteu a um procedimento de cura, tendo retirado de seu estômago um corpo estranho de 70 centímetros¹⁷.

Pequenas inserções, umas mais evidentes, outras nem tanto, a propósito do espiritismo, colocando Joinville como cenário das notícias também se faziam presentes nos periódicos locais. Uma pequena nota publicada em 30 de setembro de 1938, sem assinatura, sem destinatário certo ou conhecido apenas registrava:

“A Luz”

Recebemos o número 5 de “A Luz”, órgão de circulação mensal que vem reaparecer na vizinha cidade de S. Francisco do Sul e que continuar às pregar sobre a Doutrina Espírita Christã.¹⁸

O fato é que Espiritismo Kardecista tinha um grande número de adeptos em São Francisco do Sul¹⁹, e essa comunidade em Joinville

¹⁷ **Jornal de Joinville** 01/09/1938.

¹⁸ **Jornal de Joinville** 30/09/1938.

¹⁹ Antes da delimitação das 25 léguas quadradas de terras que foram entregues como dote de casamento ao príncipe de Joinville, recebido na ocasião do seu casamento com a princesa Dona Francisca, que formaram a Colônia Dona Francisca, as terras integravam a vila Nossa Senhora da Graça do Rio São Francisco, hoje São Francisco do Sul. Por ser uma cidade litorânea e abrigar um porto, os desembarques de imigrantes que vinham para a Colônia Dona Francisca eram feitos em São Francisco do Sul. Dali também chegavam e saíam as mercadorias que abasteciam a economia da referida colônia. A situação de dependência comercial entre a antiga colônia Dona Francisca e São Francisco do Sul era bem estreita. A baía da Babitonga, que ligava São Francisco do Sul à Colônia Dona Francisca, era uma das vias de comunicação mais utilizadas na região. Era muito comum que as notícias da cidade vizinha circulassem em Joinville. Condição que explica a veiculação desse anúncio no *Jornal de Joinville* em

também crescia substancialmente. A tímida inserção dessa nota nesse veículo de comunicação parece-nos uma forma muito sutil de alcançar os espíritas de Joinville sem fazer muito alarde. A opção de veicular essa notícia alcançaria muitas pessoas, dada a grande aceitação e consumo de jornais na cidade. Por outro lado, a mesma tímida manifestação não poderia ser vista como uma afronta, pois humildemente só informava o retorno de uma publicação mensal que já havia circulado; portanto, não feriria a legislação brasileira.

No contexto da publicação da referida nota, o Espiritismo Kardecista no Brasil passava por intensas perseguições devido aos aparatos legais e repressivos, como já expusemos. Na prática, floresciam por todo o país intensas investidas das autoridades policiais, que, na sanha de cessar a propagação do espiritismo e de outras práticas religiosas, realizavam intensas e violentas diligências. Essas ações de repressão não raras vezes ganhavam espaços nas páginas dos grandes e pequenos veículos de imprensa.

Os jornais operavam oportunamente uma maquinaria bem azeitada, a partir da polêmica gerada por essas notícias ampliavam a venda de impressos, fidelizavam seu público, expunham seus valores e defendiam seu ponto de vista, formando opinião. Porém, todo esse movimento deixava transparecer um mercado religioso em franca ascensão.

Seja por meio de uma linguagem combativa e, em alguns momentos, até como estratégia de marketing, o vocabulário próprio das religiões afro-brasileiras serviu para movimentar a cidade, o que endossa nossa defesa de que essa cidade de colonização germânica há

setembro de 1938. São Francisco do Sul sedia o Centro Espírita Caridade de Jesus, espaço que figura entre os centros espíritas mais antigos do Brasil.

muito convivia não só com as dizibilidades afro-religiosas, mas também com as práticas atinentes a essas religiões.

Dentre os veículos da imprensa escrita mais consumidos em Joinville estavam o Jornal A Notícia e o Jornal de Joinville²⁰ e, logo após a campanha de nacionalização do governo de Getúlio Vargas passam a ser amplamente consumidos, pois o Jornal Kolonie-Zeitug foi obrigado a encerrar suas atividades. Esses dois veículos imprimem ao longo de todo o século XX diferentes enunciados ligados diretamente ao universo afroreligioso. A facilidade de acesso a esses impressos, os preços por eles praticados e o consumo de seus conteúdos contribuíam para sedimentar a visibilização das práticas religiosas afro-brasileiras em Joinville.

Segundo apuramos, em meados da década de 1970 o Jornal de Joinville tinha uma tiragem aproximada de 27.000 exemplares e custava Cr\$ 1,50. Já o Jornal A Notícia, exercitava a livre concorrência de mercado e cobrava Cr\$ 1,00 pelo número do dia²¹, fato que fazia com que o Jornal A Notícia ganhasse cada vez mais mercado e alcançasse cada vez mais leitores.

As estratégias de venda de cada um desses veículos não variavam muito, abarcavam a venda de anúncios, notas, notícias e artigos. Assim, em alguns momentos com mais evidência e outros de maneira mais discreta dobravam-se aos ventos do mercado a fim de garantir sua sobrevivência.

²⁰ O Jornal de Joinville foi fundado em 1919 e era vinculado aos Diários Associados de Assis Chateaubriand. Já o Jornal A Notícia foi fundado em 1923 e associava sua marca à ideia de servir Santa Catarina, sempre se vendendo como um veículo independente.

²¹ Embora os valores de vendagem pareçam acessíveis temos que considerar que durante a década de 1970 o Brasil registra uma inflação galopante. Para fins de comparação apuramos um aumento do valor cobrado pelas edições diárias de Cr\$ 0,50 nos anos de 1974, 1975 e 1976. Fato que nos permite compreender a elasticidade de estratégias desses veículos para se manter no mercado

A seguir, apresentamos o anúncio de uma casa comercial de Joinville que fez o uso nada tímido do termo macumba e de seus significados para atrair sua clientela. O emprego da palavra macumba numa estratégia de marketing nos pareceu curioso, mas, para além do seu emprego peculiar, foi possível lê-lo para além de uma estratégia de mercado. Esse anúncio nos permite entender que esses termos e práticas não participavam de um cotidiano extraordinário, pelo contrário. Eles circulavam com certa naturalidade por Joinville, fato que preocupava e deixava temerosa boa parte da comunidade estabelecida.²²

A Casa Zattar estava localizada na Avenida Getúlio Vargas²³, via que liga o centro da cidade à zona sul, e era um dos comércios mais tradicionais de Joinville. De propriedade de uma tradicional família joinvilense, parece não ter se importado, mesmo que flertando com o humor, de reconhecer que macumba eles não sabiam fazer, mas que seus preços foram derrubados. É o efeito da propaganda que nos chamou a atenção nesse anúncio, seu alcance e a recepção do público que o acessou, ato que contribuía para a popularização e aceitação dessas experiências religiosas em Joinville.

²² Aqui nos referimos às famílias teuto-brasileiras, donas de um considerável capital intelectual e financeiro que não mediram esforços em preservar a sua memória e de seus ascendentes.

²³ Após a construção da estação ferroviária, no início do século XX, o comércio se interessou pela promissora Avenida Getúlio Vargas, que passou a se destacar por suas alfaiatarias e lojas de tecidos.

A NOTÍCIA — Joinville, 18 de Julho de 1932

Marinho Lebo
Advogado
Escritório e residência:
Rua Conselheiro Maira, 109 — Fone 183
— Joinville —

H. Douat & Cia.
Representação de todos os tipos de
mercadorias de primeira e segunda
qualidade. Milhas de artigos
vendidos de todos os países.
Deposito de todos os tipos de
mercadorias de primeira e segunda
qualidade. Milhas de artigos
vendidos de todos os países.
Deposito de todos os tipos de
mercadorias de primeira e segunda
qualidade. Milhas de artigos
vendidos de todos os países.
Deposito de todos os tipos de
mercadorias de primeira e segunda
qualidade. Milhas de artigos
vendidos de todos os países.

Dr. Bachmann
— Medico —
CONSULTÓRIO —
Rua Princesa Isabel, 214 — Telef. 380
CONSULTAS —
Das 9 às 12 e das 2 às 6 horas
— RESIDÊNCIA —
Rua 15 de Novembro, 1001 — Tel. 389

**Dizem que é coisa feita,
mas é engano**
**A Casa Zattar não sabe fazer ma-
cumba, porém os seus preços são
ali na estica**
ALERTA PESSOAL BOM!
A muamba já chegou. Fazendas de to-
dos os padrões. — Ninguém se Deus
quizer este ano morrerá de frio
porque a CASA ZATTAR não quer
Vamos ver gente bôa. Pra bancar e ban-
ban, só mesmo comprando na Casa Zattar
Os nossos preços não provocam cara feia
Aproveitem a nossa grande liquidação!

Figura 1 - Anúncio da Casa Zattar "Alerta pessoal Bom"

Em meio às nossas prospecções, identificamos que, ao longo de trinta anos²⁵ se avolumam ofertas de serviços religiosos nos principais jornais de circulação local; entretanto, há uma abertura maior para a oferta de serviços ligados ao universo espírita e àquilo que os jornais chamam de “práticas ocultas”. A maioria dos anúncios por nós prospectados ofertavam gratuitamente consultas, pedindo apenas que a pessoa remetesse correspondência com os sintomas, nome completo e idade para a Caixa Postal 2538, no Rio de Janeiro.²⁶

²⁴ Jornal **A Notícia** 18/07/1932.

²⁵ Julgamos muito sintomáticas as ofertas de serviços religiosos intensamente presentes nos jornais desde o final dos anos 1930. A exemplo dos anúncios veiculados no Jornal de Joinville nas edições dos dias 23/06/1938, 10/07/1938, 6/08/1938, 01/11/1938, 05/11/1938, 15/12/1938.

²⁶ Esses anúncios apareciam em grande frequência no Jornal de Joinville, conforme pode ser observado em diversas edições dos anos de 1938, 1944, 1947, 1953, 1956 e 1961. A permanência por tanto tempo

Além de anunciar a gratuidade do serviço, a oferta igualmente proclamava seus princípios norteadores “Charitas e Humanitas”, termos derivados do latim: Caridade e Humanidade. A presença constante desses dois termos, além de apontar para o pilar de sustentação desse serviço religioso, ainda garantia seu espaço e aceitação em Joinville.

Mesmo que a destinação dessas correspondências fosse o Rio de Janeiro, a oferta era direcionada à população de Joinville, que passava a contar não só com serviços prestados na capital federal, mas também na própria cidade.

Em Joinville, a professora Anita, recém-instalada em uma residência no centro, situada na Rua Tijucas, nº 401, oferta seus serviços em um anúncio de jornal. Pequenos e objetivos seus anúncios garantiam que ela “tinha o poder de conhecer o futuro de qualquer pessoa”.²⁷

A propaganda de seus serviços, mesmo que em uma curta frase, ressoava de maneira muito eficiente, pois combinava em uma mesma oração o poder do conhecimento e o futuro de qualquer pessoa. Outra questão a ser tratada com muito cuidado não está ligada à eficácia de seus serviços, ou à sua matriz religiosa, pois, em primeira instância, poderia o anúncio estar relacionado a uma prática oracular e sem conexões com a Umbanda ou com qualquer outra religião afro-brasileira.

Há que se ler o anúncio e relacioná-lo com sua aceitação em meio ao mercado religioso que estamos tratando. Ora, estamos caminhando pelas reticências e resistências de uma cidade de colonização germânica que vê e mantém distantes as relações com os que vêm de fora, com o outro, o diferente, o novo e toda a série de elementos afro-brasileiros que se agregam a esse conjunto.

nas páginas desse periódico possibilita identificar uma constância na aceitação e uma procura pelos referidos serviços.

²⁷ Jornal **A Notícia** 05/05/1951.

Notadamente, a maior influência do mercado espírita em Joinville vinha da então capital do país, o Rio de Janeiro. Os jornais locais refletiam não só a abundância de ofertas de serviços religiosos, como também a concorrência. As pautas religiosas que ocupavam os periódicos que circulavam em Joinville, ora revestidas de um caráter informativo, ora combativo, denunciavam um universo religioso plural e com amplo alcance.

Sobre essa mesma constatação nos chama a atenção Luca (2005), quando assinala que o conteúdo presente nos periódicos intervém diretamente na vida social, pois esses veículos de comunicação não são transmissores imparciais de acontecimentos, ou seja, defendem grupos e ideologias dentro do contexto em que estão inseridos.

Nas páginas dos jornais da cidade estavam imagens e fatos elaborados, fundamentados em seus referenciais e valores, próprios de uma visão de mundo que opera dentro de uma lógica institucional, cristã católica ou luterana. Seja por meio de publicações em português, seja em alemão, os conteúdos abordados denunciam um universo religioso mais plural do que a imprensa e os operadores de discurso local fazem crer que existisse.

A imprensa escrita passa a ser a intermediadora daquilo que é julgado desconhecido e daquilo que deve ser prevenido. Seu alerta tem duplo sentido: primeiramente, estabelece os limites dos terrenos que podem ou não ser transitados; em segundo lugar, denuncia a existência de outros universos religiosos.

Essas narrativas, textos e anúncios tratavam, sobretudo, de experiências vividas por moradores que estavam na e pela cidade. Deixaram escapar certa dificuldade em lidar com as mudanças que desarticularam aquilo que parecia estável.

Os conteúdos que mapeamos nos periódicos locais fizeram com que chegássemos a muitos cenários possíveis. Ampliar as interpretações sobre esses quadros narrativos nos permitiu, tal qual defende Ricoeur (1994, p.p. 360-372), “[...] lutar contra a tendência a se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irretocável”.

Ao flexionarmos e equacionarmos diferentes temporalidades marcadas pela presença de práticas e manifestações religiosas do universo sagrado afro-brasileiro em Joinville, especialmente aquelas que adentram o século XX, e ao confrontarmos essas experiências com o discurso que defende uma pretensa homogeneidade católico/luterana, passamos a nos deparar com as acomodações das religiões afrobrasileiras para que fosse possível existir e resistir na e para a cidade.

O quadro que delineamos durante este capítulo alimentou-se da tensão entre o imperativo de forças direcionadas ao apagamento e a opacidade das religiões afro-brasileiras e o movimento contrário a essas forças. Movimento que não só comprova a porosidade do campo religioso nessa cidade de colonização germânica, mas que deixa transparecer uma engenharia que demonstra que o sagrado afro-religioso em Joinville teima em existir. Para compormos esse quadro, trilhamos aquilo que não estava aparente, interrogamos diferentes temporalidades e marcadores impressos nas páginas de jornais, pois entendemos que impera a impossibilidade de datar com precisão o surgimento das religiões afrobrasileiras em Joinville.

Há que se considerar que esse também não é um movimento espontâneo, pelo contrário. São as pessoas que encontram sentidos nessas religiões e começam a praticá-las. Outro exercício que se fez necessário foi pensarmos o quão atentos estavam os veículos de

comunicação –, aqui destacamos a imprensa escrita, para esses enunciados que aqui e acolá passavam a compor o cotidiano de Joinville.

Por mais insistentes que tenham sido os mecanismos empregados na tentativa de desacreditar a existência e em muitas situações a eficácia de outras manifestações religiosas, as publicações que prospectamos mostram não só o interesse dos leitores joinvilenses nessas pautas, mas, do mesmo modo, a mobilização da imprensa local em combater essas forças desconhecidas, baseada em suas conveniências.

Essa paisagem e todas as intersecções relacionadas diretamente ao campo religioso em Joinville nos atraíram a investigar e problematizar os obstáculos enfrentados pelos agentes operadores de discursos diante das mudanças trazidas pelas novas composições da paisagem urbana. Esses agentes edificando, gestando e compondo espaços de memória investiram pesada artilharia para manter viva uma memória germânica, laboriosa e cristã da cidade, desacelerando as novas formas de dizer e viver em Joinville.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS CONSULTADOS/ PERIÓDICOS

Estatutos da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo. Hamburgo: março de 1851.

Arquivo Histórico de Joinville – AHJ. Tradução: Helena R. Richlin.

Trigésimo oitavo relatório da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo. Hamburgo:

Lütcke e Wulff, março de 1891. Arquivo Histórico de Joinville – AHJ. Tradução: Helena R. Richlin.

Jornal **A Notícia** 18/07/1932.

Jornal **A Notícia** 05/05/1951.

Jornal **A Notícia**. 09/03/2001.

Jornal de Joinville. 31/10/1930.

Jornal de Joinville. 01/11/1930.

BIBLIOGRAFIAS

FICKER, Carlos. **História de Joinville:** subsídios para a crônica da Colônia Dona Francisca. Joinville: Impressora Ipiranga, 1965.

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

SEYFERTH, Giralda. **A colonização alemã no Vale do Itajicú-Mirim.** Porto Alegre: Movimento, 1974.

SEYFERTH, Giralda. **Nacionalismo e Identidade Étnica:** a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí. Florianópolis: Editora da FCC, 1982.

PESAVENTO, Sandra J. **Cidades Visíveis, Cidades Sensíveis, cidades imaginárias.** Revista Bras. Hist. v. 27 n. 53 São Paulo Jan./June 2007.

SOUZA, Sirlei de. Movimentos de Resistência em Tempos Sombrios. In.: GUEDES, Sandra P. L. de Camargo (Org.). **Histórias de (l)migrantes:** o cotidiano de uma cidade. 2. ed. Joinville: Univille, 2005.

ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Org.). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras:** história e ciências sociais. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas.** São Paulo: Contexto, 2005.

RICOER, Paul. **Tempo e narrativa.** Tomo III. Campinas: Papirus, 1994.

NAS ENCRUZILHADAS DEUSCHTUM E NO PARALELO 30: APROPRIAÇÕES E RESIGNIFICAÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM DUAS CIDADES DO SUL DO BRASIL ¹

Gerson Machado ²

O espaço tem por missão dar significado ao tempo e à história.
(Walter Benjamin)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste texto apresento algumas reflexões sobre a presença das religiões afro-brasileiras nos espaços urbanos, em duas cidades do Sul do Brasil: Joinville, SC e Porto Alegre, RS. São pontuações baseadas, em grande monta, em observações empíricas advindas do trânsito pelas duas cidades. A primeira é onde resido e tenho maior familiaridade; a segunda tive a oportunidade de conhecer nos meus estudos de pós-doutorado realizado na Universidade La Salle, entre os anos de 2017 e 2019, sob supervisão e em parceria com o Professor Artur Cesar Isaia e Professora Cleusa Maria Gomes Graebin.

De antemão, é comum observarmos que as religiões afro-brasileiras possuem uma estreita ligação com os fenômenos naturais. Sua articulação e consolidação se deram em estreita relação com o mundo rural. Isso se revela, inclusive, na linguagem utilizada, cotidianamente, pelos adeptos ao se referirem aos espaços sagrados denominados de “roça”, “terreiro”, “mata” etc.. É evidente a ressonância

¹ Este texto foi publicado, numa versão preliminar: na Revista de Estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção. 2019. (MACHADO, 2019, P.108-125).

² Axogun do Ilê Axé Omilodê (Joinville, SC) / Educador do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville – MASJ Contato: e-mail: toundemachado@gmail.com. (CV: <http://lattes.cnpq.br/4358356692856848>)

desse universo na estruturação das relações significativas que consolidam essas agremiações. Poderíamos avançar e perceber que na vida cotidiana do fazer religioso, a presença de elementos naturais, mais uma vez, remete ao espaço rural e natural, como é o caso do uso de determinados instrumentos para a elaboração das comidas votivas das divindades e de consumo diário pelos membros da comunidade. Nesse contexto, é representativo o uso do pilão utilizado no processamento de grãos, no fabrico de farinhas, pós, entre outros.

A própria sacralização dos animais nos remete aos tempos em que o acesso à proteína de origem animal ocorria através do abate dos mesmos, em atividades que, geralmente, incluía mais de um núcleo familiar. Era comum às famílias, quando abatiam animais, serem auxiliadas por vizinhos, que além de receberem um “presente” (pedaço valioso do animal) tinha como retribuição os préstimos e o compromisso de serem ajudados em atividade correlata. Todavia, essas práticas de abate e auxílio mútuo estão se tornando cada vez mais escassas e espaçadas na medida em que a urbanização e suas relações se expandem e tomam o espaço do rural. Na contramão, boa parte das religiões afro-brasileiras, mantém viva a tradição da sacralização de animais como a principal forma de veiculação de axé e de culto aos orixás, inkisses, voduns e entidades.

O avanço da urbanização no Brasil, especialmente a partir da década de 1940, provocou um movimento de acomodação e re-existência das religiões afro-brasileiras. Não estamos dizendo que anterior a isso elas viviam isoladas em guetos rurais, sem contato com os espaços urbanos, pelo contrário. É importante ressaltar que desde as suas origens essas religiões negociam suas expressões, presenças e ocultamentos, com o mundo urbano (Reis, 2008).

Esse movimento pendular é constituído de gradientes que ajudam a entender por que, em determinadas situações, a demonstração de aspectos dessas religiões são tão apreciadas pela sociedade brasileira, como é o caso do culto à Iemanjá, celebrado nas orlas marítimas e lagos de várias cidades brasileiras. Diante disso é importante atentarmos para a ressonância e a aceitação deste ritual por boa parte da população, ressaltando-se que, em muitos casos, os participantes não possuem nenhuma vinculação a elas a não ser essa demonstração de fé sazonal.³ Todavia, outros eventos marcam o outro lado da relação desse fenômeno religioso e o espaço urbano, ou seja, a violência, a negação e a tentativa de extinção dessa herança cultural, completada pelos processos de resistências, advindas de estratégias e táticas⁴ que operam o hibridismo cultural (Canclini, 2011) e os seus processos de apropriação e ressignificação.

A relação da cidade com a construção das subjetividades e alteridades relacionadas ao escopo afro-brasileiro foi investigada, de forma seminal, pela antropóloga americana Ruth Landes, em 1938 (Landes, 2002). Sua narrativa muito original para a época, ainda hoje, inspira pesquisas na área. Sobretudo, o que merece destaque para nossa reflexão é a percepção da pesquisadora em relação ao destaque dado ao papel preponderante das mulheres e homossexuais na organização das agremiações religiosas, em oposição à sociedade circundante, marcada pelo machismo. Esse refinamento do olhar de Landes é inspirador não

³ Não há uma data unificada para esta celebração. É muito comum ocorrer entre os dias 31 de dezembro e 02 de fevereiro. No primeiro caso, no eixo Sudeste/Sul brasileiro e no outro em Salvador/BA, podendo haver variações.

⁴ O conceito de estratégia e tática é aqui empregado inspirado nas reflexões de Michel de Certeau que diz: "Chamo de "estratégia" o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um "ambiente" (...) ao contrário, "tática" é um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distinga o outro como totalidade visível" (CERTEAU, 1994, p. 46)

só por demonstrar que a sociedade brasileira não possui relações tão monolíticas quanto pensávamos, mas sobretudo, para ajustarmos nossa sensibilidade e percebermos que a realidade é muito mais multifacetada do pudemos supor. Em suma, não podemos nos aproximar de universos de sentidos tão sensíveis com as ferramentas tradicionais de pesquisa que orientam o olhar para as regularidades, homogeneidades, simetrias e estabilidades. Vale ressaltar que determinados movimentos, caros à historiografia, operam e se constituem na periferia, nas frinchas do sistema. De certa maneira as agremiações religiosas afro-brasileiras podem ser incluídas neste conjunto de repertório da historiografia, ao constituir, no tempo, um sistema de valores que é alimentado e ao mesmo tempo as alimenta (interna e externamente), resultando em empoderamento e legitimidade aos seus atores.

Tal entendimento é o que nos motiva a refletir sobre como se articula, ao nível da *urbs*, as relações e os espaços de grupos que, historicamente, sofrem processos de exclusão, mas que mesmo diante de tantos vetores contrários conseguiram se estabelecer e se fazer presentes na paisagem das cidades. Para o ofício de historiador tanto o enaltecimento quanto o silenciamento fazem parte de um conjunto de dizibilidades cuja “... emergência é, portanto, a entrada em cena de forças; e sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria” (FOUCAULT, 2005: p. 269.). Nossa concordância com a citação deste autor parte da percepção de que a presença das religiões afro-brasileiras no cenário das cidades, situadas ao Sul do Brasil, ocorre num campo de tensão e posicionamentos variados. Essa presença ocupa, sistematicamente, espaços conquistados ou fazem recuos estratégicos, visando o avanço, não no sentido proselitista da economia religiosa, mas

motivado por um discurso memorialista/identitário de autoafirmação e de reivindicação do direito à existência, em suma, a perpetuação do Axé!

Este fenômeno fica muito mais complexo se tomarmos cidades cuja constituição está ligada a empreendimentos de colonização europeia, como é o caso de Joinville/SC e Porto Alegre/RS. A primeira é uma cidade de cerca de meio milhão de habitantes, localizada na região Norte/Nordeste do Estado de Santa Catarina, cuja fundação se vincula às empresas de colonização alemãs que, de meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX, arregimentou milhares de imigrantes de origem europeia para a empreitada colonizadora no Nordeste do Estado de Santa Catarina.

O Deutschtum, um conjunto de valores que formam os sinais distintivos da identidade germânica (idioma alemão, celebrações, alimentos, dedicação ao trabalho e empreendedorismo, constituem parte significativa dessa identidade) parece estar intrínseco nesses imigrantes e seus descendentes (SEYFERTH, 2016). O mesmo, que parece se perpetuar através dos tempos, é comumente enaltecido nas relações cotidianas de parte significativa da população da cidade catarinense. Esse potente sinal distintivo da identidade germânica se coliga com o termo “encruzilhadas”, local sagrado onde ocorre o movimento e o acontecimento conhecido nas tradições afro-brasileiras como Exu, Bará, Aluvaiá, Pambu Njila, Leba, entre outros.

Por sua vez, Porto Alegre, tem uma população de cerca de um milhão e meio de habitantes, e é sede da região metropolitana com mais de quatro milhões de habitantes. A capital do estado do Rio Grande do Sul teve sua fundação vinculada ao processo de ocupação europeia que, a partir de meados do Século XVII acolheu portugueses açorianos e, sucessivamente, os de outras etnias e nacionalidades.

As duas cidades estão situadas na região Sul do Brasil com dinâmicas populacional e cultural diferenciadas, inclusive no tocante às manifestações religiosas afro-brasileiras. Em Porto Alegre o campo religioso afro-brasileiro é mais consistente e consolidado, tanto em termos de número de praticantes quanto em termos de visibilidade no cenário urbano. A cidade catarinense, por sua vez, passou a acolher de forma mais direta tais fenômenos mais recentemente e por isso, os elos que sustentam essas relações são ainda incipientes e em interessante processo de consolidação. Enquanto o Batuque Gaúcho é um fenômeno religioso que se espalha para além das fronteiras do Rio Grande do Sul, atingindo países latino-americanos (Argentina e Uruguai, especialmente), consolidando a região de Porto Alegre como centro difusor e de apoio logístico e litúrgico (ORO, 1999), Joinville se insere mais, como um centro consumidor das religiões afro-brasileiras, porém não exclusivamente (Machado, 2014). De pouco a pouco, algumas performances autênticas, permeadas pelo hibridismo, vão se consolidando no Nordeste Catarinense e servindo como centro difusor, tanto de produtos materiais quanto simbólicos.

Todavia, em que pese os avanços em termos de legitimidade que as denominações afro-brasileiras vêm conquistando nos cenários urbanos, ações de conflito, seja na esfera dos relacionamentos cotidianos entre cidadãos, seja no relacionamento direto com o estado brasileiro são frequentes. No primeiro caso vale relembrar as ações de intolerância e violência motivadas por questões religiosas, tão noticiadas nas redes de comunicação, como a invasão e destruição da cultura material sagrada de terreiros, por parte de elementos ligados a determinadas alas do movimento evangélico neopentecostal, muitas vezes, associados ao tráfico de drogas, especialmente no estado do Rio de Janeiro, mas que se repete em outros lugares do país. Na relação com o estado trago à

baila o caso que expressa o entendimento do Supremo Tribunal Federal, em que defende o direito do ensino religioso confessional nas escolas públicas do país⁵. Lógico, poderíamos dizer que o direito é extensivo a todas as denominações, porém, é forçoso trazer à lembrança que ações de doutrinação religiosa em espaços públicos não se inspiram, a meu ver, nos ideais democráticos. Isto se agrava se considerarmos a história do Brasil e a interpretarmos como uma construção excludente dos valores das culturas não ocidentais. Ainda, pesa nesta questão, a escassez de materiais didáticos de qualidade pautados na cosmologia e nos valores religiosos afro-brasileiros. Enquanto a religião cristã mantém uma base sólida neste sentido, desde o período colonial, as demais denominações ainda engatinham no sentido de prover didaticamente as ações pedagógicas. Deste ponto de vista, a meu ver, a decisão do STF não faz justiça nem leva em consideração a trajetória histórica vinculada às questões religiosas no Brasil.

Algumas táticas adotadas pelas religiões afro-brasileiras servem de exemplo para o enfrentamento dessas e de outras questões que afrontam o direito de ser e de existir das mesmas. Retomamos o caso das duas cidades e aqui gostaria de relacionar algumas ações adotadas pelos povos de terreiro para exemplificar como ocorre a “costura” de apoios e aceitações com a sociedade com a qual interage exigindo muita criatividade, protagonismo e coragem.

⁵ Cf. <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099>. Acesso em 30.09.2017.

NAS ENCRUZILHADAS DEUSCHTUM: A PRESENÇA AFRO-BRASILEIRA NA “MANCHESTER”⁶

A primeira situação ocorre, anualmente, desde o ano de 2009 num dos espaços mais referenciais quando refletimos sobre o processo de imigração europeia para o Brasil. O Cemitério do Imigrante de Joinville faz parte do patrimônio cultural brasileiro, foi tombado em 1962 pela antiga Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – DPHAN, atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN⁷. Sua importância, como seu nome assinala, se refere ao fato de abrigar jazigos dos primeiros imigrantes europeus, predominantemente evangélicos, que se instalaram na antiga colônia Dona Francisca, atual Joinville. “O primeiro sepultamento ocorreu em dezembro de 1851, sendo que o cemitério funcionou até o ano de 1913. Nele constam cerca de 490 sepulturas, embora o número de sepultados supere os dois mil, entre imigrantes e seus descendentes, luso-brasileiros e afrodescendentes que colonizaram a região.”⁸ Em pesquisas documentais descobriu-se que alguns sepultamentos realizados no cemitério não se referiam exatamente aos primeiros imigrantes. Antes sim, há registros de pessoas escravizadas que, por caminhos incertos, acabaram sendo sepultadas em jazigos que não possuem quaisquer testemunhos materiais, somente o registro escrito.⁹ Para nossa

⁶ O termo “Manchester” faz referência a um dos epítetos do Município de Joinville, fazendo clara referência à cidade inglesa famosa pelo seu intenso processo de industrialização. Em terras tupiniquins a cidade catarinense é considerada a mais industrializada no Estado de Santa Catarina, ficando claro a atribuição desse significado.

⁷ Cemitério Protestante (Joinville, SC). Livro Histórico. Inscrição:354, Data:9-11-1962. Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Inscrição: 033 Data: 09-11-1962. Nº Processo:0659-T-62. (Disponível em: <http://www.iphan.gov.br> - acessado em 22.04.2024)

⁸ Disponível em: http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71&Itemid=66 – acessado em 16.10.2012

⁹ “Livro de Assentos de Óbitos Católicos da Freguesia de São Francisco Xavier de Joinville (1858 - 1875). Livro nº 1”. Anotações do Padre Carlos Boergenshausen.

reflexão, o fato mais interessante que merece destaque foi a apropriação feita pelos povos de terreiro de Joinville que passou a homenagear a ancestralidade negra neste espaço, realizando, anualmente, um evento que reverencia a ancestralidade negra, num cenotáfio dedicado à memória dessas pessoas (Figura 1).

Ainda em terras catarinenses, o Monumento ao Imigrante, situado na Praça da Bandeira, no centro da cidade, é local onde se celebra, desde 1951 data de sua inauguração, os movimentos migratórios europeus para o Brasil (Figura 02). A obra erigida na Praça da Bandeira, centro de Joinville, materializa o imaginário de uma época, com destaque às figuras de dois homens munidos de ferramentas (machado e arma de fogo) como instrumentos de colonização, caminhando em direção ao Norte. No sentido oposto, a figura feminina, sentada sobre um baú e cuidando da prole e das posses familiares. Ao centro uma espécie de obelisco encimado, na sua face Leste, pela expressão de oferecimento “Joinville a seus fundadores” em letras garrafais. Abaixo ramos de louro e mais abaixo uma figura em alto-relevo, de uma carroça movida por tração animal (cavalos), celebrando o desbravamento dos sertões da antiga colônia dona Francisca. Na Face Oeste um letreiro em fontes garrafais com o dizer “9 de março de 1851”, tida como a data de fundação da Colônia Dona Francisca. Abaixo uma figura em relevo de um navio, meio de transporte utilizado pelos imigrantes para fazer a travessia do Atlântico.

Por mais de 50 anos tal monumento esteve vinculado à memória dos primeiros colonizadores europeus que aportaram na Colônia. Desde o ano de 2009, esse monumento passou a ressoar outro significado para as comunidades tradicionais de terreiros e simpatizantes. Desde então, as mesmas organizam um cortejo que percorre a rua central da cidade, num percurso que sai do Museu Nacional de Imigração e Colonização

até a Praça da Bandeira onde está situado o monumento. O cortejo é cadenciado pelo ritmo ijexá tocado por percussionistas do grupo de Afoxé Omilodê, mobilizando os demais participantes, vinculados aos diversos terreiros e ilês axé da cidade, trajados de branco e munidos de flores e água de cheiro, com as quais procede-se a lavagem das escadarias e ornamenta-se o monumento (Figura 3). A observação dessa performance nos obriga a concordar com a perspectiva da mutabilidade dos sentidos atribuídos aos monumentos imersos nas cidades. Cristina Freire afirma:

Pensar a relação dos habitantes de uma cidade com os seus monumentos é ver a cidade além de sua funcionalidade imediata, é privilegiar, antes de tudo, seu componente histórico e estético. (...) Longe de se referirem a traçados urbanos abstratos, carregam-na de sentido simbólico (...) que mistura os tempos presente e passado, as histórias individuais às coletivas. (...) Como os valores são construídos social, portanto historicamente, seu destino é a mudança. (FREIRE, 1997: 55)

Indubitavelmente, o evento em questão atribui camadas de sentidos de parcelas da população, até então, nunca representadas neste momento tão caro à celebração da memória da imigração europeia. A tática foi, a contrapelo, aproveitar o sentido da imigração para inserir um novo ator nesse cenário, no caso o negro e aspectos de sua cultura para, paradoxalmente, incluir e denunciar a invisibilidade a que estão sujeitos. Tal mudança é o resultado de um arranjo dos grupos sociais ante a falta de representação na cidade.

Figura 1 – Homenagem às pessoas negras sepultadas no Cemitério do Imigrante de Joinville



Data: 20.11.2012

Figura 2 – Cartão Postal Monumento ao Imigrante - 1951



Fonte: Acervo do Arquivo Histórico de Joinville

Figura 3 – Cortejo para Lavagem do Monumento ao Imigrante



Data: 20.11.2015

Nota: VIII Semana da Consciência Negra – 2015.

NO PARALELO 30¹⁰: A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA CAPITAL GAÚCHA

No caso da capital gaúcha gostaria de valorizar dois eventos. O primeiro é a significação atribuída ao espaço central do Mercado Público de Porto Alegre. Consta que durante obras de restauração do prédio do mercado, os povos de terreiro de Porto Alegre e região se mobilizaram no sentido de defender o espaço central do mercado onde estaria fundamentado o Bará, divindade cujo domínio se relaciona ao mercado e a todas as transações comerciais (Figura 5).¹¹ “Conforme a tradição, no centro do Mercado, no meio da encruzilhada que o funda está “sentado” o orixá Bará – entidade responsável pela abertura dos caminhos e pela fartura (Figura 6). Esta é uma tradição que remonta o Mercado como um espaço de reconhecimento e reivindicação da

¹⁰ O termo paralelo 30 faz referência à musica “Deu Pra Ti”, da dupla gaúcha Kleiton e Kleidir, que remete à localização geo-espacial de Porto Alegre no Paralelo 30 Sul.

¹¹ **A tradição do Bara do Mercado.** Direção Ana Luiza Carvalho da Rocha. Porto Alegre/RS. Son/color, DV/NTSC, 2008, 55 min.

população afrodescendente e da cultura negra da cidade de Porto Alegre”¹²

Enfim, o espaço central do referido mercado adquiriu, desde então, status de sagrado e é um local de peregrinação e reverência para os adeptos dessas religiões, cuja apropriação ganha impulso à medida que suas performances¹³ ganham maior visibilidade, legitimidade e poder de enunciar significados do seu universo sagrado a um espaço corriqueiro para a maioria dos cidadãos, na área central da capital gaúcha.

Há outras formas de se entender a construção de significados para a cidade que fogem aos passos apressados da concretude e do vai-e-vem cotidiano dos mercados públicos. É o caso da Lei Municipal de Porto Alegre nº 10603/2017, que institui o calendário de eventos e o calendário mensal de atividades da cidade. No seu Anexo II há uma listagem dos diversos eventos aos quais a lei se refere. Em relação aos eventos de caráter afro-brasileiro, dois deles merecem destaques. Ambos são eventos híbridos de ciclo anual: a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, dia 02 de fevereiro, e a Festa de Oxum, dia 08 de dezembro. O primeiro é assim descrito:

Considerada a maior festa religiosa da Cidade, homenageia Nossa Senhora dos Navegantes e seu sincretismo afro-brasileiro.

Em procissão por terra e por água, a imagem de Nossa Senhora é transportada do Santuário Nossa Senhora do Rosário para a Igreja Nossa Senhora dos Navegantes. Na sua chegada, é celebrada uma missa campal, seguida de festa popular com apresentações artísticas e venda de flores, velas, artesanato e alimentos, em especial a melancia, que é tradicionalmente consumida na Festa.

¹² Disponível em: <https://www.ufrgs.br/biev/?xylus-portfolio=o-bara-do-mercado-publico> – acessado em 29.09.2017.

¹³ A propósito dessa denominação que se pretende universal, vale ressaltar que algumas literaturas referem-se a este universo como religiões afro-gaúchas. (ORO: 1999)

Na data, também ocorre a homenagem a Iemanjá, correspondente de Nossa Senhora dos Navegantes nas religiões afro--brasileiras. São feitas homenagens nas praias, com os devotos lançando nas águas pequenas embarcações com oferendas apreciadas pelo orixá feminino.

Local: Santuário Nossa Senhora do Rosário (Rua Vigário José Inácio, 402, Centro Histórico).¹⁴

O anexo de lei ainda descreve outros eventos como a Festa de Orixá Oxum (Figura 7) a qual é descrita:

O orixá feminino das águas doces, do ouro, da beleza, do amor e das crianças recebe homenagens, entre as quais se destacam as promovidas na prainha da Usina do Gasômetro e na praia de Ipanema, onde são entregues oferendas, geralmente feitas com trabalhos e despachos à base de mel e quindim. Também é realizada procissão motorizada pela Av. Guaíba até o Monumento à Mãe Oxum, junto ao qual, durante a noite, ocorre um show de queima de fogos de artifício.

Local: (*)¹⁵

Figura 5 – Performance de Bará no Mercado Público do Porto Alegre/RS



Disponível em: <https://i.ytimg.com/vi/U42qTmvQPNo/hqdefault.jpg> - acessado em 09.11.2017

Nota: O evento foi capitaneado pela CEDRAB Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras, Porto Alegre, RS.

¹⁴MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE. Lei Ordinária 10903/2010 de Porto Alegre – RS. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/rs/p/porto-alegre/lei-ordinaria/2010/1090/10903/lei-ordinaria-n-10903-2010-institui-o-calendario-de-eventos-de-porto-alegre-e-o-calendario-mensal-de-atividades-de-porto-alegre-dispoe-sobre-a-gestao-desses-calendarios-e-revoga-legislacao-sobre-o-tema>.

¹⁵ ANEXO II, da Lei Municipal de Porto Alegre Nº 10903.

Figura 6 – Área central do Mercado Público de Porto Alegre/RS



Nota: neste espaço os adeptos das religiões afro-brasileiras consideram a existência de um assentamento de Bará.

Figura 7 – Festa da orixá Oxum em Porto Alegre/RS



Disponível em: <https://i.ytimg.com/vi/2FibA2kcUQY/maxresdefault.jpg> - acessado em 09.11.2017

O reconhecimento oficial de eventos que agregam memberships de diversas denominações religiosas (católicas, afro-brasileiras, indígenas, entre outras) pode esconder um campo de tensões que movimenta diversos atores, desde o praticante mais humilde até os representantes eleitos no sistema democrático. Há uma cadeia operatória em

funcionamento que articula, reconhece e afirma a identidade de minorias como as que temos em questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim é forçoso reconhecer que a abordagem aqui desenvolvida se inspirou livremente nas observações desenvolvidas por Walter Benjamin na obra *Diário de Moscou* (Benjamin, 1989) na qual são relatadas as vivências do autor na capital soviética, nos idos dos 1926/1927. Apesar das descrições apresentarem a cidade e suas particularidades, sobretudo, serviram para que Benjamin, ao tomar distância, pudesse entender melhor a sua cidade de origem, Berlim. De forma análoga e despretensiosa o esforço apresentado por mim neste artigo serviu, sobretudo, para me aproximar um pouco mais de minha cidade, Joinville, à medida que eu fui conhecendo um pouco melhor outra cidade, Porto Alegre. Diante disso sou forçado a concordar com Benjamin que ao registrar sua experiência de estrangeiro pode alcançar formas mais líricas de compreensão do seu espaço de origem. Assim, ao olhar para como a capital gaúcha sistematiza dizibilidades em torno da cultura religiosa afro-brasileira através de instrumentos legais e das expressões públicas dessas religiões/religiosidades, avancei na compreensão de como a cidade catarinense negocia a presença de tais fenômenos em seu território.

Se por um lado as táticas utilizadas pelas agremiações afro-brasileiras resultam em conquistas como as descritas para o caso da oficialidade gaúcha, é preciso reconhecer que a pujança e a beleza maior desse universo se dá no movimento que proporciona transformações híbridas que garantem novas e cambiantes formas de se singularizar no mundo. Aqui vale retomar os fenômenos da cidade catarinense e em

parceria com os da capital gaúcha, reconhecer que as agremiações religiosas afro-brasileiras vêm, cada vez mais, ocupando os espaços das cidades com muita criatividade, protagonismo e coragem.¹⁶

Sobretudo, os estudos das relações entre as religiões afro-brasileiras e os espaços urbanizados contribuem para a dilatação do conceito do urbano, superando antigas dicotomias que segregam os fenômenos naturais da *urbs*, visto que esta apresenta, em muitas ocasiões, um estatuto que condiciona o ser humano a viver numa espécie de redoma. Isto o aparta e o torna suscetível e despreparado para administrar condições decorrentes desses fenômenos: fortes tempestades, enchentes, incêndios, epidemias etc.. Vale ressaltar que a exacerbação de algumas situações é potencializada pela pouca empatia dos processos de ocupação urbana que não respeitam os condicionantes ambientais e de segurança.

De maneira em geral os empreendimentos urbanos servem para “controlar” os fenômenos naturais. A pergunta que fica: será que o precisamos é de uma tentativa vã de controle desses fenômenos ou, antes disso, temos que nos entender como parte de único sistema do qual somos um ponto importante, mas não imprescindível? A aposta neste caminho encontra importantes ancoragens nas religiões afro-brasileiras para se ampliar o entendimento dessas questões.

Modupé¹⁷!

¹⁶ Na cidade catarinense ainda não há reconhecimento oficial de celebrações ou festividades ligadas ao universo religioso afro-brasileiro. Porém, a lei municipal nº 8472/2017 institui: “Art. 1º Fica instituído o Mês da Consciência Negra, a ser celebrado no período entre 28 de outubro e 28 de novembro de cada ano, em referência ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, comemorado em 20 de novembro, data de falecimento do líder negro Zumbi dos Palmares.

Art. 2º O referido período será dedicado ao desenvolvimento de ações afirmativas, educativas e culturais, visando à valorização da História e Cultura Afro-Brasileira, o combate a todas as formas de racismo, intolerâncias e discriminação racial”. (MUNICÍPIO DE JOINVILLE, 2017)

¹⁷ Obrigado.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAIS

A tradição do Bara do Mercado. Direção Ana Luiza Carvalho da Rocha. Porto Alegre/RS. Son/color, DV/NTSC, 2008, 55 min.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099>. Acesso em 30.09.2017

BRASIL. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. <https://www.ufrgs.br/biev/?xylus-portfolio=o-bara-do-mercado-publico> – acessado em 29.09.2017.

IPHAN. Cemitério Protestante (Joinville, SC). **Livro Histórico**. Inscrição:354, Data:9-11-1962. Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Inscrição: 033 Data:9-11-1962. Nº Processo:0659-T-62. (Disponível em: <http://www.iphan.gov.br/ans/inicial.htm> - acessado em 22.04.2024)

MUNICÍPIO DE JOINVILLE. http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71&Itemid=66 – acessado em 16.10.2012

Livro de Assentos de Óbitos Católicos da Freguezia de São Francisco Xavier de Joinville (1858 - 1875). Livro nº 1. Anotações do Padre Carlos Boergenshausen.

MUNICÍPIO DE JOINVILLE. <https://www.joinville.sc.gov.br/wp-content/uploads/2016/07/Calend%C3%A1rio-de-datas-e-eventos-oficiais-do-Munic%C3%ADpio-de-Joinville.pdf> – acessado em 17 jan 2019.

MUNICÍPIO DE JOINVILLE. **Lei nº 8472**. Joinville: Diário Oficial Eletrônico do Município de Joinville nº 824, 22 nov. 2017.

MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE. **Lei Ordinária 10903/2010 de Porto Alegre** – RS. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/rs/p/porto-alegre/lei-ordinaria/2010/1090/10903/lei-ordinaria-n-10903-2010-institui-o-calendario-de-eventos-de-porto-alegre-e-o-calendario-mensal-de-atividades-de-porto-alegre-dispoe-sobre-a-gestao-desses-calendarios-e-revoga-legislacao-sobre-o-tema>. Acessado em 29.09.2017.

BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIM, Walter. **Diário de Moscou**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2011.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano** (1- a arte de fazer). 9.ed.. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FREIRE, Cristina. **Além dos mapas: os monumentos no imaginário urbano contemporâneo**. 1.ed.. São Paulo: SESC/ Annablume, 1997.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: _____. **Ditos & Escritos II; Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. (Ditos e escritos v.II). 2.ed.. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2005, p.p. 260-281.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- MACHADO, Gerson. Religiões Afro-Brasileiras e Espaços Urbanos: Negociações e (Re)significações. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**. 2019, v.22. S.12, p.p. 108-125.
- MACHADO, Gerson. **Os atabaques da Manchester**. Itajaí: Casa Aberta, 2014.
- ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- REIS, João José. **Domingos Sodré um sacerdote africano**. 1.ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SEYFERTH, Giralda. **Estudos sobre a imigração alemã no Brasil**. 1.ed.. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

NOVAS FORMAS DE EXPRESSÃO DA UMBANDA NA MODERNIDADE: A TEORIA DO RIZOMA UMBANDISTA

*Léo Carrer Nogueira*¹

INTRODUÇÃO

A umbanda é uma das principais religiões afro-brasileiras surgidas em nosso país. Resultado das práticas religiosas de africanos que foram trazidos para o Brasil ao longo dos últimos séculos, somente no século XX ela se organiza como religião institucionalizada, ainda que sem um corpo doutrinário e ritualístico unificado. Aliás, esta será uma das principais características desta religião: sua diversidade e dinamicidade.

Os primeiros estudos sobre a umbanda surgiram quase concomitante ao seu aparecimento. Já no início do século XX, Nina Rodrigues (1935) e, depois dele, Arthur Ramos (2001), se dedicavam a analisar as práticas religiosas dos negros bantos, sempre em contraposição aos negros sudaneses, que deram origem aos diferentes grupos de nações do candomblé. Desde então, novas teorias e formas de se encarar a religião umbandista surgiram, e novos autores propuseram modelos explicativos que buscassem abarcar a diversidade de práticas rituais encontradas nos terreiros por todo o país. O mais célebre destes autores foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que teria se dedicado ao estudo e interpretação do que ele chamava de “religiões mediúnicas”². Para explicar as influências mútuas que existiam entre a

¹ Doutor em história pela Universidade Federal de Goiás (2017); docente do Programa de Pós-Graduação em História da UEG, Campus Morrinhos (PPGHIS); contato: leo.carrer@gmail.com

² Para o autor, são religiões mediúnicas aquelas baseadas no contato entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos, por meio do fenômeno da incorporação. Entre outras podemos citar como exemplo a umbanda e o kardecismo.

umbanda e o espiritismo de origem kardecista ele desenvolve a teoria do *continuum* mediúnico, teoria que teria se tornado clássica como chave explicativa para as práticas umbandistas.

Ao observarmos as práticas umbandistas na modernidade, no entanto, percebemos que os modelos existentes não se encaixam mais apenas no *continuum* entre kardecismo e umbanda proposto por Camargo (1961). O que temos percebido é que hoje a umbanda se constitui em uma infinidade de práticas diferentes, com influências que vão além do kardecismo, superando, portanto, este *continuum*. Por isto propomos neste artigo uma revisão deste conceito explicativo, assim como sugerimos sua ampliação para um conceito que achamos mais adequado para a realidade desta religião hoje: a teoria do rizoma umbandista.

O CONTINUUM MEDIÚNICO

A umbanda é uma religião híbrida, que cresceu dividida entre as influências da antiga macumba, do catolicismo, do kardecismo e do candomblé, sendo por isto resultado das negociações ocorridas entre estes elementos em diferentes níveis. Por não possuir doutrina unificada, a umbanda se caracteriza pela sua diversidade, tanto ritualística quanto doutrinária em torno de suas práticas.

Diante deste quadro tão diversificado, um dos autores a primeiro se dedicar à análise da umbanda, ainda na década de 1960, foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que escreveu uma obra que se tornou clássica nos estudos umbandistas, devido à clareza de suas ideias e a análise crítica e eficaz que faz das práticas umbandistas em São Paulo, intitulada “Kardecismo e umbanda”. Nesta obra, Camargo define a teoria do *continuum* mediúnico.

Segundo ele, as religiões mediúnicas paulistas se encaixariam em um *continuum*, uma linha imaginária e gradativa que ia desde a umbanda até o kardecismo:

(...) Referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a umbanda e o kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de realidade” (...) a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redunde no florescimento de uma consciência de unidade. Constitui-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da umbanda até o kardecismo mais ortodoxo (Camargo, 1961, p. XII).

Segundo a teoria de Camargo (1961), dentro deste *continuum* religioso, os terreiros e centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar os elementos da umbanda e do kardecismo da forma que bem entendem. Haveria, portanto, aqueles mais próximos ao polo kardecista, aqueles mais próximos ao polo umbandista, e entre eles terreiros que misturam estes dois polos de várias maneiras diferentes, utilizando os elementos de um ou de outro em maior ou menor grau. Trata-se da utilização da teoria dos tipos ideais, proposta por Max Weber (1994), dividindo a prática umbandista entre dois tipos ideais distintos e uma série de gradações entre eles.

Uma primeira crítica que se pode fazer a este modelo analítico é o caráter fluido do que ele chama de polo umbandista. Quais são as características próprias da umbanda? O kardecismo é uma religião definida, que possui doutrina e ritual estabelecidos. Já a umbanda não possui código ritual nem doutrinário estabelecido, ficando a cargo dos líderes de terreiros e pais de santo a composição de seu ritual da forma que bem entendem. Portanto, a definição de um polo umbandista, com um conjunto de características identificáveis se torna absolutamente problemática devido à grande diversidade presente nesta religião.

Para tentar superar estes problemas, Renato Ortiz (1999) propõe um novo modelo para este *continuum*. Ele critica o modelo de Cândido Camargo (1961), alegando que o autor não distingue entre as diferentes funções sociais de cada uma das religiões do *continuum*, pelo contrário, ele mostra como Camargo afirma que “tanto a umbanda quanto o kardecismo preenchem as mesmas funções [sociais no interior da sociedade brasileira]” (Ortiz, 1999, p. 95). Renato Ortiz (1999, p. 96) complementa que, “só porque a umbanda e o kardecismo são religiões mediúnicas não devemos confundi-las dentro de um mesmo *continuum* religioso”.

Mesmo com estas críticas, Ortiz (1999, p. 97) passa a utilizar a categoria do *continuum* mediúnico do autor, só que ressignificado. Segundo ele, para

apreender a complexidade deste ritual [umbandista], o consideraremos como um gradiente religioso entre dois polos: o *mais ocidentalizado* e o *menos ocidentalizado*. (...) O polo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, enquanto o mais ocidentalizado tende a se distanciar (grifos nossos).

Percebemos assim que apesar da crítica colocada, Renato Ortiz (1999) continua a utilizar a teoria do *continuum*. Mas mesmo que tenha redefinido os polos, ele não altera substancialmente a forma de análise dos centros, terreiros e tendas de umbanda. Pelo contrário, sua análise é ainda mais problemática do que a de Cândido Camargo (1961), pois sabemos que a conceituação do que é “ocidental” ou não é absolutamente artificial e fluida. Portanto, não podemos saber quais são as características que envolvem o que é mais ou menos ocidentalizado, ainda mais em se tratando de religiões, que como vimos, são híbridas por natureza, e, portanto, dinâmicas, sempre em transmutação.

Outro autor a trabalhar o tema foi Lísias Negrão (1996), que volta a utilizar o *continuum* como proposto por Cândido Camargo (1961). Mas

para resolver o problema a que nos referimos, substitui o polo umbandista pelo candomblé. Assim, para Negrão (1996, p. 29), o *continuum* se definiria da seguinte maneira:

Para nós, apesar da validade e da utilidade do conceito [de *continuum*,] do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão do polo negro-mágico. (...) O polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga macumba (...). Ou, então, o próprio candomblé (...).

Seguindo esta teoria, os terreiros de umbanda se encaixariam dentro de um *continuum*, segundo o qual o polo “ocidentalizado” seria o kardecismo, e o polo oposto, chamado por ele de “negro-mágico” seria a macumba ou o candomblé. Isto resolve o problema da artificialidade do polo umbandista, religião que não tem um código ritual e doutrinário definido, enquanto o candomblé mantém uma rígida tradição, tanto ritualística quanto doutrinária, mantendo uma constância muito maior do que na umbanda.

Mas o conceito do *continuum* como proposto pelos autores até aqui analisados possui um problema de ordem estrutural. É que dividir a umbanda apenas entre uma influência kardecista ou do candomblé é reduzir e muito o campo de influências a que esta religião esteve sujeita ao longo de sua história. Seria simplificar demais os estudos desta religião, enquanto na prática o que encontramos é uma diversidade muito maior do que simplesmente as influências kardecistas ou candomblecistas.

A DIVERSIDADE DA PRÁTICA UMBANDISTA NA MODERNIDADE

Para exemplificarmos a aplicação destes conceitos, tomaremos como campo de estudo a cidade de Goiânia. Tal escolha se deve ao caráter múltiplo e variado do campo umbandista nesta cidade, e por termos já realizado estudos anteriores sobre a história da religião

umbandista na capital goiana nos últimos anos, o que nos levou às revisões conceituais que ora desenvolvemos. Nossas pesquisas realizadas acerca da umbanda, não só em Goiânia como em outras cidades do entorno, como Anápolis e Aparecida de Goiânia, demonstram claramente a existência de uma variedade grande de formas de culto e interpretações da umbanda, desde aquelas mais próximas ao candomblé, onde há uma maior presença dos orixás, utilização de músicas e danças, além das presenças de bebidas alcoólicas, fumos e ervas durante o culto; até aquelas que mais assimilaram o kardecismo, que apresentam um ritual mais despojado das características citadas, com menor presença de imagens, velas, indumentárias e cânticos característicos da umbanda.

Podemos notar melhor a presença destas características ao voltarmos nosso olhar para alguns terreiros de nossa capital. O Centro Espírita Anjo Ismael, por exemplo, é considerado por alguns estudiosos como um dos terreiros mais tradicionais e antigos de nossa capital, e é um exemplo de trabalho mais “tradicional” de umbanda, o que podemos perceber pela descrição feita na pesquisa de Josivânia Silva (2007, p. 67):

O altar tem um formato de triângulo, composto de imagens dos santos católicos e símbolos das divindades afro e indígenas. (...) Na hierarquia religiosa tem-se o diretor espiritual que é o senhor Luiz. (...) Ele é auxiliado pelos ogãs, mãe de terreiro, mãe pequena e pelos médiuns. (...) [Em dia de trabalho,] os médiuns e os cambonos chegam cedo, colocam suas vestes brancas e ficam descalços. (...) As mulheres usam saias longas e rodadas. O ritual se inicia com a purificação do local através de incenso. (...) No espaço da gira em círculo o pai de santo começa o canto que se chama pontos cantados. (...) Na oração cantam várias músicas, pedem permissão a Oxalá, Iemanjá, Ogum e outras entidades para dar início aos trabalhos. Logo em seguida, os médiuns entram em transe e incorporam as entidades espirituais. (...) Cada médium depois de incorporado traça no chão os símbolos de suas entidades e recebem seus equipamentos de acordo com a

entidade que vai representar. Inicia-se o aconselhamento e cura dos que estão na assistência.

Pela descrição, podemos perceber todos os elementos mais comumente encontrados num trabalho de umbanda, que sempre fazem referências ao candomblé, como a denominação “pai de santo”, “mãe pequena”, “ogãs”, e o louvor aos orixás, como “Oxalá, Iemanjá, Ogum”; elementos do kardecismo, como as denominações de “médiuns”, “incorporam”, as noções de “entidades espirituais”; e por fim elementos típicos da umbanda, possivelmente herdados da antiga macumba, como os “pontos cantados e riscados”, a “defumação”, a denominação de “cambonos”, e as próprias entidades que aparecem no trabalho, os “preto-velhos e caboclos”. Este é um exemplo de terreiro que estaria bem no centro do *continuum* mediúnico proposto por Lísias Negrão, incorporando elementos de religiões dos dois polos, ou seja, tanto do kardecismo quanto do candomblé.

Em um dos polos deste *continuum*, encontramos terreiros que de tão influenciados pelo kardecismo, apresentam um ritual totalmente destituído destes elementos que aqui consideramos típicos da umbanda. É o caso do Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, localizado no St. Pedro Ludovico. Seu culto é dividido em duas partes, uma pública em que não há incorporação de entidades, apenas os médiuns dispostos em círculo realizam o que os espíritas chamam de “passe magnético”, uma técnica que visa, pela utilização das mãos e da manipulação de energias, retirar da pessoa as energias negativas que possam a estar envolvendo.

A segunda parte do trabalho ocorre em uma sala separada nos fundos do templo, e é aí que percebemos alguns elementos da umbanda. Este trabalho é direcionado apenas aos casos mais graves, geralmente

de espíritos obsessores³, que necessitam de uma atenção especial para conseguir alcançar êxito (geralmente apenas casos de saúde). Ao entrar na sala, a pessoa é conduzida a uma cadeira, e as entidades da umbanda (Caboclos, Preto-velhos e Exus), incorporadas nos médiuns retiram estes espíritos obsessores e aconselham a pessoa para que ela não tenha mais problemas. Mesmo ali nesta sala não há a presença de elementos característicos da Umbanda, apenas os fumos e bebidas dos exus.

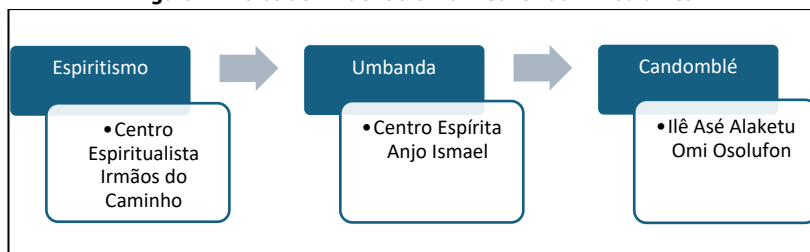
Podemos perceber que a influência kardecista neste caso acaba por redefinir a dinâmica do trabalho umbandista. Aqui já não há o contato do frequentador do terreiro com o fenômeno da incorporação das entidades da umbanda. Seu contato com as entidades é mínimo, e reservado para pouquíssimas pessoas. O restante, que não tem acesso a este trabalho, somente têm contato com a parte “kardecista” do trabalho.

No polo oposto, temos a apresentação do trabalho de umbanda mais influenciada pelo candomblé. Um exemplo deste tipo de terreiro em Goiânia é o Ilê Asé Alaketu Omi Osolufon, liderado pelo pai de santo Kênio de Oxalá, se caracterizando como um terreiro de candomblé, mas realizando também trabalhos na umbanda. Por conta disto, o trabalho de umbanda lá realizado é bastante influenciado pelo candomblé. Há, neste caso, enorme distância entre o trabalho do Ilê Asé e o realizado pelo Irmãos do Caminho, por exemplo. Aqui os elementos do candomblé são utilizados e acabam por redefinirem o trabalho da umbanda, que passa a contar com a presença dos atabaques, e de uma gira para os orixás, antes do fenômeno da incorporação em si. Além disto, as

³ Segundo a teoria kardecista, os espíritos obsessores são espíritos, que ou por maldade ou ignorância, se ligam às pessoas encarnadas, influenciando em sua vida cotidiana, seja sugando suas energias, seja lhes transmitindo energias negativas. Para afastá-los, a umbanda tem um ritual próprio, em que estes espíritos são atraídos para o terreiro e lá são conduzidos por espíritos mais evoluídos para lugares de aprendizado do mundo espiritual.

próprias entidades trabalham com recursos do candomblé, recomendando aos frequentadores a feitura de *ebós*⁴, ou que se consultem com os búzios.

Figura 1 – Polos de Influência em um Continuum Mediúnico



Fonte: Pesquisa de Campo. Elaborado pelo autor.

Até aqui vimos exemplos de trabalhos que mostram que a teoria do *continuum* mediúnico é em partes ratificada pela prática cotidiana dos terreiros a que temos acesso (Figura 1). No entanto, na modernidade, novos elementos têm se inserido na religião umbandista, fazendo com que este *continuum* composto por apenas dois polos, como definido por Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996), não dê mais conta de abarcar toda a gama de possibilidades proporcionadas pela umbanda hoje. Percebemos que novas matrizes religiosas, de origens distintas, são incorporadas e utilizadas pelos pais de santo, fazendo com que este conceito do *continuum* se torne limitado para analisar a prática dos terreiros de umbanda hoje.

Muito antes do desenvolvimento da teoria do continuum por parte de Camargo, uma outra vertente umbandista já se configurava. Trata-se da umbanda esotérica, codificada por Matta e Silva (1969) em sua obra *Umbanda de Todos Nós*, lançada em 1956. Aqui, o autor codifica uma

⁴ O ebó é uma oferenda feita ao orixá, através da oferta a este de comida, bebida e às vezes até com o sacrifício de um animal. Na umbanda é correspondido pelos chamados despachos, só que na umbanda o despacho tem outro sentido, sendo destinado não aos orixás, mas aos eguns (espíritos).

nova linha umbandista caracterizada por receber influências da teosofia, corrente espiritualista que traz conceitos orientais como chakras, campos energéticos, elementais, egrégoras, arcanos, entre outros. Ao longo dos anos esta corrente vem se ampliando e diversificando, e podemos encontrar hoje diversos terreiros que se denominam como praticantes, ou que apenas incorporam alguns destes elementos a seu rituais.

As chamadas “linhas esotéricas” ou do “oriente”, na prática dos terreiros, também recebem influência de outras matrizes culturais e religiosas. É o caso da cultura cigana, com suas práticas de cartomancia, músicas e roupas típicas, mesclando elementos orientais e europeus. A presença dos ciganos já nos dá uma ideia de novas formas de apresentação do culto umbandista, já que elementos considerados “orientais” ou “esotéricos” aparecem nestes trabalhos ressignificados e incorporados ao trabalho de umbanda, como podemos perceber pelas descrições a seguir:

[No Centro Espírita Reino dos Orixás] os médiuns incorporados com os ciganos usam lenços na cabeça e (no caso das entidades femininas) saias longas e coloridas. As entidades falam muito, com um sotaque característico, fumam cigarros, bebem cerveja, vinho e usam varetas de incenso, cristais, moedas e baralhos (Cunha, 2004, p. 73).

Em seguida temos a descrição de uma festa de ciganos realizada no Centro Espírita de Umbanda João Grande:

Na frente do altar tradicional foi colocado um outro [altar], com a imagem da Santa [Sara, considerada “padroeira do povo cigano”], diversas frutas, cálices com vinho, flores, varetas de incenso e cristais. Todo o centro foi decorado com tecidos e véus para dar a “sensação de se estar numa tenda”. As músicas de umbanda foram substituídas por fitas de música árabe e indiana. O “cigano Pietro” incorporado no seu médium [e presidente da casa, Adriano] e a “cigana Gaetana” incorporada na médium Aurilene foram os mais procurados, ambos orientais (Cunha, 2004, p. 78).

É interessante notar que as matrizes culturais aqui se misturam entre a cultura cigana (basicamente povos europeus) com um orientalismo que traz elementos das culturas árabe e indiana, de forma bastante generalizante.

Mais recentemente, novas práticas religiosas tem se configurado nos terreiros de Umbanda, como as chamadas religiões da Nova Era, ou práticas holísticas, que trazem elementos como terapias com cristais, aromaterapia, cromoterapia, entre outros. Podemos perceber que estas religiões se configuram em um novo polo de influências para a prática dos terreiros, que cada vez mais incorporam elementos deste tipo em seus trabalhos, saindo, portanto, do eixo candomblé-kardecismo definido pelo *continuum* mediúnicos de Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996).

É o caso de um centro espírita localizado em Goiânia, em um bairro de classe média da capital, intitulado Centro Espírita Mensageiros da Caridade (CEMEC). Neste centro podemos notar como a umbanda vem utilizando elementos das religiões holísticas ou místicas, incluindo em seu repertório além daqueles elementos tradicionais citados anteriormente, novos elementos que a tornam ainda mais diversificada. Sua presidente, Sra. Tânia, é formada pela Universidade Holística de Brasília (UNIPAZ), e procura incorporar, paralelamente aos trabalhos de umbanda realizados na casa, técnicas das religiões holísticas e tratamentos alternativos:

(...) [No CEMEC] se observa a influência dos movimentos da nova era (como resultante da diversidade da pós-modernidade), consequência da formação holística da dirigente da casa, [como a utilização] da cromoterapia [através das] luzes azul e verde para “criar” o ambiente adequado; [e da] nomenclatura: “energia positiva”, os guias orientais (...) (Machado, 2003, p. 94).

Existe, portanto, na umbanda, uma abertura para o “novo”, para a incorporação de elementos e práticas de matrizes religiosas relativamente recentes, como as religiões da Nova Era, orientalismos e outras matrizes culturais e religiosas. Isto é possível pelo caráter totalmente aberto desta religião. Não existindo uma maior institucionalização e um código doutrinário e ritualístico que seja aceito e reconhecido por todos os praticantes da umbanda, cada centro ou terreiro dispõe dos elementos religiosos à sua volta da maneira que achar mais adequado.

Concluímos, então, que o conceito de *continuum* não pode abarcar toda a diversidade que encontramos na umbanda. Assim, ao invés da linha proposta por autores como Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996), recorreremos à teoria do Rizoma: um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas mantendo as características principais que a definem.

SUPERANDO O CONTINUUM: A TEORIA DO RIZOMA UMBANDISTA

A ideia de rizoma é analisada, primeiramente, na obra de Deleuze & Guattari (1995), e remete a conceitos como multiplicidade, dinamismo, diversidade. Como define Diva Damato (2003, p. 37) em um de seus textos, “o rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo (...)”. Este conceito nos auxilia a compreender tanto a formação da religião umbandista quanto sua atualidade. Tal conceito foi desenvolvido para se criar um sistema onde impera a multiplicidade, em contraste com os sistemas binários. A palavra foi tomada

emprestada da biologia, e refere-se a um modelo de raiz encontrado em algumas plantas que apresenta inúmeras ramificações:

[...] rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextrincável [...]; O rizoma [...] se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (Damato, 2003, p. 37).

Num sistema rizomático seria impossível mapear origens ou encadeamentos, pois neste sistema, como concebido pelos dois filósofos, as fases não se sucedem em forma de etapas bem delimitadas. “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 20). De forma análoga, podemos afirmar que os processos culturais agem de forma rizomática. As hibridações, como conceituadas por Bhabha (1998) e Canclini (2006), nada mais são que processos rizomáticos, nos quais não se consegue mapear, de forma precisa, os encadeamentos realizados que resultaram nas novas estruturas disponíveis. E por estarem sempre em transformação, tais processos nunca tem começo nem fim, filosoficamente falando, eles são sempre “meio”, sempre “entre”, assim como o rizoma de Deleuze & Guattari (1995, p. 36):

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. [...] Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento.

Edouard Glissant (2005) também trabalha com esta ideia de rizoma, retirada da obra de Deleuze & Guatarri (1995). Segundo ele, “estes autores propõem, do ponto de vista do funcionamento do pensamento, o pensamento da raiz e o pensamento do rizoma. A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes” (Glissant, 2005, p. 71).

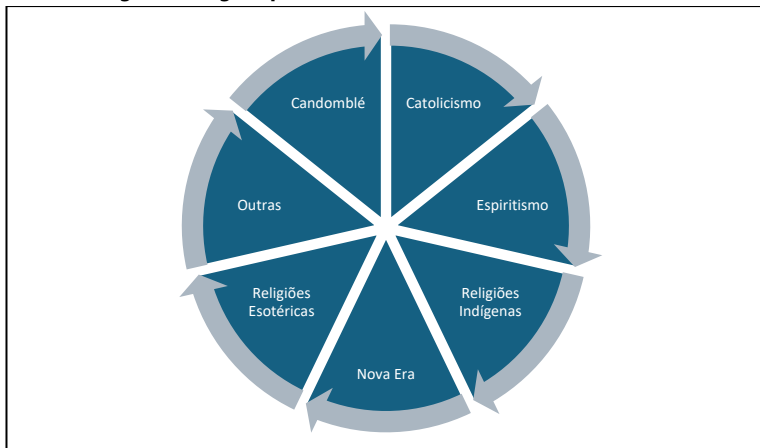
A partir desta ideia, Glissant (2005) desenvolve o conceito de “pensamento de arquipélago”. Para Zilá Bernd (2004, p. 104), o arquipélago é caracterizado pela “imprecisão, pela ambiguidade e pela relatividade, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo, uma vez que cada uma das ilhas pode guardar sua especificidade”. Glissant (2005, p. 106) complementa dizendo que “podemos resumir explicando a oposição entre um pensamento arquipélago e um pensamento continental: este último é pensamento de sistema e aquele é o pensamento daquilo que é ambíguo”.

A noção de rizoma e de pensamento arquipélago, portanto, estão ligadas às noções de caos-mundo e crioulização para Glissant (2005). Trata-se de uma desconstrução do que é fixo e uno, de uma abertura para o múltiplo, para o ambíguo. Seguindo esta análise podemos fazer uma distinção entre o *continuum* proposto por Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996), como um sistema fechado, fixo de classificação, em oposição à aplicação do rizoma, de Deleuze & Guatarri, considerando estas religiões como sistemas abertos, múltiplos, ambíguos, que podem buscar elementos em diversas influências religiosas para compor o quadro de suas práticas diárias.

Creio ser este conceito mais aplicável ao modo como está estruturada a religião umbandista. Não se trata mais de pensar em apenas duas matrizes culturais que se relacionam, mas, como foi demonstrado, abrir o leque para uma infinidade de formas religiosas

diferentes que influenciam e se interagem dentro desta religião. Trata-se de um rizoma umbandista, uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de umbanda pode ir buscar suas influências (Figura 2). Trata-se de um sistema aberto – não fechado como o *continuum* o era – cujos diversos elementos são utilizados, misturados, ressignificados e reelaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada.

Figura 2 – Alguns polos de influência no Rizoma Umbandista



Fonte: Pesquisa de Campo. Elaborado pelo Autor

Este caráter aberto da umbanda se deve à própria história de sua formação. Praticada pelos negros, ex-escravos e mestiços, que procuravam dar vazão à sua religiosidade, as macumbas e calundus que proliferaram por praticamente todo o Brasil, uniam em seus rituais elementos diferentes das matrizes religiosas que estavam disponíveis à época, como o catolicismo e as práticas mágicas africanas e indígenas. Posteriormente, tais macumbas receberam a influência do espiritismo

kardecista, que veio da Europa trazido pelos intelectuais e pela elite da época.

A umbanda, portanto, é o resultado de todas estas misturas. E as observações que realizamos em terreiros de Goiânia demonstram que os umbandistas não pararam de misturar e hibridizar seus cultos, mas pelo contrário, agora buscam novas fontes e novos elementos para incrementarem sua prática e assim conseguirem responder de maneira mais satisfatória aos anseios dos que os procuram.

Não há [, portanto,] uma umbanda “oficial”, com relação à qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (Magnani, 1986, p. 43).

Quais seriam, portanto, estes “eixos mais ou menos invariantes” a que se refere Magnani? Se a umbanda é uma religião híbrida, como vimos até aqui, na qual diversos elementos são utilizados de diferentes formas pelos membros desta religião, o que faz com que possamos enquadrar práticas religiosas tão diversas sob uma mesma denominação religiosa? O que une estas diferentes práticas como uma única religião? Por último, portanto, temos de identificar o que define, em geral, a religião umbandista.

Para que possamos atingir tal objetivo, se faz necessário identificarmos os elementos que são indispensáveis ao culto umbandista, aqueles que mais se repetem e servem para caracterizar sua prática, independente das formas com que apareçam. “Como define Durkheim (1996), temos de reluzi-la ao indispensável, àquilo sem o qual ela não pode existir” (Nogueira, 2005, p. 40).

Renato Ortiz (1996, p. 69) define que

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas

divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto.

Partindo deste princípio, já temos um primeiro elemento que definiria a prática umbandista: o fenômeno da incorporação, que encerra em si duas características primordiais da prática umbandista. Em primeiro lugar, a crença na existência de dois mundos distintos: o mundo visível, terreno, habitado por nós, seres humanos de carne e osso; e o mundo dos espíritos, transcendental, metafísico, para o qual nossa alma vai depois da morte. Em segundo lugar, a crença na possibilidade de contato entre estes dois mundos, que se dá pelo fenômeno da possessão, incorporação ou transe mediúnico.

Este fenômeno ocorre durante o ritual umbandista, e é quando os espíritos daqueles que já morreram “baixam” no corpo de seus “cavalos” ou médiuns⁵, assumem o controle de seus corpos, e passam a agir e a falar por meio deles, realizando então “consultas” aos que os procuram, ouvindo-os, fornecendo conselhos e receitando remédios quando necessário.

Mas não são espíritos quaisquer que “baixam” nos terreiros umbandistas. Visto que este fenômeno é comum em outras religiões, como no espiritismo e no candomblé, a umbanda se diferencia por trabalhar com determinados tipos de espíritos, considerados tipos ideais de indivíduos “marginalizados” na sociedade, mas que no terreiro de umbanda são divinizados e se tornam a base central de seu culto. Como afirma Patrícia Birman (1983, p. 46),

⁵ Recebem as denominações de “cavalos”, “médiuns” ou até mesmo “burros”, aquelas pessoas que durante o ritual umbandista são responsáveis por receber, em seu corpo, os espíritos, que após “entrar” no corpo da pessoa, passam a falar e agir por meio dele.

podemos dizer que o poder religioso na umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

Quem são então estas classes “estruturalmente inferiores” na sociedade? Trata-se do negro, do velho, do índio, da criança, do marginal, classes de indivíduos que, na umbanda, são tipificadas e simbolizadas por entidades espirituais. Traduzem-se então como pretos-velhos, caboclos, crianças, exus, e diversas outras entidades que, dependendo da orientação do terreiro, têm seu espaço dentro do ritual umbandista.

Fica assim estabelecido, portanto, os três elementos que definem [o ritual de] umbanda. O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são [considerados] marginalizados na sociedade “civilizada”, o que a distingue do kardecismo, que trabalha com entidades consideradas “evoluídas”, como médicos, padres etc., e do candomblé, que trabalha diretamente com os *orixás*; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o centro de umbanda, que a distingue do candomblé, em que os *orixás* incorporados não conversam com os frequentadores do culto (Nogueira, 2005, p. 40).

Portanto, o fenômeno da incorporação é o elemento chave para compreender a religião umbandista, tanto do ponto de vista ritualístico quanto das crenças. Ele encerra em si a crença na comunicação com os espíritos, e é o ponto alto do ritual umbandista, quando determinadas “classes” de espíritos “baixam” nos terreiros para praticarem a caridade, auxiliando e ajudando a quem os procura.

Tais elementos foram se constituindo ao longo de toda a história da umbanda, em um longo processo de assimilações, trocas, hibridações e também de repressões, que a fizeram tornar-se tão diversificada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos, assim, como revisar os conceitos relativos à prática umbandista se torna essencial para os estudos das religiões afro-brasileiras. Por ser uma religião tão dinâmica, a umbanda tem se modificado a cada dia, fornecendo novos modelos de práticas religiosas e, assim, fugindo aos padrões estabelecidos por diversos autores até a década de 1990.

Este é o caso da teoria do *continuum* mediúnico, que, como verificamos, se torna limitado na tentativa de explicar as práticas umbandistas. Apesar de ter sido importante e se tornado clássico na análise desta religião, a teoria de Cândido Procópio Camargo revelou-se carente de revisão e ampliação. Neste sentido surge o conceito de rizoma, aqui proposto por nós como uma alternativa conceitual que consiga abarcar a diversidade das práticas umbandistas que temos observado.

O rizoma umbandista, assim, propõe não uma umbanda dividida entre dois polos apenas, como o era na teoria do *continuum mediúnico*, mas sim numa multiplicidade de polos de influência diferentes a que a religião está sujeita e com os quais negocia. Assim surgem no espectro de influências da umbanda não apenas o kardecismo e o candomblé, mas também as práticas esotéricas, religiões da nova era, práticas orientais, entre outras que possam aparecer.

Como uma raiz rizomática que apresenta inúmeras ramificações possíveis, assim é a umbanda, que tem a possibilidade de misturar-se em diferentes graus, resultando em práticas totalmente novas e originais.

REFERÊNCIAS

- BERND, Zilé. O elogio da criouliidade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).
- BHABHA, Hommi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. **Kardecismo e Umbanda – Uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. 4º Ed., 1º Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.
- CUNHA, Welthon R. **A linha do oriente na Umbanda: função e construção de um campo simbólico religioso**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2004.
- DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouliização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). **Literaturas em Movimento – hibridismo cultural e exercício crítico**. São Paulo: Arte & Ciência, 2003. (p. 31-40).
- DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- MACHADO, Sandra M. C. **Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.
- MATTA E SILVA, W. W. **Umbanda de todos nós** (A lei revelada). 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1969.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia** – limites entre religião e magia. Monografia (Graduação em História). Anápolis: UEG, 2005.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro** – Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 5º Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SILVA, Josivânia A. de S. **Religião e poder no Centro Espírita Anjo Ismael**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1994, Vol. 1, Cap. V “Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)” (p. 279-418).

MATTA E SILVA, W. W. **Umbanda de todos nós** (A lei revelada). 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1969.

IBEJADAS E SÃO COSME E SÃO DAMIÃO: UM “DOCE” HIBRIDISMO BRASILEIRO

*Lourival Andrade Junior*¹

INTRODUÇÃO

Ao adentrar uma gira de Umbanda, e tomo como referência o Terreiro de Umbanda Caboclo Junco Verde em Itajaí/SC, numa quinta-feira após às 21h do ano de 2008, deparo-me com homens e mulheres de diversas idades sentadas ao chão, fazendo “estrepolias”, comendo doces e bebendo guaraná. Próximo, a cada um, brinquedos, bonecas e carrinhos de plástico. Alguns vestem ou utilizam algum elemento que remetem às crianças, como chupetas, laços de fita nos cabelos e gorrrinhos com motivos infantis. Uma vez por mês estas entidades baixam no terreiro e acompanhei estas manifestações por mais de 10 anos. Atualmente o terreiro encontra-se fechado desde 2021 por motivos de saúde do pai de santo.

A singeleza destas crianças, espíritos desencarnados que retornam com a missão de ajudar os consulentes que as procuram, contrastava com algumas falas dos médiuns do terreiro, que reiteradamente diziam que “com criança não se brinca”. Isso se deve a ingenuidade que dizem fazer parte destas entidades, e por conta disso, são também irresponsáveis em alguns de seus atos. Lembro bem alguém me dizendo que não se deve deixar uma criança, nominada genericamente como “ijedada”, quebrar um palito qualquer, de pirulito, por exemplo. Na

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Departamento de História do CERES/UFRN. Programa de Pós Graduação em História do CERES/UFRN

visão de muitos da Umbanda isso significaria que algo de ruim poderia estar acontecendo.

Nas práticas religiosas híbridas brasileiras, estas entidades são também conhecidas como “cosminhos”, remetendo ao santo católico São Cosme, da mesma forma que “ibejada” as associam ao Orixá Ibeji da tradição Yourubá, não esquecendo do termo “erê” também de tradição nagô. Vale ressaltar que Erê não é o Orixá Ebeji, como muitos acreditam. Os Erês são os que fazem a ligação dos orixás com os seres humanos no plano terreno, no Ayé. São os intermediários, os que fazem florescer a criança de cada um e que estão no trânsito entre a consciência do ser humano e a inconsciência das divindades.

São estas diversas possibilidades de observar entidades tão graciosas que fazem parte do panteão das Umbandas, que as tornam também complexas. Não se estranha que no dia 27 de setembro (em alguns lugares um dia antes), encontramos tanto católicos, quanto umbandistas distribuindo doces para crianças e adultos em nome dos Santos Cosme e Damião. No caso das Umbandas, obviamente, que esta relação se amplia ao identificar este ritual de entrega de doces para as entidades crianças que trabalham em seus terreiros. Há uma mistura de significados que permeiam esta relação que colocam santos oficializados pela Igreja Católica ao lado de entidades das Umbandas.

Tudo isso faz parte de um emaranhado de redes e conexões que se tornaram orgânicas no catolicismo brasileiro e nas Umbandas das diversas regiões do país. É tão significativa esta relação que parece que um não vive sem o outro, ou ainda, há necessidade de trânsito entre os dois campos religiosos, para que um referende e potencialize o outro.

Ao analisar o hibridismo que ocorreu entre imagens católicas e representações de deuses mexicanos, Gruzinski (2002) nos aponta para um mítico que se estabelece por polos de atração entre cosmogonias

diferentes. Este mítico construiria um amálgama de aproximação e se constituiria numa nova forma de se relacionar com o sagrado a partir de encontros e não de diferenças. Isso pode nos ajudar a pensar essa relação flexível entre os santos católicos e o Orixá Yorubá e suas mestiçagens que se forjam de “suas formulações polissêmicas, sua faculdade de fazer surgir o outro mundo e todos os outros mundos dos dois mundos” (Gruzinski, 2002, p. 273).

Independentemente das posturas litúrgicas, do ponto de vista formal, temos três espaços do sagrado que disputam a legitimidade destas entidades, destes seres: o Catolicismo, os Candomblés e as Umbandas.

OS SANTOS MÁRTIRES

Jacopo de Varazze, monge dominicano do século XIII, compilou as hagiografias dos santos e santas do início do cristianismo, tornando-se referência para entendermos os caminhos percorridos e os desafios, mesmo que metafóricos, de muitos mártires dos primeiros séculos.

Em sua obra *Legenda Áurea* (2003), o autor narra a saga de Cosme e Damião. Nasceram no oriente em meados do século III, ainda crianças foram para a Síria e depois para a Sicília e depois ainda para a Egéia e se formaram nas artes médicas. Os dois se dedicaram a cura, num primeiro momento, utilizando os conhecimentos e tecnologias que eram disponíveis, mas com a conversão dos dois ao cristianismo, passaram a também buscar a cura espiritual e a conversão de seus pacientes ao cristianismo.

O procônsul da Sicília, Lísias, ao tomar conhecimento dos dotes curativos dos irmãos gêmeos, convocou-os já no final do século III, e ao se assumirem cristãos e da Arábia, passaram a ser perseguidos, mesmo

curando pessoas de diversas classes sociais, inclusive da elite romana, que sempre insistiam em pagar por seus serviços, o que era negado de forma veemente por eles. Esta perseguição se transformou em prisão e em torturas das mais variadas. E como as sevícias não conseguiram o efeito desejado, ou seja, a negação do cristianismo, os gêmeos foram decapitados por volta do ano 303 por ordem do Imperador Diocleciano e seus corpos “foram transladados à Síria e sepultados em Ciro” (Sgarbossa, 2003, p. 545). O culto aos dois logo espalhou-se pelo oriente e chegou a Europa, consolidando-se no século VI.

A Igreja Católica ganhava mais dois mártires. O papa Félix IV ordenou no século VI que o edifício da biblioteca do Fórum da Paz ("*Bibliotheca Pacis*") e do Templo de Rômulo fossem fundidos e transformados em uma basílica dedicada a São Cosme e São Damião.

Varazze (2003) fez uma análise antroponomástica dos dois santos, dando-nos informações relevantes dos motivos que os fizeram tão populares e respeitados.

Cosme vem de *cosmos*, “modelo” ou “ornado” ou segundo ISIDORO, *cosmos* em grego significa “puro”. De virtudes foi puro de todo o vício. Damião vem de *dama*, “*gamo*”, animal tímido e doce. Ou Damião deriva de *dogma*, “doutrina”, e de *ana*, “no alto”, ou de *damum*, “sacrifício”. Ou então *Damianus* (Damião) quer dizer *domini manus*, “mão do Senhor”. Com efeito, Damião teve comportamento manso e doutrina elevada em suas pregações, fez de si um sacrifício, macerando sua carne, foi a mão do Senhor que cura como remédio. (Varazze, 2003, p. 794).

O atendimento gratuito aos pobres e seus poderem curativos, fizeram destes irmãos gêmeos, conhecidos na contemporaneidade como médicos, santos muito populares, sobretudo no Brasil. Suas imagens estão em muitas casas, camisetas, igrejas e terreiros de Umbanda.



Imagem 1 – São Cosme e São Damião

Segundo a tradição, os gêmeos são vistos em suas imagens utilizando alguns objetos que se repetem nos dois. Um medalhão com o rosto de Cristo, o que os credencia como seus seguidores. Cada um tem uma caixinha que possui dois significados: o primeiro refere-se aos unguentos que os dois preparavam para a cura física de seus pacientes; e, o segundo elas serviriam para guardar e emanar a força de sua fé e de seu amor ao cristianismo. As palmas simbolizam a vitória dos mártires. Esta vitória está relacionada ao triunfo sobre a morte e o pecado, sobretudo ao aceitarem a tortura e a decapitação para não renunciarem os ensinamentos do Cristo e seu devotamento aos princípios que dele emanavam.

Não diferente, as suas vestimentas também são carregadas de simbologias, já que as cores definem para o cristianismo, a partir de sua tradição, aspectos que identificam as qualidades e poderes dos santos e das santas oficiais. Os gêmeos usam uma túnica verde, novamente remetendo a vitória sobre a morte, a esperança da vida em comunhão e

generosidade. O manto vermelho simboliza o martírio, não somente nas torturas, mas sobretudo na decapitação. Este sacrifício dos dois está atrelado ao martírio do Cristo, o sofrimento físico para se alcançar a graça, tão valorizado pelo cristianismo dos primeiros séculos. Corpos que se doaram em dor para a redenção completa e sua entrada definitiva no panteão dos santos, principalmente, dos mártires.

Já os colarinhos brancos simbolizam a pureza dos dois, não só a pureza de suas intenções, mas também no tratamento com os doentes, dispensando qualquer remuneração e vivendo de doações e esmolas. Como apontou Varazze (2003) os dois se constituíam como seres puros, não somente a partir do estudo de seus nomes, mas a partir de sua percepção de qualidades numa visão cristã de mundo.

O culto aos santos gêmeos se espalhou pelo Brasil e se tornou um dos momentos mais importantes do ano litúrgico da Igreja Católica, sendo que

a tradição brasileira de Cosme e Damião é a mais festiva do mundo. O bom, nessas horas que antecedem as folganças dos santos gêmeos, é vadiar no clima da folia, tomando pinga e ouvindo umas cantigas bonitas sobre os protetores dos meninos. (Simas, 2019, p. 54).

O culto em terras brasileiras remonta a chegada dos portugueses, mas concretamente, somente em 1530, foi erguida um Igaraçu/PE uma igreja em homenagem aos santos, justamente num período em que a região sofria com doenças e dificuldades de adaptação dos portugueses ao novo território. A partir daí os santos “passaram a proteger as mulheres grávidas e naturalmente as crianças, como forma de extensão dos valores próprios dos santos gêmeos” (Lody, 2006, p. 329). Aí um detalhe muito relevante: os santos ligados ao início de um ciclo, a vida de uma criança e a proteção de sua parturiente, elementos estes muito significativos quando se discute o Orixá Ibeji e seus atributos.

Sabidamente, São Cosme e São Damião eram adultos, praticavam a medicina da época, converteram-se ao cristianismo e foram mortos pelos romanos. Ou seja, a relação entre eles e os doces que são entregues por devotos no dia que se festeja os santos mártires, não está assentada na tradição cristã, mas sim em outras práticas religiosas que hibridaram-se ao longo dos séculos no Brasil.

O ORIXÁ IBEJI: UNIDADE NA DUALIDADE

“Ibèjì: nascimento de gêmeos, dupla” (Beniste, 2011, p. 331). Segundo Beniste

há um cerimonial bastante complexo que acompanha o nascimento de gêmeos. São determinados tabus e oferendas; caso um deles venha a morrer, é feita uma imagem de madeira que servirá de companheiro para a criança sobrevivente (Beniste, 2011, p. 331).

Ser duplo é um desafio para qualquer ser e não é diferente para um orixá. “A palavra ‘ibeji’ quer dizer gêmeos e o orixá Ibeji é o único permanentemente duplo. Forma-se a partir de duas entidades distintas que coexistem, representando o princípio básico da dualidade” (Eyin, 2008, p. 227). Ibeji nasceu de Iansã, que os abandonou e os jogou nas águas, sendo acolhidos e criados por Oxum. Por esta razão, em vários rituais para ela, o orixá Ibeji também é cultuado e reverenciado.

Estamos falando de um orixá que tem por território de nascimento as terras da África subsaariana, espaço em que famílias temiam a fome, e, o nascimento de gêmeos poderia ser uma enorme preocupação para se criar em lugares tão inóspitos e famélicos dois seres ao mesmo tempo. Ibeji também representa esta superação, este eterno recomeço, este iniciar de novos desafios. É o único orixá criança, por isso é associado a “todos os princípios, qualquer atividade que marque o início

de um ciclo, como a nascente de um rio, o nascimento de um ser humano ou o germinar das plantas” (Eyin, 2008, p. 228).

O que citamos anteriormente sobre alguns receios em relação ao orixá Ibeji ou as entidades que trabalham na Umbanda podem ser entendidos por conta de sua própria natureza, que

indica a contradição, os opostos que caminham juntos e a constante dualidade de todo ser humano. Ibeji mostra que todas as coisas, em todas as circunstâncias têm dois lados e que a justiça só pode ser feita se as duas medidas forem pesadas, se os dois lados forem ouvidos (Eyin, 2008, p. 228).

Lidar com esta força que se estabelece entre a certeza e a dualidade requer cuidados e muita atenção aos praticantes dos Candomblés, já que a aparente doçura pode se converter em situações desastrosas, visto que a comunicação entre o ser humano e o orixá nunca é simples, depende de ações advindas no mundo terreno que criem pontes seguras nesta troca de energias. Por isso, as festas de Ibeji são sempre muito calorosas e cheias de oferendas, distribuição de doces e brinquedos. Normalmente as festas também são dedicadas aos Erês, “por isso não pode faltar caruru de quiabo, a comida preferida de Ibeji, que também gosta de vatapá, frangos de leite, bolinhos, doces e frutas de todas as qualidades” (Eyin, 2008, p. 228).

Em grande medida as festas para Ibeji em diversos Ilês espalhados pelo Brasil, tem aderido aos “doces industrializados [que] ocupam o lugar da vasta culinária artesanal da cozinha votiva afro-brasileira, pois os doces domésticos também têm significativa ocorrência nos oferecimentos das comidas rituais” (Lody, 2006, p. 330). É, também, neste trânsito entre uma comida da tradição Yourubá e a industrializada que se constroem ligações entre os universos do Orixá, das entidades de Umbanda e dos santos adultos vistos como crianças.

AS ENTIDADES DE UMBANDA: AS IBEJADAS NO TERREIRO

Marquinhos, Mariazinha da Praia, Joãozinho, Chiquinho, Mariazinha, Pedrinho, Francisca, Nina, Zezinho, Josefina e Julinha são algumas entidades que se manifestam em giras de Umbanda pelo país. Espíritos desencarnados vem para o terreiro para brincar e mirongar, na linguagem dos umbandistas, ou seja, para fazer trabalhos para seus consulentes, ajudar aos que os procuram.

Mesmo sendo entidades que recebem todas as atenções por sua importância no panteão umbandista, pode causar aos desavisados profunda estranheza ao adentrar uma gira e ver adultos com comportamentos infantilizados, rolando pelo chão, fazendo guerra de doces, puxando os cabelos uns dos outros, empurrando, chorando, correndo e muitas vezes conversando animadamente entre si e com os encarnados, que são chamados de “tios”, “tias”, comumente. Todo este movimento faz parte da dinâmica comunicativa e espiritual destas entidades. Cada gesto tem um sentido, nenhuma ação é desprovida de significado. Essa irreverência pode até causar algum desconforto na própria gira, por isso sempre há a supervisão de um adulto ou de uma entidade que imponha respeito as ibejadas. No Terreiro de Umbanda Caboclo Junco Verde, sempre o chefe espiritual da casa estava em terra cuidando e impondo limites, sem deixar que se desenvolvessem as próprias vontades das entidades, visto estarem ali para cumprir uma missão.

São personagens que, segundo os umbandistas, iluminam a história e constroem o presente, rompendo as tradicionais cadeias de socialização na qual os laços de obediência, de respeito e de dependência do mundo adulto acabaram sendo trocados por uma barulhenta autonomia (Barros, 2012, p. 302).

Em Almas de Angola, uma das diversas Umbandas praticadas no Brasil, as crianças que trabalham com seus médiuns, também estão ligadas ao princípio do nascer, da semente, do início da vida e tem a função de “dar recados, alegrar os corações, diminuir as tensões e ajudar nos problemas difíceis” (Martins, 2011, p. 73).

Os sons dos atabaques emolduram o ritual da Umbanda e é através desta sonoridade que as entidades se manifestam. Os Ogãs, responsáveis por conhecerem todos os pontos cantados das entidades do terreiro, puxam em voz alta os cânticos sagrados que vão identificando cada espírito que vem chegando de Aruanda para trabalhar.

Eu pedi a Oxalá
Pra mandar as criancinhas
Pra vir na banda
Brincar e trabalhar.
Tem cocada
Tem guaraná
Ó crianças
Venham me ajudar. (3.000 pontos, 1974, p. 49-50).

O ponto acima mostra claramente a importância das crianças na condição de ajudar nos trabalhos e na resolução de problemas. Para tanto é oferecido para elas doces e bebidas apreciadas pelas entidades, convencendo-as a baixar no mundo terreno.

Muitas vezes, as ibejadas na Umbanda vem na irradiação de outros orixás. Lembrando que na condição de Orixá, Ibeji foi criado por Oxum, mas em outras narrativas aparece que ele foi posteriormente adotado por Iemanjá. Não é difícil encontrar esta relação nos pontos cantados.

São Cosme e São Damião
Sua Santa já chegou;
Veio do fundo do mar,
Que Santa Bárbara mandou.
Dois, dois, Sereia do Mar!...

Dois, dois, Mamãe Iemanjá!...

Dois, dois, meu pai Oxalá. (3.000 pontos, 1974, p. 49).

Neste ponto, esta relação com outros orixás fica bastante evidente, mas também a relação com São Cosme e São Damião.

Nas Umbandas esta relação é inseparável. Nos congás dos terreiros imagens de São Cosme e São Damião, dividem espaço com as de entidades crianças, caboclos e pretos-velhos. Ibeji e os santos mártires são cultuados da mesma forma, numa profunda hibridação de universos religiosos distintos. Em muitos terreiros, são eles que protegem a falange dos Erês, ou seja, dos espíritos infantis que incorporam nos médiuns e que chegam “nas giras para brincar, comer doces, bolos e cururus, beber guaraná e trabalhar em ritualísticas de cura a partir da festa. (Simas, 2022, p. 170).

Cosme e Damião

Olha Rei de Umbanda já chegou.

Meu Deus!

Cosme e Damião

Vem saudar os teus irmãos,

Meu Deus! (3000 pontos, 1974, p. 50).

Ao tratar com respeito as entidades infantis, os umbandistas potencializam os poderes de São Cosme e São Damião e dão ao ritual as características necessárias para enquadrar a Umbanda como uma religião cristã que se ressignifica ao colocar no mesmo patamar um Orixá, Ibeji, ao lado de santos mártires dos primeiros séculos do cristianismo, sem deixar de dar importância determinante e central aos espíritos desencarnados de crianças que carinhosamente são chamadas de Ibejadas.

Os pontos riscados são uma marca indiscutível na Umbanda. Eles identificam as entidades e demonstram seus poderes e suas habilidades.

É no reconhecimento da entidade que vai se firmar na cabeça do médium (também chamado de cavalo) e que, a partir de sua identificação, terá um nome e terá em seu ponto riscado um elemento de força energética que ajudará o médium e o terreiro na condução dos trabalhos. É a assinatura definitiva e imexível da entidade espiritual, não podendo ser alterado. É uma imagem que independerá do receptor. Não pode ser alterado. Não cabem inovações. (Andrade Junior, 2015, p. 136).

Não são fáceis de serem observados os pontos riscados de entidades crianças na Umbanda. Não que os outros de entidades diversas sejam de fácil acesso, na verdade eles devem estar recolhidos e somente utilizados em momentos muito específicos do ritual, mas os das ibejadas são ainda mais recolhidos.

Num trabalho denso que recolheu pontos riscados no Terreiro do Pai Maneco, em Curitiba/PR, podemos observar três pontos riscados definidos como de “Erês”: Francisca, Mariazinha da Praia e Nina. Com ícones conhecidos entre os praticantes umbandistas, os autores do livro defendem que a utilização de ícones faz parte da história de todos os povos como forma de se identificarem e se reconhecerem como grupo social, e nas religiões isto é ainda mais significativo, “assim, pressupomos que a marcação de símbolos é uma prática enraizada na humanidade, existente há milhões de anos e utilizada não só pelos seres encarnados, como também pelos espíritos” (Maneco, 2009, p. 14).

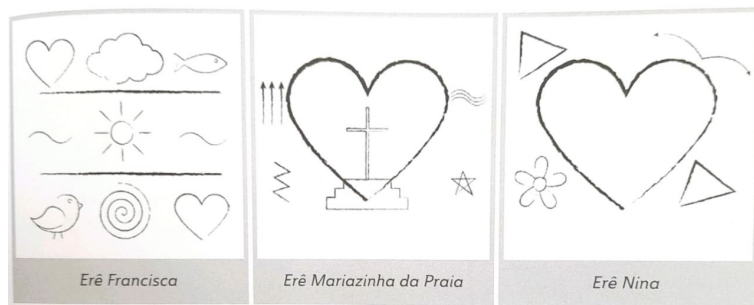


Imagem 2 (Maneco, 2009, p.157)

Nos pontos acima podemos identificar a recorrência de alguns signos, como o coração, que consagra bondade de elevação espiritual nos pontos em que ele aparece. A cruz cristã também aparece no ponto de Mariazinha da Praia, junto com flechas, raio, ondas e uma estrela. Estes símbolos operam na direção de nos mostrar que a entidade pode estar cruzada com as linhas de Oxóssi, Iansã e Iemanjá, respectivamente. Já a estrela de cinco pontas representa os quatro elementos da natureza e a quinta a unificação de todos. Esta relação com a natureza fica bastante evidente nos três pontos (nuvem, peixe, pássaro, sol, flor) e no de Francisca, uma espiral que representa movimento e equilíbrio.

As ibejadas são conexões potentes entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e também conseguem ultrapassar os espaços sagrados de culto e adentram outros espaços em que seus poderes são evidenciados. Ibejadas e São Cosme e São Damião se fundem não só nos terreiros, mas também em imagens e versos no mundo das artes.

AS TEXTURAS DIVERSAS NAS ARTES

A imagem dos santos mártires, Cosme e Damião, se alteraram ao longo da história e isso se deu, sobretudo no Brasil, por suas relações cada vez mais intensas com as religiões afro-brasileiras. Por vezes as imagens tradicionais que estão nas igrejas de todo o mundo, vão ganhando novos contornos.

Tais transformações se processam graças à penetração da arte, cosmologia e vontade de empoderamento agregador pertencentes a diferentes etnias africanas transladadas para o Brasil. Seria, portanto, a africanidade em reconstrução em um ambiente cultural hostil que transforma os santos gêmeos patronos da medicina nos santos meninos, recompondo

definitivamente a morfologia e a mítica de Cosme e Damião no Brasil. (Zaccaria, 2015, p. 8).

As artes também vão refletir estas hibridações e estas relações estre cosmogonias aparentemente distantes. É na arte que podemos transitar poeticamente por universos sem a pretensão de ditar conceitos estanques.

O movimento gemelar e suas diversas representações encontram nas artes visuais um campo de muitas possibilidades. As imagens de Ibeji podem ser encontradas em museus, exposições e catálogos que tratam da arte africana ou em espaços em que a cultura negra se firmou. Emanuel Araújo (2018), catalogou obras de diversas culturas negras e criou a exposição “Isso é coisa de Preto” (Araújo, 2018) gerando um catálogo com as obras. Nele podemos observar os Ibeji na cultura cubana através de imagens utilizadas na Santeria (Araújo, 2018, p. 34) esculpidas por Mister Coa e também imagens do século XIX/XX (Araújo, 2018, p. 35). Do Brasil, o catálogo nos apresenta a pintura em óleo sobre tela de Dimitri Ismailovitch (Araújo, 2018, p. 103), sem título, em que diversos orixás são apresentados, bem como seus objetos de trabalho (arco e flecha, tridente), e ao centro Xangô. O que chama a atenção é que, ao lado desta imagem central, observamos Ibeji (um de cada lado) de forma a consolidar suas imagens como de extrema importância para o panteão Yorubá. No mesmo catálogo também é destacado o trabalho dos mestres baianos no século XIX, sem nominá-los, na representação escultórica (madeira policromada, metal, contas e fibra vegetal) de Ibeji (Araújo, 2018, p. 107).

A exposição que marcou os 130 anos da abolição “é um grande espelho refletindo a vida de um povo preto que foi além do que estava determinado para suas vidas” (Araújo, 2018, p. 17).

O artista visual brasileiro Dalton Oliveira de Paula, consolidado artista brasileiro, com diversos prêmios acumulados na carreira, discute os corpos silenciados pelo meio urbano. Sua trajetória demonstra uma preocupação fundamental com os corpos negros e como eles são representados. O seu primeiro prêmio “Destaque Aquisição” ocorreu em 2008 na Bienal Naífs do Brasil, Sesc São Paulo com a obra “2º Gemelar”². Nela observamos quatro pessoas negras, num primeiro plano, duas sentadas em cadeiras de rodas e no segundo plano outras duas de pé e de mãos dadas. As que estão de pé também tocam os ombros das que estão sentadas. Isso revela uma troca de energias, como se todas estivessem conectadas, unidas por suas histórias. O destaque é que as quatro estão vestidas com as roupas de São Cosme e São Damião (túnica verde, manto vermelho e colarinho branco) e no peito um medalhão com uma cruz. Vale ainda destacar que as duas pessoas sentadas estão com as palmas das mãos para cima, evidenciando uma espera, uma cura, uma intervenção.

Essa imagem se tona significativa por se tratar de uma obra de um artista negro que discute justamente estes corpos e as marcas da cultura afro-brasileira como forma de conectar memórias ancestrais ao mundo contemporâneo. São Cosme e São Damião representados por homens e mulheres negras numa clara referência a Ibeji, que se cuidam, se tornam um sendo dois, sendo muitos.

No cordel também podemos encontrar elementos que associam Ibeji a São Cosme e São Damião, sendo que em muitos deles os santos aparecem nominados ao lado de Orixás, como ocorre no folheto “Umbanda, cem anos de amor e caridade” de Francisco Luiz Mendes.

² https://issuu.com/sescsp/docs/cat_logo_bienal_naifs_do_brasil_200?e=1483811/63490088 (Acessado em 24/12/2023).

Salve Ogum, São Jorge
Oxóssi, São Sebastião
São Lázaro e Iemanjá
Senhora da Conceição
Xangô e São João Batista
Todo povo Umbandista
Iansã, Cosme e Damião. (Mendes, 2008, p. 11)

Aqui fica expresso o quanto a Umbanda é híbrida nas formulações de sua cosmogonia. Santos e Orixás convivendo sem nenhuma ressalva.

Em outro cordel isso fica ainda mais evidente. O cordelista Victor Alvin, mais conhecido como Lobisomem, publicou em 2012 o cordel “O magnífico encontro de Zeca Pagodinho com a Patota de Cosme & Damião”. Lobisomem, além de poeta é capoeirista e ogã de um terreiro no Rio de Janeiro. Neste folheto, o autor nos narra um sonho que Zeca Pagodinho teve em um dia 27 de setembro de um ano qualquer, quando dormia embaixo de um jaqueirão. No sonho ele é despertado pelo neto Noah que o apresenta uma quantidade enorme de crianças que o convidam para brincar. Estas crianças são entidades da Umbanda que baixam em terreiros pelo país: Doum, Crispim, Crispiniano, Gustavo, Joaquim, Caboclinha, Crioulinha, Zezinho, Erê Curumim, Mariazinha da Praia, Ritinha da Cachoieira, Joãozinho da Girafa, Pedrinho da Atiradeira, Zé Banana, Isabelinha e Juremita Choradeira. (Alvim, 2012, p. 4-5).

Após divertidas brincadeiras que levam Zeca Pagodinho a exaustão, as crianças continuam fazendo estrepolias, até que uma bola de meia e depois uma peteca, acertam os ouvidos do pagodeiro, recebendo as desculpas de Crispim Crispiniano que haviam arremessado os objetos. Todo o cansaço naquele momento vai embora e Zeca recomeça a brincar ainda mais intensamente com as ibejadas.

Este ocorrido é relevante quando pensamos uma gira de Umbanda, em que as crianças também jogam doces como forma de emanar suas

energias. Cada entidade na Umbanda possui formas diversas de movimentar energias no terreiro, como a curimba de caboclo, as baforadas dos cachimbos dos pretos velhos e os rodopios das Iansãs e as mais ortodoxas, como arremessar guloseimas nos consulentes que vem pedir auxílio aos espíritos das crianças. Este arremessar se converge em energia positiva, em força. Zeca Pagodinho no cordel experimentou isso.

De repente, no portão entram São Cosme e São Damião que vão ao encontro das crianças e elas correm para abraçar seus protetores. Zeca Pagodinho fica atônito e depois de muita insistência dos santos ele se aproxima e ouve doces palavras dos mártires.

Cosme disse: - Não precisa
Ficar assim sem jeito
Nós sabemos que você
É um excelente sujeito
E que carrega as crianças
Do lado esquerdo do peito

- E saiba que nós também
Muito te admiramos
Por isso te protegemos
Te inspiramos, te guardamos
E onde quer que você vá
Contigo nós sempre vamos.

Conhecemos a bondade
Que guarda no coração
Portanto pode contar
Com a nossa proteção
Agora dê um abraço
Em mim e no meu irmão” (Alvim, 2012, p. 21-22)

Depois das trocas de abraços todos se sentaram para rezar e comer num enorme piquenique. O relógio tocou e Zeca Pagodinho acordou de seu sonho.

Este cordel nos dá a dimensão de como entidades de Umbanda dialogam facilmente com santos católicos, e estes se humanizam em uma relação fraternal e direta com um ser encarnado.

CONCLUSÕES

As Umbandas, os Candomblés e o catolicismo praticado sobretudo por leigos no Brasil nos presenteiam com práticas híbridas que fazem de dois santos mártires, seres orgânicos em ritualísticas de trocas que se diferenciam de outras festividades vivenciadas por estas três religiões no país. A festa é a marca que as aproxima. A rigidez dos ritos é substituída pela brincadeira, pela emanção de risadas, de correrias, de doces confusões.

São Cosme e São Damião não perderam o *status* de protetores dos médicos e farmacêuticos, o que ocorreu foi uma ampliação de seus poderes e de suas responsabilidades. Com as hibridações com as religiões afro-brasileiras, eles passaram a proteger também as crianças, dando a eles uma jovialidade que em sua hagiografia não é percebida. Os santos mártires que foram torturados e decapitados, se tornaram crianças também aos olhos de seus devotos no Brasil.

Esta relação entre o que a História relata destas duas personagens é reelaborada por umbandistas, candomblecistas e católicos, importando muito mais do que se vê do que pode ser provado com pesquisas, fontes e dados históricos. O que importa é a vivência de uma religiosidade viva e dinâmica que coloca um Orixá mitológico, Ibeji, de mãos dadas com santos católicos do século IV e irmanados com crianças desencarnadas que retornam aos terreiros de Umbanda para brincar e curar.

Uma doce relação se estabelece entre universos cosmogônicos tão diversos, fazendo das Ibejadas uma ponte que liga o oficial e o não-

oficial e criando laços vivenciais entre membros de diferentes designações religiosas, num híbrido que se consolida na experiência de festejar, trocar e “adoçar” a vida. São Cosme e São Damião, as Ibejadas e Ibeji fazem do mundo um lugar menos sisudo e mais colorido, mais festivos, mais “açucarado”.

REFERÊNCIAS

- ALVIM, Victor. **O magnífico encontro de Zeca Pagodinho com a patota de Cosme & Damião**. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2012.
- ANDRADE JUNIOR, Lourival. **Pontos riscados e nomeações**: Exu em discussão. In: MOUSEION, Canoas, n.22, dez. 2015, p. 135-150.
- ARAÚJO, Emanuel (Curador). **Isso é coisa de preto**: 130 anos da abolição da escravidão – Arte, História e Memória. São Paulo: Museu Afro-Brasil, 2018.
- BIENAL NAÏF DO BRASIL (catálogo). SESC São Paulo: 2008.
- BARROS, Sullivan Charles. As entidades “brasileiras” da Umbanda. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras**: História e Ciências Sociais. São Paulo: UNESP, 2012.
- BENISTE, José. **Dicionário Yourubá-Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- EYIN, Pai Cido de Osun. **Candomblé**: a panela do segredo. São Paulo: Saraiva, 2008.
- LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- MANECO, Terreiro do Pai. **Pontos Riscados do Terreiro do Pai Maneco**. Curitiba: Livro de Xangô, 2009.
- MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola**: ritos, magia e africanidade. São Paulo: Ícone, 2011.
- MENDES, Francisco Luiz Mendes. **Umbanda, cem anos de amor e caridade**. Recife: Coqueiro, 2008.

SGARBOSSA, Mario. **Os santos e os beatos da Igreja do Ocidente e do Oriente**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórulo, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma História do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ZACCARIA, Tadeu Mourão dos Santos Lopes. **De médicos a meninos**: vitalidade gemelar na escultura doméstica popular dos santos Cosme e Damião no Brasil (TESE). Centro de Educação e Humanidades, Instituto de Artes. UERJ: Rio de Janeiro, 2015.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Esta coletânea reúne trabalhos de pesquisadores ligados ao Grupo de Pesquisa História: Religiosidade e Cultura (CNPq/UFSC), bem como de convidados interessados na pesquisa sobre a temática das Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras. É a primeira de uma série que os líderes deste GP pretendem levar adiante, publicando trabalhos recentes de seus integrantes e de pesquisadores convidados, contemplando a diversidade temática presente entre os integrantes do Grupo de Pesquisa História e Religiosidade (CNPq/UFSC). A temática escolhida para a primeira publicação da série vai ao encontro de um assunto extremamente atual e importante ao se pensar a cultura brasileira, os significados nela presentes e vivenciados na realidade sócio-afetiva do nosso povo. Para além das fronteiras religiosas institucionais, o tema do contato com uma realidade não restrita ao imediatamente perceptível faz parte importante dos nexos que tornam inteligíveis o nosso povo e a nossa cultura.

