

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

DEUSES QUE DANÇAM: LUTAS POR RECONHECIMENTO E AS
DINÂMICAS CIVILIZATÓRIAS EM CIRCUITOS POPULARES DE
BENS ESPIRITUAIS

Autor: Moacir Carvalho Oliveira

Brasília, 2017

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

DEUSES QUE DANÇAM: LUTAS POR RECONHECIMENTO E AS
DINÂMICAS CIVILIZATÓRIAS EM CIRCUITOS POPULARES DE
BENS ESPIRITUAIS

Autor: Moacir Carvalho Oliveira

Tese apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade de
Brasília/UnB como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Doutor.

Brasília, dezembro de 2017

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

DEUSES QUE DANÇAM: LUTAS POR RECONHECIMENTO E AS
DINÂMICAS CIVILIZATÓRIAS EM CIRCUITOS POPULARES DE
BENS ESPIRITUAIS

Autor: Moacir Carvalho Oliveira

Orientador: Edson Silva de Farias (UnB)

Banca: Prof. Miriam Cristina Marcílio Rabelo (UFBA)
Prof. Maria Salete de Souza Nery (UFRB)
Prof. Tânia Mara Campos de Almeida (UnB)

AGRADECIMENTOS

A parte mais difícil de se escrever em uma tese, creio, seja a dos agradecimentos, tanto para aqueles que, por quaisquer razões, temem a gratidão, como também para aqueles que temem não expressá-la adequadamente – não havendo aqui qualquer pretensão de que se possa vir a suscitar ciúmes. E como sempre, em um trabalho desse tipo está-se endividado até o pescoço. Principalmente no meu caso, por uma singular combinação de desencontros no percurso, isso mais se acentua. Primeiramente, gostaria de agradecer a toda paciência e prestimosidade dos bibliotecários que me atenderam durante o levantamento de dados, sem eles não haveria tese. Também, pela possibilidade de ter contado com uma fonte de financiamento pública, uma bolsa CNPQ decisiva para que pudesse por algum tempo me concentrar quase que exclusivamente no trabalho. Em seguida, não poderiam faltar as inúmeras conversas avulsas com amigos em vários momentos em que os atormentava com minhas ocupações e pensamentos. Sobretudo, agradeço aqui a duas pessoas. Cecília, que leu e comentou de forma igualmente sagaz e sensível o capítulo nove, em que me utilizo bastante de ideias contidas em seu trabalho, como Fernando, com quem discuti em várias ocasiões uma série de tópicos contidos na tese, sendo ajudado, pelo seu costumeiro rigor e gosto pelo diálogo, a reposicionar considerando sempre um número maior de fatores, questões que para mim teriam passado despercebidas. Mais ainda, agradeço a uma série de pessoas que conheci e com quem trabalhei ou fui orientado em minha trajetória. Sobretudo, ao meu orientador, por ter considerado a retomada do trabalho de orientação quando parecia impossível e, principalmente, por ter sido o profissional que conheci, já nos tempos da graduação, a tornar claro o quanto não haveria contradição necessária em uma religião que fosse simultaneamente entretenimento, espiritualidade e espetáculo. Com isso, sugerindo, a partir de sua própria experiência de pesquisador, caminhos para realizar esse empreendimento de forma a não se deslizar para a solução óbvia do moralismo. Mais que isso, por ter apoiado e auxiliado uma série de decisões profissionais ao longo do percurso, principalmente quando da minha decisão em realizar o doutorado na UnB. Por fim, devo agradecer também a minha família, primeiramente à Robson meu irmão e sua esposa Emanuele, por terem me acolhido, no processo de conclusão do texto, em sua pacata e ampla residência de praia, com o que ficou bem mais fácil a atividade de criação, sob a companhia, tutela e inspeção de Diva, a cadelinha que com eles vive. À Fernanda pelas instigantes conversas sobre magia e bruxaria em todas as suas formas. E, mais ainda, agradeço a meus pais, que não só reconheceram desde sempre a importância da escola como forma de fortalecimento e ampliação do nosso mundo, e que em todos os momentos torceram e lutaram por mim, participando – como coautores, evidentemente não culpabilizáveis por meus erros –, das minhas incertezas, dúvidas e alegrias. Um desmesurado obrigado Moacir e Neuza. E para terminar, agradeço a minha companheira Mirella, companheira de todos os momentos e apoiadora de minhas decisões mais difíceis, que ao longo desses anos vem sendo mais que companheira, participante em tudo. Que em cada passo tem caminhado comigo, não só em minhas dificuldades, mas também, ouvindo, lendo e opinando. De forma que não posso desvincular meus afetos da cumplicidade profissional que criamos ao longo do tempo. Tendo sido ela, em vários momentos, tragada, inclusive com sua família, pelo turbilhão dos acontecimentos e “chatices” que acompanham a feitura de uma pesquisa, especialmente sua mãe, Letícia, e um outro companheiro pet, Theo, o cãozinho da família que, nos momentos em que fiquei trabalhando em sua casa, sempre foi o mais absoluto e fiel escudeiro. Enfim, Mirella, meu amor, obrigado por tudo.

RESUMO

Pretende-se discutir e descrever os processos de *legitimação* entre *religiosidades populares* brasileiras. Para tanto, será explorado o período entre o século XIX e o XX, principalmente, entre os anos 1890 e 1940. No trabalho serão enfatizadas as cidades de Salvador e Rio de Janeiro. Mais ainda, pretende-se discutir e descrever as transformações entre as práticas, sobretudo, considerando-se a modificação nos padrões de valorização pública do popular nesse contexto. Nesse sentido, busca-se discutir o quanto a hegemonização de modalidades *possessionais* pode ter significado um resultado criativo das lutas por sobrevivência realizadas entre os segmentos subalternos. Ou seja, trata-se de discutir o quanto, em meio as perseguições realizadas pelos *agentes modernizadores* mais típicos, foi possível se resistir criativamente, se reinventando as alternativas expressivas. Ou senão, ressignificando e re combinando padrões mais antigos, mas que então estavam em declínio. Sobretudo o velho modelo do *feiticeiro* herdado da estrutura colonial-escravocrata, normalmente associado a um comportamento economicamente *autointeressado* e utilitarista. No trabalho se buscará explorar numa longa duração algumas possíveis relações entre os processos modernizadores e as práticas populares. Principalmente, discutir e descrever a modificação nas modalidades de mediação e integração desenvolvidas pelas religiosidades no contexto de formação nacional do período. Modalidades estas cada vez mais dependentes de competências e disposições urbanas consideradas civilizadas. Nesse sentido, tratou-se de analisar o desenvolvimento combinado entre formas culturais variavelmente regulares, e a predominância das práticas possessionais, sobretudo nos contextos umbandistas e candomblecistas. Pretende-se discutir o quanto tal orientação cultural-possessional passaria a depender, no contexto apontado, de investimentos crescentes em modos de apresentação, domínio da escrita, e o desenvolvimento de predisposições econômicas não instrumentais. Isso, tanto através do caritativismo umbandista, quanto do comunitarismo culturalista dos candomblés.

Palavras chave: (legitimação; religiosidades populares; possessão; agentes modernizadores; feiticeiro; autointeresse)

ABSTRACT

The following study intends to discuss and describe the processes of *Legitimation* among Popular Brazilian Religiosities. For such purpose, the period between the XIX and the XX centuries will be explored, mainly between the years of 1890's and 1940's. In this work, the cities of Salvador and Rio de Janeiro will be emphasized. Thus, the transformations among practices are intended to be discussed and described, considering the modification of standards of public valuation of the popular in this context. In this sense, it is sought out to discuss how much the hegemony of modal landmarks may have brought about a creative result from the fight for survival of the subaltern segments. In other words, it is about discussing how much it was possible to creatively resist, among the persecutions of the most typical modernizing agents, by reinventing the expressive alternatives. Or else, by esignifying and recombining older patterns, which were then declining. Especially the old model of the *sorcerer* inherited from the colonial-enslaving structure, usually associated with an economically *self-interested* and utilitary behavior. In the work will seek to explore in a long term some possible relations between modernizing processes and popular practices. Mainly, to discuss and describe the modification in the modalities of mediation and integration developed by the religiosities in the context of national formation of the period. In addition, the text analyzing that such modalities would become increasingly dependent on urban skills and provisions considered civilized. In this sense, we tried to analyze the combined development between variably regular cultural forms, and the predominance of the practical ones, mainly in the Umbandist and candomblecist contexts. It is intended to discuss how much such a cultural-possesisonal orientation would depend, in the mentioned context, on increasing investments in modes of presentation, mastery of writing, and the development of non-instrumental economic predispositions. This, both through umbandist charity and the increasingly culturalist communitarism of candomblés.

Keywords: (legitimation; popular religiosities; possession; modernizing agents; sorcerer; self interest)

RÉSUMÉ

Il est prévu de discuter et de décrire les processus de légitimation parmi les religiosités populaires brésiliennes. Pour ce faire, on explorera la période entre le XIX e et le XXe siècle, en particulier entre les années 1890 et 1940. Les travaux porteront sur les villes de Salvador et de Rio de Janeiro. En outre, il est prévu de discuter et de décrire les transformations entre les pratiques, en particulier compte tenu du changement dans les modèles d'évaluation publique du populaire dans ce contexte. En ce sens, on cherche à discuter comment l'hégémonisation des modalités de possession peut avoir signifié un résultat créatif des luttes de survie entre les segments subalternes. C'est-à-dire, il s'agit de discuter combien, au milieu des persécutions menées par les agents de modernisation les plus typiques, il était possible de résister créativement, en réinventant les alternatives expressives. Ou bien, re-signifiant et recombinaut des modèles plus anciens, mais déclinant ensuite. Surtout l'ancien modèle du sorcier hérité de la structure coloniale-esclave, généralement associé à un comportement économiquement égoïste et utilitaire. Dans le travail cherchera à explorer à long terme quelques relations possibles entre les processus de modernisation et les pratiques populaires. Principalement, pour discuter et décrire la modification des modalités de médiation et d'intégration développées par les religiosités dans le contexte de la formation nationale de la période. En outre, il a rappelé que de telles modalités deviendraient de plus en plus dépendantes des compétences urbaines et des dispositions considérées comme civilisées. En ce sens, nous avons essayé d'analyser le développement combiné entre les formes culturelles variables et régulières, et la prédominance des formes pratiques, principalement dans les contextes ombandistes et candomblecistes. Il est prévu de discuter de ce qu'une telle orientation culturelle-possessoire pourrait dépendre, dans le contexte mentionné, d'un accroissement des investissements dans les modes de présentation, de la maîtrise de l'écriture et du développement de prédispositions économiques non instrumentales. Ceci, à la fois par la charité Umbandist et le communautarisme culturel des candomblés.

Mots-clés: (légitimation, religiosités populaires, possession, agents de modernisation, sorcier, intérêt personnel)

Lista de Figuras:

Figura 1: Localizações sociorreligiosas: Catolicismo, civilização e progresso	99
Figura 2: Localizações sociorreligiosas: Candomblé, batida policial e fetichismo	99
Figura 3: Martiniano Eliseu do Bonfim, elegantemente trajado	160
Figura 4: Severiano – O Jubiabá	160
Figura 5: Suicídio associado à prática religiosa de matriz afro-brasileira	160
Figura 6: Professor Faustino Ribeiro júnior	183
Figura 7: Macumba carioca	183
Figura 8: Joãozinho da Goméia travestido em Odete Vedette	183
Figura 9: Madame Ana	187
Figura 10: Anúncio do astrólogo Dorian Gray	187
Figura 11: Anúncio depurativo Luetyl	187
Figura 12: Matéria sobre a prisão de Dorian Gray	187
Figura 13: Campanha tratamento do Dr. Match	193
Figura 14: Campanha do cinto radioativo	193
Figura 15: “Um pai de santo dissimulado desgraça infeliz criança”	211
Figura 16: “As mulheres que consultam para casos de amor a diabólica feiticeira, são seviciadas barbaramente”	211
Figura 17: Objetos recolhidos na casa de Nelson José do Nascimento	220
Figura 18: Os males causados pelo baixo espiritismo à população	267
Figura 19: Polêmica entre médicos e espíritas	280
Figura 20: Assassinato de Arthur Tourinho	280
Figura 21: Antiga sede do Centro Redentor	280
Figura 22: Nota para divulgação do Espiritismo	280
Figura 23: Modernização do centro de Salvador: campanha pela demolição da Sé no jornal	308
Figura 24: Modernização do centro de Salvador: pranteamento póstumo pela demolição, no mesmo jornal	308
Figura 25: Distribuição dos fazeres espirituais em relação aos padrões de integração-diferenciação, em processos modernizadores com diversas modalidades e velocidades	341
Figura 26: Exu Sete Capas	359
Figura 27: Reprodução de cartão postal em jornal: a importância da imagem	373
Figura 28: Femininidade, baianidade e brasileiridade: Miss Brasil Martha Rocha	379
Figura 29: Carmen Miranda	379
Figura 30: Acarajés insalubres	379
Figura 31: Acarajé bonito de se ver e comer	379
Figura 32: Dançarina brasileira Eros Volúcia	387
Figura 33: Gravação por praticantes de pontos cantados de Umbanda e Macumba na rádio Tupi	387
Figura 34: Nota pública das organizações umbandistas sobre João da Goméia	387

Figura 35: “Varejada a ‘Choupana Tupinambá’	387
Figura 36: Propaganda de defumador ritual	394
Figura 37: Objetos rituais encontrados em batida policial	440
Figura 38: Filhas de santo de macumbas cariocas	440
Figura 39: Culto macumba-umbanda para Ogum-São Jorge	443
Figura 40: Pai Quintino	447
Figura 41: “Ronda de Ogum ou São Jorge”	447

Sumário

Introdução	10
(a) – Sociogênese do processo de legitimação das religiosidades populares entre os anos 1890-1940	21
(b) – Os limites da abordagem denominacional na análise de processos.....	57
(c) - Acerca da escolha e tratamento das fontes	77
Parte I: Periféricos.....	83
Capítulo 1: Quebra do monopólio católico: discurso, discórdia e notícia religiosa	84
Capítulo 2: Híbridos e desclassificados: a possessão no contexto da perseguição ao imenso espectro dos fazeres não oficiais	102
Capítulo 3: Religião e outras modernidades.....	129
Parte II: A construção social dos julgamentos	147
Capítulo 4: Tempo, valor, ócio e trabalho entre os extremos do mágico e do religioso	148
Capítulo 5: O curioso caso do professor Faustino.....	168
Capítulo 6: O crepúsculo do feiticeiro	189
Parte III: Ambivalências urbanas e a imprensa.....	235
Capítulo 7: Narradores da cidade: mercados, mistérios e perigos.....	236
Capítulo 8: Baixos e falsos espiritismos: certidão espiritual, polissemia e a difamação nos jornais ..	260
Parte IV: Massivo, popular e erudito	300
Capítulo 9: Bahia, intelectuais baianos e o “povo” nas lutas políticas entre o século XIX e o XX....	301
Capítulo 10: Públicos, privados, e as religiosidades populares na transição para uma sociedade de classes.....	326
Capítulo 11: Exu, Diabo e o despacho: embaraços e controvérsias em torno de uma entidade <i>pop</i> ...	343
Capítulo 12: “Macumba para civilizados:” uma religião bonita de se ver	372
Parte V: Legitimação, mobilidade e reflexividade	396
Capítulo 13: O popular e a confecção de um <i>próprio</i> enquanto performance	397
Capítulo 14: Nascimento da Umbanda: hibridismo e tensões no universo afro-brasileiro	413
Considerações finais.....	448
Referências bibliográficas.....	458
Outras referências	477

Introdução

Ao longo desta tese, pretende-se descrever e discutir as transformações relativas ao estatuto das *práticas religiosas populares* entre fins do século XIX e início do XX, principalmente em duas cidades brasileiras: *Salvador e Rio de Janeiro*. Com isso, pretende-se analisar o quanto em contextos nacionalizantes marcados por processos de modernização, diferenciação e pluralização das formas de vida, os grupos subalternos precisaram ao longo do tempo incrementar na pauta dos seus fazeres e saberes, atividades e símbolos relacionados à ganhos de *reconhecimento* e conquista de *legitimidade* em espaços públicos ampliados. Trata-se, portanto, de um trabalho sobre processos de legitimação dos fazeres populares. Ou seja, um trabalho em que se discute as possibilidades de interação e visibilização públicas dos fazeres subalternos, considerando-se os processos históricos através dos quais tais fazeres puderam adquirir validade para além dos ciclos restritos de praticantes; isso, em um contexto de seres humanos tidos como formalmente livres, principalmente após o republicano. Para tanto, de um ponto de vista mais abrangente quanto ao tipo de questão explorada, se discutirá a transformação na *figuração* das relações entre: fazeres e *símbolos mágico-religiosos populares*, estrutura socioeconômica, e os quadros valorativos dominantes e em geral profanos em âmbito cada vez mais nacional nesse período. Mas, já refletindo o plano analítico escolhido, mais especificamente, o trabalho se concentrará no desenvolvimento das *práticas possessionais* em correlação à crescente centralidade que atividades tidas como definidoras de *modos de vida cultivados* passarão a ter para a figuração do sagrado. Sobretudo: a *escrita*, o cuidado com os modos de *autoapresentação*, e a exibição de comportamentos economicamente *desinteressados*, ou que assim pudessem ser tomados publicamente. Foi utilizada uma combinação ampla de fontes documentais e trabalhos sobre religiosidades, mas, tendo sido os jornais certamente a fonte mais exaustivamente utilizada em quase todos os capítulos.

Assim, trata-se de explorar na duração de algumas gerações os desdobramentos muitas vezes imprevistos quanto ao acirramento das tensões entre *processos modernizadores* e as práticas de seres humanos que se reconheciam como mutuamente coagidos a se relacionarem levando em consideração a existência de potências não humanas como capazes de interferir no curso de suas vidas. Sobretudo no que diz respeito ao quanto esse tipo de dependência delimitaria o perfil das lutas muitas vezes silenciosas por reconhecimento realizadas pelos praticantes populares, e que então se verificariam. Lutas essas que, pelo ao menos no âmbito dos fazeres mágicos e religiosos, teriam logrado neutralizar, valer-se criativamente

ressignificando-as, ou redirecionando seletivamente, algumas das formas descendentes de desqualificação e rebaixamento humanos que caracterizariam, principalmente, o período da República Velha. E, ainda que sob o ponto de vista de uma normatividade eurocêntrica se tenda a afirmar que tal processo de ampliação do escopo das *expressões civilizadamente consentidas* em contextos nacionais periféricos como o nosso tenha sido precário, ou incompleto, continuaria em aberto a questão dos termos em que residiria tal precariedade.

Assim, precisando-se primeiramente se interrogar o mais aproximadamente possível do interior dos termos que se impunham aos agentes, em que consistiria o reequilíbrio entre ganhos e perdas sofridos ao longo do processo, a respeito das possibilidades de autorrealização, defesa da reputação e aumento do próprio valor social entre os segmentos despossados, mas fazer isso de forma a que o constrangimento de potências não humanas seja considerado decisivo para se entender os investimentos simbólico-materiais dos indivíduos. Ao mesmo tempo, realizar tal tarefa de apreensão dos significados imputados pelos agentes, como condição analítica de avaliação dos limites e possibilidades das ações historicamente realizadas por estes, e não como uma forma de adesão implícita ao seu quadro valorativo. Procurando-se com isso se direcionar qualquer possível comparação e, portanto, consideração de fundo normativo, primeiramente em direção à realidade mágico-religiosa e escravocrata precedente, para só em um segundo momento se proceder a crítica aos desdobramentos normativamente indesejados de um processo integrativo reincidentemente questionado. E, nesse sentido, buscando-se no trabalho combinar, na medida do possível, um esforço analítico descritivo com uma atividade crítica.

Considerar-se-á o quanto determinados *desempenhos públicos*, sejam linguísticos, simbólicos ou expressivos entre os fornecedores populares de bens espirituais teriam sido eficazes propiciadores do aumento de reputação e, mesmo, conquista de legitimidade para a prática e o praticante. Mais do que isso, como esses ganhos teriam podido ser transmitidos e transformados *intergeracionalmente*, sendo desfigurados ao ponto em que seus artífices acabaram participando, no emaranhado das genealogias e histórias, da própria composição mitológica das religiosidades. Ganhos esses resultantes de lutas só possíveis por conta de uma particular capacidade de algumas dessas lideranças para não só resistir, mas, principalmente, dialogar atentamente com as dinâmicas modernizadoras em curso.

Algo assim impôs o desenvolvimento em meios religiosos populares, de um tipo distinto de competência, saber fazer, ou disposição, capaz de reorientar, diante da perseguição impetrada pelos agentes civilizadores mais ativos, as próprias ações e simbolizações, favoravelmente, em meios urbanos crescentemente marcados pela impessoalidade, monetarização da vida, e formas de existência que então se contrapunham aos ideais rurais

patriarcais, bem como ao “supersticioso fetichismo” dos negros e mestiços, ou mesmo o de origem católica lusitana. Portanto, as novas formas iriam em parte afastando-se daqueles traços tomados como típicos da sociedade escravocrata, e que então iam sendo deslocados para o campo de uma tradição que seria cada vez mais identificada como causa de nossos males; mas também, sem que fosse possível se abandonar completamente determinados símbolos e padrões de sociabilidade calcados em um sentido de tradição, segurança e *autenticidade* atemporais.

Para o trabalho, se partirá da análise do oficiante mágico-religioso mais solitário e aproximado ao tipo ideal weberiano do *magô* – *mandingueiros*, macumbeiros, benzedeiros, rezadeiras, curandeiros etc. –, em comparação tanto às formas católicas e protestantes, mas principalmente, em relação ao posterior desenvolvimento tomado pelas práticas cultuais *possessionais* afro-brasileiras mais antigas, mas que nos finais do século XIX teriam sido variavelmente influenciadas pelo Espiritismo. Estas últimas, uma vez tendo se orientado para formas *denominacionais* e, portanto, juridicamente reconhecidas como religião, teriam tomado, sob o ponto de vista de uma linguagem dominante¹ para se pensar as religiosidades populares, o lugar em que anteriormente cruzavam-se Catolicismo e práticas populares sintetizadas na figura do velho “mandingueiro”², mas sem nunca se desidentificar completamente deste. Tendo, já no correr da segunda metade do século XIX, as modalidades possessionais começado a ocupar o posto de representação predominante de uma relação entre oferta e demanda de serviços espirituais em contextos urbanos. Com isso, as formas possessionais então em processo de mutação e disseminação ampliada³ acabariam fornecendo

¹ Provavelmente teria dominado, ao menos desde o século XIX nas maiores cidades, a combinação entre práticas possessionais e uma série de outras técnicas em que a possessão estaria ausente. Todavia, não só me parece duvidoso se esse vocabulário encantado ampliado teria dominado da mesma forma a zona rural em que vivia a imensa maioria da população, como também, aqui se está atentando muito mais para padrões representacionais hegemônicos. Também, como se verá ao longo do texto, o argumento aqui seguido volta-se, prioritariamente, para possíveis articulações entre: o desenvolvimento de padrões urbanos de vida, a centralidade crescente das práticas possessionais, e a organização das práticas através de modelos cultuais com certo grau de regularidade.

² Rigorosamente, *mandinga* é designação para *patuá*, ou mais especificamente o que nele se carrega. O *patuá* é um objeto de couro amarrado por cordão e que fica junto ao peito, onde podem se encontrar preces e objetos magicamente poderosos, sendo o *mandingueiro* no Brasil, aquele que não só confecciona a *mandinga*, como também é conhecedor das artes mágicas simultaneamente do malefício e da de cura. O termo tem origem em importante etnia islamizada da África Ocidental, e que também foi trazida para o Brasil. Cf. Daniela Calainho, *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*; Vanicléia Santos, *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*; e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Utilizo, entretanto, o termo *mandingueiro* de forma um tanto infiel, referindo-me ao oficiante informal e por conta própria em geral, o identificando a feiteiro.

³ Assim, o avanço das práticas possessionais com toda sua imagem sedutora – e mesmo inovadora para alguns –, com componentes de extraordinário e misterioso, e com certo potencial democratizante, se mostraria favorável, por exemplo, ao empoderamento feminino. Também, recorrendo-se a toda uma estética profana capaz até mesmo de reivindicar potências politicamente correntes, como no caso do caboclo, sintetizando-se bem esse percurso definido por uma capacidade criativa para reivindicar a ampliação do próprio valor através de bricolagens entre fragmentos a princípio descontextualizados, mas tidos por valiosos, significativos e eficazes.

um modelo híbrido de atendimento capaz de dialogar seletivamente com o amplo acervo de práticas secularmente testadas e que se mantinham significativas ainda adentrado o século XX; acervo esse que então começaria a ser chamado de “tradição”.

Considera-se ter havido, para os séculos XIX-XX, um movimento continuado em direção a um específico padrão de interdependências entre práticas populares, formas eruditas e massivas de produção e consumo; padrão este marcado por crescente pressão no sentido da *mercantilização-espetacularização* dos fazeres populares, com seus praticantes passando a realizar investimentos crescentes em modos de autoapresentação e autenticação diante de um público cada vez mais anônimo, e que então assumia o papel de consumidor. Todavia, processo que exigiria atitudes simultâneas de crescente reserva e embaraço diante da suspeita pública de uma *atitude instrumental autointeressada* visando à exploração monetária, sexual ou da credulidade – ganho de prestígio – em favor do oficiante, o especialista. Tudo isso tendo se dado em correlação à ampliação sofrida pelas funções estatais, bem como, do estatuto jurídico-normativo dos seres humanos, uma vez que, no contexto modernizante, tais saberes mágico-religiosos iam se assemelhando a um tipo de tecnologia que agiria corruptivamente sobre sujeitos racionais de direito em um contexto jurídico-político definido pela suposição de seres humanos formalmente iguais.

Todavia, modificação no quadro das funções de dominação que no contexto nacional dependeria de possibilidades mínimas de se costurar consensos, diante do que os jornais passariam a um papel particularmente importante em meios urbanos. Com isso, entretanto, as diversas tecnologias mágicas iam entrechocando-se com todo arsenal repressor, investigativo, disciplinar e produtivo do Estado e mercado. Arsenal por vezes limitador das possibilidades expressivas e aquisitivas dos dominados, mas que seria decisivo para se compreender a direção tomada pelas atividades culturais destes. Sendo que, diante da intensificação interditiva dos dominantes, ter-se-ia acelerado um duplo processo de enriquecimento e fragmentação da vida espiritual dos dominados; algo que, possivelmente, já viria ocorrendo desde meados do século XIX, provavelmente, de forma mais pronunciada no caso do Rio de Janeiro. Note-se a impressionante exibição criativa observada entre os segmentos subalternos nessa cidade, bem como a acelerada multiplicação de quadros e mediadores precocemente profissionalizados no negócio do entretenimento e da cultura (FARIAS, 2006).

Assim, sigo aqui as sugestões de autores como Jesús Martin-Barbero e Nestor Garcia Canclini, além de Renato Ortiz e do próprio Edson Farias, para os quais seria fundamental se pensar as novas formas de ressonâncias culturais propiciadas – mas não decididas – pelas novas

tecnologias e recursos característicos dos processos de mercadificação orientados por um sentido de civilidade e espetacularização, principalmente em contextos urbanos:

Frente ao consenso dialogal em que Habermas vê emergir a razão comunicativa, liberada da opacidade discursiva e da ambiguidade política que as mediações tecnológica e mercantil introduzem, o que estamos tentando pensar é a hegemonia comunicacional do mercado na sociedade: a comunicação convertida no mais eficaz motor de desengate e de inserção das culturas [...] no espaço/tempo do mercado e nas tecnologias globais. (MARTIN-BARBERO, 2009, p. 13)

Com isso, se por um lado esse autor previne em seu trabalho sobre a impossibilidade do mercado produzir – graças à sua finalidade precipuamente acumulativa – símbolos ou arranjos sociais consistentes, por outro, sua proposta ajuda a pensar o quanto as próprias transformações por vezes fragmentadas nos mercados e tecnologias acabam por propiciar um campo movediço de apropriações imprevistas, em que as formas de recepção subalternas estariam integradas às várias possibilidades de produção e criação. Estas, cada vez mais atravessadas pelas modalidades tecnoespetaculares típicas da indústria cultural e, para o meu caso, também das incursões do Estado. Dito isto, procurarei todo o tempo abordar o processo de mercadificação mágico-religiosa popular enquanto acontecimento duplamente destrutivo e produtivo o qual tinha de responder ao difícil desafio de aumentar o valor das práticas ao mesmo tempo em que elas deveriam se definir por um sentido de desinteresse econômico fundante – na verdade, um não instrumentalismo. Isso, em uma circunstância histórica na qual padrões comunicacionais amplamente convencionados poderiam estar entrando em colapso e, com isso, demandando-se a construção de novas mediações entre as instâncias e fazeres que vão surgindo ao longo do próprio processo. Nesse sentido também, as mediações aqui consideradas, humanas ou não humanas, serão tomadas como um “terceiro” (DAVALLON, 2003) capaz de não apenas funcionar como uma ponte ou tradução, mas também como algo passível de alterar o significado e equilíbrio de poder vigente no processo, de modo a que a intromissão desse terceiro fator modifique a própria figuração na qual toma parte. Ao ponto mesmo de que, em alguns casos, tais meios poderem se converter em contexto, finalidade e escritura dos acontecimentos e ações, a depender da posição ocupada por um agente em particular.

Como estou interessado prioritariamente nas lutas por reconhecimento, abordarei esse duplo processo criativo-destrutivo acentuando os processos de reinvenção cultural, bem como os contextos em que mais densamente as religiosidades se cruzariam com dimensões não estritamente sagradas, as quais, inicialmente, interpelavam negativamente os fazeres religiosos tomando-os como contrários aos ideais de civilidade. Mas precisando, nas primeiras partes da tese, indicar para o conjunto mais abrangente das matrizes espirituais nacionais sobre as quais

se desdobraria tal inventividade e, portanto, apontando minimamente para as perdas sofridas no processo. Até porque, tais convergências entre símbolos e fazeres modernos e tradicionais, em se tratando do atual tema, se fariam via hibridismo com uma instância vivencial, a mágico-religiosa, já definida de partida como avessa e oposta a tudo que é moderno.

Pense-se, por exemplo, o quanto o conjunto dos saberes, fazeres, afetos, e valores que ligavam os seres – humanos e não humanos –, em dado momento cruzava-se, resistindo ou tendo sua existência negociada com as urgências dos mecanismos modernizadores mais ativos do mercado e do Estado, os quais ao final do século XIX se aceleraram. Conseqüentemente, precisando se evidenciar na análise o papel central de uma série de instâncias mediadoras que foram se impondo no processo. E, mais uma vez, os trabalhos desses autores me foram decisivos para ajudar a pensar não só a centralidade das mediações nos processos de mudança cultural, mas também, para se refletir o quanto tais mediações vão integrando-se enquanto fatores produtivos imprevistos. Ou seja, o quanto as institucionalidades que vão se construindo acabariam tornando-se parte integrante da própria lógica de reprodução das instâncias culturais populares. Implodindo-se, por vezes, pelas intermináveis contestações de fronteira realizadas pelos dominados, as ambições iniciais de contenção e interdição dos dominantes.

Dessa forma, passo agora a explorar um pouco mais detalhadamente a proposta de Martin-Barbero, visando fundamentar minimamente o tipo de tratamento que realizo ao longo da tese a respeito das mediações. Tópico esse que, durante a feitura do texto, ganhará proporção bem maior que o inicialmente previsto. Assim, a proposta desse autor considera dois eixos sobre os quais se moveriam as mediações. Um diacrônico, entre *matrizes culturais* e *formatos industriais*, e outro sincrônico, entre *lógicas de produção* e *competências de recepção* (consumo). Esses dois eixos se cruzariam numa região em que melhor se visibilizariam as “...complexidades nas relações constitutivas entre comunicação, cultura e política...”. Para o que, determinadas instâncias vão se comunicando através de formas específicas de mediação. Não pretendo testar, integralmente, a viabilidade do esquema proposto, nem adentrar nas suas complexas minúcias e possibilidades combinatórias, mas apenas explorar a produtividade das sugestões mais gerais a respeito das dinâmicas entre sincronidade e diacronicidade entre instâncias diversas de fazeres e localizações políticas, culturais e produtivas. Com o que sua proposta se aproximaria bastante da de Nestor Garcia Canclini. Sobretudo, atentar para a importância das mediações, por ambos sugerida.

Martin-Barbero concentra-se em quatro tipos de mediação: tecnicidade, sociabilidade, ritualidade e institucionalidade. Na tese, procurarei me concentrar nos aspectos da

institucionalidade, tecnicidade e da ritualidade. Com a *sociabilidade*⁴ comparecendo tangencialmente ao argumento, ou seja, sendo explorada apenas em linhas gerais no que toca à transição histórica para o Republicano. Considerando-se, para essa última instância, apenas algumas questões-chaves para se entender, minimamente, o quanto certo sentido comunitário desenvolvido entre algumas matrizes afro-católico-brasileiras se faria dependente, duplamente, das formas de sociabilidade herdadas do século XIX, e dos rearranjos socioespaciais urbanos de maior monta, com todo um padrão de domesticidade que lhes correspondia. Mas sem nunca se completar, na tese, uma tematização mais microsociológica a respeito das sutilezas das dinâmicas cotidianas e formativas dos agentes religiosos, nem sequer de suas lideranças. Enfim, o pouco que se explorou a esse respeito realizou-se nos capítulos seis, nove, dez e treze, basicamente.

Tal seleção se dando, em parte, por conta do objeto escolhido, uma vez que ao me concentrar aqui nos processos de legitimação, a dimensão da institucionalidade⁵ se imporia, quase que automaticamente, exigindo maior investimento argumentativo. Em segundo lugar, foi se descortinando ao longo da pesquisa o quanto o equilíbrio de poder que caracterizaria o espaço dos fazeres populares dependeu, cada vez mais, da confecção de um padrão cultural-potencial que, em sua forma contemporânea, era algo novo, mesmo para os candomblés baianos mais tradicionalistas. Não se podendo esquecer que, se até o século XIX o Catolicismo pretendia ser aquele centro hierarquizador desigualmente decisivo quanto às atividades de simbolização, tratou-se de um centro que compactuava com as mesmas crenças em uma pluralidade de potestades não humanas na condução da vida, mesmo em se tratando do Catolicismo mais letrado típico das cúpulas. Ou seja, não havia no campo religioso uma fonte contestadora mais consequente a respeito do contínuo de trocas simbólicas⁶ de caráter mágico

⁴ “A socialidade, ou sociabilidade, gerada na trama das relações cotidianas que tecem os homens ao juntarem-se, é por sua vez lugar de ancoragem da *práxis comunicativa* e resulta dos modos e usos coletivos de comunicação, isto é, da interpelação/constituição dos atores sociais e de suas relações (hegemonia/contra-hegemonia) com o poder.” (MARTIN-BARBERO, 2009, p. 17)

⁵ “A institucionalidade tem sido, desde sempre, uma mediação densa de interesses e poderes contrapostos, que tem afetado, e continua afetando, especialmente a regulação dos discursos que, da parte do Estado, buscam dar estabilidade à ordem constituída e, da parte dos cidadãos – maiorias e minorias – buscam defender seus direitos e fazer-se reconhecer, isto é, re-constituir permanentemente o social. Vista a partir da sociabilidade, a comunicação se revela uma questão de fins [...] Vista a partir da institucionalidade, a comunicação se converte em questão de meios, isto é, de produção de discursos públicos.” (MARTIN-BARBERO, 2009, p. 18)

⁶ Aqui, me aproximo das ideias de Norbert Elias e, principalmente, Pierre Bourdieu, ao tomar símbolo como forma expressiva, seja linguísticas ou objetual, capaz não apenas de fornecer princípios organizadores em forma de representações socialmente reconhecíveis, mas também, os símbolos seriam modalidades expressivas aptas a funcionar como forças instituintes e potências transformadoras da realidade. Os símbolos não só não poderiam ser separados da economia, como também seriam objeto de intermináveis disputas sobre seus usos, origens e significados. Estando a noção de símbolo intimamente ligada à de *habitus*, conforme se verá nesse texto.

no país. Com isso precisando se considerar, especialmente, o quanto as expressões mágico-religiosas populares de modo geral passariam a estar pressionadas, entre finais do século XIX e início do XX, pela dupla intromissão do mercado e do Estado. Daí, parecendo que certo esvaziamento semântico de determinadas ritualizações acabaria sendo acompanhado por um longo processo de reconfiguração das ritualidades também entre as religiosidades que, de certa forma, se “profanavam” ao sacralizar o “profano” em mutação.

Também, enquanto codificação das ocupações tempo-espaciais entre público, privado, sagrado e profano em meios urbanos, tais ritualidades religiosas pareceram absorver as pressões heterônomas da tecnociência, da burocracia e do mercado, enfim, das novas tecnicidades que se abatiam sobre os adensamentos humanos periféricos, com todas as controvérsias quanto a relação entre massivo, popular e erudito daí advindas. Redefiniam-se as expressividades subalternas que agora passavam a ter de ser capazes de lidar com as interpelações das técnicas e expressões escritas e audiovisuais que, correntes entre as formas de difusão cultural entre dominantes, tinham até então funcionado como uma espécie de insígnia distintiva classista e, em nosso caso, também epidérmica. Mas com isso também, o problema hoje mais do que nunca tematizado – e por vezes lamentado – da relação entre religiosidade popular, autenticidade e técnica, pôde passar a compor a discussão acadêmica e jornalística, comparecendo certa reserva letrada quanto à espetacularização religiosa já no início do século XX.

Todavia, para concluir a questão da seleção a respeito das mediações, com a correspondente menor consideração em relação às instâncias de sociabilidade aqui verificada, percebo que essa “opção” não se deu por tomá-la como de menor relevância. Pois, de um lado, como acima apontado, havia a questão da desproporcional importância tomada pelas institucionalidades em um trabalho sobre processos legitimatórios. De outro, tratou-se de imposição relacionada às dificuldades do pesquisador em não só acessar, como também, adicionar as fontes necessárias ao empreendimento; mais ainda, conseguir articular analiticamente tais instâncias ao conjunto da obra. Assim, penso, ficando o trabalho devendo uma apresentação mais consistente dos padrões de sociabilidade e redes de relacionamentos em que estariam implicados os agentes. E com isso, o empreendimento teórico-analítico com pretensões à melhor articular os exercícios e contextos de recepção e consumo com a produtividade mágico-religiosa e os processos de legitimação em curso ainda mereceria bem maiores explorações do que o que foi aqui possível. Para o que, talvez, a exploração mais pedestre das biografias, por exemplo, ao menos daquelas consideradas decisivas no interior da trama dos acontecimentos – já que se trata de pensar as batalhas legitimatórias – aqui elencados, poderia ter dirimido essa limitação. Com um possível encaminhamento complementar em busca

dos indícios sobre quais seriam – e, principalmente, como isso seria realizado – os problemas mais típicos da clientela atendida por esses oficiantes, e como tais problemas participavam de um tipo particular de dependência entre os indivíduos e suas formas de vida, enfim. Ou seja, mais uma vez o problema da relação entre economia e símbolo.

O texto foi dividido em cinco partes, ou seis, se se considera a introdução uma parte. Assim, nas três primeiras, inclusa aí a introdução, concentro-me em apresentar os conceitos básicos articulados ao empreendimento analítico mais abrangente, seguindo nas partes um e dois – “Periféricos” e “A construção social dos julgamentos” – para a apresentação da figuração mágico-religiosa da qual pretendo partir para explorar os processos de institucionalização e modificação ritual que tenho em mente. Ou seja, nessas duas partes tratarei do universo popular afro-católico-brasileiro povoado de mandingueiros, e suas primeiras reações às intromissões europeizantes de caráter simultaneamente sagrado e profano. Da terceira parte em diante, começo a me deter nos *padrões expressivos possessionais de encenação pública* e, em menor grau, na importância do exercício da *escrita religiosa*, das *práticas caritativas* e, enfim, do *domínio ritual* mais estrito, sobretudo o iniciático, mas reservando um capítulo em especial, o onze, para abordar a entidade Exu, centrando-me no ritual do padê.

De toda sorte, com as institucionalidades, entendidas no sentido de luta por reconhecimento e legitimidade, perpassando todo o texto, ainda que se pronunciando um pouco menos na parte dois – com as questões relativas à tecnicidade, idem. E aqui, preciso esclarecer que o texto ficou à meio caminho entre reconhecimento e legitimidade. Objetivou-se, com isso, se integrar na análise das institucionalizadas: as dimensões mais claramente políticas presentes em legitimidade e os aspectos mais afetivos e comunitários que poderiam estar presentes em um sentido mais básico que se poderia dar à reconhecimento. Esse, tomado em um sentido fundamental como uma espécie apreciação social anterior às lutas organizadas, ou mesmo ao estatuto jurídico dos próprios fazeres, localizações sociais e modos de vida. E, nesse sentido, a ideia de reconhecimento me será central para se realizar o movimento argumentativo entre as formas mais autocentradas de valoração humana, e as dinâmicas mais ampliadas marcadas por ideais de civilidade, e em que um sentido de utilidade pública vai aparecendo. De forma que não realizo na tese indicações sobre o quanto o conceito de reconhecimento apontaria para um conjunto de debates contemporâneos bastante complexo, sobretudo quanto a sua aproximação, principalmente, com as lutas e movimentos sociais. Todavia, sem que com isso descure das indicações realizadas por autores como Axel Honneth e Charles Taylor a respeito do quanto problemas ligados à reconhecimento poderiam estar no centro de uma série de conflitos e tensões típicas do tecido social em condições modernas e contemporâneas.

E por fim, a discussão sobre ritualidades comparecerá, principalmente, nos capítulos dois, três, cinco, seis e, apenas tangencialmente, nas partes três e na cinco; mas, principalmente, evidenciando-se na parte quatro, em especial nos capítulos dez e onze. Mais especificamente, o tema das ritualidades apareceria nos capítulos dois, seis, sete, dez, onze, doze, treze e quinze. Sendo todas essas dimensões dos fazeres espirituais aqui entendidas como variavelmente dependentes das incursões tecnológicas e estatais que vinham em geral como modernização das formas de vida. De modo que toda negatividade embutida nos aparelhos tecnoburocráticos no que diz respeito à interpelação sobre a vida da população deverá ser equilibrada, na análise aqui proposta, pela realização histórica das opções cotidianas dos agentes enquanto opções que precisam, querendo-se ou não, levar em conta tais interferências heterônomas. Não só em termos de seletividade, como também, quanto à figuração de uma dada relação entre os diversos agentes em concorrência. Impondo-se, dessa forma, uma dada alteração do quadro disposicional culturalmente informado, e que se conformava entre os segmentos estudados num contexto relacional no qual se exigiam, simultaneamente, maior especialização funcional em relação ao que era oferecido e, por outro lado, maior capacidade de integrar-se aos movimentos urbanos e exigências de uma sociedade de consumo.

Por isso é que, em comparação à mais consolidada centralidade das avaliações por resultado⁷ pelas quais se media o poder do antigo mago, deve-se acrescentar a possessão, o caritativismo, a utilização da escrita, e o domínio ritual – esse último então, cada vez mais reconhecido como saber valioso e significativo por si mesmo. Sendo que tais instâncias, em combinações e com ênfases variáveis, se converteriam em meios decisivos ao esforço de afastar-se da subalternização via acusação jurídica de magia, ao menos a maléfica. Mais ainda, tais instâncias e fazeres passando a depender de uma cadeia de recursos e saberes bem maior e, necessariamente pulverizada entre vários agentes, mas, agentes capazes de fornecer uma imagem civilizadamente ordeira da crença. Pense-se, por exemplo, a importância dos músicos, dos adereços, da sistematização textual, da elaboração cenográfica, e da pompa festiva que precisou crescer para atender à diversificação da clientela; bem como da capacidade de burocratização e organização das comunidades, etc.

De qualquer forma, modificação que ninguém previu, controlou ou decidiu individualmente, sendo que em muitas ocasiões as respostas dos segmentos populares pareceram contradizer o núcleo duro do projeto modernizador que se implementava no país,

⁷ Ou seja, o padrão típico de competição entre feiticeiros, no qual o que mais importava era o dar mostras de maior poder e eficiência na satisfação de demandas, em comparação aos adversários das batalhas mágicas.

mas sem que isso significasse necessariamente uma resposta antimodernizante. E, nesse sentido, enquanto os setores intelectuais tendiam a separar economia e símbolo, deslocando os valores culturais para longe do interesse, os segmentos populares percebiam, inclusive mediante o aumento de valor público sofrido por suas práticas através desse tipo de manipulação simbólica, a possibilidade de se garantir maiores retornos em relação aos fazeres não manuais. Diante do que, passaria à tema central nos debates públicos sobre religiosidade, a relação entre tais desempenhos expressivos, e a atribuição de significados a respeito da própria existência mediante a prática mágico-religiosa como propícia a oferecer determinadas vantagens pessoais ao praticante e, portanto, uma melhora de posição na teia dos julgamentos.

Esse tipo de paradoxo me levaria à reflexão, para o que a sociologia de Bourdieu seria decisiva, do quanto as possibilidades de ascensão não se restringiriam a ganhos cumulativos lineares, mas também, dependeriam das possibilidades de conversões horizontais de capital capazes de alterar o próprio princípio de valoração humana através do qual os indivíduos se coagiriam. Principalmente em se tratando de processos coletivos de maior duração como o que tentei. Ou seja, sendo preciso que as coações exercidas entre os jogadores impusessem uma reorientação da luta para critérios deslocados dos padrões dominantes em gerações anteriores. O que considero uma alteração no habitus. E, nesse caso, *concentrando-me na atividade do oficiante*, ou seja, dos fornecedores dos bens espirituais. Com o que, principalmente entre religiosidades possessionais, a relação entre formas nem sempre controladas de autoapresentação e o angariamento de valores objetivamente distintivos se transformaria mediante combinações imprevistas entre tradicional e moderno. Isso ocorrendo ao mesmo tempo em que se transformava o próprio sentido do que era “povo”, “tradicional” e “moderno”; ou seja, de modo a que não só os meios à disposição e privilegiados pelos praticantes fossem transformados, mas também, seu próprio estatuto e o da prática que lhes comprometia e localizava socialmente. Algo que se colocava no interior de certo debate público a respeito do significado do popular, da religião, do universal, da tradição e das desigualdades em um Estado-Nação, e para o que, mais uma vez, os *jornais* foram decisivos confeccionadores em grandes proporções de uma representação não especializada produzida para não especialistas.

Com isso, tratou-se da mudança de vocabulário e prioridades a respeito de quais seriam, realmente, aquelas finalidades publicamente tidas como merecedoras de empenho pessoal e coletivo, abrindo-se caminho para mecanismos de autonomização institucionalizante em direções bastante distintas do que, provavelmente, teriam esperado as elites a respeito do destino de grande parte dos praticantes mágico-religiosos no século XIX. Todavia, transformação que, para ser bem-sucedida, dependeu em grande medida não só do recurso

seletivo às “tradições” de lá herdadas, mas também, de alguns dos recursos tipicamente valorizados entre as elites – e, nesse caso, não apenas se tratando de sua religiosidade mais típica, o Catolicismo. Reelaborava-se com variáveis tons moralizantes toda uma linguagem mágico-religiosa e por vezes festiva, doadora de um vocabulário próprio, que se reinventava, inclusive pela pena de mediadores letrados ao longo do século, instaurando-se um sentido do popular e da boa vida que viria a ser identificado ao autêntico, excitante, belo, comunitário e espontâneo; fonte imaterial de valor e, portanto, uma cultura.

(a) – Sociogênese do processo de legitimação das religiosidades populares entre os anos 1890-1940

I

O atual título dessa tese foi decidido nos últimos momentos de sua feitura, e com isso abandonou-se o anterior⁸ que até então havia se mantido mais provavelmente por inércia. Por outro lado, é necessário assinalar, a proposta de renovação poderia quem sabe se prestar a pelo ao menos quatro merecidas confusões. Primeiro, que se trataria de trabalho sobre danças rituais. Em segundo, que ele se concentraria nas formas expressivas típicas dos candomblés. Em terceiro lugar, tratando-se do contexto nacional, e ainda mais do afro-baiano ou mesmo carioca, tal direção nos levaria, implicitamente, a identificar práticas religiosas populares e matrizes afro-brasileiras, sobretudo candomblés, isso já em um sentido próximo ao denominacional. Mas com isso, sendo-se acusado de, em quarto lugar, ser o autor responsável pela feitura de um daqueles trabalhos que tomariam os contextos espetaculares como definidores por excelência do que seriam as práticas religiosas populares, ao menos as do passado; os tão criticados “candomblés para turistas” a que alude, lamentosamente, Ordep Serra em seu *As águas do rei*, e que hoje dividiriam a má reputação com as modalidades multimidiáticas neopentecostais.

Quanto às duas primeiras confusões, parecem-me bem mais fáceis de se desembaraçar, e acredito ter oferecido, já nas primeiras páginas, uma contestação minimamente satisfatória. Pois logo se observa, o atual texto não se concentrará, como é comum na maioria dos trabalhos em Sociologia da Religião, em uma denominação, forma cultural, estética, ou alguma trajetória em particular, mas no processo através do qual as próprias práticas vão se modificando umas em relação às outras ao longo do tempo, e com isso alterando-se o próprio quadro relacional

⁸ *A formação dos circuitos populares de bens espirituais no Brasil: da Primeira República ao Estado Novo.*

em que as gerações sucessivas irão viver – e dessa forma, adianta-se um pouco à responder a terceira objeção, mas apenas pela metade. Sendo, de toda sorte, tais relações aqui tomadas basicamente enquanto fenômeno cultural, com suas diferenças e semelhanças em relação a outros fenômenos culturais variavelmente complexos, híbridos e “autênticos”. Distanciando-se, com isso, de certa tendência nem sempre explicitada nos trabalhos, de se considerar os fenômenos religiosos como particularmente afastados de outros fenômenos socioculturais e, com isso, pretendendo-se aqui reconhecê-los como participantes de um campo ampliado de lutas em que se viram implicados os segmentos populares no período republicano.

Certamente que uma sensibilidade crescente às questões de invenção, competição e cruzamento cultural em relação às quais me aproximo, já vem ocorrendo há algum tempo no Brasil. O que propiciaria o vinco à crítica, nas ciências sociais, de certa adoção pesquisatória pouco questionadora dos termos em que os agentes religiosos justificariam suas próprias posições. Circunstância que se complica acaso se considere, por exemplo, o quanto o Candomblé teria sido importante para se fundamentar a elaboração de um quadro consistente, empiricamente bem delimitado, e estável institucionalmente, sobre a vida dos negros e das relações étnicas no Brasil. Tendo-se na Bahia referência decisiva quanto a esse aspecto, sobretudo nos anos 1950. Sem se esquecer também o quanto as preferências dos primeiros pesquisadores estrangeiros por determinadas casas, ao afinarem-se com uma série de critérios nativos de julgamento para os quais a intelectualidade local já viria participando desde Nina Rodrigues, traziam todas as consequências, já nas décadas de 1930-1940, para o perfil do pouco – mas importantíssimo para as pesquisas religiosas que se seguiriam – material ali produzido. Como indica Emerson Giumbelli, seguindo debate que se inicia com trabalhos como o de Beatriz Góis Dantas (DANTAS, 1982) a respeito das matrizes afrobrasileiras:

Uma dicotomia pouco reconhecida subjaz ao conjunto das discussões que vem se fazendo desde o Brasil sobre a sua relação com a África. Até certo momento, predominaram abordagens voltadas à aferição das “continuidades” entre o que nasceu da África e o que sobreviveu no Brasil. Mas nas últimas três décadas, a tônica pendeu para o tema das “invenções”. (GIUMBELLI, 2010, p. 107)

Todavia, procuro aqui justamente abordar de um ponto de vista histórico tais cruzamentos, sem contudo me centrar na biografia de uma denominação em particular, ou em um caso particular de um praticante ou casa em especial, mas nos encadeamentos recíprocos entre vários fazeres dispersos no espaço e no tempo. Sem dúvida recorrendo aos primeiros trabalhos sobre o tema, mas os reinserindo na dinâmica processual em que eles foram lançados quando de suas publicações, momento em que não estava decidido o destino dos fazeres mágico-religiosos populares. E com isso, apenas tangencialmente realizando indicações sobre

possíveis origens territoriais dos saberes, mas muito mais, interessando-me por apreender como agenciamentos distintos – inclusive os letrados – foram capazes de impor versões variavelmente válidas sobre aquelas práticas que, no período estudado, pareciam estar a caminho de desaparecer; mas que surpreendentemente acabaram sobrevivendo, recriando-se e tomando um rumo aproximativamente denominacional. E aí sim, explorando a ascensão de certa obsessão taxonômica sistematizadora que invadiria o espectro dos fazeres subalternos a partir dos anos 1920-1930, estabilizando-se a partir dos 1970-1980, aproximadamente. Ou seja, iniciando-se com a ascensão da perseguição mais intensa, e refluindo no período em que ela aparentemente quase deixava de fazer sentido, não fosse pela retomada de fôlego a partir do fenômeno das novas modalidades pentecostalizadas que se expandiam nesse período.

Optei por centrar-me mais nos sentidos dos fazeres que nas suas origens e, portanto, precisando estar ao longo do texto fazendo o inconveniente, mas indispensável trabalho de dirigir o leitor para contextos de ações e falas distintos à medida em que vão se permutando foco, ação, personagens e tema. Inclusive por trabalhar através da combinação ampla de fontes. Com isso também, uma das consequências que tive de aceitar foi, assim, a dificuldade em se alcançar o equilíbrio entre uma análise mais pedestre, e uma visada mais panorâmica que a matriz teórica aqui privilegiada, a eliasiana, propõe. Sentindo, dessa forma, que se ficou devendo em termos de tratamento da *psicogênese* dos processos, em comparação à *sociogênese*⁹, a qual, tenho a impressão, ganhará maior musculatura ao longo do texto. Sendo que para minha reabilitação talvez se fizesse necessário aprofundar a discussão da sociabilidade em combinação à possessão como relação capaz de produzir novos contextos para a ação, integrando-se analiticamente a possessão ao complexo dos modos de vida – inclusive, aos processos de aprendizado mágico-religioso. E de fato, procuro tratar desse aspecto quando descrevo o quanto a modificação na experiência mágica vai impondo um outro padrão de validação e apreciação, com o desenvolvimento de uma série de equipamentos e relações particulares. Sem o que, não seria possível se falar de uma abordagem eliasiana, pois, esta supõe todo o tempo uma coordenação dinâmica entre sociogênese e psicogênese como processos absolutamente integrados entre estrutura social e de personalidade como que se moldando e remoldando continuamente. Ainda assim, acredito estar devendo um reequilíbrio da análise.

⁹ “Decisivos para a pessoa, como ela se nos apresenta, não são nem o ‘id’ sozinho nem o ‘ego’ ou o ‘superego’, apenas, mas sempre a relação entre esses vários conjuntos de funções psicológicas, parcialmente conflitantes e em parte cooperativas, na maneira como o indivíduo dirige sua conduta. São elas, essas relações dentro do homem entre as paixões e sentimentos controlados e as agências controladoras construídas, cuja estrutura muda no curso de um processo civilizador, de acordo com a estrutura mutável dos relacionamentos entre seres humanos individuais na sociedade em geral, que têm importância.” (ELIAS, 1994, p. 237).

Entretanto, para as duas últimas objeções – dentre as quatro acima mencionadas –, a coisa se complica. Ou seja, por um lado, implicaria no enfrentamento de uma tendência mais difusa de se pensar, historicamente, a espiritualidade popular identificada às matrizes afro e, por outro, na tarefa de exploração de componentes expressivas supostamente “menos sérias” do universo religioso. De certa forma, talvez se possa dizer que foi no esforço de enfrentá-las que praticamente todas as páginas aqui teriam sido escritas. E, muito embora antecipando-se aos riscos da mudança do título a essa altura, decidiu-se por ela. O porquê disso estaria, sobretudo, no fato de que só então o autor teria percebido mais claramente algumas das consequências que os dois últimos embaraços acima indicados teriam para o tipo de Sociologia que se pretendeu fazer; considerando-se o tema e o contexto intelectual nacional atual, em que abordagens históricas do tipo poderiam soar, inclusive, anacrônicas para sociólogos¹⁰. No mais, modificar o antigo título, bem menos charmoso, além de um tanto pretensioso e até mesmo rude, foi um alívio. Voltemos ao primeiro embaraço para que possamos, a partir dele, seguir apresentando o eixo das questões à serem perseguidas no trabalho: por que a dança?

Roger Garaudy em seu belíssimo *Dançar a vida*, assim nos convida à “profanação” das fraturas que nos separariam do sagrado em tempos de desencantamento. Afirma ele:

A dança é então um modo total de viver o mundo; é, a um só tempo, conhecimento, arte e religião [...] ela nos revela que o sagrado é também carnal e que o corpo pode ensinar o que um espírito que se quer desencarnado não conhece: a beleza e a grandeza do ato quando o homem não está separado de si mesmo, mas inteiramente presente no que faz. Este esquecimento da vida, experimentamo-lo quando a dança exerce sobre nós o fascínio do mar, das nuvens, do fogo, do amor. (GARAUDY, 1980, p. 17)

Penso que Garaudy está nos chamando a não apenas uma visada, mas um engajamento ativo e absoluto com o mundo e com nós mesmos enquanto corpo e vida entre corpos neste mundo, tomando-se com isso a dança enquanto expressão dentre as mais plenas de comunhão com o sagrado. Sagrado cada vez mais feito insondável outro em relação a um cotidiano desmagificado. Com isso, acredito também que ele estaria indicando para algo além da dança

¹⁰ Uma das questões seria a do significado da cultura popular no interior dos múltiplos deslocamentos de poder que então aconteceriam sob o prisma de um projeto modernizador que se nacionalizava. Pelo que se identificaria, inclusive uma quase obsessão pelo tema da formação do Estado-nacional em sua relação com o popular nas pesquisas dos anos 1990, frente ao que minha tese parece estar, quem sabe, um tanto fora de moda, ainda mais em comparação às atuais pesquisas sociológicas em religião que tenho conhecimento. Em minha defesa, posso alegar que: primeiro, embora em muito me valendo de fontes mais antigas, como a bibliografia produzida entre os anos 1940-60, procurarei sempre que possível realizar uma inflexão crítica sobre seus pressupostos e resultados. Em segundo lugar, parte do material que utilizei, desconheço sua referência em outros trabalhos do tipo, parecendo-me ser inédito. Além disso, parti de um contexto em que, não só a bibliografia produzida sobre o tema para o período é muito maior do que a dos anos 1990, como também, pude realizar alguns questionamentos em relação às fontes só possível mediante o desenvolvimento de determinadas linhas de reflexão e plataformas de pesquisa ventiladas nos últimos anos graças a própria renovação sofrida pelas ciências sociais.

em si mesma. Ou seja, para uma experiência de movimento e simultaneidade rítmica com o mundo que nos encaminharia mais diretamente ao corpo enquanto dimensão perceptiva já não evidente. Um corpo santo, cheio de encantamento; e nesse sentido, tratar-se-ia de uma experiência de comprometimento com o tempo e com o espaço corporalmente vividos, uma espécie de *transcendência intramundana*, para parafrasear com um paradoxo a categoria weberiana do ascetismo intramundano. De forma que talvez se possa aqui aproximar da noção de Bataille quanto ao objetivo da religião com “r” minúsculo. Esse seria, justamente, o de se vencer a distância entre imanência e transcendência. Através do domínio da “consciência clara”, como este indica, superar o momento originário da objetificação.

Portanto, será necessário se ter em mente o quanto candomblés baianos e umbandas paulista-cariocas foram particularmente importantes para as lutas por legitimação das práticas populares durante o século XX. E, em seguida, não se esquecer que, ainda que práticas mágicas e religiosas aproximadas ao modelo dos candomblés e umbandas não se restringiriam a tais contextos expressivos abertos das giras e festas, isso não deveria levar, necessariamente, à conclusão de que essa dimensão público-expressiva seria mera superfície, ou algo menos importante por ser espetáculo¹¹. Questão que tem como pano de fundo uma longa tradição crítica à colonização pelo capital das formas de vida populares e que, sob pretexto de se preservar uma imagem austera desse popular, acabou por cobrar seu preço à compreensão de determinados significados atribuídos pelos próprios agentes implicados, seja nos processos concorrenciais, seja nas lutas pela formulação de imagens publicamente valiosas de si mesmos. Dificultava-se, com isso, o desenvolvimento de uma abordagem que considerasse o quanto à capacidade para se mobilizar símbolos entre contextos distintos seria decisiva, dentre as habilidades requeridas aos indivíduos. Na verdade, para os propósitos de uma análise das lutas por legitimidade e reconhecimento, trata-se da consideração a respeito de habilidades crescentemente reflexivas,

¹¹ Não se defende na tese a ideia – absurda, diante de tudo que antropólogos, historiadores e arqueólogos descobriram ao longo do século XX – de que as performances rituais seriam resultantes dos ajustamentos da cultura popular à modernização das formas de vida; algo, sob o ponto de vista das religiosidades, só possível de se desenvolver em moldes espetaculares consumeristas, e em formato definido por uma relação entre oficiante e público espectador, fosse em forma possessional, extática ou qualquer outra. Tendo-se, da mesma forma, se afastado na tese de maiores ambições a respeito de uma contribuição mais sistemática quanto a complexa discussão sobre esfera pública. Nesse sentido, apenas se considerará algumas peculiaridades a respeito da relação entre a formação de uma esfera pública no país, por mais restritiva que ela possa ter sido, e as dinâmicas culturais em que estavam comprometidos os dominados. Assim, seria seguro se considerar que também as formas não possessionais nacionais mais velhas dependeriam de uma dimensão expressiva e performática, ainda que distinta e, provavelmente, menos notada – de qualquer forma, como se discutirá nesse trabalho, parece ter havido entre as gerações um crescimento da preferência pelas modalidades mágico-religiosas cultuais possessionais em contextos privados, seguindo-se o que já faziam alguns praticantes afro-brasileiros mais antigos. Apenas que, considerando-se o singular processo de mutação das religiosidades nacionais nas décadas entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX, o sentido tomado pela mudança não poderia ser desconectado dos processos civilizadores e mercadificantes em sua versão brasileira, periférica ao periférico.

e predispostas a guiar – muitas vezes criando-se novas rotas – os praticantes entre espaços de sociabilidades íntimas e impessoais em transformação.

Dessa forma, se dermos razão a Garaudy, concederemos com ele a pensar que tal dimensão pública espetacular não só seria por si mesma riquíssima, como também, estaria integrada a toda uma economia pulsional capaz de atravessar uma série de atividades distintas, recursos, modos de ser e de viver que estariam para além do instante ritual espetacular, como também, estariam para além dos contextos religiosos material e simbolicamente melhor delimitados; invadindo o cotidiano e, mesmo, pressionando a transformação de fazeres, saberes e potências. E com isso, deve-se também extravasar os limites dos *candomblés*, ainda que tenha sido neles que a forma espetacular dançante tenha adquirido pelo ao menos desde o século XIX, mas sobretudo no século XX, uma importância decisiva. Ou seja, que toda orientação cultural em que as modalidades mais antigas de possessão iam se modificando, e se tornando centrais durante o século XX, que tal orientação se relacionaria, de alguma forma, com as possibilidades de objetivação expressiva que nesse momento encontrariam um caminho para dentro das casas de culto, com todo seu hibridismo, beleza e diversidade de recursos simbólico-materiais. Como se a dinâmica público-processional e festiva das irmandades católicas dominantes no XIX, diante de seu enfraquecimento no republicano, fosse sendo domesticada – em um duplo sentido, enquanto privatizada e civilizada –, e suplantada pela forma de celebração predominantemente possessional do santo-orixá-entidade. Evidentemente que não estou afirmando que a possessão tenha sido aí inventada e inserida no contexto popular nacional, mas sim, que só aí ela começaria a passar a predominar como linguagem típica das trocas mágicas em meios populares. Isso, em um movimento que simultaneamente distanciava-se seletivamente dos *calundus* coloniais em seu formato etnicamente mais restrito (PARÉS, 2010). Nesse sentido, a possessão seria a possibilidade plural de apresentar a si mesmo para outros muitas vezes predispostos a fazerem o mesmo. Havendo, quem sabe, uma homologia mais profunda entre o desenvolvimento de novas formas de vida e um tipo novo de indivíduo religioso. E de fato, o padrão dominante de ofertador e praticante que adviria precisou agregar novas competências, e por vezes sacrificar outras, em meio à transformação de uma *economia simbólica* que se desenrolava sem que ninguém pudesse controlá-la.

A discussão de tal processo é crucial para o objetivo dessa tese. Mas sempre se buscando integrar à análise os modos particulares que segmentos dominados encontraram para não só salvaguardar seus fazeres, mas também, recriá-los e ressignificá-los, ampliando o escopo de validade destes, com efeitos imprevistos nos indivíduos. Portanto, enfatizar-se-á o problema das lutas por reconhecimento e angariamento de legitimidade entre as religiosidades populares,

concentrando-se nas atividades dos fornecedores espirituais em contextos modernizadores. Para tanto, considerar-se-á como hipótese central que *a mutação ocorrida no contexto mágico-religioso popular entre o século XIX e o XX teria levado ao predomínio, chegado o século XX e, sobretudo nas maiores cidades, das modalidades possessionais enquanto padrão expressivo culturalmente orientado*. Algo capaz de ligar num contínuo: litoral e sertão, espíritas, pentecostais e afro-brasileiros, em todas as regiões do país, pela suposição da possibilidade de comunicação entre mundos distintos via possessão dos corpos dos humanos por seres de outros mundos. Todavia, processo não antecipado, planejado ou desejado por quaisquer agentes, teria seu complemento: primeiramente no recuo seletivo e recombinação das práticas mágicas dominantes no século XIX, como também das atividades festivas e devocionais típicas das irmandades católicas; mas com isso, em segundo lugar, ocorrendo uma ampliação das funções centrais e auxiliares aos fazeres mágico-religiosos que passariam a atender uma série de demandas bem mais diferenciadas em comparação aos padrões de oferta dos antigos oficiantes; estes, nem sempre habituados às técnicas corporais exigidas pela possessão.

Seguindo-se a ideia do contínuo mediúnic de Procópio Camargo (CAMARGO, 1961) considera-se que tal predomínio possessional passaria a sustentar toda uma cadeia de inteligibilidade entre os praticantes através do território em uma sociedade de classes orientada por ideais de condutas urbanas ditas civilizadas. Não se pretende, claro, afirmar que práticas possessionalmente orientadas não tivessem existido antes do influxo mediúnic via Espiritismo no país. Entretanto, que foi somente a partir daí, ou seja, da segunda metade do século XIX, que a linguagem possessional foi se tornando não somente predominante frente a outras poderosas orientações expressivas (GIUMBELLI, 2010), mas também – e sem que se possa ver nisso um movimento necessário –, uma norma e espécie de pano de fundo capaz de reunir uma série de modalidades díspares e desencontradas, se avaliadas a partir de uma expectativa denominacional. E, ainda que sob o ponto de vista da imensa informalidade e flexibilidade simbólica requeridas aos praticantes de então, não se tratasse de algo muito diferente, a princípio, do que já ocorria no espaço mágico do século XIX, pode-se dizer que em uma maior duração se fariam sentir os efeitos mais nítidos de uma mudança sem chance de volta ao que havia no XIX. Todavia, sem que para isso fosse condição necessária a ênfase em qualquer processo proselitista-conversional em forma denominacional ou confessional mais típica.

II

Entretanto, nesse momento parece ter se generalizado, tanto entre religiosidades dominadas quanto dominantes, um tipo de desenvolvimento sociorreligioso melhor conectado

às lutas publicamente ampliadas por aumento das reputações, e que guardava relações variáveis com os processos modernizadores nacionais de então. Desenvolvimento esse que, igualmente, contaria com a participação crescente das matrizes afro-brasileiras as quais, em movimento ascendente, forneceriam, principalmente graças ao prestígio alcançado pelos candomblés nagôs baianos, uma vocalização histórico-cultural capaz restringir as aspirações de cristianização umbandista em território nacional. Colonização cristã-mediúnica que se dava através do Espiritismo em direção à todas as formas mágicas correntes nos meios populares do início do século XX. Não tendo sido possível aos umbandistas e kardecistas, diante da simultânea capacidade crescente de articulação comunitária-cultural dos candomblés – e em menor medida pernambucanos e maranhenses –, imporem ao significante “Candomblé” o mesmo tipo de rebaixamento sofrido pelas macumbas cariocas.

De fato, tendo-se como momento de inflexão decisivo a dupla, Constituição de 1891, e o Código Penal de 1890, mediante os artigos 156, 157 e 158¹², mas sem se restringir ao escopo jurídico como definidor da vida em comum. Serão enfatizadas as formas e significado das lutas por imposição de critérios espiritualmente valiosos em um contexto de desenvolvimentos paralelos de modos profanos de adesão e identificação humana, sobretudo nas cidades. Problema central, por exemplo, à profícua obra de Roger Bastide sobre religiosidades, e que exigiria dele esforços categoriais que combinassem as questões weberianas da autonomização das esferas em processos modernizadores, com a aparente permanência nas estruturas mentais e perceptivas dos praticantes afro-brasileiros, de predisposições experienciais não definidas por fronteiras – seus *princípios de participação* e de *corte*¹³.

¹² “Consta no Capítulo III – dos crimes contra a saúde pública. Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a desometria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. [...] Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. [...] Art. 158 – Ministar ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.” Fonte: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>.

¹³ Argumento influenciado pela lei da participação de Levy-Bruhl, e que se complementava com o recurso ao problema da memória em contextos pós-coloniais marcados pelo desterro dos seus habitantes, com o que se fechava sua análise com a chave teórico-metodológica fornecida por Maurice Halbwachs, e a discussão sobre sincretismo que ganhava novo fôlego a partir da abordagem freyriana a respeito da miscigenação como fundamento de nossa singularidade civilizacional periférica. Além, claro, da influência sofrida pelo autor pela obra de Weber, bem como de outros autores nacionais, além de Freyre; marcadamente Mário de Andrade. O pensamento de Bastide será recorrente ao longo de todo esse trabalho, não só pela riqueza e complexidade da obra, bem como pelo próprio material histórico fornecido; como se não bastasse, Bastide está presente em uma série de pesquisas históricas sobre religiosidades populares, sobretudo às de matriz afro-brasileira que conheço. Além do que, o autor foi aquele que primeiro poria a tônica analítica de forma inequívoca no problema da relação entre mudança e tradição para esse tema, para o que se recorreria à relação entre vida material e simbólica que aqui interessa.

Assim, para Bastide, a sociedade que se desenvolvia pressionada pela disseminação de relações mercantis mediadas pela forma dinheiro, seria também herdeira de padrões não capitalistas que impunham limites estruturais ao desenvolvimento dos modos de vida modernos. De modo que o autor, marcado pelos problemas levantados pelas ciências sociais nacionais que anteriores, sobretudo a obra de Freyre, viria reconhecer nos interstícios do projeto modernizador zonas de persistência de valores civilizacionais e espaços relacionais marcados pela dominância do afeto, da proximidade, e de certa porosidade cultural. Zonas essas que, mais profundamente radicadas, atuavam como moldura para nossa modernidade barroca. Diante da aceitação da persistência de tais padrões relacionais, teria parecido urgente a necessidade de se integrar o arcabouço de crenças e práticas consideradas tradicionais e, eventualmente, marcadas pelo *desinteresse* material, com o desenvolvimento de uma economia capitalista urbana.

Paradoxalmente, o reconhecimento de um potencial híbrido deste tipo, entrava em choque não só com a constatação de toda uma série de zonas de miséria e degradação que podiam ser colocadas na conta do passado escravocrata. Parecia estar em curso a desagregação dos símbolos tradicionais positivamente avaliados e, supostamente, habilitados a amainar as chances de um colapso derradeiro; degradação essa que o autor percebia como resultante da corrosão ocidentalizante em relação à qual ele parece nunca ter abandonado certo sentimento de culpa (CARVALHO, M., 2014; PEIXOTO, 2010, 2014). Aparentemente, Bastide, ressoando um pouco da obra de Max Weber, e até certo ponto Mário de Andrade, desenvolveria especial interesse pelos paradoxos e aspectos sombrios da modernização, uma vez que tal projeto modernizador encontraria alguns dos seus limites nos próprios padrões de colonização da vida, e não apenas na resistência da “tradição”; precisando-se, com isso, mais do que nunca se deslocar a justificativa pelas mazelas para as promessas de compensação e vantagens futuras.

Todavia, Bastide pareceu ter mais dificuldades em avaliar o quanto pode ter se tornado propício a determinados indivíduos despossados, o campo de permutas simbólicas que viria se abrindo com as transformações mais ampliadas em curso. Talvez subestimando, diante do pouco material com o qual podia contar, a diversidade de segmentações sociais, sobretudo a geracional, enquanto constitutivas de tensões que internalizavam-se na própria luta que os dominados também travavam entre si. Sendo caso típico o das velhas batalhas de feitiço (MAGGIE, 1975; MOTT, 2006, 2010; SOUZA, 1993) que, embora pudessem ser dirigidas aos superiores, ocorriam mormente entre semelhantes, e que, na medida em que eram identificadas a uma condição moral e sociorracial particularmente depreciativas, tiveram de ser ressignificadas a partir dessa perseguição e repressão sofridas, como mais à frente explorarei.

Dessa forma, Bastide teria dado reduzida importância ao quanto frações de segmentos populares seriam capazes de integrar-se, incorporando criativa e seletivamente aspectos daquele processo autoritário que, de fato, para eles vinha como ameaça. Ou melhor, desconfiando em geral dessa criatividade como resultante de ajustes autointeressados aos valores do capitalismo, esse autor tenderia, quando se tratava do tema religioso, a ver como persistência da tradição tudo que lhe parecesse produtor de agregados estáveis e, com isso, endossando uma certa uniformidade entre estrutura e símbolo como garantia a serviço da estabilidade dos arranjos institucionais; ironicamente, algo que religiões colonizadoras costumavam conferir a si mesmas diante da devastação, em grande parte, perpetrada pela própria colonização.

Entretanto, sem que se levasse até as últimas consequências a exploração do quanto aqueles grupos e praticantes por ele considerados sérios não estariam premiados – talvez mais ainda, pelo seu valor positivamente desigual – pelas mesmas forças e demandas *mercadificantes* pela oferta de atestados de poder mágico, por exemplo, mesmo no período em que fez sua pesquisa, ficava-se devendo o complemento necessário à realização de síntese teórica por ele aventada. Ao mesmo tempo, com isso Bastide teria iguais dificuldades em perceber o quanto tudo aquilo que consideraria como representante autêntico de uma cultura, não seria em parte resultante de um tipo de reflexividade bastante “moderna”, e apropriada por praticantes melhor integrados às formas e ideais de vida civilizada. De modo que as demandas e avaliações por resultado típicas das lutas de feitiço não seriam bem um traço que crescia em resposta ao desmonte modernizador em curso – ainda que isso pudesse também acontecer. Ao contrário, a reedição continuada de tais batalhas se deveria a uma figuração secularmente enraizada de uma regulação mágica capaz de ligar concorrencialmente indivíduos interdependentes através do exercício de funções magicamente motivadas de agressão e defesa. Só em um segundo momento dessa tese, é que será explorado o contexto em que tais funções seriam modificadas, passando a ser ressemantizadas também “de dentro”, pela atividade de determinadas lideranças, como precisando ser circunscritas e reguladas em combinação a aspectos rituais funcionalmente distintos, muitas vezes orientados por padrões de gasto suntuoso, no sentido do dispêndio de recurso não submetido à lógica da urgência interessada ou da súplica, ultrapassando-se inclusive o cumprimento de obrigações e preceitos étnicos. Principalmente, mediante a economia espetacular das giras e festas. O que torna as relações entre técnica, magia, religião e economia bem mais complexas. Questão decisiva para essa tese: *ainda que seja provável que os praticantes possam ter percebido as mudanças nas suas práticas como um adicional linear de poder, tal transformação implicaria em um reajuste qualitativo na maneira de lidar com o*

tempo, consumidores, concorrentes e recursos, sem o que numa maior duração o encaminhamento para padrões de autoavaliação mais elevados não teria sido possível.

Reajuste esse que dependeria crescentemente da aquisição de boas maneiras incorporáveis aos novos contextos de interação; mas com isso, reconstruindo-se os padrões de dependência entre os segmentos dominados, de forma a que uma série de seres humanos pouco integrados se vissem de fora, ou desidentificados, em relação aos arranjos urbanos que então se legitimavam. Claro, algo que só aconteceria em uma longa duração, de modo a que o contexto das lutas mágico-religiosas só se modificaria mais explicitamente a partir dos anos 1970-1980, sem que nunca se abandonasse, de fato, as batalhas de feitiço. E com isso, fica-se aqui devendo um complemento a essa tese, no sentido de se analisar os desdobramentos, a partir do pós-guerra, mas principalmente a partir dos anos 1960-80 até os dias atuais, em termos das mutações sofridas por um campo mágico-religioso já formado, e em que os pentecostais¹⁴ viriam a ter papel decisivo. Destarte, apenas indicarei o quanto questões impostas por mudanças no arsenal conceitual e perfil pesquisatório mais recente, contribuiriam para se melhor avaliar os limites e possibilidades de algumas das abordagens, hoje canônicas, sobre as religiosidades populares no passado. Sobretudo no que diz respeito aos tipos de problemas que, particularmente, ocupariam Bastide sobre a relação entre religiosidade, economia e conflito em contextos de mudança. Mas também, quando viria a ter precedência, principalmente a partir da contribuição de pesquisadores que se dedicaram ao estudo das religiosidades afro-baianas – entre eles, ainda que de modo cindido, o próprio Bastide –, uma determinada identificação entre o popular urbano, o ideário denominacional, e o cultural afro-brasileiro comunitário e possessional.

III

Assim é que, graças a certa tendência intelectual em se opor a análise das religiosidades populares não pentecostalizadas, principalmente os candomblés baianos e o catolicismo rural, às dinâmicas modernizadoras profanas, se expressaria nas ciências sociais uma dicotomia entre

¹⁴ O pentecostalismo pode ser entendido enquanto resultado do esforço de renovação ocorrido entre as igrejas protestantes nos Estados Unidos – século XIX, principalmente – e que acolheu como meio central de construção da experiência religiosa a posse pelo *Espírito Santo*, combinada a formas aproximadas ao “protestantismo histórico” americano – presbiterianos, batistas, metodistas etc. A palavra pentecostal é uma referência à festa de pentecostes, dia em que segundo a tradição cristã ocorreu a descida do Espírito na Terra. A trajetória pentecostal pode, segundo a conhecida classificação de Freston – Cf. (FRESTON, 1994), ser dividida em três ondas. A primeira onda inicia-se com a chegada da Assembleia de Deus e a Congregação Cristã na década de 1910. A segunda, data das décadas de 1950 e 1960, com o Evangelho Quadrangular, Casa da Bênção, Nova Vida, Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). Já a Universal do Reino de Deus (IURD), Renascer, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Igreja Mundial do Poder de Deus, seriam integrantes da chamada terceira onda, e surgem entre os finais da década de 1970 até os anos 2000, ganhando expressão no início dos 80. Estas podem ser também chamadas de neopentecostais.

realidades materiais e simbólicas, com a religião muitas vezes tendo sido identificada a um fenômeno quase que à parte da sociedade. Sendo que, entre as gerações mais velhas de pesquisadores, excetuando-se o trabalho de Bastide, as tentativas mais sistemáticas de se enfrentar o problema da circulação entre mercado, crença, cidade e técnica, só teriam se dado entre os finais dos anos 1960 e os 1980, com a intromissão dos conceitos *mercado e pluralismo religioso* para se pensar as religiosidades populares. Abordagem que, nacionalmente, logo privilegiaria as novas matrizes multimidiáticas de origem protestante, como melhor ajustadas a esse tipo de perspectiva conceitual. Particularmente, considero nesse aspecto, primeiramente a incorporação da contribuição weberiana e, em seguida, trabalhos como os de Bellah, Luckmann, Willems, Stark, Berger e, um pouco depois e tomando outra direção, Bourdieu.

Por um lado, esse enriquecimento teórico, de certa forma, aumentava o valor no mercado acadêmico das pesquisas sobre matrizes neopentecostais, sobretudo entre os anos 1990 e 2000. Nesse momento, tais conceitos se fariam as luzes da ribalta quanto à conjunção surpreendentemente verificada entre atenção jornalística, exploração espetacular-midiática, relações com a política e controvérsias públicas que oscilavam entre um chute na santa, e acusações criminais diversas – um material valiosíssimo. Entretanto, com isso também acabou-se gerando uma divisão no objeto, entre as matrizes cristianizadas neopentecostais, e a discussão sobre práticas afro-brasileiras que em muito se devia ao tipo de inconciliação igualmente bastidiana, entre estrutura material e simbólica. Assim, mantendo-se no limbo todo o conjunto de práticas particularmente híbridas e em geral pouco formalizadas, aquelas distantes de considerações denominacionais ou culturais, e que na tese muito interessarão. De forma a não se poder negar, teria sido produtiva a aproximação pesquisatória entre os temas do pluralismo e dos mercados religiosos, e o advento neopentecostal a partir dos anos 1970-80. Tal aproximação tendo inovado a análise combinada entre processos modernizadores urbanos e religiosidades, como dito, primeiramente a partir das contribuições logo acima indicadas, para só em seguida, principalmente na década de 1990, passar-se a trabalhos como os de Finke, Bainbridge, Iannaccone, Hervieu-Leger, Frigerio, Mariano, Pierucci et al.

Entretanto, ficando a impressão de que a adoção de tal perspectiva, por vezes, acabaria deslizando de forma pouco crítica para perto Paradigma da Escolha Racional; com isso, acabaria se pagando o preço por uma adoção operacional um tanto preguiçosa do sentido de escolha, focado em agentes individualmente livres e interessados. Como diria o próprio Iannaccone: “Os acadêmicos levaram o debate sobre a racionalidade a limites que já não são rentáveis. De minha parte, escolhi (racionalmente, espero) enfatizar o estatuto da racionalidade como uma hipótese simplificadora” (IANNACCONE, 1997, p. 26 *Apud* FRIGERIO, 2008, p.

21). E também: “Posso afirmar sua utilidade (e o faço) sem acreditar por um momento que as pessoas sempre atuam logicamente, eficazmente, ou de acordo com seu próprio interesse. [...] Os supostos da racionalidade e a estabilidade das preferências são falsos, mas úteis. Só isso importa.” (IANNACCONE, 2006, p. 24 *Apud* FRIGÉRIO, 2008, p. 21).

A questão é que quando se entende os fenômenos religiosos como culturais, talvez não seja “só isso” que importe. Pois nesse caso, a escolha e o pluralismo passam a exigir algum tipo de explicação que torne a racionalidade significativa. Sem isso, se reduz as possibilidades de uma análise processual de longa duração mais unificada, a respeito de como o campo ou mercado religioso do qual se falava, mas que então era tomado como dado, havia se conformado. Sendo que aqui, a luta por se defender objetos científicos sólidos e sérios tenha, simultaneamente, desencorajado, quando combinada ao que diziam as matrizes teóricas canônicas, que fossem exploradas aquelas cadeias de práticas espirituais informais e pouco institucionalizadas, tão importantes para o argumento seguido nessa tese; práticas essas que, possivelmente, têm sido decisivas para a figuração ainda hoje típica das religiosidades nacionais não só no Brasil, mas em várias partes da América Latina.

Desse modo, iam passando para uma espécie de limbo, as questões que no campo acadêmico vieram se colocando a respeito do curso nem sempre dissimulado, realizado pelos pentecostais aos símbolos da cultura afro-católica; uma vez que tais questões não eram igualmente acompanhadas por outras incontornavelmente complementares sobre conflito, poder, práticas não oficiais, comportamento e aspirações econômicas também entre os praticantes afro-brasileiros, bem como sobre as adaptações “profanas” de suas instituições religiosas em articulações políticas¹⁵. Da mesma forma, havendo certa dificuldade em se perceber as práticas pentecostais como fenômenos culturais. Com isso, tais continuidades simbólicas entre o universo afro-brasileiro e os pentecostais acabariam funcionando muito mais como lembrete da falta de autenticidade e originalidade de pentecostais devotados à invenção de um futuro, em comparação à criatividade cultural de afro-brasileiros enraizados na

¹⁵ Principalmente quando se tratou das discussões sobre industrialização, desenvolvimento, modernização e racionalização, tais temas teriam fundamentado desde os clássicos uma plataforma de trabalho que em verdade ultrapassou em muito a arena de sociólogos – e não apenas os marxistas. De tal forma que muitas vezes se tendeu a identificar modernidade e modernização por sobre a suposição de uma maturidade tecnocientífica variavelmente indeterminada. Entretanto, tal atitude acabaria jogando uma nuvem de poeira não apenas por sobre as possibilidades analíticas de integração religiosa em moldes contemporâneos; também, obscurecendo-se todas as formas, sob o ponto de vista tecnológico, não “modernas” de vida. As outras sociedades possuiriam técnicas, necessidades, utensílios e artefatos, os modernos – sendo que em nosso caso vivíamos a infundável angústia de não saber se nos dizíamos “nós” ou “eles” –, máquinas, economia, ciência e tecnologias. Impressão que se confirmava naturalmente pela exuberância de nossa era – sobretudo o período entre meados do século XIX até hoje – na solução para problemas práticos, bem como, quanto ao inédito controle adquirido sobre a “natureza” (ELIAS).

reprodução do passado. Espécie de paradoxo do senso comum intelectual, o qual vem sendo desconstruído com os mais recentes trabalhos sobre o assunto.

De toda sorte, tratou-se de uma adesão acadêmico-pesquisatória tornada mais preocupante pelo fato, de forma alguma aleatório ou coincidente, de que os próprios neopentecostais viriam cada vez mais definindo-se em oposição não só em relação ao seu adversário preferencial, as matrizes afro-brasileiras. Mas também, ao que os havia precedido em termos dos antigos pentecostais de paletós puídos, Bíblia debaixo do braço, templos e vidas espartanas, e mulheres de longos cabelos nos quadris e seus saíões (CAMPOS, 2011; CAMPOS JÚNIOR, 2012); em geral assembleianos ou das congregações cristãs do Brasil – quando não, grupos de emancipados egressos dessas –, incrustados em seu afastamento do mundo. E por fim, oposição cada vez mais em relação aos modos tipicamente utilizados pelos meios intelectuais, artísticos, turísticos e jornalísticos, de representação do popular como idêntico ao afro-católico-brasileiro, ou ao malandro despreocupado.

Situação essa que criaria um problema complicado para as atividades dos pesquisadores interessados em religião popular, e que até então talvez não vissem razões analiticamente compensatórias em se integrar uma explicação das continuidades nas mudanças – uma vez que as descontinuidades pareciam secundárias – para se pensar o específico percurso das práticas religiosas populares em estreita dependência às dinâmicas civilizadoras nacionais. Dessa forma, a alteração de rota teórico-metodológica que se impôs a partir do crescimento neopentecostal dos anos 1970-80, acabou por completar a divisão entre um popular massivo e artificioso, ou seja, interesseiro e mercadificado, e um outro étnico e mais sofisticado, possuidor de cultura – os afro-brasileiros. E com isso, criando-se uma disjunção entre o que diziam os pesquisadores das matrizes protestantes, e o que diziam os pesquisadores afro-brasileiros – ficando-se as pesquisas sobre o Catolicismo, sobretudo urbano, especialmente desprestigiadas durante um tempo. Partição que muitas vezes foi variavelmente acompanhada pela especialização funcional entre sociólogos e antropólogos, de fora e de dentro – sendo que em geral os antropólogos pareceram mais dispostos a pesquisar os neopentecostais do que os sociólogos o estariam em relação aos afro-brasileiros. Dessa forma, homologia entre intelectuais e praticantes que incidia nas representações públicas do popular, trazendo consequências embaraçosas para a relação entre mal, popular, cultura e autointeresse. Homologia cuja contraparte estaria no afastamento dos pentecostais em relação aos pesquisadores que, reciprocamente, não pareciam se identificar com seus pesquisados. Assim por exemplo, se os candomblés evocavam a serenidade, o acolhimento e a malevolência, os pentecostais teriam lembrado a inflexível colonização dos

corpos, bolsas e espíritos. Como então dizer que se trataria do mesmo povo compondo uma mesma cultura, se para falar cultura se evocava sempre algo de unificado e bom?

Logo perguntaram-se os novos pentecostais: como o Diabo seria o senhor do dinheiro, se o homem de Deus era aquele de vida reta, batalhador pela prosperidade na labuta espiritual¹⁶ em nome do altíssimo, inalcançável, mesmo que para o pior dos feiticeiros?! Que sentido teria a justiça divina em circunstâncias nas quais a ascensão social se generalizava como valor incontestado, se a elevação do “outro” – contraparte da “minha” desonra – não fosse parte de um plano demoníaco que deveria ser combatido numa guerra espiritual em nome de Jesus? Sendo que para isso, os novos pentecostais tiveram também que acentuar ou elaborar predisposições econômicas, corporais, cognitivas, morais e expressivas que se afastariam das formas de intelectualização religiosa puritana, adventista ou batista contemporâneas, por exemplo, e não apenas em relação aos antigos pentecostais. Por um lado, um afastamento do formalismo doutrinário na relação com as escrituras, por outro uma valorização desse mundo e das práticas possessionais que vinham substituir, talvez já nas experiências pentecostais norte americanas do início do século, o antigo êxtase cristão mais típico herdado do antigo Catolicismo.

Ou seja, o fortalecimento do poder mediúnico e das práticas possessionais, para o caso cristão via possessão pelo Espírito Santo, ou possessão demoníaca, mostrar-se-ia caminho poderosíssimo de encontro com um sagrado que, prescindindo de mediação letrada, se aproximava, supunha-se, mais da pessoa. O que nos primeiros anos, sobretudo por conta das intensas expressões emocionais que lhes são típicas, lhes rendeu um qualificativo de radicais ou fundamentalistas que não se sustentaria diante das mostras de relaxamento moral melhor observadas a partir dos anos 1990-2000. De forma que, com isso, quebravam-se as velhas hierarquias entre as funções intelectualizadas tanto dentro como fora do escopo evangélico. Portanto, se internamente foram as funções dogmáticas, teológicas e exegéticas aquelas que definiram historicamente as distâncias entre dominados e dominantes – separando-se com isso protestantismo histórico de outros protestantismos (CAMPOS, 2011), os apenas “crentes” como não possuidores de história –, externamente, ou seja, diante das formas oficiais de qualificação do popular como valor humano feito cultura, seria o seu esvaziamento como cultura aquilo que os faria duplamente humilhados. Tornava-se a narrativa cristã do sofrimento, de onde emerge o exaltado, caminho particularmente atrativo para uma série de seres humanos que não encontravam um lugar satisfatório, nem entre os segmentos superiores evangélicos,

¹⁶ Em continuidade com princípios propalados pelos umbandistas, contra os quais os pentecostais lutariam. Nota Giumbelli: “a umbanda não se pretendia um empreendimento de preservação ou de recuperação do passado. Seu olhar estava voltado para o presente, tempo de combater o mal “que ainda domina no planeta”; e para o futuro, quando uma nação mais evoluída surgiria por sua contribuição.” (GIUMBELLI, 2010, p. 115)

nem entre as práticas afro-brasileiras, nem mais no Catolicismo. E prescindindo-se, por fim, das atividades de mediação cultural realizadas pelos intelectuais acadêmicos, os artistas comprometidos com a semântica étnico-identitária – companhias de dança, artes plásticas, teatro e música principalmente, para o que a Bahia havia especialmente se favorecido –, sobretudo os agentes culturais nas secretarias de turismo e cultura, bem como os jornalistas. Da mesma forma, sob o ponto de vista metodológico, evita-se aqui a identificação mecânica entre sofrimento e escapismo, pois, acaso se considere que alternativas populares ao enfrentamento do mal no mundo e ao sofrimento estavam sendo oferecidas no mercado antes e durante a chegada dos pentecostais, fica por se explicar o porquê de tais ofertas pentecostalizantes terem, durante determinado período, superado as demais em termos de atratividade.

IV

Com isso, enquanto se observava a consolidação de uma riquíssima agenda de pesquisas que viria a permitir hoje se falar de uma subárea concentrada no tema religioso, por outro lado, empobrecia-se um pouco a herança sociológica clássica¹⁷, geneticamente marcada por uma relação bastante complexa entre racionalidade instrumental e valores, de onde, mais reflexivamente em Max Weber, adviria todo um debate sobre a diversificação das esferas de valor e sobre o problema do sentido como emergindo em um movimento dialógico entre imputação de valores e lutas sociais economicamente condicionadas. O próprio Norbert Elias, dialogando com a obra weberiana, também procuraria articular em um só movimento histórico os destinos das dimensões técnica e valorativa, sob a noção de civilização como processo. Uma vez que civilização indicaria, enquanto processo duplo de integração e diferenciação, a um só tempo uma aquisição de habilidades corporais publicamente reconhecidas e tidas como superiores em vistas de determinados fins – e, portanto, avaliáveis em termos de eficácia –, mas também um valor que funcionaria como critério de julgamento das diferenças em sociedades nas quais a especialização funcional seria acompanhada por um sentimento de dependência em uma figuração na qual as atividades de dominação passavam a ter de contar cada vez mais com meios pacíficos. E nesse sentido, uma das condições do civilizar-se seria o também tornar-se civilizador. Alguém dotado de padrões elevados de regulação das próprias emoções e, com isso,

¹⁷ Contudo, empobrecia-se não só o quanto a orientação das ações em períodos anteriores dependeria de uma avaliação da relação meios-fins; causas e efeitos. Essa, suposição básica a quaisquer mecanismos técnicos, sem a qual o marxismo enquanto análise que confere centralidade à vida material para alcançar a explicitação dos processos históricos numa longuíssima duração não seria possível. Mas também, suposição universalista capaz de conciliar parte das incompatibilidades entre Marx e o estruturalismo antropológico em geral pouco afeito a abordagens históricas (DOUGLAS, 2004; SAHLINS, 2003), a respeito de uma consideração mais básica quanto a racionalidade humana Cf. (BRAUDEL, 2005; EVANS-PRITCHARD, 2005; LÉVI-STRAUSS, 1976, 2003).

predisposto a sentenciar como barbárie o próprio passado coletivo, bem como o presente dos “outros” provisória ou definitivamente incapazes, a depender da filosofia da história adotada.

Daí podendo-se pensar, em nosso próprio contexto, as ambiguidades e dissonâncias contidas em pelo ao menos duas ou três gerações de pensadores que se dedicaram a fornecer leituras sobre nossa formação, para o que a crítica da geração intelectual de 1920 em relação aos ideários iniciados já com a geração de 1870 quando do contexto monárquico-escravagista, teria sido um caso particularmente importante. Entretanto, haviam pontos recorrentes nessa luta, sobretudo em sociedades marcadas por um passado escravocrata e aristocrático, e que tocavam diretamente no seguinte problema: *como formar seres humanos predispostos a reconhecer na vida econômica orientada para o trabalho algum valor, se o grosso do investimento dos próprios dominantes não se identificaria decididamente com um ascetismo laboral, concentrando-se tais investimentos distintivos das elites na produção de insígnias estéticas, diversionais e consumeristas emulatórias dos modos de vida imediatamente superiores, que por sua vez emulavam os padrões franceses e ingleses de bom gosto?*

Algo que talvez teria favorecido a crítica, ao menos em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, partindo dos setores intermediários em relação, tanto à suposta indolência dos negros e pobres, quanto ao hedonismo dos ricos¹⁸. Daí, tendo o desenvolvimento das ciências aqui se ligado à construção de um futuro nacional em que também a tecnoburocracia urbana e os intelectuais teriam papel decisivo. E não se pode esquecer, no século XIX estava em andamento, mundialmente, uma polarização entre duas tecnologias profanas empenhadas em explicar as diferenças e semelhanças entre as pessoas, de modo a se poder antecipar e compreender o direcionamento tomado pelas ações humanas. Ou seja, se devido a traços congênitos, ou se devido a comportamentos aprendidos, tributários do aprendizado social, com todas as consequências para os projetos de medicalização social que se desenvolveriam a partir daí. Sendo que aqui também, as ciências sociais nascentes teriam encontrado rico campo de debate.

Provavelmente, a esse respeito Durkheim teria sido o mais sensível dos clássicos da Sociologia. Questão, ao mesmo tempo, que avançaria durante o século XX, de forma que o fosso entre ambas as perspectivas, ao invés de encontrar termos de diálogo, teria aumentado

¹⁸ Tratava-se do como se julgar, diante do avanço combinado da economia clássica, marxismo, da teoria evolucionista e do debate sobre natureza, raça e cultura, a relação entre comportamentos individuais e coletivos. Sendo uma das suposições de fundo que daí nasceria a de um darwinismo social rapidamente popularizado através de meios como literatura e jornais. Supunha-se, mediante certa psicologia social, que os comportamentos seriam economicamente orientados por critérios predominantemente autointeressados, ou seja, movidos pela conjunção entre necessidade-utilidade-egoísmo “naturais” (DUMONT, 2000); do instrumentalismo e corporeidade, com o que puderam mesclar-se em certo momento, valores cristãos, burgueses e aristocráticos. Todavia, sendo preciso ainda se decidir sobre a natureza econômica do humano: se um ser produtivamente agressivo e constantemente em busca de superar-se e acumular, ou se um espírito imprevidente, tendente a se acomodar ao suficiente.

ainda mais, com o aprofundamento de linguagens herméticas. Assim é que ao realizar a articulação entre técnica como habilidade e como valor objetivado nos corpos e estilos de vida enquanto disposição posicional, *habitus*, é que tanto Elias quanto Bourdieu radicalizariam a suposição sociológica quanto a um tipo de traço biológico humano permanente, mas que nos permitiria estar sempre em mudança. Propunha-se com isso uma crítica aos modelos dicotômicos de se pensar a integração, sobretudo o parsoniano que no pós-guerra hegemonizaria o cenário sociológico mundial. Pois, tais modelos suporiam, implicitamente, uma divisão entre macro e micro, indivíduo e sociedade que não corresponderia ao tipo de complexidade que tais autores tinham em mente. Elias, por exemplo, provavelmente consideraria ser impossível a disjunção entre um processo de expansão do tipo da ocidentalização como integração econômico-produtiva, e que mais tarde seria chamado de imperialismo, e a incorporação e exibição de maneiras cultivadas e sinceramente estimadas nos jogos sociais cotidianos, no sentido mais generalizado que se deu ao termo civilização.

Nesse sentido, o projeto de uma *sociologia praxiológica* de Bourdieu ajudaria bastante o empreendimento de integrar de forma não intelectualista as instâncias socializadoras com os processos duplos de subjetivação objetivação das disposições sociais enquanto realidade vivida individualmente nos corpos e mentes. De forma que, ao se suspender os consensos tácitos a respeito do vocabulário econômico contemporâneo, se possa recolocar o interesse dentro de um processo particular que permita, via integração do simbólico na análise, realizar uma apreensão menos normativa e mais delimitada dos específicos circuitos de trocas. Assim, ao se perguntar sobre as transformações no *habitus* mágico-religioso, está-se interrogando *um tipo de realidade economicamente condicionada, e vivida por pessoas predispostas a realizarem coações mútuas dependentes da suposição na crença em poderes não humanos como decisivos para a própria existência, inclusive enquanto seres materiais*. O que têm todas as consequências para se pensar o problema dos possíveis significados e possibilidades instrumentais relativos à incorporação dos processos modernizadores para a vida desses seres – humanos e não humanos. Estando dadas, historicamente naquele contexto, as condições à uma particular disjunção nas biografias individuais dos agentes espiritualmente engajados, entre as instâncias socializadoras primárias, e as instâncias relacionais tipicamente modernas.

Nesse sentido, integrar o conceito de *habitus* na análise de processos – objetivo mais pronunciado na sociologia eliasiana –, seria postular que ele não se restringiria a uma explicação do “destino”, como algo capaz de guiar nossas ações em conformidade automática ao que foi aprendido, e que guardamos na memória. Com isso, que ele funcionaria mais como um princípio a um só tempo gerativo e orientador da ação enquanto potência sempre realizável em

dependência de uma série de combinações e aquisições capazes de, continuamente, alterar parcialmente o próprio habitus. Considerar, portanto, que se o conceito de habitus refere-se a um esquema socialmente aprendido, para que ele venha a dar conta da imensa plasticidade humana enquanto espécie, precisaria articular passado e futuro em um eixo dinâmico que ligasse memória e potência em contextos concretos como um tipo de solicitação antecipada para o agir. Por outro lado, solicitação que só se completaria enquanto desempenho continuamente monitorado subjetiva e objetivamente, de modo a que a avaliação da adequação e perícia dos jogadores tomados individualmente dependeria de uma combinação potencialmente mutável entre valores e metas idealmente visadas, e as trajetórias e localizações dos diversos agentes simultaneamente impelidos a participarem de uma disputa de sentido partilhado. Portanto, se o habitus teria algo de estoque mnemônico, seria preciso, por outro lado, se considerar que seus efeitos práticos só se verificam plenamente como mediação capaz de despertar contextualmente e, por vezes de forma criativa, um certo saber fazer materializado em apostas variavelmente bem-sucedidas dos agentes.

Todavia, lembrando que a própria definição situacional não residiria exteriormente ao habitus, mas seria a própria forma objetivada das disposições múltiplas dos indivíduos se coagindo mutuamente nos instantes concretos de iteração. Assim, aproximando-se das abordagens interacionistas para as quais o exercício de capacidades linguístico-expressivas em contexto, já exporia toda a complexidade e vulnerabilidade das relações humanas como algo por si mesmo dependente de habilidades extremamente complexas. Entretanto, concebendo-se que as variáveis possibilidades de se impor uma dada direção aos acontecimentos seriam diretamente proporcionais às disposições e capacidades para se pôr em circulação – investir; sacrificar – valores cobiçados na proporção direta de seu volume e raridade.

V

No caso das transformações mágico-religiosas aqui estudadas, caberia então se entender como teria sido possível que o investimento mimético-expressivo devotado à aquisição de habilidades mágico-religiosas, tenha se deslocado crescentemente em direção parcialmente distinta das tecnologias encantadas precedentes. Arriscando-se a dizer, deslocamento dos exercícios miméticos de praticantes e aprendizes em direção, sob o ponto de vista da construção das personagens humanas e não humanas características de um terreiro ou casa, bem mais complexas. Assim, se aposta aqui, teria havido um desenvolvimento no sentido de uma maior complexidade de fato, já que os novos padrões dominantes de coação recíproca entre os agentes mágica e religiosamente engajados durante o período entre o século XIX e o XX,

aparentemente, dependeram mais da sensibilidade e competência para se apostar orientando-se pelas ações de uma série de outras agências humanas e não humanas em simultâneo – nos cultos, mas também fora deles. Hegemonização não planejada de um padrão, a qual seria acompanhada pela transformação das dependências interagentes entre as casas, bem como em relação a agentes não necessariamente religiosos.

Pois, no interior mesmo das dinâmicas modernizadoras em contextos urbanos, no que a luta por recursos passa a ser percebida cada vez mais enquanto luta interagentes, e daí arrefecendo aquela contra a natureza, a definição da realidade se transformava. Nesse contexto, a experiência de um senso de simultaneidade da “minha” atividade em relação a outros para mim anônimos, estaria todo tempo favorecendo-se da multiplicidade de contextos interacionais impessoais, mas também, contextos temporalmente cronometrados de trabalho, deslocamento, consumo e lazer (ELIAS, 1997; GIDDENS, 1991; HABERMAS, 2003; SIMMEL, 1967, 1976). Assim, as formas de simbolização de tal experiência com o tempo precisariam corresponder a esse tipo de experiência particularmente coercitiva nas cidades. Com o que foi possível que espaços como as notícias nos jornais, por exemplo, passassem a intervir como tecnologias propiciadoras de um tipo de objetivação do padrão de interdependências entre fornecedores e consumidores para os quais seres e fenômenos anônimos ou fisicamente distantes precisariam ser tomados como parte compósita de uma mesma realidade.

Por um lado, o embate com as antigas modalidades de feiticeiros que impunham seu poder através do domínio sobre saberes que eles não revelavam, foi passando a cada vez mais se realizar através das possibilidades de mimetização cênico-expressivas visando se “adquirir” um orixá ou entidade tão perfeito, no sentido do exagero típico-ideal de seus traços característicos – atestado de seu poder verdadeiro –, quanto o que se esperava que ele fosse¹⁹. O problema é que em sociedades marcadas por intensos padrões de diferenciação, e coexistindo cada vez seres humanos anônimos entre si, nem sempre haveriam consensos a respeito do valor e validade de uma série de símbolos, recursos, objetos e oportunidades. Assim, o acordo quanto a quais traços dos médiuns, lideranças e colaboradores humanos e não humanos deveriam ser cultivados tornava-se, em parte, dependente dos intermináveis câmbios entre a posição de expectador e participante que se realizariam, principalmente, nos contextos culturais abertos, mas não apenas, em que iria se aprendendo, desde muito cedo em alguns casos, a se tornar, por

¹⁹ Lembrando-se sempre, como nota Miriam Rabelo – Cf. (RABELO, 2008a) – que também o tipo de fortalecimento propiciado pelas entidades à uma pessoa ou casa, acaba tendo de ser relativizado pelas duras imposições despotencializadoras e por vezes embaraçosas que tais entidades podem vir a causar na vida da pessoa, já que as pretensões dessas agências não humanas podem entrar em conflito com as da pessoa ou do grupo.

exemplo, o “cavalo de santo obediente” que se esperava que fosse²⁰. Mas em parte também, inseriam-se as possibilidades de fortalecimento – e, portanto, questionamento da autoridade – abertas pelas novas tecnologias midiáticas, sobretudo a escrita, com o aumento de intelectualização de alguns praticantes, ou mediante articulação desses com escritores advindos dos segmentos dominantes e que se interessavam pelos fazeres subalternos.

E com isso, a rotação do habitus mágico-religioso passaria a se dar coativamente, entre jogadores interdependentes mediante concorrência, condicionado ao investimento em recursos e mediadores intelectuais, cênicos e tecno-simbólicos variados. Isso em um mundo no qual as representações massivas e eruditas do “sobrenatural” e do popular iam se propagando, divulgando e entrecruzando, por uma variedade de meios, tecnologias e artefatos “profanos” que enchiam as maiores cidades do país. Assim, tais aquisições deveriam auxiliar os praticantes a não apenas constranger o corpo e os sentidos a se submeterem adequadamente às pesadas imposições das entidades, mas também, com isso se conseguindo autenticar seguramente a própria experiência, e a seriedade de uma casa, a qual precisava ostentar entre seus colaboradores e praticantes pessoas publicamente respeitáveis. Processo que abria uma via aos desenvolvimentos culturais em direção à um sentido denominacional das religiosidades populares tomadas como matrizes de um culto feito “para”, e “por” civilizados.

Ou seja, tinha-se como consequência que a mutabilidade das hierarquias socialmente vigentes entre os diversos tipos de capitais possuídos em contextos multipolarizados cada vez mais habitados por estranhos, levaria a experiência humana reincidentemente a ter de justificar, principalmente entre aqueles permanentemente colocados sob suspeita, e dotados de capitais desvalorizados, a sua própria posição. Coação essa que, quanto mais consegue articular uma resposta e uma estratégia autoconscientes em termos coletivos, encaminha-se para um tipo de batalha por ampliação do próprio valor que em termos religiosos estaria em curso até os dias de hoje. E assim, nas lutas por ganhos de posição social, seria possível que em dadas figurações, alguns indivíduos ou grupos seriam capazes de não apenas realizar ganhos individualmente lineares de poder, mas também, modificar – nem sempre de forma consciente, é verdade – os termos convencionados da luta, e com isso elevando-se o próprio estatuto, e o dos pares dentro do jogo. Daí se podendo falar da sociogênese de um habitus. Também, modificação figuracional que, quanto mais vai plasmando-se reflexivamente nos fazeres já modificados, iria com isso

²⁰ “No candomblé, como em muitas outras religiões que cultivam a incorporação [...], a pessoa não é tida como responsável por sua ação durante a possessão. Bem ao contrário, tanto no discurso prescritivo geral quanto nas descrições dos membros, é a divindade ou o espírito que detém o controle sobre o corpo da médium. Assim, se concluirmos que a possessão dá força e forma agentes, teremos de reconhecer que para aqueles que são possuídos esta é também uma experiência de sujeição aos ditames de um outro (a entidade), o que nos força a repensar, ou ao menos a abordar com cautela, modelos dominantes de agência e poder.” (RABELO, 2008a, p. 95)

iniciando um outro ciclo de mudanças marcadas em geral por uma maior valorização e sensibilidade aos ganhos estratégicos de capital como parte de uma luta em que, considerando-se um padrão de dependências crescente em relação à agentes não diretamente concorrentes nas mesmas lutas, passa a ser também uma luta política.

Para Norbert Elias, a formação dos conglomerados nacionais enquanto unidades políticas, culturais e jurídicas determinantes de quaisquer aspirações identitárias modernas, seria o modelo mais adequado para se pensar o desenvolvimento simultâneo de diferenciações e integrações funcionais dessa monta. O que, para os processos culturais e, em especial, os religiosos populares brasileiros, seria particularmente dramático, principalmente em se considerando o tipo de tensão que, nesse caso, se verificaria entre as religiosidades e os equipamentos modernizadores nacionais de perfil europeizante, com ênfase na identificação entre civilidade e modos de consumo aburguesados. Com isso, trazendo-se implicações dramáticas para as formas julgadas incompatíveis com os ideais das elites modernizantes periféricas. Ou seja, todas as formas mágico-religiosas populares então existentes.

O que levaria a que a conformação das disposições coativas típicas entre os diversos agentes religiosos populares pudesse entrar em crise. Com estes, doravante, passando a não só se sentirem obrigados, mas até mesmo desejando integrar em seu próprio habitus, habilidades incomuns à figuração anterior. Colocando-se, assim, questões complexas quanto a poder, prestígio e legitimidade. Mais ainda, podendo-se aqui dizer que, sob o ponto de vista do espaço mágico-religioso em foco, quatro modalidades de saber fazer passavam a ser particularmente cobiçadas: o *desempenho mediúnico-possessional*; a *prática da caridade*; o domínio sobre a *leitura-escrita*; e o *domínio ritual*, sobretudo os rituais mágicos, propiciatórios e de iniciação. Com pesos e conteúdos distintos, caso à caso. Notando-se no período o aumento da pressão pela construção de princípios universalistas de integração, os quais em geral demandariam por uma série de agentes mediadores de tipo novo, principalmente: aqueles mediunicamente dotados, bem como aquelas formas já bastante profanas de distinção. Quanto a essas últimas, por exemplo, tem-se o uso da escrita, para o que os profissionais letrados foram decisivos. Ambos – o médium e o escriba – tendo atuado enquanto perfis extremos complementares de agentes; resta notar, como anteriormente apontado, também a importância dada às formas de autoapresentação, e a exibição de comportamentos economicamente desinteressados.

Com esses últimos, mas principalmente os escribas, não apenas realizando, mas também certificando o desempenho de funções tipicamente valorizadas em sociedades que se modernizavam. Funções ligadas aos modos de vida cultivados, e a ganhos de intelectualização dos diversos praticantes, principalmente a partir dos anos 1950-60, quando umbandas e

candomblés dependeriam mais conscientemente das instâncias burocratizadoras do Estado e, em alguns casos, do próprio empreendimento religioso. Ou seja, ao mesmo tempo em que tais intelectuais vão passando a exercer determinadas funções, vão tornando-se, eles mesmos, agentes reguladores e qualificadores das trocas simbólicas, sobretudo em suas modalidades narrativas e discursivas. E, com isso, levantando questões do tipo: qual o lugar da oralidade? Até onde se poderia explorar a escrita? Quem estaria habilitado para tanto? Que importância teriam os mitos e cosmologias? Quais os significados corretos de determinados símbolos e procedimentos? Quais suas origens? Enfim, recursos e saberes capazes de ampliar, primeiramente nos contextos urbanos das maiores cidades – ou seja, aquelas que primeiramente se integravam a um sentido nacional como unidade –, o valor público de práticas e praticantes.

Todavia, como acima indicado, esse tipo de experiência civilizadora periférica, se trazia em seu bojo componentes simultaneamente simbólicas e econômicas, também tenderia, em casos como o Brasil, a se dividir analiticamente entre formas dissonantes de intervenção e interpretação do real. Levando-se, por vezes, a certa tendência a se separar os objetos conforme sua precedência: se enquanto desinteresse-cultura, ou se economia-sociedade. Retoma-se a relação ciência-história entre os novos civilizados, em que venceria o modelo de especialização disciplinar que se espalhava entre todos os institutos de ensino superior e pesquisa do mundo. Com isso, talvez graças justamente ao irresistível de tal processo nos contextos das formações nacionais mundiais, arriscarei que Elias teria entendido que a civilização conforme seu perfil dominante entre os séculos XVII-XVIII, estaria se desdobrando, em condições burguesas nacionalizantes, mais nitidamente como uma tensão nunca resolvida entre técnica, economia, subjetividade e valores. Desintegração que, se o autor considerava necessária, por outro lado, ele nunca teria se conformado com a ausência de plataformas de trabalho com ambições integrativas, do tipo que ele mesmo teria buscado de forma mais acentuada em seus últimos trabalhos. Assim, criticava-se certa incompletude entre uma resposta que recolocasse a técnica e a vida material em suas atribuições como “meio”, ou se elas se tornariam definitivamente um fim – em suas formas tecnocientífica, burocrática e mercadológica, com todos os problemas que daí adviriam a respeito dos valores. Roger Bastide – esse francês que abraçava-se –, como acima indicado, parecia especialmente sensível a esse tipo de problema, mas sem nunca, entretanto, chegar a um termo teoricamente unificado diante de suas observações:

[...] no caso do candomblé, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano, e finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passarem das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas e, finalmente, para as ideologias. Não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea e, sim, a

morta da metafísica, ou pelo menos sua redução de papel de simples serva dos interesses humanos (BASTIDE, 2001, p. 266).

Nesse sentido, por um lado, toda exuberância técnica da vida nas maiores e mais europeizadas cidades do mundo contrastaria com seu empobrecimento simbólico. Por outro lado, para muitos dos pesquisadores da cultura no século XX, seria ainda possível se identificar formas de vida simbolicamente ricas nos vestígios das práticas pré-modernas sobreviventes, ainda que de forma modificada entre nós brasileiros, por exemplo. Contraste que na obra de Bastide pronunciava-se diante, justamente, da centralidade que o progresso material e das ciências passariam a ter em nossa época. Formulação a respeito do ocidente que, sob o ponto de vista do pensamento eliasiano, poderia ser um tanto rudemente representada – para os finais do século XIX e início do XX – como desdobramento combinado entre o antigo capitalismo burguês asceticamente orientado, e uma sociedade de corte emocionalmente contida, mas economicamente perdulária, e que entraria em decadência em fins do século XVIII. Combinação através da qual, ao mesmo tempo em que se daria a adoção de modos de vida cultivados entre humanos tidos como inferiores, se notaria uma crescente energia crítica a tais padrões enquanto marcadores intrínsecos da superioridade de povos, indivíduos ou grupos. Todavia, sem que no entanto tal crítica neutralizasse o furor imperialista do século XIX. Ainda assim, duplicidade que parecia objetivar-se no desenvolvimento do pensamento europeu entre o século XIX e o XX, e diante do que Bastide seria herdeiro, sem nunca ter solucionado certa incompatibilidade metodológica em sua obra.

De forma que o autor teria apresentado certa dificuldade em considerar o quanto as componentes ocidentalizantes poderiam ter atuado produtivamente para a criação de experiências culturais únicas durante o século XX, inclusive através das complexas relações entre o domínio tecnoespetacular profano e as religiosidades. Ou seja, subdimensionando-se o quanto o campo tecnocientífico pôde ir se tornando no período, também entre as formas de vida periféricas, um trunfo civilizatório por si mesmo, chegando-se por vezes a exercer algum tipo de fascínio; postulado existencial não só de uma época, mas que deveria ser seguido por toda humanidade em todos os tempos. Algo que atrairia, particularmente, as elites periféricas do capitalismo mundial, principalmente entre os séculos XIX e XX durante os diversos processos de descolonização, quando se tornaria urgente a produção de insígnias distintivas não mais sustentadas pelo acesso a oportunidades de ganho e mando relacionadas ao comércio internacional via articulação direta com as metrópoles e, no nosso caso, ao catolicismo lusitano estatizado. De modo a se tratar, quando se falar em tecnociência no contexto europeizante, de uma convocação, e não simplesmente um procedimento que deveria dar soluções eficientes

caso a caso – isso sempre foi feito; mas algo como uma virtude humana central e cumulativa para a qual se deveria empenhar todos os esforços possíveis²¹.

O enigma estaria, nesse aspecto, em como se submeter a necessidade a uma ordem, mas fazer isso mediante uma narrativa da autocontenção contraposta à barbárie tida como descontrole; mais ainda, fazer isso em contextos coloniais e imperialistas marcados por um pesado histórico quanto ao uso da violência, bem como por critérios de classificação humanos decididos pela técnica e posse de objetos de consumo não nativos, e normalmente caros. Assim, fazê-lo separando e submetendo idealmente o material em relação ao simbólico, quando na verdade as atividades imperialista e colonialista eram em grande medida atividades de saque, corso e guerra. Ou seja, tratava-se de um tipo de problema ligado à questão da legitimidade, e que extravasaria para o interior da luta entre os agentes nativos, durante e após as respectivas lutas de independência. E com isso, participando do eixo sobre o qual se concentrariam as estratégias e lutas por integração de variáveis parcelas da população que de súbita, transformava-se em povo. Este, em geral alijado da construção dos novos estados-nacionais, passavam a de alguma forma contar como parte da nova figuração, mas trazendo toda uma carga de saberes, fazeres e crenças nem sempre aceitáveis pelas elites que se sentiam herdeiras vitoriosas da luta. Sendo que um dos principais problemas a respeito das possibilidades de integração de setores amplos da população em torno dos projetos modernizadores europeizantes, consistiria no como negociar, diante de uma população em geral mágica e religiosamente comprometida, a posição de tais práticas em relação às aspirações de elites europeizadas, variavelmente seculares e comprometidas com uma ordem profana; predispostas muitas vezes a combinarem orientações político-econômicas liberais e autoritárias.

VI

Portanto, nessa tese considerar-se-á *o quanto tal ideal de uma vida profana apartada da religião, sempre teve que dividir espaço com uma imensa força religiosa* de caráter predominantemente informal, e que não só não recuaria, como seria capaz de se reinventar em contextos de modernização, atuando até mesmo como força modernizadora, ou seja, como mediação. Ao menos no caso brasileiro. Assim, as expressões religiosas acabariam saindo de

²¹ O conceito de civilização em Elias, se trazia algo de antirreligioso, seria igualmente uma crítica ao materialismo de tipo marxista mais linear quanto à relação entre estrutura e superestrutura, uma vez que as componentes não estritamente econômicas seriam parte decisiva do virtuosismo econômico capitalista, seguindo-se nesse aspecto uma proposta mais aproximada ao tipo de relação entre economia e significado proposta por Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, mas já considerando-se um momento posterior do desenvolvimento do capitalismo ocidental em que a religião teria perdido para as formas simbólicas profanas grande parte do seu apelo, principalmente quanto à relação com os equipamentos econômicos e políticos dominantes.

uma posição defensiva, sobretudo com a emersão de modalidades alternativas de espiritualidade. E com isso tal vida religiosa, inclusive com a reestruturação leminista²² do catolicismo brasileiro, conseguiria continuar a ser importante, até mesmo entre parcelas dos segmentos dominantes, na confecção de uma forma de vida urbana cultivada, sobretudo com a influência e mutação das religiosidades que vinham sendo importadas²³. Em especial o kardecismo e o protestantismo²⁴. Ambos se apresentando como alternativas contrapostas aos compromissos do Catolicismo – supunha-se, econômica e politicamente interessado – com a miséria moral e “superstição” populares. Nesse espectro, deveriam reunir-se arte e religião, como instâncias e fazeres nos quais vigoraria o puro desinteresse em combinação a certo esclarecimento letrado, no que diria respeito ao cardápio espiritual oferecido pelas e para elites.

Entretanto, demoraria um pouco mais até que se desenvolvesse um interesse mais específico, por parte dos pesquisadores, pelo tema religioso, sobretudo fora do Catolicismo. Mais ainda, algum interesse capaz de integrar mudança social e religiosidade, ao mesmo tempo em que fosse possível não se subsumir a religiosidade ao moderno de maneira linear. Particularmente, tendo a considerar que Roger Bastide foi pioneiro nesse sentido. Ainda que, no meu entender, o autor tenha encontrado dificuldades em equilibrar sua análise de forma satisfatória, diante do grande apetite de seu trabalho. Assim é que, simultaneamente ao reconhecimento de uma existência “autêntica” das práticas populares nacionais, aquele impressionante projeto investigativo bastidiano pagaria seu preço por descurar, por exemplo, da pertinência desembaraçada da mercância e dos fluxos de retribuição arraigadamente materiais como sendo algo em parte já herdado do XIX. Isso, inclusive, entre aquelas mesmas

²² Refere-se a Sebastião Leme da Silveira Cintra, que foi arcebispo de Olinda e Recife, e arcebispo do Rio de Janeiro Dom Leme. Figura importante para o movimento de restauração do Catolicismo nos anos 1920-1930.

²³ Para o contexto europeu das sociedades de corte, Elias já havia notado essa circularidade entre dinâmicas, a princípio, não religiosas e as transformações nas religiosidades: “Os círculos clericais [...] haviam se tornado os divulgadores dos costumes da corte. O controle das emoções e a formação disciplinada do comportamento como um todo, que sob o nome de cidade se desenvolveram na classe alta como um fenômeno apenas secular e social [...] apresentam afinidades com tendências particulares no comportamento eclesiástico tradicional. A civilidade ganha um novo alicerce religioso e cristão. A Igreja revela-se como tantas vezes ocorreu, um dos mais importantes órgãos da difusão de estilos de comportamento pelos estratos mais baixos” (ELIAS, 1993, p. 107)

²⁴ Aproximava-se do reformismo liberal progressista, sendo provável que a maioria desses protestantes também defendia a separação entre religião e Estado. Registra-se no Jornal Batista em 1904: “O protestantismo é... um galho que se quebrou da árvore do cristianismo (romanismo é o que se quis dizer) e privado da seiva do sacrifício católico secou, diz o ver. Cônego Victor’. Mas então deu-se uma verdadeira maravilha: o galho quebrado ficou com o viço e a árvore é que secou; dizem-nos os fatos. Sob o ponto de vista material as nações protestantes é que governam o mundo. Na Alemanha está o coração das ciências, na Inglaterra o das finanças, nos Estados Unidos o das indústrias, nas duas primeiras e na Holanda o da pintura, a música e a arquitetura,, Devemos dizer que o progresso das nações católicas é à medida que elas vão se afastando da Igreja Católica. Assim acontece com a Itália, assim acontece com a França, assim acontece com Portugal. A pobre Espanha que insiste em sua rotina não sai do lamaçal. As suas tropas e os seus buques abençoados pelo papa foram derrotados pelos protestantes (que sacrilégio) e não vemos que essa lição se tenha aproveitado. Pobres nações católicas!” (Jornal Batista, 30/10/1904)

matrizes da cultura popular que se elegeria como autênticas, ou seja, os candomblés mais tradicionais e tidos – não só por ele – como relativamente protegidos de tudo que fosse lusitano ou europeu. Tipo de problema que, provavelmente, marcaria todo o dilema das sociologias e antropologias que se interessariam pelas religiosidades populares nacionais a partir de então. Mas sem que em geral se produzissem pesquisas francamente interessadas no tema do *conflito* ou da *economia religiosa*, sobretudo dos terreiros²⁵.

Como já indicado, é possível que parte dessa dupla omissão se deva à reedição implícita de uma noção ideologicamente restritiva da economia como esfera autônoma em relação à outras esferas tidas como não econômicas; noção essa que se mantinha em muito devedora do esquema marxista mais estreito, e que ao separar estrutura e superestrutura (CASTORIADIS, 1982), também tendia a se concentrar nos problemas do poder e do conflito como idênticos a luta de classes. Ao mesmo tempo, algo particularmente difícil para uma ciência social que, bastante marcada por matrizes teóricas fundadas em uma lógica *denomino-confessional*, precisava dar conta de formas cultuais e rituais perpassadas de várias maneiras pelo Catolicismo, e que iam sendo igualmente pressionadas pelas práticas possessionais de origem espírita. Todavia, sem que seus próprios praticantes parecessem particularmente empenhados em produzir formulações a respeito de origens. Ou seja, também nesse aspecto não se dispunha dos meios teóricos adequados para se pensar, no difuso contexto nacional, a relação entre economia, simbolização e conflito via matrizes não marxistas. Lembrando que o pensamento weberiano só começaria a se difundir no Brasil a partir da década de 1950, principalmente graças a tradução para o espanhol de *Economia e Sociedade* em 1944 (DIAS, 1974).

Assim, procura-se na tese se explorar o fato de que *os processos modernizadores, mesmo os de caráter repressivo, seriam capazes de gerar consequências imprevistas em forma de criação simbólica coletiva*. E que tal criação, embora seguindo rumos imprevistos, acabaria definindo-se por algumas orientações comuns, mesmo em se tratando de um conjunto amplo e diverso como o brasileiro. Sendo que tais processos habitualmente encontrariam seus limites e possibilidades nos arranjos realizados entre dominantes e dominados. Todavia, se os dominados tenderiam a ser localizados no polo da tradição, pode acontecer que ao se apropriarem, transformando, os símbolos e modos de vida civilizados, passassem a também se tornar uma força dinamizadora imprevista pelas primeiras gerações dos agentes modernizantes que, premidos pela luta desigual com as antigas elites, não estariam ainda predispostos ou habilitados a realizar concessões aos despossuados, acreditando talvez poderem vir a futuramente reproduzir em seu próprio favor os padrões da elite contra a qual rivalizam.

²⁵ Melville Herskovits foi um raro caso mais antigo, Cf. *Some economic aspects of the Afrobahian Candomblé*.

A alternativa a esse padrão implicaria no desenvolvimento de disposições à concessão de poder aos dominados e, com isso, consolidando-se toda cadeia reprodutora de padrões de oferta e demanda de *agentes mediadores* de um tipo inexistente na figuração anterior. Agentes os quais assumirão funções crescentemente especializadas e consideradas valiosas nas tarefas de integração e orientação entre segmentos e contextos distintos, mas igualmente pressionados pelas demandas e possibilidades típicas dos modos de vida urbanos contemporâneos, em que não se podia mais supor a intervenção e dependência humana do velho Catolicismo em combinação com os antigos senhores. Demandas como: a capacidade de leitura e escrita, o acesso a meios de pagamento em forma de papel moeda, o voto, o casamento civil e a adesão à família nuclear como instância primordial da socialização de todos, as disputas urbanas relativas ao uso do espaço, o controle burocrático sobre a vida, a experiência com modalidades cronometradas de tempo através do relógio, bem como de ocupação do espaço pelo automóvel e o bonde elétrico, o reconhecimento jurídico do se ser possuidor de deveres e direitos etc.

Nesse sentido, os *ogãs* nos candomblés foram fundamentais enquanto mediadores urbanamente civilizados, principalmente nos papéis de burocrata, artista, e escriba religioso, crescendo em importância quanto mais desaparecia o *babalaô* (BASTIDE, 2001; CAPONE, 2011), esse especialista divinatório e feiticeiro temido que, não podendo ser mulher, nem cavalo ou *pai de santo*, tinha sido, provavelmente, o principal autenticador das casas e suas lideranças, mediador das relações entre os terreiros, atuando como uma espécie de assessoria autorizada. Ou seja, quanto mais ia crescendo a dependência em relação às funções comunitário-caritativas, da escrita, da posse e da iniciação, e com a dependência crescente de meios materiais de existência para um grupo maior e mais devotado às atividades público-festivas, mais as minúcias e rigorismos dos *babalaôs* solitários se tornavam um incômodo em relação ao qual pais e mães de santo não precisavam mais se submeter.

Com isso, o papel do *babalaô* enquanto ligado às funções de feiticeiro e taxonomista parece ter declinado – como aliás acontecia com muitos velhos feiticeiros –, quanto mais a articulação entre as lideranças em torno de atividades expressivas dependentes da posse demandavam o auxílio de mediadores mais distanciados das lutas e competências mais estritamente espirituais, todavia, indivíduos predispostos a reconhecer o universo sagrado como valioso. Agentes capacitados a agregar outro tipo de valor, já não abertamente concorrente ou interrogativo ao das mães, pais de santo, e rodantes, mas funcionalmente complementar a esses, no sentido da produção de pontes entre o espaço do terreiro e o dos equipamentos técnicos, políticos, simbólicos e econômicos manejados pelas elites em contextos profanos. Sendo que, nesse aspecto, os escribas religiosos teriam se acoplado muito melhor à tarefa exploratória dos

mistérios mediúnicos-possessionais e dos rituais de iniciação, que ao registro dos utensílios e fazeres técnicos ligados às formas mais diretas da magia ao estilo do mandingueiro. Ou, melhor dizendo, tais tecnologias, como por exemplo a do *padê* dos candomblés, pareciam precisar se submeter à precedência e exuberância das aparições tecnoespetaculares em forma possessional, as quais não poderiam ser de forma nenhuma ameaçadas de perturbação.

Todavia, para alguns dos aspirantes ao espaço religioso, tais mudanças quanto ao perfil do mediador valioso também indicariam para um caminho ascensional mais autoconsciente e capaz de, ao menos naquele momento, dar um contrapeso democratizante e laicizante em relação ao antigo jogo. Passando-se com o tempo a pressionar alguma institucionalização mínima quanto aos meios de acesso aos recursos que então iam sendo centralmente valorizados em combinação – mas por vezes em contraposição – à critérios mais estritamente mágicos e religiosos. O que, nos casos das religiosidades populares significou, primeiramente, a ampliação do acesso a uma cadeia de pessoas autorizadas no manuseio de recursos orientados em sentido cultivadamente universalista; indivíduos habilitados e predispostos a atuarem como auxiliares no sancionamento das reivindicações nativas por liberdade expressiva, e pelo direito a se ser reconhecido como portador de “Religião”, em oposição à seita ou magia²⁶.

Se a Religião era o falocentrismo do pai (DERRIDA, 2000), da tradição e verdade escritas, do livro e do temor perante uma autoridade alheia aos caprichos humanos mais imediatos, materiais e urgentes, a magia tornava-se cada vez mais a ameaça conspurcadora do feminino ao mesmo tempo criador e irracional-obsuro, do útero capaz de ameaçar o monopólio divino. Enquanto isso, a ciência começava a despontar como entidade prometeica emancipadora de todos esses resíduos obscuros. Se a matéria, e cada vez mais, as agruras e violências da guerra, do Estado e do mercado, e se além do mais, o domínio do sexo e do erotismo, pareciam opor-se ao escopo cada vez mais contemporaneamente restrito e restritivo da fé, qual futuro teria o humano para além da entrega ao hedonismo ou indiferença? Diante disso, enquanto tal religião, cada vez mais crença, exigia de si um horizonte moralmente impoluto e profético aparentemente ausente do mundo moderno, por outro lado, a ciência, o mercado e Estado acenavam como promessas de libertação futura. Todavia, para os sacerdotes, o mundo que se criava parecia corroer-se em uma racionalidade instrumental sem significado, levando ao próprio irracionalismo e desespero. Assim a magia, ao evocar, sob o ponto de vista de seus

²⁶ Paula Montero – Cf. (MONTERO, 2006) – sobre o trabalho de instituição religiosa, considera o quanto a diferenciação religiosa dependeria da disjunção magia/ religião como estratégia decisiva de legitimação afinada aos padrões de repressão e perseguição da “magia”. Seu artigo Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil foi o primeiro trabalho a que tive contato, e que apontava diretamente para a relação entre a nomeação da realidade espiritual, e as lutas simbólico-materiais inerentes ao campo, expondo mais cruamente o arbitrário das nomeações.

detratores, simultaneamente certo instrumentalismo interesseiro e a imagem de um objeto arqueológico, teria se colocado desfavoravelmente em meio ao fogo cruzado; batalha essa que se travaria cada vez mais sobre o eixo entre tradicional e moderno.

Entretanto, sem se esquecer que numa sociedade orientada para padrões de sociabilidade em que seria central a oposição fornecedores-consumidores, e com a suposição da existência de trabalhadores livres, tais demandas formulavam-se num ambiente competitivo em que as possibilidades de que houvessem consumidores interessados em um dado bem ou serviço atrairiam novos pretendentes a um nicho de mercado qualquer. Figuração a qual, ao questionar o modelo jurídico estabelecido sobre a suposição de um quase monopólio católico, também acabaria por abrir um espaço ampliado de oposições em moldes civilizadamente urbanos entre os próprios dominados, recorrendo-se, no interior da disputa, à símbolos e valores profanos, sacralizando-os. E com isso, criando-se uma dada injunção entre o problema do mal e da civilização que se mostraria absolutamente criativa. Pois nesse caso, qualquer solução religiosa teria de levar em consideração as prerrogativas mundanas como constitutivas mesmo de espiritualidade e poder. Assim, a própria religiosidade civiliza-se ao atender às demandas por inovação e superação do “atraso” espiritual.

Dessa forma, o tipo de desenvolvimento tomado pelas expressões populares do período estudado seria um caso produtivo para se pensar o quanto os agentes populares, aqueles tradicionalmente tidos como consumidores material e simbolicamente carentes, portanto, sentenciadamente autointeressados, passariam a também perceber como desejáveis uma identidade entre poder, dom e expressividade enquanto condição de reconhecimento público. Algo que em uma sociedade nacional que se secularizava, só completaria sua validação se também pudesse expressar atributos profanamente aspirados em forma de modos cultivados. Com isso, mudava-se entre as gerações, tanto o estatuto do popular, quanto o da cultura. Tornando-se, ambas, expressões em que se plasmavam *valores públicos* com pretensões a *reconhecimento universal*. Sobretudo nos campos do entretenimento e da religiosidade.

VII

Para a melhor apresentação do empreendimento, o texto foi dividido em diversas partes. Assim, nos próximos tópicos dessa parte introdutória, será desenvolvida uma discussão de caráter mais teórico-metodológico a respeito da relação entre processo, legitimidade e religiosidade. Apontam-se, mais nitidamente, os limites e possibilidades de se realizar uma análise processual das religiosidades populares e, com isso, efetua-se a crítica às abordagens denominacionais mais típicas que teriam se sedimentado, não por acaso, durante o processo de

consolidação de uma subárea nas ciências sociais concentrada nas pesquisas sobre religião. Para tanto, já no capítulo primeiro procurar-se-á integrar o que teria significado a multipolarização das ofertas espirituais diante do monopólio católico, como parte decisiva para se entender a modificação do habitus mágico-religioso em correlação a um específico padrão de interdependências em forma concorrencial entre ofertadores de estatuto desigual.

No limite, direcionamento que viria pressionar a alteração do significado do sagrado através de uma tal fragmentação entre entendimentos, à princípio, descontraídos sobre o espiritual. Primeiramente entre católicos, protestantes e espíritas, para em seguida, tal concorrência ir impondo coações difundidas entre instâncias ininteligíveis, se tomadas sob o ponto de vista de expectativas devocionais definidas por fronteiras rígidas. Pense-se nas distâncias entre protestantes, mandingueiros e candomblecistas, por exemplo, quando se trata de avaliar as possibilidades de integração dos segmentos despossuados nos circuitos ampliados de trocas simbólico-espirituais. Para o desfecho da discussão sobre esse reequilíbrio de forças concorrentes, aponta-se o quanto as modalidades possessionais iriam, nas cidades, gradativamente tomando o lugar do catolicismo popular enquanto pano de fundo que aproximaria uma série de procedimentos magicamente dirigidos.

Em seguida, serão apresentadas as questões relativas às particularidades de nossa modernidade nacionalizante, e como tais particularidades implicariam em uma relação bastante complexa com o popular. Esse, colocado entre “mesmo” e “outro” da nação, no que diz respeito aos esforços propositivos, interventivos e interpretativos das elites e setores intelectualizados nacionais. Dessa forma, pretende-se tornar mais visíveis os dilemas típicos das abordagens pesquisatórias nas ciências sociais periféricas quanto ao problema do seu legado cultural subalterno. E como tais dilemas seriam simultaneamente uma fonte riquíssima de questões, e um limitador prático e discursivo quanto às relações entre seres humanos de estatutos distintos. Com o que, o desenvolvimento de uma série de encadeamentos e mediações vão se tornando cada vez mais necessárias em tempos de mudança acelerada.

Já na segunda parte, intitulada “A construção social dos julgamentos”, adentro no debate sobre os critérios sociais de consideração humana. Procuro descrever quais tipos de coações recíprocas, agentes dotados de capitais desiguais estariam realizando entre si. Isso, de forma que as medidas dissonantes a respeito do valor e significado da prática mágico-religiosa que iriam surgindo no tratamento das fontes históricas, ajudassem a compreender, a partir das trajetórias daqueles oficiantes de perfil mais solitário que aí serão primeiramente analisados, um pouco do como esse perfil teria entrado em declínio. Para tanto, será considerada a relação entre o econômico e o simbólico como parte de uma figuração dinâmica, em que os termos só

seriam separáveis para fins analíticos. Sempre lembrando que os fenômenos aqui tratados serão considerados através da suposição da existência de jogos sociais encetados por indivíduos relacionados por dependências que gravitavam em torno das possibilidades de se mudar a própria sorte ou a alheia através do exercício de funções mágicas. Dessa forma, que então se fossem definindo os valores relativos entre humanos, objetos e sagrado, mediante circuitos de intercâmbios simultâneos no tempo, mas separados pelo atendimento em geral individualizado no espaço. Ou seja, praticamente sem que houvesse reunião cultural normativamente regulada, com participação presencial de vários agentes em um mesmo espaço, mas havendo uma constância na alimentação dos ciclos simultâneos de cuidados através do tempo.

Deu-se, com isso, especial atenção no primeiro tópico dessa parte, ao encadeamento entre as mutações expressivas e econômicas para, em seguida, reconstruir-se o polêmico caso desse solitário curandeiro, o professor Faustino Ribeiro Jr. Este, se tornaria particularmente propício à análise empiricamente detida, e com utilização de múltiplas fontes, do encadeamento nos primeiros anos do século XX entre as tecnologias jurídicas, médicas, jornalísticas, e a política. Estas, entendidas enquanto meios tipicamente empenhados pelos agentes modernizadores envolvidos, visando estipular um sentido partilhado de crime que pudesse expressar alguma unidade entre justiça, lei, sanidade e valor humano publicamente útil. Nesse sentido, será também decisivo o embate em curso entre as tecnologias médicas, e as terapêuticas alternativas, num momento em que ainda estavam em questão os limites e possibilidades de cientificidade de ambas as terapêuticas. Nesse capítulo, aparecerão mais abundantemente as fontes históricas e, com isso, impondo-se ao sociólogo uma atividade de tratamento das fontes para o qual não estava habituado. Todavia, diante da riqueza do material encontrado, bem como da diversidade e contundência que tal material evocava, pareceu irresistível a sua utilização.

Já no terceiro capítulo dessa parte, aprofundo-me na apresentação das formas menos institucionalizadas dos praticantes, procurando combinar uma série de fontes – matérias de jornais, processos, cartas e casos encontrados em fontes secundárias –, buscando com isso apresentar uma imagem mínima do espaço e das relações em que atuava o tipo de praticante mais próximo desse feiticeiro solitário. Nesse sentido, aprofundo-me ainda mais na integração entre atividade mágica e formas de sobrevivência. Ou seja, tomando o praticante como um trabalhador espiritual e, com isso, buscando entender os padrões de avaliação que iriam se costurando entre oficiante e clientela como duplamente afetados pelas formas depreciativas de julgamento que, em geral, eram dirigidas aos praticantes populares pelos agentes punitivos e repressores. Assim, encontra-se aqui com o controverso tema da remuneração pelo serviço, ao mesmo tempo em que, dentro do possível, faço um esforço de indicar as falas dos próprios

praticantes, quando estas aparecem – mesmo quando filtradas pelos inquéritos policiais por exemplo. Daí que as cartas, particularmente as encontradas em um dos casos, serão importantes recursos complementares para se tentar entender melhor o padrão das relações entre praticante e clientela, nesse espaço de relações em que a maior parte dos registros possui teor acusatório.

Na terceira parte, “Ambivalências urbanas e a imprensa”, exploro o quanto as imposições de um padrão de vida citadino, ao realizarem-se entre seres humanos desiguais obrigados a viverem num espaço diminuto, em comparação ao mundo rural, seriam interdependentes ao desenvolvimento de emoções contraditórias de atração e repulsa, com o correlato desenvolvimento de maneiras mais adequadas de se narrar a vida. Não realizo maior empreendimento relativo aos desenvolvimentos literários ou artísticos do período, o que não caberia nesse trabalho. Apenas, aponto para o quanto certa convulsão dos padrões relacionais de então acionaria algumas questões a respeito da vida em comum, com todo o rebatimento nas avaliações e apreensões quanto às diversas formas culturais. Com isso, começo a antecipar o quanto passaria a ser requerida, entre os diversos indivíduos, disposições regulatórias a respeito da validade dos padrões expressivos vividos – por si mesmos e pelos outros, e pensando-se aqui ainda mais a precocidade do Rio de Janeiro –, para o que ainda não haveriam instituições consolidadas que correspondessem às demandas em termos de vida espiritual.

E assim, durante o desenvolvimento do argumento, pretendi ir deixando claro o quanto a questão da legitimação não teria como ser apartada da relação com a tradição. Considerando-se que a percepção do passado como algo problemático relaciona-se com o que chamamos modernidade e, considerando-se também o quanto as ciências sociais seriam devedoras desse processo de polarização, valeria se questionar o quanto não teria sido decisivo, para a construção dos nossos objetos, a persistência de certo senso comum intelectual, o qual tomaria os seres humanos como tendencialmente conservadores. Ou seja, seres naturalmente propensos a desconfiarem mais da mudança do que da permanência, sobretudo em se tratando da religião e, ainda mais, das religiões populares marcadas pela oralidade. Mas, se ao invés de partir dessa “constatação”, passamos a nos perguntar sobre o quanto tal oposição não seria característica do modo como os chamados modernos solucionaram, suas questões, primeiro com o legado cristão, e depois o aristocrático na Europa, o problema muda de figura.

Já então, tratar-se-ia de se perguntar sobre o *porquê, para alguns agentes e em determinados contextos, certa desconfiança em relação ao “tradicional” ter sido decisiva, enquanto em outros, ocorreria justamente o contrário*. Ou seja, em dados contextos e para determinados agentes, verificar-se-ia justamente uma desconfiança bem mais pronunciada em relação à modernização e mutação dos modos de vida. Mas, sem que com isso, os agentes em

ambos os casos pudessem impedir que, tanto processos de tradicionalização, quanto de modernização, se dessem em simultâneo. Mais que isso, pois, a depender do caso, grande parte das atividades de simbolização à que estariam sujeitos os seres humanos, consistiria: ou em um trabalho tornado compulsão, de dissimulação da inovação, ou senão, em dissimulação da reprodução de fazeres tradicionais publicamente rejeitados. Pois, em ambos os casos, não se poderia prescindir dos recursos e imposições linguísticas e comunicacionais que, em sociedades em processo de diferenciação, extravasariam e fariam circular símbolos especializados para fora dos contextos funcionais e produtivos originários. Ou seja, sociedades em que o valor de símbolos com pretensões à serem amplamente utilizados, dependeria do quanto estes mostrariam uma plasticidade comunicacional e eficiente suficiente para que possam deslocar-se entre contextos diversificados e agentes bastante individuados. Mas sendo possível, entretanto, que agentes muitas vezes em disputa num mesmo campo de forças sociais, propusessem imagens públicas exclusivistas de si – fossem como indivíduos ou grupos –, conectadas a um sentido inovador/ progressista, ou tradicional/ conservador.

Essa questão estaria no centro das continuidades e rupturas que marcariam os diversos percursos da espiritualidade em Salvador e no Rio de Janeiro. De forma à que os distintos gradientes de poder que marcariam, no republicano, as duas cidades, estariam absolutamente imbrincados com as possibilidades igualmente distintas de se relacionar com o tempo e os recursos, já que tais gradientes de poder tinham de ser avaliados, justamente, a partir do eixo passado-futuro, o qual, a depender de para onde se olhasse, colocaria as duas cidades em localizações opostas em termos de representações públicas dominantes. Levando-me, na tese, a ter de se considerar o quanto a injunção entre a maior, mais estabelecida e diversificada presença não só de alternativas espirituais, mas também, de equipamentos técnicos, mercadológicos, burocráticos e simbólicos profanos no Rio de Janeiro, em combinação a aparentemente maior perseguição impetrada pelos agentes modernizadores aos fazeres populares nessa cidade, teria propiciado que mais precoce e intensamente se tivesse instaurado interrogações sobre a tradição. Processo que em Salvador demoraria mais para acontecer, com os candomblés soteropolitanos, muito mais marcados pelas continuidades entre família e Catolicismo, e com isso, pondo-se a ideia de fidelidade às origens em patamar bem mais elevado do que aconteceria no Rio de Janeiro.

De forma que antecipo um pouco da discussão a ser melhor desenvolvida na parte quatro, interessando-me as possibilidades de se apreender as modalidades comunicacionais atuando entre fontes, espaços e plateias distintas. Ou seja, interessando-me as dinâmicas e circularidades dos recursos e símbolos. Nesse sentido, procuro discutir os distintos padrões de

lealdades intercorres e classes, bem como as diversas expressões de apreensão dos dominantes em relação aos dominados, no que tange aos exercícios emulatórios destes em relação às formas alternativas de espiritualidade que vinham sendo incorporadas pelas elites. Mas com isso, também participando da confecção de uma realidade e uma linguagem particulares. Assim, ainda na parte três, atento para o quanto os jornalistas teriam narrado, principalmente no Rio de Janeiro, a experiência cultural dos dominados, ora como algo monstruoso, ora cômico, ora patológico, de forma que a cidade e seus perigos irão se tecendo entre relações de suspeita e curiosidade. Nesse sentido, os textos jornalísticos se tornarão parte decisiva dessa narrativa. Mas também, parte decisiva da construção das hierarquias e do vocabulário socioespiritual que, doravante, passaria a ser compartilhado publicamente.

Já na quarta parte, faço referência à proposta de Canclini, indicando o quanto o campo religioso que se formava estaria incontornavelmente marcado pelas injunções estruturais mais ampliadas, típicas de uma sociedade que sofria movimentos simultâneos de especialização e homogeneização. Parto para a dupla atenção eliasiana aos problemas de integração e diferenciação, procurando aqui atentar para o quanto as funções de mediação seriam decisivas em várias instâncias, para a promoção de formas culturais publicamente reconhecíveis como valor. Aqui, o tema da integração nacional será mais bem tratado em correlação com o da cultura. Também, a centralidade do papel do Rio de Janeiro para a formulação simbólica do território, deverá justificar o recurso a essa cidade em combinação à Salvador. Interdependência regional que ganhará sentido a partir da discussão do papel intermediador dos intelectuais nessa atividade de universalização dos símbolos populares, e que melhor se explicitará a partir da recorrência à discussão, em termos de semelhanças e diferenças estruturalmente impostas pelos rebatimentos regionalmente distintos quanto à negociação entre local e nacional. Processo marcado por complexas lutas, em que os equipamentos tecnológicos e mediadores massivos seriam tão importantes quanto os percursos da política e do Estado. Aqui, a ideia da figuração ligada a um padrão expressivo cada vez mais dependente de um sentido de nós que integrasse, via prática possessional as dimensões pública, privada, sagrada e profana, será particularmente explorada ao tomar-se o caso da entidade Exu como oportunidade analítica.

Por fim, na última parte, me detenho mais exclusivamente no objeto, ou seja, o processo de legitimação das religiosidades populares. Nesse sentido, argumento que a ampliação da visibilidade pública das práticas mágicas via desqualificação midiática, acabaria ressoando entre os praticantes concorrencialmente confrontados, alterando o senso de realidade em relação muito mais ao perigo e embaraço que representavam, do que em termos de qualquer questionamento sobre a irrealidade ou impossibilidade da magia. Com isso, reelaborando-se a

semântica jornalística no interior dos termos da crença. Pretendeu-se também explorar o quanto, e de que forma, as mutações mágico-religiosas, uma vez condicionadas a esse tipo de imagem coletiva rebaixadora, ainda que um tanto indefinida do feiticeiro, teriam respondido criativamente, e se tornado realidades coletivamente viáveis. Nesse sentido, procurarei mais uma vez colocar a discussão sobre pureza e mistura sobre o pano de fundo da simbolização nacional do território. Questão dependente, desde os estudos dos anos 1930-1940, de uma relação um tanto difusa entre Salvador, Candomblé, Rio de Janeiro, Macumba e Umbanda. Simbolização essa que, sob o ponto de vista da construção de uma linguagem espiritual nacional, dependeria em grande medida da possibilidade de que as formas possessionais se tornassem o padrão preferido entre os segmentos populares, de comunicação interagentes no espaço do terreiro – tema já razoavelmente antecipado na parte anterior. Sendo que o capítulo que antecede as considerações finais concentra-se no encadeamento entre os equipamentos simbólicos, sobretudo cosmológicos umbandistas, e o processo de sua formação enquanto religião emergente nas primeiras décadas do século XX.

Nesse momento, pretendo arrematar o longo argumento seguido até ali, sobre o quanto essa transição teria sido definida por uma complexificação e disseminação dos padrões de julgamento entre os praticantes em que os critérios mágicos de avaliação por resultado mais típicos, iriam sendo publicamente subordinados: ao da autenticidade da experiência de possessão; do desinteresse, observado no ideal comunitário ou na normalização da prática caritativa; da valorização pelo registro escrito dos fazeres e saberes; do domínio do formalismo e estereotipia rituais, sobretudo os de iniciação; e o do investimento mais generalizado em autoapresentação. Trata-se aqui do desenvolvimento de um padrão bem mais complexo de integração entre saberes, recursos e fazeres que em certo sentido extrapolaria o ambiente estritamente mágico, segundo os moldes dominantes no século XIX. Com isso, se redefiniria a espiritualidade popular em um ponto intermediário entre a magia e a religião – e por isso a exaustão da expressão *mágico-religioso* no texto – em um duplo movimento de integração e diferenciação entre *público, privado, sagrado e profano*. Ou seja, podendo-se pensar que *todo tipo de competência, mediação ou desempenho mais ou menos aproximado a um padrão de avaliação particular, seja o da codificação escrita, ou do desempenho possessional, por exemplo, poderia ser localizado no interior desse tensionamento nunca resolvido entre público, privado, sagrado e profano*. Mas sempre lembrando que, no trabalho, para efeito de restrição analítica, as funções dos escribas, práticas caritativas, domínio mágico e artes da autoapresentação, serão consideradas em segundo plano e complementarmente à possessão.

E, questão central para o argumento, defenderei que este fenômeno não significaria apenas o favorecimento passivamente absorvido pelas modalidades cultuais possessionais presentes no país diante de pressões estruturais de larga monta. Ao contrário, que também se tratou de uma modificação decisiva no equilíbrio entre os fazeres e saberes em que estes se modificavam, pressionando o escopo das possibilidades de reconhecimento dos subalternos enquanto produtores de símbolos publicamente reputáveis. Sem o que, provavelmente, tais religiosidades populares teriam fracassado historicamente, ou seja, teriam desaparecido, como foram desaparecendo e sendo esquecidos uma série de fazeres e saberes sagrados e profanos, públicos e privados ao longo do século XX. Nesse sentido, não seria exagerado dizer que enquanto a Umbanda significou uma invenção espiritual afinada com um sentido de novo e futuro, os candomblés foram capazes de se “modernizar” através da retórica da tradição.

(b) – Os limites da abordagem denominacional na análise de processos

I

A partir de agora, procuro apontar mais concretamente alguns problemas relativos à maneira denominacional de abordar os fenômenos religiosos enquanto algo em mudança. Começo indicando para as raízes histórico-linguísticas ligadas a tais problemas, passando ao tema da circularidade entre instâncias populares e eruditas para se pensar a construção do sagrado. Em seguida, realizo contraponto com as potencialidades da sociologia eliasiana para se pensar o tema, enquanto exploro, dentro do pensamento nacional que conheço, apoios que possam melhor dialogar com a proposta. Tendo-se em mente sempre a particular direção cultural tomada pelos fenômenos aqui apontados, a qual contrastaria com os padrões predominantes no século XIX. Mudança, enfim, capaz de alterar o próprio senso que se tinha do que era magia e religião, e que seria verificada, para os atuais propósitos, em três momentos: primeiro, o que vai da segunda metade do século XIX até as últimas décadas; em segundo, o período entre o início do século XIX aos anos 1920-1930; e por fim, os anos que vão de 1930-40 até pelo ao menos 1950-60. Tudo isso, com uma série de variações regionais, mas em geral tendo-se os acontecimentos nas maiores cidades imprimido, diferencialmente, um dado direcionamento aos acontecimentos. E com isso retomando-se, sob perspectivas diversas, o problema da luta por legitimidade dos dominados em condições de formação do Estado-Nação.

Tal transformação, sob o ponto de vista dos agentes religiosamente motivados, sobretudo os aspirantes a especialista, imporia o desenvolvimento de disposições, propensões

e habilidades tornadas típicas. Enfim, um *habitus* mágico-religioso bastante distinto dos padrões nacionais herdados do século XIX. Contexto anterior em que, comparativamente, as expressões subalternas seriam marcadas por baixa formalização e regulação não apenas inter práticas e praticantes, e em que pareciam ausentes quaisquer aspirações denominacionais quanto a tais práticas. Ou melhor, tendo-se qualquer sentido denominacional como identificado ao ideal monopolístico católico e, com isso, considerando-se todos esses oficiantes informais como sinceramente católicos. Isso, inclusive em seu catolicismo popular paganizado, mesmo em se tratando de praticantes aproximados às influências africanas.

Certamente, poderíamos falar aqui de práticas pagãs, mas sempre lembrando que o adjetivo pagão é parte, justamente, daquela lógica latino-cristã de uma razão colonizadora que marcou não só a expansão do Catolicismo na Europa e no mundo durante mais de mil anos, mas a própria maneira de classificar aquele mundo que se conquistava, e no qual se deveria defender o próprio lugar nele. Então, pergunta-se: sobre qual pano de fundo se definiu o pagão? Certamente que sobre o religioso. Mas o que seria esse “isso”, o “religioso”? Ou, o que quer dizer a escrita “Religião”, iniciada assim em maiúsculo? A resposta a essa pergunta não é simples e adentra, no tempo de hoje, no problema das apostas denominacionais que dominaram boa parte do vocabulário também dos pesquisadores da religião durante várias décadas. Algo que pareceu também ter-se infiltrado sub-repticiamente durante o desenvolvimento de uma ciência e mesmo sociologia e antropologia da religião – ou religiosas –, assumindo uma divisão que talvez diga mais sobre os críticos, comentadores e intelectuais, do que sobre a maneira como as pessoas proferiam suas orações, benzeduras e sortilégios.

Vida povoada de mezinhas, dizeres, ou rituais para um corpo mágico, leitura dos sinais naturais de determinados animais ou vegetais, atenção a lugares, dias e horários especialmente propícios ou perigosos; movimentos, expressões, bem como objetos através dos quais se experienciava o mundo e dava sentido às próprias ações. Não se pretendendo defender oposição irreduzível entre popular e erudito ou elite, muito pelo contrário; ainda que determinados marcadores de distância tenham sempre existido, tornando-se tal distanciamento em alguns momentos maior que em outros. Sendo que o período entre o fim do século XIX e o início do XX pareceu especialmente propício a interrogações concernentes à relação entre economia simbólica e relações de poder. Portanto, tratando-se aqui mais de se refletir sobre o quanto a generalização teórica dessa imagem cindida acabaria obscurecendo a maior complexidade de inúmeras das nossas clivagens. Assim, abordagem que tomaria processos por estados supostamente característicos de toda relação, sem se mediar o quanto determinados arranjos simbólicos seriam dependentes dos cruzamentos de ações interessadamente excludentes.

Assim, antes de se poder falar da religião em minúsculo, é preciso tratar da imbrincada trama conceitual que, entre nós, costuma contrapô-la à ciência, magia e técnica; pensar com todo um debate que, até Marcel Gauchet (GAUCHET, 2008), apostou no declínio da religião, mas que nas últimas duas décadas pelo ao menos tem apontado, senão para um retorno da religião, religioso, ou divino, ao menos para a possibilidade de um divino modificado. Enfim, faz-se necessário antes se tomar algumas precauções, a começar por perguntar-se, por exemplo: até que ponto a palavra religião poderia se referir a um conjunto de práticas, instituições, relações e experiências humanas tão bem delineadas como as que costumamos colocar sob esse nome? De fato, o termo surge no contexto greco-romano e, mais precisamente, desenvolve-se no contexto latino-cristão. Ao mesmo tempo, não só entre as línguas indo-europeias parece não haver equivalente para o que eles – e nós ainda, de certa forma – denominaram religião.

Os gregos não o tinham (BENVENISTE, 1983) e, já se aproximando ainda mais do nosso campo de interesse, pense-se, por exemplo, o quão teria sido problemática a reivindicação de um sentido religioso para as práticas afro-brasileiras. Entre estas sequer havia uma expressão e sentido específico para “religião”, mesmo entre os *iorubás*; até onde sei, para estes, haviam *orixás*, entre os *gêge*, de fala gbe, seus *vodunsi*, entre os *bantos*, os *inkisis*, ou *nikisis*, e assim se vai. De forma que não teria havido, até o momento duplo da islamização-cristianização e, mais ainda até o começo da chamada modernidade ocidental, algo semelhante a uma tentativa de circunscrição clara do que seria a Religião (SARRÒ, 2009); essa relacionada ao critério da crença (ASAD, 2010; GIUMBELLI, 2011). Sendo que no contexto colonial escravocrata, tais práticas por vezes tornavam-se primeiramente demoníacas. Logo, elas sofreriam o deslizamento mais recente para o fetichismo. Atavios do africano de balouçada fé, até repousar os trapos da antiga iniquidade sobre um pano de fundo comum de saberes e crenças já em refluxo²⁷ nos tempos de desencantamento. Isso, esperava-se que ocorresse com o macumbeiro:

²⁷ Na feitura da tese é que se percebeu o quanto a disputa entre intelectuais nordestinos, principalmente da Bahia e Pernambuco, pressionaria os pesquisadores em pugna a encontrarem em suas respectivas regiões expressões que melhor sintetizassem o espírito religioso popular nacional. Por exemplo, em 1957 se colocava René ribeiro sobre o assunto em matéria no jornal Para Todos: “Fala-se no Xangô no Recife com muito menos emoção e porque não dizer, temor do que do Candomblé na Bahia. É que, por paradoxo, a maior viveza do catolicismo baiano, e não o maior esplendor do candomblé (que diga-se de passagem, é muito mais dramático, mais ostensivo e mais poderoso política e economicamente do que seu equivalente no nordeste) parece vir assustando o baiano e fazendo-o ver de preferência uma religião de bárbaros, o diabólico, o anticristão, e não simplesmente formas diversas de encarar o sobrenatural e ter trato com ele. Diga-se assim das religiões negras, generalizando, porque elas não se cingem apenas aos centros de Xangô, mas penetram os de Catimbó, Espiritismo, os de Caboclo, e até tem tomado ares metropolitanos com a importação recente de centros de Umbanda.” (RIBEIRO, Para Todos, seg. quinz./ago/1957, p. 21). Em seguida o autor acentua o quanto a crescente aproximação popular com as práticas possessionais teria relação com um desgaste da legitimidade das formas profanas e religiosas dominantes – Catolicismo e política. Para em seguida, ao espírito freyriano, fazer um elogio da miscigenação cultural, em que as religiosidades possessionais, ao cruzarem desempenhos e atrações profanas e sagradas, acabariam por complementar o atendimento às demandas mágicas. E, a respeito do sincretismo propriamente religioso, afirma que: “Essa liberalidade das religiões negras em incorporar elementos estranhos à sua ortodoxia mais rigorosa tem

que adentrado o século XX fosse sendo empurrado para uma zona ainda mais difusa e esquecida de credices do povo talvez, ou superstições, até finalmente folclorizar-se²⁸. Não fosse pelos ajustamentos e persistência empreendidos pelos praticantes nos xangôs, candomblés, umbandas, tambores de mina etc., capazes de neutralizar o esvaziamento da agência mágica popular. Também, é pouco provável que se encontrasse entre tais praticantes das expressões afro-brasileiras, ao menos entre os nascidos na terra ou já cristianizados na África, um que não se definisse como cristão. Porque, se tais práticas não entravam no jogo confessional exclusivista das religiões do livro, também o Catolicismo nacional mais comprometido com a monarquia parecia não ser absolutamente intolerante com um tal afrouxamento. Ou seja, o campo de ação desses praticantes estaria igualmente tão distante e tão próximo daquele em que se movia até mesmo o oficiante católico, que a simultaneidade das práticas nunca chegara, mesmo no início do século XX, a ser um incômodo importante, inclusive entre prelados.

Tal constatação de uma fragilidade, ao menos em se tratando no nosso caso das abordagens denominacionais me levaria, em termos metodológicos, a realizar uma crítica a estas. Uma vez que, de fato, teriam predominado entre as décadas de 1970 e 2000, momento em que se consolidariam as várias subáreas disciplinares nas ciências sociais nacionais. Ou seja, momento em que, para se justificarem como especialistas, os pesquisadores precisavam também definir-se como aderentes a “denominações” acadêmicas bem demarcadas. E, como anteriormente indicado, tal opção, em conexão com o debate em termos de mercados religiosos, para o que as expressões neopentecostais se tornariam o objeto privilegiado, acabaria por deslocar o interesse em relação à discussão em termos do *sincretismo* (FERRETI, 1995), o qual, de fato, também apresentava seus limites investigativos quanto mais ia sendo apropriado, inclusive, como parte da dicção religiosa. Todavia, com isso perdia-se parte da complexidade que desde os anos 1930, mas, principalmente a partir da obra de Roger Bastide, buscava articular as noções de pureza e autêntico (CAPONE, 2009; DANTAS, 1988) – presentes já em Nina Rodrigues –, ao dinâmico hibridismo de Freyre.

resultado no Xangô o mais tradicional a admitir as “linhas de caboclos” dos centros de influência ameríndia; ou a se invocar nos centros de Caboclo a orishas africanos...” (RIBEIRO, seg. quinz./ago./ 1957, p. 21)

²⁸ A folclorização agiria silenciosamente, abordando objetos culturais ao tempo em que estes eram retirados, tanto a prática quanto o praticante, de seu contexto (ORTIZ, s/d; VILHENA, 1997). Sendo possível que a preocupação inicial dos folcloristas de se objetivar a prática, e não o praticante, teria contribuído para esvaziá-la de significado, assemelhando-a à “superstição” ou “artifício”. Para o que a apropriação realizada pelos folcloristas cumpria um papel ambíguo: por um lado, registravam-se as práticas dignas de interesse, por outro, tais práticas sucumbiam a um ideário paternalista e derrotista o qual não via em tais práticas algo que pudesse sobreviver, ou seja, que os praticantes, então quase que absolutamente ausentes de suas considerações, possuísem a inventividade e maleabilidade simbólica suficientes para persistirem, apesar das violentas incursões da técnica e do capital.

Tudo isso teria tornado aconselhável que, para a tese, se posicionasse criticamente em relação à herança sociológica e antropológica das pesquisas nacionais sobre religiões, em muito marcadas pela suposição denominacional. Entretanto, aquilo que em termos de uma abordagem sociológica dos processos parecia produtivo, acabaria exigindo, em função de uma reorientação do olhar, o esforço de acúmulo de fontes, diante do pouco que havia sido produzido por outros autores em termos de história das religiosidades populares no período, sobretudo com pretensões de periodizações maiores. O que, como já indicado, pode ter levado no correr do texto a uma sobrecarga de remissões históricas mais típicas do trabalho do historiador que do sociólogo. Também, algo delicado ao se considerar segmentos humanos para os quais, conforme perceberia o próprio Bastide, a biografia se fazia como resultante de deslocamentos espaciais constantes e muitas vezes forçados, fraturando-se as continuidades entre as gerações²⁹.

Bastide, também estrangeiro, chegava ao Brasil na década de 1930. Sendo essa a circunstância em que toda mobilização repressiva aos modos de vida populares estava em seu “melhor” momento. Contexto no qual o exercício da atividade mágico-religiosa visando auferimento de vantagens pessoais se tornaria mais nitidamente um problema, principalmente quando se tratava das expectativas de remuneração dos oficiantes populares. Diante do que jornalistas, médicos, policiais e juristas passariam a compor um amplo discurso, ainda que nem sempre articulado, mas sempre em circularidade, visando identificar práticas populares e crime, psicopatologia, ou degradação moral. Contexto também no qual se tomavam como falsas ou pretensas religiosidades, todas aquelas práticas em que não vigorasse um tipo de racionalidade oposta ao material (BIRMAN, 1985; DANTAS, 1988; MAGGIE, 1992; SEIBLITZ, 1985).

Roger Bastide, portanto, teria aqui vivido o período mais dramático quanto à mudança de estatuto sofrida por essas religiosidades. Assistindo, inclusive, todo o processo de umbandização da macumba. Direcionamento que, nos seus primeiros anos, encontraria fundamentos nos ideais dos segmentos dominados entre os dominantes quanto às possibilidades de se produzir uma experiência religiosa devidamente civilizada; todavia, não se pode esquecer, questão amargamente decisiva para a sorte dos despossados dentro de um escopo

²⁹ Em *Economia e cultura no Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937*, Flávio Gonçalves dos Santos explora essa “... existência de uma interseção entre a cultura material e a cultura simbólica dentro de um culto afro-brasileiro,” (SANTOS, 2013, p. 164). O autor também retrata os percursos comerciais de algumas das lideranças dos candomblés baianos. Por exemplo, o caso de ninguém menos que mãe Aninha. Sendo que o fato de ser uma sacerdotisa das mais prestigiosas não impedia nem suas atividades comerciais, nem sua adesão a uma confraria católica. Em matéria jornalística por ele descrita, se destaca: “Aninha batia candomblé na cidade, desde os tempos em que, na rua dos Capitães, **a polícia consentia batida**, há mais de 35 anos. Deve ter deixado fortuna, tendo sido negociante de objetos da Costa, oubi e orobô, importados diretamente da África, ainda tendo um terreiro no Rio, para onde viajava constantemente. O oubi é vendido a 9\$000 e o orobô a 3\$4000, e ambos são indispensáveis nos despachos.” (O Imparcial, 1935 *Apud* SANTOS, 2013, p. 196)

crescentemente nacionalizado. Pois, a condição de acolhimento público das reivindicações por reconhecimento religioso destes teria de passar, inevitavelmente, pelo crivo regulatório, moralizante e repressivo dos dominantes, sobretudo os intermediários especialmente ocupados nos ofícios simbólicos, os burocráticos, aqueles ligados a segurança, além dos médicos. Ou seja, os responsáveis pela criminalização, pela campanha de vacinação ou patologização; os empenhados na feitura de um novo manual de costumes, atuação na vida religiosa ou projeto de intervenção urbanística, bem como toda matéria jornalística ou batida policial; atividades que incidiam, diretamente, na imagem que os próprios dominados faziam de si no interior das relações com os âmbitos oficiais da vida em comum. Assim, o longo processo de culturalização do popular estaria indissolúvelmente ligado a uma luta tecnoburocrática, ideológica e política prévia, mas com vistas em geral à supressão desse popular.

Uma vez que tais segmentos dominantes, sobretudo os jornalistas para os nossos propósitos, se empenhariam nas lutas ideológicas do seu tempo, significa dizer que passariam a também assumir aquelas funções de mediação mais dependentes de formação escolar e, com isso, tais profissionais atuavam, de certo modo, como fornecedores de símbolos amplamente reconhecidos e valorizados pelas suas funções de redução de ambiguidades comunicacionais e produção de equivalências. Nesse sentido, como já dito, será decisiva a atenção ao desenvolvimento de novas formas de *certificação públicas*, dentre as quais o jornal teria destaque como instrumento de validação dos fazeres da população; aqui inclusas as práticas e praticantes religiosos. Portanto, se dará especial atenção ao quanto a criação de uma série de funções ritualizadas de integração e mediação mágico-religiosas, não estaria de alguma forma coordenada aos símbolos e recursos profanamente valorizados. Para tanto, a luta que caracterizaria as práticas populares, ao precisar produzir símbolos capazes de dar sentido à sua experiência, ao mesmo tempo em que ia tornando-a um valor com validade universal, teve em tais segmentos superiores, simultaneamente, seus principais aliados, e os piores algozes. Pois ainda estava por se fazer o difícil trabalho de consagração, sacrifício e recriação de símbolos que se encontravam dispersos, ao se pretender trazê-los para perto de um contexto público e, mesmo que idealmente, contexto ancorado em uma noção de Estado-Nação.

A questão pode ser, simplificada, colocada da seguinte forma: *como seria possível se representar a própria desclassificação?* Com o avanço do levantamento de material e análise das fontes históricas, foi ficando claro ser esse o tipo de problema que os dominados tiveram de lidar quando aspiraram a participar da luta por reconhecimento em espaços publicamente ampliados, ou seja, espaços em que se tem de negociar a própria existência com os dominantes. Isso em um ambiente que, formalmente definido pela suposição da existência de sujeitos livres

de direito, era igualmente marcado por uma série de circunstâncias nem sempre sutis de exceção. A luta por legitimidade e reconhecimento, portanto, seria primeiramente uma atividade de retirada do arbitrário, tornando necessidade e valor aquilo que, sob o ponto de vista dos critérios de valoração humana, e em que pese a anuência autorizada das esferas tecnoburocrática e científica, parecia disperso e carente de significado. Nesse sentido, o argumento deverá possuir valor explicativo suficientemente amplo para que se possa contribuir para a análise de caminhos ascensionais, mas de forma a se integrar a análise carismática a uma abordagem figuracional dos processos. Acaso meu argumento se mostre defensável, tal circunstância contribuiria, mediante a análise que sucederá, para se pensar possíveis afinidades estruturais disposicionalmente inscritas nos corpos, entre agentes posicionados em contextos diversos, e não apenas para a análise dos praticantes das religiosidades populares considerados como entidades isoladas e imóveis, no período aqui tratado.

II

Como indicado, considera-se que as próprias circunstâncias que impeliriam às transformações das práticas populares, de certa forma, estariam entrelaçadas aos movimentos de diferenciação técnica e erudita que passavam a ter, sob o guarda-chuva teórico do *nacional*, o problema da integração do popular como urgente. Com isso, por um lado delimitavam-se os campos de saberes legítimos que então autonomizavam-se, por outro, exigia-se uma série de funções de mediação entre as práticas, diante do que, também as religiosidades populares passariam a requerer uma alteração no perfil dos seus mediadores prediletos, como mais abaixo se verá. Sendo que a respeito desse tipo de problema, Norbert Elias já estaria desde seus primeiros trabalhos bastante seguro sobre a importância em se enxergar os processos sociais sob a ótica do que ele passaria a chamar de *interdependências*. Segundo o autor:

Ela vive {a pessoa}, e viveu desde pequena, numa *rede de dependências* que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num *tecido de relações móveis* que a essa altura já se precipitaram nela como seu caráter pessoal. (ELIAS, 1994, p. 22, grifos nossos)

Assim, uma das maiores dificuldades ao se tentar dar conta dos processos sociais residiria nos movimentos que o pesquisador se exige realizar entre uma questão e um interesse de pesquisa, a construção de uma especificidade empírica, e a decisão e explicitação em relação a uma orientação teórico-metodológica em particular. Tal dificuldade, provavelmente, só tenda a crescer quando os fenômenos aos quais se pretende descrever e analisar são entendidos enquanto em permanente movimento, mas os movimentos não possuem uma direção e sentido

que dependam apenas de um fator isoladamente. Ou seja, que a compreensão de determinados processos precisaria articular analiticamente uma ampla gama de interdependências e correlações, nas quais, movimentos realizados por variados indivíduos não poderiam ser entendidos em separado, mas apenas em ligação com toda uma rede na qual os movimentos do conjunto seriam fundamentais para se compreender os movimentos e posições de cada um. É a isso que Elias se refere como *reticularidade*: “[...] justamente esse fato de as pessoas mudarem em relação umas às outras e através de sua relação mútua, de se estarem continuamente moldando e remoldando em relação umas às outras, que caracteriza o fenômeno reticular em geral.” Trata-se do ponto em que o arbitrário se impõe como se fosse natural, ao mesmo tempo em que torna possível a percepção de sua fragilidade.

Por isso, na tese optou-se por uma orientação processual. Principalmente quanto ao fato de que processos históricos não se dariam de forma planejada, ainda que as pessoas possam vivenciar sua própria vida como um conjunto de ações necessárias, uma vez que implicadas em um tecido de dependências capaz de impelir as ações individuais a todo o tempo em relação às ações de outros, fazendo parecer por vezes ter havido algum tipo de combinação prévia para tanto. De modo que Elias afirmaria, a respeito dos processos civilizadores o seguinte:

Toda essa reorganização dos relacionamentos humanos se fez acompanhar de correspondentes mudanças nas maneiras, na estrutura da personalidade do homem, cujo resultado provisório é nossa forma de conduta e de sentimentos ‘civilizados’. {Também}, só se percebermos a força irresistível com a qual uma estrutura social determinada [...] orienta-se, impelida por suas tensões, para uma mudança específica, e assim, para outras formas de entrelaçamento, é que podemos perceber como essas mudanças surgem na mentalidade humana, na modelação do maleável aparato psicológico [...] E só então, por conseguinte, poderemos entender que a mudança psicológica que a civilização implica esteja sujeita a uma ordem e direção específicas, embora não tivessem estas sido planejadas por pessoas isoladas, nem produzida por medidas ‘razoáveis’, propositais. A civilização não é ‘razoável’, nem ‘racional’, como também não é ‘irracional’. É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se veem obrigadas a conviver. Mas não é absolutamente impossível que possamos extrair dela alguma coisa mais ‘razoável’, alguma coisa que funcione melhor em termos de nossas necessidades e objetivos” (ELIAS, 1993, p. 195)

Primeiramente, nesse trecho aparece a questão das *consequências não previstas* das ações humanas. Pense-se o padrão relacional entre dominados e dominantes, bem como as assimetrias entre os aparelhos simbólicos, recursos materiais e políticos que se dispunha. Seria impossível, por mais informado que se fosse, a um agente prever o ganho de valor que determinados setores da cultura popular viriam adquirir em alguns anos. Nem ninguém seria capaz de antecipar, planejar, ou mesmo desejar, os eventos que permitiriam a partir de meados do século XX se ter sambistas cariocas ou uma Mãe Menininha reconhecidos como espécies de

patrimônios culturais vivos. Estranhamento que me levaria ao questionamento mais radical das abordagens denominacionais (HERVIEU-LEGER, 2008; RABELO, 2008b; SEIBLITZ, 1985), uma vez que estas pareciam tomar o ponto de chegada das práticas populares como um dado, ou melhor, como atendendo a uma carência não satisfeita por conta dos rigores da repressão. O que levaria aos teóricos da resistência a enxergarem de forma demasiadamente linear a relação entre cultura e mudança social no que tange às práticas religiosas populares (DANTAS, 2008). Como se o sentido mais institucionalizado que hoje se percebe entre algumas dessas práticas já estivesse decidido desde sempre; muito antes de que emergisse uma consciência mais aguda da necessidade de se realizar uma luta coletiva em defesa de um valor cultural partilhado. Reatualizava-se, com isso, ainda que de forma inversivamente crítica, a percepção dos não estabelecidos como desvios funcionais necessários diante de uma estrutura falha – o mercado ilícito e as *práticas periféricas* ao periférico. Ou seja, como se a luta que se seguiu tivesse por missão alinhar o desenvolvimento histórico em uma direção geneticamente predeterminada.

Tal questão receberia tratamento cauteloso por parte de Norbert Elias em seus diversos trabalhos, procurando o autor apontar o quanto esse tipo de raciocínio se fundaria em uma imagem equivocadamente estática das sociedades. De forma que a crítica realizada por ele à abordagem dos “estados” dependeria do seu esforço em ligar as dimensões social e individual em um mesmo movimento significativamente encadeado através da discussão histórica da civilização como gênese de um certo tipo de *compulsão*. Essa, tomada como automatismo cego e autopoiético capaz de dar seguimento às ações humanas como ações reciprocamente estáveis e, portanto, simultaneamente autônomas e necessariamente interdependentes.

Todavia, nesse movimento intergeracional o esquecimento das origens, ainda que possa ser considerado fenômeno típico ao equipamento mnemônico humano, se impunha igualmente como condição necessária à eficácia dos exercícios de consagração; tão importantes para aquelas lutas coletivas em que agentes progressistas se mostrariam capazes de reivindicar com sucesso a filiação de uma diversidade a uma mesma tradição religiosa subalterna. E, supondo-se um padrão de coação interagentes que tome como certa a possibilidade de que agências não humanas possam exercer influência em nossa existência, os problemas que atualmente venho pesquisando orientam-se para o *como, porquê, sob quais condições, e visando quais efeitos, determinados indivíduos se fizeram perguntas e vislumbraram respostas bastante distintas dos seus ancestrais quanto à validade de sua própria experiência espiritual*. Dessa forma trata-se, como já indicado, de se considerar o avanço dos processos duplos de *integração-diferenciação* em contextos nacionalizantes de modernização e complexificação das formas herdadas de vida, diante do que se daria uma igualmente crescente necessidade de concessões de recursos,

oportunidades e reconhecimento aos dominados em relação aos quais se torna cada vez mais consciente de se ser dependente, ao menos relativamente a períodos anteriores. Algo sem dúvida dramático para uma nação que saía de um regime escravocrata.

Por fim, trata-se da questão do tempo no que pese, sobretudo, uma pressão pelo desenvolvimento de disposições racionalizantes ligadas à antecipação, moderação, cálculo e maior sensibilidade aos movimentos simultâneos e, por vezes anônimos, dos diversos agentes em concorrência, como parte central das possibilidades diferenciais de angariamento de poder e prestígio. De modo que foi se tornando clara a estreita proximidade entre o problema da legitimidade e a ampliação das funções de mediação, absolutamente decisivas nesse processo, com a correlativa expectativa de que agentes culturalmente empenhados passassem a ser capazes de dominar um certo bilinguismo contextual-situacional que tinha como desafio básico os exercícios de mobilidade entre sagrado e profano, bem como público e privado (BIRMAN, 1985 et al.; DANTAS, 1988; MAGGIE, 1992; ORTIZ, 1999).

Tipo de decoro capaz de orientar, sem causar escândalo, as ações humanas na presença de estranhos e superiores; algo aproximado ao que se costuma chamar de *boas maneiras*, *bons modos* ou *bons costumes*. Diante do que foi se percebendo, na tese, *o quanto as mutações em curso implicaram numa alteração do próprio estatuto do popular* (FARIAS, 2006, 2008) e *das religiosidades, com o desenvolvimento das condições que permitiriam aos setores populares se apropriarem das suas práticas, empoderando-se e respondendo criativamente aos equipamentos disciplinadores e repressivos em geral profanos* (CERTEAU, 1994), e que muitas vezes visavam a sua aniquilação. Questão que por fim levaria ao desenvolvimento, na tese, de uma análise que buscasse, aí seguindo igualmente a proposta bourdieuiana, a integração entre economia e símbolo através da noção de *economia simbólica*, para o que a atenção, como já dito, à ampliação das funções de mediação foi decisiva.

III

Estou ciente de ter optado por um eixo teórico-metodológico, o eliasiano, pouco convencional entre as pesquisas sobre religião que conheço. Todavia, ao se colocar questões sobre a luta por sobrevivência em um contexto de modernização acelerada, o problema da legitimidade foi surgindo quase que naturalmente atrelado a questões sobre mediações, integração e diferenciação entre grupos e indivíduos. Processo esse que não estaria definido de antemão e que, ao se deparar com o surgimento de uma religião, como a Umbanda, era enriquecido de modo a favorecer o levantamento de questões aproximadas às aquelas levantadas por pesquisadores de outros setores da cultura (ANDERSON, 2008; BOURDIEU, 1996, 2004a,

2004b, 2007; BURKE, 2010; CANCLINI, 1997; EISENSTADT, 1991, 2001; ELIAS, 1992, 1994, 1997; FARIAS, 2006a, 2006b, 2008; MARTIN-BARBERO, 2009; ORTIZ, 1987, 1999).

Dessa forma, desconstruir categorias fundadas na lógica denominacional torna-se tarefa difícil, inclusive, porque há sempre o risco político de se deslizar para a desqualificação de quem fala e do que se fala. E com isso, ironicamente, corre-se o risco de contribuir para o tipo de desqualificação humana que se pretende denunciar. Pois, o pesquisador que não demonstre possuir um campo de pesquisa suficientemente estabilizado, categorial e simbolicamente, como fez Durkheim ao construir a categoria religião, relacionando-a a um quadro de especialistas na administração do sagrado, corre maior risco de ficar sob cerrada suspeita metodológica. Ameaça que pesou drasticamente sobre as expressões afro-brasileiras, constantemente ameaçadas sob o estigma do grotesco, do confuso, do ilícito, do imoral e do economicamente degradante. Inautêntico e incivilizado teriam sido aí semantizado-se mutuamente, formando feixes em um campo perceptivo bastante emaranhado. Diz a matéria sobre a abordagem do famoso policial Pedro Gordilho, ao também famoso Candomblé de Procópio, em Salvador: “No Matatu Grande todas as noites ‘tocam candomblé’ [...] Isso é lá para a Hotentócia. Aqui é nodoante. Envergonha.” (A Manhã - Salvador, 20/5/1920). Essa também é uma das primeiras matérias encontradas em que há alguma descrição ritual e de seus objetos³⁰.

De modo que, como indicado, aquilo que normalmente teria sido tomado como ponto de partida para a pesquisa sobre religião, foi se tornando absolutamente problemático quando se aprofundava o empírico. Com tal opacidade precisando ser colocada sob o esforço de uma

³⁰ “Homens e mulheres dnçavam {cerca de sessenta pessoas participariam da festa}, [...] No chão [...] três mulheres jaziam estendidas. Estavam com o santo no corpo. [...] personagens da cerimônia africana traziam à cabeça capacetes, verdadeiras obras primas trabalhadas com búzios, outras de metal fingindo ouro, outras atados ao corpo; mostravam satisfeitas custosas faixas de ‘ogá’ [...] Outras figuras tinham pendurados preguiçosamente ao pescoço os ‘brajás’, quando não eram contas finas, caríssimas e raras, variadas de cores, preferidas o azul, o vermelho de sangue, o rosa, o dourado e o branco. Havia também, tinindo e fulgindo à luz estrelada daquela hora, setas, facas, facões e caxixis dourados, espécie luxuosa de chocalhos, que repicavam compassadamente com a dança.” (A Manhã, 20/5/1920). Sendo que parecia haver um interesse na apreensão dos objetos que ultrapassava o mero registro e coleta de provas. Nesse caso, por exemplo, evidencia-se certa cumplicidade entre as ações repressivas e a do Intituto Histórico Geográfico da Bahia, o IGHB, pois, após ação policial, os pertences eram levados para servir de peça expositiva museológica no instituto. E, voltando ao problema da raridade de registros quanto ao esplendor cênico e indumentário, por exemplo, depois de Rodrigues, a primeira e uma das poucas indicações para esse tipo de elemento ritual foi encontrada no jornal A Baía de 1910, referente a outro *Candomblé de Caboclo*: “De ordem do exmo. Sr. Chefe de polícia, o capitão João Oliveira Guena, policiador geral da capital, pôs cerco, ontem, pela manhã, ao candomblé da Rachel, na Mata Escura, aí efetuando várias prisões e apreendendo grande quantidade de pertences do criminoso culto. Entre os objetos apreendidos há uma interessante *vestimenta de rainha de caboclo, como a denominam os da perniciosa seita*, como espada cetro, coroa, adornos de pena, etc. Foi também encontrada uma grande quantidade de garrafas, contendo poções da curandeira Rachel, as quais foram inutilizadas pelo digno oficial encarregado da diligência. No número das pessoas presas, vieram à presença do exmo. Sr. Dr. Antônio Dantas duas meninas, uma de 14 anos e outra de 11, as quais haviam sido *confiadas pelas suas próprias mães à perversa Rachel, para o fim de se tornarem suas filhas de santo*.” (A Baía, 14/8/1910, grifos nossos). Ou seja, já nos registros policiais, bem como no tratamento dado pela imprensa, escapole um sentimento de ambiguidade, da parte desses profissionais, em relação às práticas.

dupla historicização: por um lado, o das próprias práticas, por outro, o das categorias de que se valeram alguns dos pesquisadores no passado. Trabalhos que deitariam raízes em tudo que veio sendo feito até mesmo nos dias de hoje. Sobretudo, para o atual propósito, a discussão sobre sincretismo acima mencionada por um lado e, por outro, a suposição denominacional e/ou comunitária e, com ela, todo um conjunto estruturado de questões que a acompanharia, acaso fosse tomada como ponto de partida da análise. Como aponta Zélia Seiblit:z:

Porque os pesquisadores guardam em suas cabeças *modelos explicativos finalistas das religiões, cuja evolução passa por um aprimoramento institucional e uniformização da prática, eles não conseguem perceber que a organização institucional não é a causa da legitimidade religiosa – e sim que, havendo uma legitimidade mais ampla, esta se estende às formas de organização*. Das organizações sociais politicamente legitimadas extrai-se o modelo organizacional que se consolida, ainda mais, pela existência de modelos que lhe são submetidos ou que se lhes são opostos. [...] As diferenciações são plausíveis até certo ponto, em que o modelo estrutural subjacente a estas ideologias não é subvertido ou imediatamente ameaçado. Outra forma estrutural de organização não é suportada pois que ameaça os fundamentos das demais. (SEIBLITZ, 1985, p. 153, grifos nossos)

Considerar-se-á que *toda luta por legitimidade é também um processo combinando de integração-diferenciação*. Processo de legitimação das dependências e diferenças que se reconhecem nos contatos concorrenciais minimamente pacificados. Portanto, reconhecimento por parte do “outro”, e que depende de algum tipo de consideração pela diversidade humana. Ainda que tal tipo de consideração se inicie, muitas vezes, marcada por lógicas subalternizantes; ou seja, uma vez que a noção de uma esfera cultural já nasceria marcada por toda a luta e dinâmica violentas típicas dos mecanismos repressores e reguladores de cunho tecnocrático, mercadológico, ideológico e cientificista. Sendo possível mesmo se afirmar que, contra todas as possibilidades, a luta travada nesses campos tipicamente modernos teria sido o primeiro passo no sentido de uma formulação do popular como universal; para o que se torna condição incontornável a capacidade que setores vanguardistas entre os dominados teriam para atirar as diferenças sobre um pano de fundo capaz de diluí-las, mas também, representá-las de alguma forma. Penso aqui, em especial, no trabalho de Yvonne Maggie.

Maggie foi a primeira autora que tomei conhecimento e, um dos poucos trabalhos nesse sentido em sua época, a considerar as práticas mágico-religiosas populares sem seguir um viés denominacional. Nesse sentido, *Medo do feitiço*, de 1992, nos causaria maior espanto ao lembrar que, em um país tão marcado por padrões religiosamente híbridos e mais informais (RABELO, 2008b; SANCHIS, 2001), teria sido tão somente em 1992 que um trabalho de maior fôlego arriscaria seguir essa orientação para pensar as práticas populares no século XX, basicamente entre 1890 e 1940. Ainda que falte em sua discussão uma maior consideração metodológica a respeito do que ela mesmo realiza em termos de um questionamento da tradição

dominante nas ciências sociais até então, e mesmo até os dias atuais³¹. Mas o problema que ela levanta, ao utilizar o material dos inquéritos e processos é, sem dúvida, interessantíssimo:

A crença construída nesse espaço jurídico formula as categorias que também operam na sociedade mais ampla. *{Ou seja}, a instância jurídica formula as categorias de crime e culpa, verdade e mentira, mal e bem a partir das mesmas premissas com que são formuladas na sociedade como um todo. A esfera jurídica é um dos espaços de luta onde a crença vai tendo que ser construída. Há nessa luta versões de discursos de perdedores e ganhadores. (MAGGIE, 1992, p. 169, grifos nossos)*

A análise da autora toca, justamente, na relação entre instâncias profanas e sagradas na figuração da cultura popular. Todavia, ainda que apontando para o próprio processo de construção da crença, tende a dar demasiada ênfase aos atributos arcanos, ou seja, a suposição de um consenso prévio, uma espécie de “pacto” implícito a respeito das crenças partilhadas entre elites letradas e popular na magia, por exemplo, como condição básica de sua eficácia e inteligibilidade. Ou seja, condição fundante da sua possibilidade como linguagem. Não comparecendo uma consideração mais detida a respeito das capacidades criativas habilitadas a corresponder por homologia aos processos em que se estava implicado. Com isso, restringindo-se o escopo das mediações através das quais determinados símbolos iriam integrando-se criativamente às dinâmicas em que estavam inseridos dominados e dominantes, ainda que distintamente localizados e, portanto, diferencialmente capacitados a incorporar seletivamente símbolos civilizacionais profanos, e os relacionar com os fluxos culturais mais amplos.

Assim, para os problemas de reconhecimento e legitimidade que tenho em mente, não bastaria, como faz Maggie em seu trabalho, se considerar que a comunicabilidade se fundaria numa crença partilhada. Mas também, que linguagem e objetos estariam relacionados em um movimento nunca acabado de oposições. Tornando-se também necessário se pensar que a própria dimensão conflituosa e dissonante percebida pela autora, e que marcaria as relações entre os diversos agentes não apenas religiosos, imporiam a estes exigências imprevistas em termos de reajustes e apropriações. Sobretudo daqueles símbolos ligados às disposições cada vez mais cultivadas e pacificadas quanto aos modos de lidar com os adversários, clientela e aliados. Exigências estas capazes de levar as relações humanas, sem que nenhum desses seres humanos, como diria Norbert Elias, pudessem ter desejado ou decidido, a um outro tipo de figuração. Não exatamente racional nem irracional, mas suficientemente capaz de se autorreproduzir de modo a preservar os contatos.

³¹ Beatriz Góis Dantas é, em 1988, com *Vovó nagô e papai branco*, uma das primeiras a tentar tal crítica.

Pense-se, por exemplo, o distanciamento entre as tradicionais *rivalizações por resultado* entre feiticeiros, e o desenvolvimento de critérios de julgamento das lideranças nos terreiros e casas também marcados pela apreciação das habilidades de liderança. Processo que estaria em curso entre finais do século XIX e início do XX levando-se a uma transformação do padrão dominante de relação com a magia. E, embora aqui se argumente que uma mudança decisiva de fato aconteceu, não se afirma que ela tenha trazido uma superação linear de um algo mais primitivo. Com esse tipo de explicação linear, na verdade, tendo se desenvolvido em meios espíritas e umbandistas, possivelmente como reflexo do aumento da capacidade de distanciamento que se realizava em torno da própria prática tomada como, ao menos idealmente, sujeita à crítica e mudança.

Todavia, sociologicamente faltaria explicar como um padrão de coação mágico-religiosa que pareceu funcionar satisfatoriamente em dada geração, foi perdendo sentido, permitindo o desenvolvimento desse tipo de reflexividade. Mais ainda, que tal mudança pudesse ser simultaneamente causa e consequência de combinações tidas como magicamente eficazes e atrativas para uma série de agentes, e em que símbolos e valores do passado iam sendo re combinados, mas com graus variáveis de consciência a respeito da mudança. Ou seja, que uma mudança que num primeiro momento possa ter sido influenciada por processos exteriores, teria se autonomizado tornando-se uma força irresistível na formação das gerações sucessivas.

Assim também, considerar a maneira como os próprios praticantes buscaram conferir, ao longo do século XX, um significado público às suas práticas, não seria o mesmo que alhear-se da distância que tais significados guardariam das práticas realmente existentes. Ao contrário, trata-se de um esforço contínuo de perceber como e até que ponto os movimentos dos indivíduos podem ter levado em conta tal disjunção. E essa é uma questão decisiva para trabalhos que se foquem na questão da legitimidade, qual seja, a dos tensionamentos e reajustes dinâmicos e sempre em aberto entre práticas, saberes e contextos interacionais; pode-se dizer, tensionamentos e complementariedades entre discursos e fazeres ou, em outros termos, entre uma razão especulativa e um senso prático. Dobradura essa propícia à emersão de falas com pretensões de verdade e poder – com pretensões de eficácia – em contextos modernos, e que seria acompanhada pela relação que se estabelecia com as taxonomias e os taxonomistas.

E, nesse sentido, precisa-se considerar o quanto a ênfase expressivo-possessional em forma espetacular pode ter passado a ser percebida simultânea e crescentemente, como algo valioso em si mesmo para um número cada vez maior de pessoas. Com isso pressionando-se a transformação de toda cadeia de uma economia de apreciação que precisava definir critérios avaliativos demarcáveis publicamente, ou seja, também verbalizáveis para outros. Todavia,

processo que, se deveu muito às modalidades tipicamente intelectualizadas de linguagem, acabava ressoando e recebendo ressonâncias seletivas do próprio ambiente religioso possessional de uma forma que não aconteceria com os mandingueiros mais afastados das formas culturais. Pois, os fazeres, no caso das giras e festas nos terreiros, dependeriam de formas de autenticação testemunhal coletivas em que não apenas a eficácia, mas também veracidade, performatividade, qualidade dos visitantes e auxiliares, sobretudo os alabês, decoração do espaço, oferecimento de refeições e bom andamento dos eventos seriam importantes. Conjunto de ações sacrificiais ou hospitalidade, no sentido de dispêndio de recursos, tempo, energias e saberes especializados, visando a sedução de um público-platéia. Esforço coletivo que tomo aqui como capaz de alterar, para o bem ou para o mal, a sorte de uma casa e de uma liderança:

Em cada gira o sacerdote redefine o seu poder que, *a despeito das qualidades mediúnicas que exige, não é visto como uma propriedade inalterável*, mas sim, como algo sempre em elaboração. Há uma acumulação desse prestígio, cuja aferição é, em geral, realizada antes do início das giras, quando a comunidade, num movimento de controle difuso, enumera os feitos e vitórias em demandas que se tornam testemunhos do valor daquele que se está sendo julgado. Mas a história assim construída pode sempre se converter numa versão negativa, *podendo a relação do sacerdote com suas entidades fornecer os exemplos da leitura que se queira confirmar*. Porque a consagração do sacerdote se refaz em cada gira, sendo que *a acusação mais grave que é feita a um sacerdote diz respeito a sua real incorporação pelas entidades que foram convidadas a descer no ritual*. (SEIBLITZ, 1985, p. 133, grifos nossos)

Aproveito o gancho da autora para explorar duas questões. Evidencia-se, no contexto dos 1970-80, os desdobramentos e recombinações de padrões mais antigos quanto às rivalizações por resultado em contextos possessionais. Mas também, os contextos de aparição pública em forma possessional surgem como divididos entre duas “funções”: por um lado, momento em que o poder mágico de humanos e não humanos é testado; por outro, circunstância em que o próprio desempenho ritual pode ser colocado em questão. Nesse sentido, notando-se um desencaixe analítico que talvez venha a ser útil para se pensar a polissemia contemporânea em relação aos rituais no mundo moderno. Algo, no mais, que vinha sendo notado já pelos primeiros escritores a tratar das religiosidades afro-brasileiras. A respeito, sobretudo, de certa porosidade e plasticidade das práticas populares, principalmente, no seu entender, das matrizes afro-brasileiras, René Ribeiro assim expressa certa ambiguidade. Como se tal hibridismo:

Tem permitido no Catimbó, como bem o mostrou Câmara Cascudo, a permanência de magia africana sob disfarce de práticas de origem ameríndia, como tem feito degenerar muito centro religioso inicialmente bem estruturado em meros locais de feitiçaria e mistificação. Como alternativas a uma religião que cada vez mais se torna em sistema ético é que essas religiões negras vêm tendo aceitação e se difundindo cada vez mais em nosso meio. Atraindo adeptos pelo caráter instrumental, de satisfação imediata, de necessidade ou consolo [...] E não somente pela sensação da experiência nova, bizarra e chocante que esta fica reservada ao turista e ao intelectual, embora certo sacerdote tenha muito adequadamente qualificado o “toque” ou ocasião

festiva com danças ao som de tambores e cânticos em dialeto de “chamariz” – assim ressaltando o poder de atração da rica coreografia, dos ritmos bizarros e do ambiente de suspense dessas cerimônias públicas. Isso para o Xangô e para o Candomblé, porque nos centros de Caboclo, na Macumba e no Catimbó, a viveza do espetáculo decai para a emoção soturna. (RIBEIRO, Para Todos, seg. quinz./ago/1957)

Vários aspectos dos dilemas vividos por praticantes e intelectuais interessados na cultura popular da época aparecem aqui. Mas destaco, principalmente, o quanto o autor terá dificuldade em se decidir sobre como julgar a ampliação ritual-espetacular em relação à precedência da dominância mágica não possessional. Ora parecendo lamentar a espetacularização religiosa, ora parecendo considerar que ela seria preferível em comparação à predominância da busca mágica por resultados, mas em geral parecendo achar que ambas as opções seriam lamentáveis. Sendo que, por detrás dessas duas possibilidades, há a simultânea crítica e reconhecimento da necessidade de uma relação autointeressada com o sagrado entre as religiosidades populares, advenha ela de fornecedores ou consumidores. Podendo, com isso, se considerar que o crescimento da dimensão da experiência possessional poderia vir a ser tratada enquanto desenvolvimento em meios populares de toda uma economia do olhar que bem poderia ser pensada a partir da ideia de *performance ritual*. Sendo o momento ritual-espetacular, o instante de coroamento vivencial e coletivo desse processo. Todavia, antes de prosseguir, precisarei aqui matizar um pouco melhor o que venho chamando de performance.

Primeiramente, o ritual de possessão poderia ser tomado como uma figuração entre performer e plateia capaz de solicitar emoções e sentidos próprios, de fazer emergir uma realidade que tem no próprio jogo um objeto de investimentos e fonte de autossatisfação. O foco dirigindo-se para a expressão, e não necessariamente a um sentido recôndito (LANDON, 2006; SCHECHNER, 2011; TURNER, 1974). Assim, como aponta Landon, o contexto passa a ser fundamental, pois que não bastaria se voltar para os símbolos subjacentes, mas entender a interação entre participantes como algo valioso e interessante em seus próprios termos como capaz de produzir uma força em muito dependente do contexto ritual tomado como retórica (CSORDAS, 2008; TAMBIAH, 1968). Mais ainda, a performance conteria aquilo que Landon chama de experiência multissensorial³², recorrendo a um conjunto perceptivo decisivo (RABELO, 2008a) na definição de uma continuidade entre contexto cenográfico e ativação perceptivo-sensorial, mediante o encadeamento sequencial e aproximativamente esperado de

³² “Indo além [...] da análise semântica do rito, a experiência de performance se localiza [...] na experiência simultânea dos vários receptores sensoriais recebendo os ritmos, as luzes, os cheiros, a música, os sons em geral e o movimento corporal. A recepção simultânea de vários recursos cria uma experiência unificada (Basso, 1985; Schieffelin, 1985; Sullivan, 1986), uma experiência emotiva, expressiva e sensorial.” (LANDON, 2006, p. 176)

ações que podem passar, também, à condição de composição do contexto para o desenvolvimento de novas ações. E, nesse sentido, a performance exigiria um profundo engajamento corporal no contexto ritual (CSORDAS, 2008; LANDON, 2006; RABELO, 2008a). Sendo que, por fim, Landon aponta a ideia de significado emergente como parte fundamental das performances. Procurando com isso acentuar o processo contínuo de criação cultural e, assim, tomando-se o contexto ritual como capaz de modificar a própria experiência.

De modo que o conjunto de expectativas e desdobramentos ligados a tais momentos funcionariam duplamente como comprovação de seu valor, e como meio de valorizá-lo ou rebaixá-lo. A força desses eventos acabando por diluir-se na composição coletiva de uma memória também dependente de operações crescentemente informais, quanto mais vai se afastando do lugar e momento do ápice que é a possessão, em que a condição de espectador-platéia chega ao ponto máximo entre os circunstantes diante dos deuses e entidades que ali se apresentam. Quanto mais vai se afastando desse momento, mais uma série de atividades e atitudes variavelmente codificadas vão ganhando espaço: a fofoca, a descontração e as brincadeiras, o deslocamento no interior da sala ou barracão, o bastidor, o pós e o antes do espetáculo. Sendo importante se notar o quanto ainda hoje, nos candomblés e umbandas se daria um contínuo processo de negociação ritual e institucionalização, com variáveis possibilidades entre as casas sobre a transgressão em circunstâncias de simultaneidade e relativa abertura na qual se imiscuem e tensionam os domínios público-privado, o sagrado e o profano.

E, Zelia Seiblitiz analisa a luta pelo domínio ritual como algo que em fins do 1970 tornava-se uma luta por se atestar autenticidade, ou seja, o não ser falso. Questão em relação a qual Maggie foi uma das autoras mais importantes para a discussão, ao relacionar para o republicanismo os critérios jurídicos policiais aos magicamente nativos. Com isso, o acréscimo da questão – ausente ou secundária para o mandingueiro mais solitário que teria predominando até meados do XIX, sobretudo na zona rural e pequenas cidades – sobre a falsidade da possessão em contextos partilhados com ampla assistência modificaria todo o jogo de poder e os tipos de investimento e retorno considerados típicos entre oficiantes e clientela. Modificando-se, possivelmente, o próprio significado e configuração cognitivo-emocional da experiência de possessão. Pois nesse caso, o que se percebe é o quanto tal mutação pressionaria por uma ampliação de funções e saberes que não estavam disponíveis para muitos dos antigos praticantes. Mais ainda, que até o advento do Espiritismo não estaria disponível aos que – ao menos enquanto aprendizado corporal – em sua formação espiritual, não tivessem entrado em contato com determinadas modalidades afro-brasileiras – sugiro que o número dessas pessoas pode ter sido muito maior do que hoje faz pensar o predomínio afro-brasileiro e espírita.

Dessa forma é que, embora Maggie trate de uma série de questões que indicam para a circulação de símbolos, recursos e práticas, parece considerar pouco o quanto o problema da luta por reconhecimento já em curso vinha ocorrendo por dentro de um esforço por circunscrever o dissonante que acabaria tendo consequências para os próprios fazeres subalternos. Os quais, ao orientarem-se por algum sentido de unidade na diversidade, como pensou-se em relação à federalização umbandista (BIRMAN et al., 1997), passariam a ter de integrar transformando, a internalização do tipo de negatividade e desqualificação estampadas nos jornais e presentes nos autos policiais, e que, encontrando homologia naquelas redes magicamente nativas de acusações recíprocas, parecia confirmar-se de forma menos problemática do que provavelmente o era. Sendo que, somente no correr de *Medo do feitiço* é que o perito policial iria aparecer mais claramente como sendo o tipo mais bem-acabado de mediador por ela estudado. Na verdade, às vezes fazendo um exímio taxonomista, era produtor discursivo decisivo à formulação de uma aparente unidade de sentido; também, sendo figura indispensável como informante daquele outro mediador que aqui mais nos interessa, o jornalista. Esse, acabaria por completar a obra de deslizamento simbólico, também acrescentando ingredientes de fantástico e misterioso aos relatórios das batidas policiais sobre os centros que se multiplicavam – para só depois se dirigirem, tais jornalistas em pessoa para o campo, com isso produzindo matérias um pouco mais refinadas.

De fato, Maggie indica circularidades entre dominantes e dominados, o permite sua riquíssima e inspiradora exploração da magia. Todavia, ela parece considerar precariamente todo o processo de mudança já discutido, desde Bastide, mais ainda Fernandes, Ortiz, e depois dele e da própria Maggie e Farias, a respeito da relação e desdobramentos imprevistos entre mudança estrutural e cultura popular. Em certo ponto, o argumento da autora, inspirado não apenas nos cânones antropológicos sobre o tema, mas também em aspectos da historiografia europeia sobre cultura e, principalmente, sobre magia, bruxaria, demônios e feitiçaria, principalmente entre os séculos XV e XVIII, de que juízes e policiais compartilhariam da crença dos acusados, é engenhoso e, possivelmente, verossímil em muitos casos; porém, um tanto enrijecido, e insuficiente para dar conta das dinâmicas que ela mesma tenta enfrentar em tempos de Estado-nação, cultura de massa e mercadificação das relações em bases capitalistas, em que a produção do consenso vai passando a ser parte constituinte dos próprios padrões de sociabilidade que se precisa explicar. Com isso, acaba-se, sem o querer, por produzir uma imagem fissurada entre estrutura simbólica e social, desconsiderando o desenvolvimento em curso de diferenciação das esferas em contexto mercadificado nacionalizante. Diferenciação essa em relação a qual as elites tecnoburocráticas estavam especialmente sensíveis e que, ao

mesmo tempo, viria acompanhada por processos simultâneos de integração. Justamente, processo dependente do aumento das funções de mediação que a autora descreve tão bem quando trata, por exemplo, dos peritos policiais e profissionais do Direito.

Yvone Maggie toma a crença como condição, mas o decurso da crença em *habitus* e, portanto, em ação eficaz em um contexto que se modernizava, dependeria da sensibilidade à disjunção entre valores resultante dos processos de diferenciação que se aprofundavam, e que naquele momento a todos atingia. É assim que nesse contexto a fala sobre a crença seria uma fala de poder no interior de uma mesma unidade territorial e política; ela mesma, uma posição ilustrada e um tradutor, enquanto fala autorizada sobre outros, e um passo para o deslizamento de uma prática considerada subalterna em direção ao ser cultura. Com o discurso sobre a cultura passando a ser apropriado pelos intelectuais nacionalistas como uma possibilidade menos brutal, em comparação ao uso efetivo da violência física, e mesmo das formas predominantes de desqualificação nos meios jornalísticos durante a República Velha, de se lidar com o dominado, opondo-o, enquanto ser civilizável, ao bárbaro irascível.

Ou seja, que mediante a capacidade de reelaborar a produção simbólica modernizadora, quanto mais esta pressionava uma separação das esferas do sagrado e do profano, é que tais religiosos – religiosos de tipo novo, *vanguardas* surgidas na primeira metade do XX – teriam conseguido produzir símbolos capazes de ressoar a própria existência como significativa também entre não crédulos. Seres humanos cada vez mais numerosos e que eventualmente não precisariam compartilhar a crença na magia, ou mesmo em Deus. E para isso, o sentido do valor público e da definição de determinadas práticas populares como cultura, foram decisivos para que os incrédulos pudessem conceder algum respeito e mesmo sincero interesse. Para o que, especialmente entre as religiosidades possessionais, o dar mostras de que não se explorava conscientemente a credulidade pública, ou seja, que não se fingia³³ e, mais ainda, que não se fingia em troca de pagamento, compunha a disposição para uma atitude desinteressada enquanto expressão de um modo civilizado/cultivado por excelência. Tal demonstração, combinada à produção letrada sobre práticas e símbolos, e à promoção esteticamente civilizada e espetacular de autoapresentação e hospitalidade no contexto cultural possessional foi decisiva.

Dessa forma, as lutas por legitimidade passariam pela redefinição do lugar ocupado pelo empenho cênico visando-se dissimular, encobrir, ressignificar, ou suavizar modalidades

³³ A relação entre cultura como autenticidade e a crítica à dissimulação ou charlatanismo constante no código de 1890, apontaria, seguindo Maggie, para um poderoso processo de homologia e que decidiria o rumo das religiões afro-brasileiras, sobretudo os candomblés, como cultura. A questão dos preceitos e do segredo, e de um mercado simbólico dos rituais altamente valorizado, o que o demonstra, como aponta Lisa Castillo em seu *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, 2008, as disputas pelos cadernos de fundamentos.

remunerativas dos serviços, tudo tendo colaborado para a construção de tipos distintos de religiosidade – como diria Bourdieu, “fazer o que se faz como se isso não tivesse sido feito”. Passando as demandas sociais por destrezas autorregulatórias tipicamente burguesas e cristãs caritativas pregadas pelas elites letradas, fossem religiosas ou seculares, a definirem-se como colaboração espiritual ao bem público em oposição à magia. Na verdade, formulação civil e religiosa sintetizada na abstração “moral e bons costumes”, algo em muito dependente do desenvolvimento de uma especial combinação entre *letramento*, *desinteresse* e *autoapresentação*; formulação direcionada à circunscrição de uma economia pulsional capaz de ordenar e regular aspirações por religiosidade. Todavia, para que tal formulação se tornasse um valor manejável também entre os segmentos populares, foi preciso que primeiramente entre eles tivessem se rebatido, combinadamente, a positividade da forma idealizada das religiões letradas, e a negatividade seletiva da múltipla intervenção médica, policial e jurídica, além da interpelação jornalística do popular; operações também de manipulação, e que incidiam nas categorias mais específicas da religião, magia e feitiçaria, isso mediante combinação entre atividades interpretativas e interventivas dos agentes modernizadores.

Assim, se o argumento de Maggie quanto ao compartilhamento de crenças é de fato engenhoso, no sentido de solucionar o partilhamento e comunicabilidade entre procedimentos profanos e sagrados, ela deixa em aberto a explicação da diferenciação funcional, bem como da dimensão valorativa, moral, e civilizacional em curso e que, uma vez considerada, nos obriga a tomar seriamente a convicção secularizante e incrédula de uma série de agentes empenhados em ofícios e atividades desmanteladoras da “tradição”. Sendo necessário se buscar a explicação de certas afinidades em processos não lineares, mas espiralados de homologia que, pela própria inadequação aritmética entre seus termos, estaria em tal movimento espiralado e por consequências imprevistas, dependendo sempre de atividades de ajustamento e reelaboração por parte dos agentes mediadores. Por exemplo: os ogãs, os escribas, os peritos, jornalistas e comunicadores, os políticos, intelectuais, os administradores e profissionais do direito, bem como artistas, burocratas e policiais. Como se o aprofundamento das diferenciações tivesse exigido uma idêntica ampliação das demandas por competências sempre em mutação e cada vez mais complexificadas que se esperava, almejava, exibia, por parte de tais mediadores.

Não sendo por acaso que a confecção entre os fins do século XIX e início do XX de categorias partilhadas com pretensões a funcionarem como princípios ordenadores da realidade mágica, como por exemplo, as de “Baixo” e “Falso espiritismo”, teria dependido da atuação entre polícia, sobretudo os peritos das delegacias (MAGGIE, 1992) de jogos e costumes, jornalistas, e a disputa entre o kardecismo concentrado na FEB, e o Racionalismo Cristão

(GIUMBELLI, 2003, 2012) – conforme explorado em capítulo mais abaixo. Pois, o exercício de repetição pedagógica cotidiana desses oficiantes contribuiria para uma imagem de correspondência, logo assimilada pelos segmentos populares, entre os padrões de simbolização espirituais e a realidade conforme se realizava no interior das estruturas profanas dominantes de julgamento. Entrelaçavam-se os padrões expressivos populares com as próprias instituições nascidas com o fito de reprimir. Todavia, expressões que já possuíam em seu nascimento atributos civilizadores, como é o caso das Delegacias de Jogos e Costumes, bem como das crônicas dos jornais, notícias sociais e populares em que se confrontavam notícias sobre católicos e protestantes, a páginas publicitárias e batidas policiais. E, se ser chamado “Religião” era um privilégio, os jornais acabavam por naturalizar as diferenças sem qualquer embaraço.

(c) - Acerca da escolha e tratamento das fontes

Infelizmente para o sociólogo, ainda não são muitos os trabalhos históricos a respeito das práticas populares de feitiço no Brasil de meados do século XIX para cá, momento de expansão das formas mediúnicas possessionais. Sendo raros os trabalhos a respeito das magias de ataque e defesa, abertura de caminhos, fechamento de corpo, coisas de amor etc. Todas, componentes importantíssimas do *menu* dos oficiantes até os dias de hoje. Excetuando-se o excelente trabalho de Maggie, as pesquisas a respeito das práticas populares nesse período haviam se concentrado nas confrarias católicas, surtos escatológico-milenaristas, com excelentes trabalhos sobre práticas afro-brasileiras, bem como recentes pesquisas sobre curandeiros, no que aí se aproximam mais do meu interesse. Todavia, em geral tais pesquisas tratam de periodizações diminutas, como as de uma biografia individual, ou do intervalo entre o surgimento de um movimento e seu desaparecimento, dificultando-se em muito o exercício de síntese sociológica para o que a sociologia eliasiana se propõe. Além disso, são raros os que utilizam as fontes jornalísticas em maior escala, limitando-se em geral aos relatos e crônicas de viajantes, raramente cartas, atas administrativas quando for o caso, posturas municipais, legislação e, principalmente, aos registros e trabalhos jurídicos, médico-psiquiátricos e farmacêuticos, além dos registros policiais. Fundamentais, mas nem sempre preservados; insuficientes ou mesmo por vezes inadequados à exploração de questões relativas à reconhecimento e reputação públicas que aqui me interessam. Com isso, o pesquisador interessado nas expressões religiosas populares vê-se forçado a fazer, ele mesmo, boa parte do trabalho de “cavação” diretamente nas fontes documentais disponíveis que, no caso das práticas populares, não só são raras como, quando existem, não foram em geral produzidas pelos

praticantes. Estes, em sua maioria, mesmo quando sabiam escrever, não deixaram nada ou quase nada que tivesse resistido ao tempo, ou que esteja ao alcance do pesquisador.

Tive, com isso, de costurar aspectos por vezes díspares numa longa duração impossível de ser esgotada aqui, com a certeza de ter encontrado apenas retalhos. Assim, valí-me de rudimentos; reunidos feito material passível de se tornar significativo no diálogo com transformações que se punham em curso mais claramente entre o fim do XIX até os anos 1940, ainda que faça indicações a pelo ao menos dois séculos. De finais do XVIII aos dias atuais, para o tipo de problema que atualmente vem me interessando. Em tais condições, o desafio foi o de tentar construir um encadeamento suficientemente extenso no tempo e na amplitude das interdependências, de forma a que se possa testar, convincentemente, a hipótese da compulsão e da autonomia relativa, enquanto conceitos produtivos para se pensar a sociogênese do habitus mágico-religioso predominante entre os coletivos humanos em um momento posterior ao da maior generalização e legitimidade do feiticeiro mais solitário de que venho falando.

Foi utilizada uma combinação de fontes, consultando-se ao todo mais de 45.000 páginas de documentos – fontes primárias. Em sua maioria periódicos e jornais, mas também registros policiais, processos e material da Gazeta Médica da Bahia. Após um primeiro filtro realizado no contato inicial com o material, permaneceram cerca de 6.000 páginas entre textos e imagens, sem se considerar aí filmes, literatura, principalmente a umbandista anterior à 1950, músicas e fontes secundárias. A partir daí passou-se à classificação, organização e definição das correlações temáticas e periodização mais específicas. Acrescente-se fontes secundárias da época, entre autores nacionais e internacionais como: Nina Rodrigues, Xavier Marques, Pierre Verger, Arthur Ramos, Donald Pierson, Ruth Landes, Melville Herskovits, Edison Carneiro, Manuel Querino, João do Rio, Jorge Amado, entre outros. Também, utilizou-se dados estatísticos disponíveis sobre: população, economia e religião. A maioria para o período que vai do final do século XIX até a década de 1950. Filmes que tratam do tema religioso ou do período estudado, músicas, poesias, canções, iconografia religiosa, documentos, atas, anais de eventos; cartas; fotografias; cordéis, literatura religiosa ou que toque no tema da religião.

Há também aqueles materiais que contribuem para a compreensão dos jogos de acusação e negociação presentes nas polêmicas intergrupos religiosos. Dentre as muitas práticas acusatórias/proselitistas em que pese a apresentação de si e do outro, pode-se pensar em termos de um jogo de espelhos em que ocorreriam, por exemplo: acusação de feitiçaria; a glosa religiosa; propaganda religiosa, às vezes com traços de perseguição através de mídias diversas; ataques físicos a locais e pessoas ligadas ao culto, com destruição de objetos e estruturas utilizadas; ou mesmo saques a templos; desqualificação sutil ou indiferença mais ou menos

calculada por concorrentes ou desertores nas redes de relações pessoais; material promocional em que agências distintas são apresentadas como espelho invertido; livros; processos judiciais; difamação. Todavia, de fato o grosso foram as matérias dos jornais e periódicos da época, tanto do Rio de Janeiro, quanto Salvador, não só as publicações religiosas, mas, principalmente as laicas e de circulação ampla. Sendo importantíssimo o acervo disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Estes jornais e periódicos em geral se apresentaram como excelentes fontes, fornecendo variados tipos de informação, primeiramente:

1) Publicações especializadas como as pesquisas psiquiátricas e relatórios policiais ou eram parcas, ou não chegavam, até os anos 1930, ao grande público, senão filtrados. Sendo que, segundo recenseamento de 1920, mais de 70% dos cariocas maiores de 15 anos sabia ler. Os jornais eram ponto de cruzamento, de maior tráfego – com casos de congestionamentos e acidentes – no período que aqui se tratará. Estando com isso, entre as principais descrições do que acontecia no interior das casas nas primeiras décadas do século XX. E, ainda que em geral distantes de uma escrita etnográfica, houveram textos – bastante escassos até as décadas de 1930-1940, é bem verdade, quando já aí se somariam os pesquisadores especializados – explicitamente comprometidos com uma descrição mais rica em detalhes;

2) Em segundo lugar, os jornais mostraram-se boas vitrines em que se podia identificar o que e o como chegava ao público leigo. Principalmente após 1910, ano em que, como indica Marialva Barbosa, “... as notas sensacionalistas invadem as páginas das principais publicações. Abandonando as longas digressões políticas, os jornais passam a exibir em manchetes [...] ilustrações e fotografias, os horrores cotidianos.” (BARBOSA, 2010, p. 49). Isso se rebatia diretamente no que viria a se chamar de cultura popular, mas, inicialmente, algo identificado nos jornais por termos como “Populares”, “Queixas” ou “Coisas do Povo”. Sendo o jornal uma espécie de “... voz pública para {as} agruras cotidianas.” (BARBOSA, 2010, p. 58), ainda que tais colunas contivessem algo de tragicômico em seu tom. De qualquer forma, assim iriam se certificando, como num jogo de espelhos, a vida civilizada frente à barbárie humana, sobretudo a cidadina, a um só tempo estranha e próxima. Em que se construía publicamente as fronteiras entre formas lícitas e ilícitas de vida e religiosidade, deixando-se notar os significados que as práticas mágicas, confessionais, de possessão e transe, misturadas aos crimes e desordens, teriam no meio jornalístico. Com isso, tais matérias teriam contribuído para se pensar que tipo de impacto esses jornais e revistas teriam sobre a população e, no limite, sobre as próprias práticas. Pois, mais uma vez Barbosa: “A sociedade parece de tal forma contida nessas narrativas que o leitor tem a impressão de participar daquela realidade. Composto o texto a partir de um mundo, o repórter gera um novo mundo: um mundo que mescla realismo e

romance, uma vez que a estrutura narrativa lembra a dos romances folhetins, ainda que os personagens sejam retirados da realidade.” (BARBOSA, 2010, p. 50). Ou seja, enquanto lugar em que se encontravam alguns intelectuais, mas que, simultaneamente, se escrevia para um público leigo, era o lugar privilegiado em que se cruzavam orientações massivas e eruditas sobre o popular. Com isso, ajudavam também a identificar alguns dos mediadores não religiosos que participavam, muitas vezes de dentro dos jornais, como mediadores culturais;

3) Contribuíram para se entender o lugar e papel que os meios de informação pretendiam para si, sendo que seu posicionamento diante das expressões não denominacionais poderia revelar algo também a respeito da posição que os jornais esperavam ocupar no processo civilizador nacional. Assim, o que será que nos jornais se materializava como entendimento não só do que seria a vida civilizada na cidade? Como também, quais seriam seus aliados e inimigos? O que colocaria o problema da relação entre elites e popular como também sendo um problema entre civilização e barbárie. Sob o ponto de vista das práticas mágico-religiosas, contribui-se para se perceber o contraste entre as representações públicas das religiosidades populares e outras expressões, principalmente o Catolicismo, ao mesmo tempo em que se explicitariam os critérios oficiais e letrados de lidar com o fenômeno religioso popular;

4) Também propiciam a identificação das transações em termos de prestígio e reconhecimento, na medida em que se considere que a escolha da notícia, bem como da seletividade e sequenciamento em sua abordagem estariam condicionadas por dinâmicas que ultrapassariam a lógica interna da reportagem. Com isso, os jornais serviram para que se acompanhasse o modo como, tanto Rio de Janeiro como Salvador vinham sendo apresentadas nacionalmente e mesmo mutuamente, principalmente sob o ponto de vista da cultura e, mais ainda, da cultura popular. Assim, através da comparação entre as fontes pôde-se identificar, ainda que de forma não exaustiva, até mesmo as trajetórias de algumas pessoas que ocuparam lugar de destaque nos contextos religiosos locais, e mesmo nacional;

5) Tais jornais também costumavam operar em uma lógica opositiva, de modo que o ser magia ou ser religião era acompanhado por uma série de correlações valorativas ligadas ao mal, à utilidade pública, às contradições civilizacionais etc.;

6) Enfim, contribuiriam para se acompanhar as transformações representações públicas de algumas entidades, inclusive sua iconografia e localização ritual, principalmente no que tange às representações de Exu; ao mesmo tempo, estes jornais tratavam insistentemente de um tema em particular que muito interessa para a feitura desse trabalho: o do ganho material.

O recurso aos jornais contracena com o fato de que a produção textual em que a religião é visibilizada não pode ser entendida estritamente em termos dos textos religiosos doutrinários, normalmente produzidos por especialistas religiosos ou por membros intelectualizados. Trate-se dos textos fundamentais, sejam glosas, encíclicas ou comentários sobre determinado tema, periódicos ou não, sejam catecismos, cartilhas e manuais para especialistas ou leigos, folhetos publicitários e litúrgicos. Considerarei que a apresentação pública das religiões em jornais e publicações leigas será uma fonte importantíssima para se compreender o modo como religiões distintas queriam, mas, sobretudo, podiam ser vistas. Por exemplo, não é difícil se perceber que na primeira década do século XX na maioria dos grandes diários leigos consultados, havia notícias mais ou menos regulares sobre o Catolicismo; e muito raramente essas notícias eram negativas. Há também os classificados, onde expressões subalternas, principalmente umbandistas, cartomantes, curandeiros, quiromantes, entre outras, podiam dividir espaço com vendedores dos famosos elixires, médicos, vendedores de produtos e serviços os mais diversos.

Além do mais, ao eventualmente apresentarem descrições rituais e expressivas no interior de cultos, falas, raras é bem verdade, dos praticantes, e descrições do cosmos, entidades e crenças, os jornais também se tornavam mesmo sem o querer um lugar em que não apenas se faziam denúncias, divulgavam-se exotismos ou simplificações noticiosas e tantas vezes degradantes a partir de terceiros, dos “de fora”, mas também elaborações dos “de dentro”. Não se pode esquecer que praticamente até a década de 1930 era o trabalho de Nina Rodrigues o único com pretensões científicas a se aprofundar nos cultos de origem africana, por exemplo, sendo *Os horizontes místicos do negro da Bahia* de Arthur Ramos de 1932 o trabalho que inauguraria o interesse de uma geração pelo tema. Nesse interlúdio, apenas Manuel Querino escreveu a respeito, numa combinação entre memorialismo e pesquisa histórica sobre a cultura popular de influência afro-brasileira. Ou seja, aos jornais teria cabido o grosso do volume de textos sobre religiosidades populares entre 1890 e 1935, aproximadamente; seria então que a série de reportagens intitulada *As religiões do Rio*, de João do Rio, se tornaria o caso limite mais ricamente fundamentado, sob o ponto de vista de uma pesquisa realizada pelo próprio autor entre os praticantes, visando esse meio impresso. E mesmo que isso tenha implicado na maior parte das vezes – mesmo em João do Rio – em uma postura de detração, não significa que tais textos e imagens, principalmente quando colocadas em correlação com outras informações hoje disponíveis, possam ser tratadas como fontes de validade inferior.

Inclusive, a partir de matérias que já se iniciavam, e em que comparecia um interesse predominantemente de descrição. Atividade que, quanto mais se avançava no século, tornava-se também mais sensível à complexidade do assunto e ciente do trabalho de pesquisa que

começava a se desenvolver – inclusive, isso ajudaria a virar a balança de poder interna às religiões. Local em que se redefinia o lugar da fala e o peso da narrativa, pressionando-se, além do mais, graças à participação de intelectuais, a vigilância sobre formas religiosas renovadas pela influência do Espiritismo (ISAIA, 1999; MACHADO, U., 1997). Critérios pelos quais se identificavam tradição e cultura em prol da delimitação entre autêntico e inautêntico, sobretudo pela valorização da estetização, das mitologias e genealogias. Não mais relação de dependência quase exclusiva à eficácia mágica e curativa dos especialistas como seria típico entre as décadas de 1900 e 1930, mas, auto definição de um ofício vulnerável a múltiplos assédios: desde o que cada vez mais diziam os nativos, fosse validando-se a prática sob o ponto de vista do benefício público que ela propiciava quando submetida aos julgamentos letrados – fossem esses letrados leigos ou religiosos. Favoreciam-se, assim, aqueles agentes mais afinados às performances e encenações público-midiáticas, o que teria levado a uma corrida em direção a esses meios, incorrendo-se, paradoxalmente, no risco de uma exotização de sinal trocado no que contribuiria a relação entre texto e imagem impressa, gradualmente a partir da década de 1930, mas, principalmente, 1940-1950.

Parte I: Periféricos

Capítulo 1: Quebra do monopólio católico: discurso, discórdia e notícia religiosa

I

Até aqui apresentei o objeto, ao mesmo tempo em que pinçava o conjunto categorial de que me valerei na análise. O esforço foi de se articular a mutação nos padrões de dependência em que implicavam-se os agentes, com a conformação de um direcionamento espiritual cada vez mais dependente de instituições profanas comprometidas com ideais modernos. De forma que o objeto, os processos de legitimação, revelar-se-ia ligado a uma multicausalidade que extrapolaria um tipo de figuração fechada nos agentes e instituições religiosas. Assim, que tais agentes e instituições em processo de transformação, passariam a depender crescentemente, na longa duração, da integração objetiva e subjetiva de equipamentos e valores capazes de reconstituir continuamente os limites entre sagrado e profano, público e privado; enfim, tradicional e moderno enquanto oposição estruturante a qual, idealmente, disporia os seres humanos em localizações inconciliáveis, mas que na prática nem sempre podiam ser facilmente separáveis. E, como indiquei, a solução espiritual coletiva e intergeracionalmente construída, aqui teria recorrido, preferencialmente, aos equipamentos e valores que pudessem ser articulados à hegemonização das formas possessionais. Por isso é que, transversalmente, farei remissões constantes: à mutação dos fundamentos cristão-caritativos que se “profanavam”, agora marcados por um sentido de utilidade pública; às tecnologias e artes da autoapresentação; e às atividades dos escribas e novos taxonomistas em geral.

E, sobretudo quanto aos primeiros dois aspectos, espero ter tornado claro se tratar na tese, de investir numa estratégia capaz de, em um só movimento, enfrentar dois desafios metodológicos: por um lado, o de se integrar em um trabalho sobre práticas religiosas as dimensões econômica e simbólica. Em segundo lugar, se buscará, até onde for possível, desnaturalizar as abordagens denominacionais mais típicas, sem, entretanto, se resgatar a mais antiga noção de sincretismo. Sendo que para tanto, embora a discussão sobre a relação entre religiosidades e secularização, sobretudo mediante versões mais dinâmicas advindas de autores como Hervieu-Leger e Charles Taylor tenham sido decisivas, elas me parecem ainda demasiado dependentes de uma história religiosa europeia, para a qual um sentido de retorno à religião reivindicado pelos seres humanos como experiência não confessional tem sido central. Não é esse o caso aqui. Estivemos durante todo o século XX fumegados de sagrado, ainda que entre determinados segmentos tenha, de fato, havido certo recuo da religião.

O que tento indicar, é que nossa experiência tem sido marcada por modalidades tipicamente informais, e que, de fato, a integração dos segmentos populares em termos confessionais autonomamente pronunciados, foi um trabalho iniciado durante a transição entre o século XIX e o XX. Ou seja, aquele trabalho em que os próprios agentes despossuados foram tomando para si as tarefas de autorrepresentação, validação e imposição de símbolos pública e juridicamente reconhecidos, a partir da hegemonização em seus próprios termos de modelos culturais-possessionais. Enquanto isso, na Europa, ao menos nas áreas urbanas economicamente mais dinâmicas, as imensas massas humanas se afastavam da religião, enfastiavam-se dela.

A partir daqui, portanto, procuro dar um passo atrás, e me focar mais especificamente nas transformações concorrenciais relacionadas ao campo religioso em formação. Claro, sempre em correlação às modificações jurídicas e políticas que se dariam com o advento da República. Todavia, logo passando ao material histórico que me permitirá, minimamente, indicar para os efeitos concorrenciais em termos de maior sensibilidade à simultaneidade, bem como, ao fenômeno de uma crescente incerteza que passava a requerer recursos materiais, cognitivos e emocionais bastante distintos dos oficiantes. Tanto no sentido de se regular as hostilidades nas relações com o diferente, como também, no sentido de se desenvolver estratégias capazes de legitimar a oferta frente à praticantes que eventualmente poderiam ser tocados por um senso de realidade sujeito a interrogações. Ou seja, neste tópico apresento em linhas bastante gerais, o que teria significado os primórdios de um sentido de jogo concorrencial interreligioso dependente da relação com um Catolicismo então monopolista – ou que assim se via, por não parecer considerar as práticas populares como suas concorrentes. Tal Catolicismo tendo que enfrentar a intromissão de dois adversários bastante inconvenientes: o protestantismo e o Espiritismo. Para tanto, os principais materiais utilizados aqui serão, primeiramente, os trabalhos de outros autores sobre a história dos protestantismos, espiritismos e, principalmente, catolicismos. Mas também o jornal e o periódico, sejam eles religiosos ou não, por favorecerem ao mesmo tempo um quadro relacional, ainda que bastante simplório, das avaliações públicas das crenças, como também, por ajudarem a entender um pouco como foram se construindo, dentro do conflito, padrões distintos de hostilidade e autocontenção que tinham como escopo jurídico-normativo a constituição de 1891, e o Código Penal de 1890.

Assim, a despeito da mudança jurídica, até aproximadamente os anos 1940-50 havia em alguns jornais e periódicos leigos o mesmo tópico: “Vida Religiosa”. Do que tratava ele? Basicamente do Catolicismo! Implicitamente dizia-se: as outras expressões não são religião, ou não o são plenamente. Noticiava-se o Catolicismo, o clero e alguns acontecimentos que nos

dias atuais seriam considerados absolutamente irrelevantes para o leigo. Dentro do esquema monopolístico católico, as questões eram orientadas de maneira autorreferente. É sempre o Catolicismo e seus intelectuais, as virtudes católicas, atos dos apóstolos, sacerdotes, e do papa em sua Igreja. Essa é a tônica – mesmo em se tratando das encíclicas, em que a ação sobre a “sociedade” seria o foco. E, como indicado, não apenas nas publicações católicas, mas também nos jornais leigos do início da primeira metade do século, principalmente até os anos 1930.

Todavia, a própria necessidade de se produzir notícias por parte de iniciativas não religiosas impunha o desenvolvimento de lógicas dissonantes. Começavam a surgir formas de enfrentamento do poder dos clérigos católicos que não poderiam ser compreendidas desligadas do declínio relativo do seu prestígio. Perda esta acompanhada pela correlativa recomposição dos quadros também por pessoas de menor prestígio; cada vez mais advindas dos segmentos intermediários ou decadentes das zonas rurais. Da mesma forma, perda de autoridade que adquire ainda mais sentido diante do arbitrário do poder eclesiástico que se expunha mediante, tanto a proliferação de alternativas simbólicas religiosas quanto leigas. Assim, em junho de 1917 sai no Jornal A Tarde: “Um padre que está com o Diabo no corpo”. Matéria originada de uma missiva em que se acusa o padre Henrique de Freitas de Riachão do Jacuípe de ter mandado incendiar a casa de um “pobre lavrador”. Em outra matéria de 1915, trata-se de uma denúncia no bairro de Pirajá. Segundo a matéria: “O vigário de Pirajá contende com os protestantes – e faz, dos sinos da igreja, uma arma infernal”. Nela se registra que o vigário local, o padre Albino, sem saber mais como impedir a frequência do rebanho à porteira do inferno, teria passado a troar insistentemente os sinos nos horários das reuniões protestantes. Entretanto, em sua maioria os jornais mantinham-se “católicos” na maneira de apresentar as religiões.

Para as outras práticas – excetuando-se as de matriz afro-brasileira e artes divinatórias em geral – havia no jornal baiano A Tarde o “Vários Cultos”, normalmente dedicado a protestantes e espíritas. E, a despeito de toda orientação liberal secularizante a favor da liberdade de culto e credo, continuou o Catolicismo durante a República Velha, a religião oficial dos eventos oficiais. Flertava abertamente com o Estado e as elites, e isso compunha parte do ambiente natural no qual os sacerdotes haviam exercitado suas competências emocionais, relacionais e intelectuais durante séculos de colonização. Mas nesse novo contexto, a participação pública das elites sacerdotais deixava de compor ritual óbvio e obrigatório, para se aproximar de uma concessão secular à maior e mais antiga religião do país. E, muito embora os ressentimentos nos primeiros anos de república não tivessem sido curados, precisariam manter-se latentes. Pois, sem o predomínio e visibilidade em tais ocasiões, por exemplo, corria-se o risco de que o Catolicismo se aproximasse ainda mais de uma posição formalmente idêntica

às outras expressões nacionais. Inclusive, com algumas de suas características populares processionais e extáticas sendo perigosamente identificadas a um valor cultural do passado.

Teve-se de esperar a quebra do padroado para se assistir à hegemonização da corrente empenhada naquele esforço crítico da reação, o qual, justamente pelo reconhecimento dos novos limites e possibilidades dos tempos, expunha de dentro para fora os sinais contraditórios da condição da Igreja, preocupadíssima com os acontecimentos do mundo, mas ainda demasiadamente autocentrada em práticas convencionais. É nesse clima que uma categoria em especial tomaria forma nos discursos católicos: a de *sociedade*. Na corrida religiosa pela oferta do universal o mundo católico, aparente paradoxo, vai passando a ser social, e a sacralização da sociedade sua vocação. Como dito anteriormente, não uma cultura, nem uma religião; somente a religião universal e única verdadeira, feita sob medida para uma sociedade necessitada de conforto e direção.

II

A Igreja Católica na virada entre o XIX e o XX tinha de salvaguardar, diante das ameaças que se via sofrendo, seu papel privilegiado na divisão do trabalho de dominação. E, se o apartamento em relação ao Estado não a tornara inimiga deste, a Igreja certamente já não era mais “Estado”. Daí a urgência de se recompor suas bases de sustentação. Assim, quanto mais o projeto de “saneamento” interno via ultramontanismo e romanização foi realizando seu trabalho, ia-se, igualmente, expondo-se os estreitos limites de um modelo demasiado inflexível. De forma que o Catolicismo teve de re-tecer um campo de lealdades que encontraria em uma sociedade civil catolicamente cristianizada, mas ao mesmo tempo sedenta por renovação, uma poderosa aliada. De toda sorte, para que a noção de “sociedade” passasse a ser central na orientação Católica foi preciso que se dessem alguns acontecimentos mais distantes no tempo.

Desde a expulsão dos jesuítas de Portugal e suas colônias em 1759 que a relação entre Igreja e coroa não era a mesma. Da mesma forma, a participação do clero brasileiro, por exemplo, no parlamento da segunda metade do século XIX (ÁVILA, 1980) endossa o conservadorismo católico da época e a quase exclusiva preocupação com temas que pudessem ferir as tradicionais fontes de recursos e prestígio: o casamento com a entrada de imigrantes não católicos; a desvalorização das côngruas; os enterros; a defesa da escravidão ameaçada pelos abolicionistas; a preservação do patrimônio ameaçada pela modernização urbana e pelas demandas do Estado; o ensino, ameaçado pelos lazaristas; as consagrações em geral.

Com a vinda da corte portuguesa, e com os sucessivos primeiro e segundo reinados, o Estado assumiria funções e ofereceria serviços que até então não estavam, ou não estavam exclusivamente em sua alçada, abrindo-se o campo para uma produção simbólica crescentemente leiga. Aqui o desenvolvimento de uma imprensa leiga, fosse ela atrelada aos interesses do Estado, contrária a esse, ou “independente”, não importa, podia colocar questões para um Catolicismo incapaz de atuar através das mídias modernas: revistas, periódicos e livros para leigos, como sempre o faziam protestantes e espíritas³⁴. De fato, desenvolvera-se durante o XIX um Catolicismo local suficientemente consciente de haver um movimento global irresistível, o qual o punha tensionado entre ele mesmo e diversos agentes, cada vez mais fortes e exteriores – ora adversários, ora aliados. Mas foi preciso que a Igreja perdesse algumas de suas prerrogativas estatais, as funções governamentais administrativas, a influência política e econômica mais direta, para que tal corrente se tornasse um guia incontestado. Ainda assim, somente a partir dos anos 1920 que a Igreja viria assumir um rumo mais nítido diante da nova conjuntura, negociando sua existência e tomando suas decisões dentro desse espectro.

Estava em curso uma redivisão social das atividades de dominação simbólica³⁵ em que a imprensa iria, com os juristas e, posteriormente, com médicos, sanitaristas, engenheiros e educadores, bem como através de todo um campo estético e intelectual leigo voltado para as humanidades, assumir a dianteira na luta pela monopolização dos mecanismos de reprodução das distâncias entre dominados e dominantes (MICELI, 1979). Todavia, cada vez mais cresceria o valor atribuído pelas frações das elites profanamente intelectualizadas, aos títulos oficiais emitidos pelo Estado em contraposição e preferência às oportunidades e prestígio oferecidos

³⁴ O Catolicismo vinha desde os séculos XVI-XVII em uma campanha contra os males do mundo. Inicialmente contra protestantes e uma pequena elite científica e filosófica, mas, em seguida, contra amplas parcelas da população. Todavia, paradoxalmente, as circunstâncias exigiram o próprio recurso católico aos meios historicamente condenados e, no caso do Brasil, em que a posição de prestígio do sacerdote diante do leigo dependia muito da sua competência como leitor e escritor frente à massa iletrada. Oficialmente a Igreja passaria a reconhecer a imprensa como meio legítimo, buscando construir seus próprios meios de divulgação desde Leão XIII (1878-1903). Mas, o recurso à imprensa escrita levantava contradições internas ao próprio equilíbrio de poder da Igreja, e à herança do modelo de sociedade escravagista. Assim se define a divisão entre boa e má imprensa, como forma de dar sentido aos influxos tecnológicos. Da mesma forma, um dos postos avançados do Catolicismo brasileiro se tornaria a imprensa, como propagadora de notícias, mas também de ideias e projetos para a sociedade. Cada vez mais afastada do exercício direto do poder político, buscava alternativas à sua ação, encontrando no campo mais exclusivamente simbólico seu papel. Pois, ao tempo em que perdia a proteção econômica do Estado, precisava reaprender a converter seus recursos simbólicos em recurso material. Emblemático desse dilema, por exemplo, foi a iniciativa do Frei alemão Pedro Sizing, o Centro da Boa Imprensa (CBI) no início do século XX, assim como a Liga da Boa Imprensa. Pretendia-se implantar em todas as dioceses o jornalismo impresso.

³⁵ Segundo Bourdieu: “Para que os efeitos do capital e da dominação linguística se exerçam, é preciso que o mercado linguístico seja relativamente unificado, isto é, que o conjunto dos locutores seja submetido à mesma lei de formação dos preços das produções linguísticas [...] É isto o que significa unificação do mercado ou relações de dominação linguística: no mercado linguístico se exercem formas de dominação que têm uma lógica específica e, como em todo mercado de bens simbólicos, há formas de dominação específicas que não são absolutamente redutíveis à dominação estritamente econômica.” (BOURDIEU, 1978, p.7)

pela carreira clerical. Principalmente aquelas funções tipicamente almeçadas pelos economicamente dominados, funções duplas de intervenção e intermediação características das burocracias. Circunstância em que se viram tendo que identificar e decidir pelos critérios do mais promissor e do mais seguro, os jovens aspirantes, fosse à ascensão, fosse à conservação do poder familiar. Tudo isso se dando diante de crescente especialização que, se por um lado implicou, nos primeiros anos da república, na separação entre poder político-econômico e religião, por outro, privando-se com a quebra do padroado³⁶ a Igreja Católica de sua mais importante fonte de recursos, o Estado, gerava-se uma pressão provavelmente nunca antes vivida pela igreja local na busca de meios materiais de existência.

Tal rebaixamento relativo teria, entre seus efeitos, a produção de condições para que o Catolicismo fosse constrangido, numa maior duração, a ter de disputar já não apenas com os novos especialistas leigos a produção simbólica, mas também, com outros agentes religiosamente interessados. Assim, como mostra Sérgio Miceli, uma vez que o interesse pela vida sacerdotal vinha decaindo ano a ano, ao menos entre as elites, isso teria motivado a importação da Europa de especialistas, muitas vezes originários de ordens com orientações distintas do que havia aqui – e de fato houveram conflitos a esse respeito. Seja como for, se em 1870, como aponta Kenneth Serbin (SERBIN, 2008), a relação entre padres e população era de 1/4279 – uma média, aliás, bem inferior ao 1/401 da Espanha, por exemplo, para o mesmo ano –, em 1970, apesar de todos os esforços, seria de 1/7114 no Brasil. Sendo que além da vinda de clérigos estrangeiros, ampliou-se em muito o número de seminários inaugurados. E, se no Brasil entre 1880 e 1890 foram inaugurados apenas cinco seminários, com a reposição e ampliação do clero dependente da vinda de sacerdotes europeus, entre 1921 e 1930, época do início da Restauração Católica, seriam 49, chegando-se aos 221 entre 1951 e 1960.

O Catolicismo era uma força difícilíssima de se bater, e sempre defendia, mesmo ao custo de sacrificar velhos hábitos, duramente suas trincheiras. Entretanto, a primeira reação à entrada de novas denominações no XIX, desde a abertura dos portos, uma vez que tais denominações se utilizavam fartamente de um proselitismo impresso, restringia-se a um Catolicismo de púlpito, das residências, batismos, funerais casamentos, nas relações interpessoais, enfim, no face à face. Assim, colocados no espaço aberto da glosa, os líderes católicos locais não treinados

³⁶ Como se sabe, o padroado foi aquela instituição religiosa através da qual a Igreja Católica era mantida materialmente pelo Estado. No caso brasileiro, a contrapartida desse apoio residia no direito do Estado nomear ou vetar indicações para os cargos eclesiásticos. Na prática, esse regime também implicava numa constante troca de intervenções – em ambas as direções – entre o temporal e o espiritual. Ou seja, a religião aqui era vista como religião de Estado. Também, não se pode esquecer que não só o Estado demandava do clero determinadas posições, muitas das quais estavam em contradição com as orientações da Sé romana, como também, os clérigos agiam de dentro do Estado, ocupando cargos administrativos, dirigindo a educação, e ocupando posições políticas.

na polemização com adversários bem formados, encontravam-se em circunstâncias desfavoráveis. O que fazer? De fato, em termos simbólicos, o início da resposta católica foi um híbrido entre a autoridade de que gozava, as crenças partilhadas e o uso, um tanto mais tardio, dos meios impressos, sendo a fala oficial por vezes marcada pela acusação diabólica:

Na Europa cederão também o passo nessa luta fatal [...] e o Arcanjo S. Miguel vencerá a Lúcifer. {No Brasil} Personifique-se o mal nos corifeus que nos assaltam constantemente, venham eles das Alagoas, do Maranhão, surjam eles mesmo nesta corte, falem da representação nacional, ou sustentando a desorganização da família pelo casamento civil, ou sustentando o indiferentismo religioso nessa tão preconizada liberdade de cultos e na pluralidade de religiões, ou pregue a imprensa protestante, não hão de vingar seus esforços, hão de ser suplantados pelo bem. (Revista O Apóstolo, 6/10/1867, p. 317, grifos nossos)

Vai-se construindo no interior da disputa a polarização entre bem e mal, colocando-se o mal no lugar da desordem e do conflito. O tom inflexível desse e de muitos outros textos católicos da época deixa entrever que se tratava de pessoas aparentemente crédulas no que afirmavam, ou seja, que os protestantes encarnariam de fato o mal absoluto³⁷. Acima se tratou de um periódico católico em que, aparentemente, o polemista de fato acreditava que o pluralismo religioso era um acontecimento reversível. Isso começaria a mudar após: a chegada em massa de sacerdotes estrangeiros a partir da década de 1870; a proclamação da República com a promulgação de uma nova constituição e com as mudanças no código penal; e por fim, a rotinização dos parâmetros e ideais defendidos pela romanização que, aprofundada entre as décadas de 1840 e 1880, tornava-se irreversível a partir de então, empenhando-se a Igreja em lidar de forma mais atenta e dinâmica com as transformações do século XIX. A Igreja impunha com isso a reforma intelectual e moral do seu clero, ao mesmo tempo em que se aproximava da Santa Sé; o que eventualmente significava combinar uma resistência à ingerência estatal nos seus negócios, com a ampliação quantitativa e qualitativa dos quadros. Problema insolúvel entre fins e meios, se se ficasse nos termos herdados do XIX.

Daí o contraste com o velho padrão de intimidade entre Catolicismo e Estado, o qual ainda contava com defensores empenhados nos anos 1880-1890, bem como o enfraquecimento relativo da Igreja no novo contexto, imporem a reconstrução de compromissos e, dentre esses, havia o ponto incomodamente inegociável, sob o ponto de vista dos auspícios liberais republicanos, da adesão religiosa como questão de arbítrio individual – ao menos oficialmente.

³⁷ Essa rejeição à intromissão protestante predominava também entre os jornais leigos da época, embora raramente com a mesma virulência, havendo também exceções. Travava-se de uma batalha de informação em que, as vezes a defesa da liberdade e pluralidade religiosas se confundiam com uma luta anticatólica, o que, indiretamente, favorecia os concorrentes: “E lançando os nossos olhos para a América veremos o atraso e a fraqueza de todos os estados católicos contrastado com a prodigiosa prosperidade e extraordinária força dos Estados Unidos, que não tem religião de Estado, e onde todos os cultos são tolerados em plena liberdade, dominando sobre todos o protestantismo.” (Jornal Correio Nacional, 24/5/1870, n. 59)

Parece que a Igreja, a despeito de toda controvérsia, entendeu rapidamente o recado e, abandonando a demonização³⁸ do religiosamente divergente, passa daí em diante a desacreditar publicamente protestantes e espíritas, participando dos desafios teológicos, guerras de periódicos e de influência, ataques pessoais verbais³⁹, mas recorrendo-se cada vez menos à linguagem demonizante, e ataques físicos a pessoas e templos concorrentes. Todavia, quase sempre se continuando a acusar o protestantismo por trazer o caos e a desordem, em que pese a rejeição do conflito, considerado pelas elites locais como algo absolutamente ruim, ao tempo em que se apresentava o Catolicismo e o país como ameaçados por um ataque externo.

III

Serviços religiosos, como quaisquer outras formas de serviço, seriam mais desejados e valiosos na razão direta de sua raridade – relativa a uma dada demanda –, bem como da quantidade e qualidade do capital e empenho socialmente necessários à sua obtenção e controle sobre as possibilidades de sua reprodução. Dessa forma, com a diversificação da oferta religiosa, mas mantidos os padrões de demanda mais ou menos invariáveis, acabaria ocorrendo num médio prazo certa desvalorização relativa do serviço e do profissional que, no caso do Catolicismo, significava a dessacralização da figura do sacerdote⁴⁰. Se para todas as religiões em disputa, como condição da entrada no jogo, era preciso demonstrar, em termos bourdieuianos, o interesse em tornar o arbitrário natural e em absolutizar o relativo, então, a principal consequência em termos da duração entre algumas gerações dessa atividade de manipulação simbólica em contexto paulatinamente concorrencial, teria sido, justamente, a ameaça constante de exposição do arbitrário em todos os níveis religiosos, inclusive, na relação entre o serviço oferecido e a remuneração – simbólica ou material. Exposição essa só possível graças à oferta em escala até então inédita de preços, tempos investidos, objetos e materiais utilizados nos trabalhos e na qualidade dos serviços, em confronto a uma carta de demandas também distintas e crescentemente afinadas ao padrão cênico-expressivo das práticas possessionais em formato ritual coletivo. De toda sorte, mantidas constantes outras variáveis e

³⁸ “No beco do motel/ Ninguém mais pode passar/ Com os bodes e bodinhas/ Todos eles a berrar/ Esta gente aqui na Lage/ Quer ser coisa adiantada/ Nas garras de nós, católicos/ Não dá nem uma pitada/ Oh! Pé de bode/ Pé de bode tentador/ Tens os pés tão grandes/ Que és capaz de pisar nosso senhor”. Autor desconhecido, canção referindo-se aos protestantes nos anos 1920.

³⁹ Cf. Boanerges Ribeiro, *Igreja evangélica e república brasileira (1889-1930)*.

⁴⁰ Em crônica no jornal O Cruzeiro de 28/12/1878: “Depois disso {o Bispo} apresentou-lhe {ao menino} o anel a beijar. Entreviu então o pai: Perdão senhor, meu filho é protestante. {Ao que retruca o Bispo}: Quem vai saber?” Circunstâncias assim, impensáveis até a primeira metade do século XIX, quebram certezas sobre o se portar e sentir, maneiras ritualizadas; mnemônicas em que se reatualizam publicamente relações de poder.

considerando-se um quadro de competição por recursos relativamente escassos, o Catolicismo passava a sentir mais e mais ameaçados seus meios de sobrevivência.

Sem dúvida que tais circunstâncias colocavam, a princípio, os mesmos problemas de gestão e do inconveniente da sobrevivência para todas as organizações religiosas. E de fato, em qualquer ataque desferido contra religiosidades, fosse originário de adversários religiosos ou leigos, era grande a chance de que o tema da exploração comparecesse. Sendo, portanto, plausível se relacionar a generalização da caridade à necessidade de se blindar diante das suspeitas crescentes quanto à integridade dos exemplos concretos de vida religiosa que se conhecia, como dignas e merecedoras do sacrifício colaborativo pessoal do rebanho. Todavia, mais agudamente ao especialista católico, o único que então podia assumidamente viver do riscado, caberia o mais delicado trabalho de encobrimento da materialidade via conversão entre diferentes modalidades de capital: conversão sutil entre capital simbólico-espiritual e recursos materiais, ou seja, capital econômico. Pois, tratava-se de encobrir as urgências materiais de uma estrutura imensa, opulenta e cara de se manter, enquanto a Igreja era desafiada por seus concorrentes – e pelo próprio rebanho – leigos e religiosos a se renovar e expandir.

Certamente que a formação de quadros ociosos exclusivamente dedicados teria sido a condição de consolidação do Catolicismo em várias épocas e lugares, ainda que por caminhos diversos. Todavia, pretende-se apontar para o fato de que, pelo paradoxo das consequências, essa especificidade teria aprisionado o Catolicismo brasileiro entre fins do XIX e início do século XX num esquema que gradualmente daria sinais de fragilidade ou mesmo crise. Tal crise eclodiria, como indicado, por pelo ao menos quatro motivos básicos, não obstante todo poder que o Catolicismo continuaria a exibir até hoje: por um lado, com a romanização as autoridades eclesiásticas tentariam neutralizar o poder das confrarias leigas; também, ao mesmo tempo em que diminuía o interesse dos filhos das elites pela carreira eclesiástica (MICELI, 2009), se fechava definitivamente tal carreira àqueles agentes religiosamente motivados, mas que estavam igualmente interessados na vida conjugal, participação política, ou enriquecimento privado, e em todas compensações advindas desse tipo de intimidade cotidiana. E, se não se fechava, pelo menos tornava-se essa opção inequivocamente ilegítima. Da mesma forma, era praticamente impossível aos negros seguirem a carreira clerical, menos ainda pretenderem ascender na hierarquia católica; com os homossexuais absolutamente ocultados, e as mulheres tendo que se submeter a uma posição rigidamente subalterna, contrastando com o que elas podiam realizar no universo afro-brasileiro e espírita em geral. Por fim, os agentes assim formados tornavam-se cada vez mais desequipados emocional e cognitivamente para lidar com as questões relativas ao cotidiano da maior parte dos seus clientes: a luta por sobreviver e até

melhorar os padrões de vida material, as incertezas e dinâmicas do cotidiano, do trabalho – principalmente o manual –, da vida erótica, e das práticas de consumo.

Definindo-se como especialista superior a todos os outros na luta pela hegemonia no campo simbólico, o clero católico tinha que superar os outros sem se “rebaixar” a eles. O que tinha seu correlato no distanciamento que durante os primeiros anos do século XX o Catolicismo guardaria em relação aos praticantes. Daí toda a tragicidade do caminho tomado nos primeiros anos da romanização nacional, no que teria levado ao recrudescimento da divisão entre corpo e espírito, com a importância crescente dos intelectuais e da escrita na religião, com ênfase na superioridade do espírito sobre o corpo e a insistência da crítica ao materialismo e vulgarização dos concorrentes como representantes inautênticos do sagrado; representação essa para a qual a expressão “seita”, frente ao significado da verdadeira, originária, sólida e majoritária de uma Igreja Católica, serviu permanentemente. Nesse sentido é que toda luta por legitimidade religiosa, sob o ponto de vista das modalidades alternativas, acabaria sendo, querendo-se ou não, uma luta a um só tempo com e contra o Catolicismo.

Assim, se o acontecimento necessário à reformulação da relação com o Estado foi a quebra do regime do padroado, pode-se dizer que a romanização e seus desdobramentos durante todo o século XX significaram a reelaboração do perfil formativo e catequético da Igreja entre nós. Tratava-se do reconhecimento por parte de determinadas lideranças no seio católico de que os termos da luta haviam mudado. Principalmente entre aqueles intelectuais que gravitavam em torno do Centro Dom Vital, e do Cardeal Dom Leme, não por acaso Arcebispo do Rio de Janeiro. Aliás, em praticamente toda América Latina essa transformação viria com duas faces por vezes contraditórias: uma que procurava definir a importância da Igreja nesse mundo, buscando-se com isso um caminho que a reaproximasse do seu rebanho; outra, que enfatizava a reorientação das atenções e investimentos humanos para os bens do outro mundo mediante profissão de fé, moral e salvífica, pressionando a uma polarização radical entre religião e vida material, condenando-se como os males do século não só a matéria, mas todo o espírito de uma época a qual, acaso virasse as costas à singular contribuição espiritual e moral oferecida pela Igreja, estaria condenando-se à danação. Daí também, historicamente ter havido a aproximação de toda uma ala mais progressista à primeira “tendência”, e toda uma corrente conservadora à segunda, ainda que ambas fossem reticentes em relação à espetacularização ritual oferecida por concorrentes à pompa da Igreja.

Portanto, seria na esfera das funções de intermediação e interpretação do mundo que a Igreja teria de lutar por sua posição entre os séculos XIX e XX. Disputa entre ofícios de simbolização, com a emergência de temas que passariam a receber, mais claramente a partir da

década de 1930 e sob a pena, sobretudo, dos intelectuais leigos, o designativo de cultura. Inicialmente ainda reivindicando, senão o monopólio, ao menos a supremacia nesse campo, enquanto missão soteriológico-social nacional. Como dito, essa pretensão à supremacia teria se fundado na garantia da oferta de um bem inimitável, com a Igreja agindo como promotora moral diante de uma sociedade – algo acima das particularidades. Campo em que a Igreja teria na imprensa leiga um aliado e adversário – sendo, como dito, a recorrência à imprensa um tabu para os católicos quase até fins do século XIX. Todavia, aqueles eventos civis e públicos que mantinham visível o Catolicismo como componente valiosa da boa sociedade, também podiam ser vistos agora, ao menos pelos críticos do Catolicismo, como um tipo de privilégio, o que denunciaria haver uma relação necessária, todavia instável, entre Estado, canais expressivos e liberdade religiosa: com “Religião” e Estado percebidos, nem como ordens opostas – a sagrada e a profana –, nem tampouco como idênticas; mais uma arena em permanente negociação.

IV

Aparentemente, não apenas a Igreja estaria sacralizando atos civis, o que não deixava de ser, mas, principalmente o Estado “civilizava” – e, portanto, sacralizava – os atos religiosos. Ou seja, demarcava seu lugar na sociedade civil que se reconfigurava, demandando compromissos colaborativos na vida pública capazes de promover a boa sociedade nacional. Concepção que se consagraria após a década de 1930 com Vargas, e que de uma forma ou de outra pressionaria todo o conjunto de ofertadores espirituais. Em todo caso, com isso vai tornando-se necessário que os próprios agentes religiosos adquiram aspectos do vocabulário cultivado, alinhando-o ao que se dizia ser a boa e a má conduta urbana. Mais uma vez, o Centro Dom Vital seria decisivo para o Catolicismo como possibilidade de uma utopia cristã renovadora, falando-se com isso a mesma linguagem da invenção e do progresso que ofereciam espíritas e protestantes. E dessa forma, se o Catolicismo nacional, com seu peso desigualmente decisivo para todo o significado que pudesse vir a ter a relação entre religião e modernização acabaria se modificando diante dos processos em questão, o que não dizer das expressões ainda mais frágeis e periféricas que o protestantismo ou kardecismo, expressões naquele momento absolutamente distanciadas de quaisquer aspirações confessionais?

Para estas, diferentemente do que ocorria com os quadros católicos e protestantes, o ponto de partida à luta por integração muitas vezes era o esforço de não vir a ser enquadrado nos moldes depreciativos do inquérito policial ou das notícias populares. E de fato, sob vários aspectos as distâncias eram imensas. Mas não se pode esquecer que, naquele momento, exceto para estrangeiros, praticamente todo brasileiro que vivesse em cidades teria frequentado os

templos católicos em algum momento de sua vida. E, o mais importante para o atual argumento, ninguém, principalmente nas grandes cidades, poderia alhear-se aos influxos modernizadores que então se davam, nem que tal afecção ocorresse via sentenciamento da própria forma de vida. Assim, requeria-se cada vez mais que tais praticantes subalternos começassem a oferecer um repertório disposicionalmente informado por competências, feitas maneiras moderadas, de bons modos, do saber ler, e do dominar técnicas de autoapresentação em moldes aburguesados. Disposições que, diante da impossibilidade de se instalar locais de culto extra domésticos e regulares, como o faziam protestantes e mesmo espíritas, puderam ser cada vez mais mobilizadas em contextos domésticos ou semidomésticos de apreciação por parte de um público que se reunia para assistir e participar de fenômenos espirituais materializados em moldes possessionais – sobretudo as “mesas”. Podendo ser, para tanto, alocado um quarto vazio da casa, uma sala ou cozinha, uma varanda que se adaptava para esse fim.

Portanto, se por um lado a condição doméstica em que se dava grande parte dos atendimentos religiosos populares impunha limites ao fornecedor, por outro, teria sido essa uma condição de maior controle sobre espaço e ações. Mais ainda, se a casa seria lugar de maior relaxamento e, portanto, mais sujeita a que se surpreendam cenas que publicamente seriam embaraçosas, por outro lado, também podia ser favoravelmente moldada enquanto estrutura mais similar as relações de *oferta-consumo* civilizadas, em que se exercitava a arte do “fazer a corte” e ser cortejado. A expectativa de ser bem tratado e reconhecido, dependendo todo o tempo das expectativas de ações recíprocas por parte de cada um em relação a todos os outros. Da mesma forma, haveria aqui uma ritualização de uma relação mais aproximada às relações consumeristas em sociedades de massa, em que o consumidor, assim como no catolicismo, se desloca em direção à oferta cultural. Enfim, trata-se de contexto no qual, se por um lado traz determinadas responsabilidades e perigos ao anfitrião, também permite que esse tenha maior controle sobre a preparação do espaço numa figuração que, se não seria plenamente definida por um padrão denominacional, não deixava de, nesse arranjo, aproximar-se bem mais deste.

As performances lúdico-estéticas possessionais permitiriam um tipo de vivência espiritual constituído por interdependências distintas do que marcaria o extremo do Catolicismo de cúpula ultramontano. Tais performances se mostrando fundamentais quando se tratou de objetivar a desclassificação, invertendo-a, em um meio tom que, ao mesmo tempo em que se satisfazia aos símbolos e emoções que relacionavam hierarquizando, povo e elite, em que o povo se resumia a uma dimensão corporal primitiva, elevava o valor do popular e do corpo a um patamar distinto em comparação ao vivido como possível pelas gerações anteriores. O atestam os inúmeros registros quanto à dignidade e poder de orixás, caboclos, pretos velhos,

guias, e entidades em geral nas giras e festas nos terreiros e centros. Figuração que no mais seguiria a disposição das estruturas mais abertas e massivas de atendimento e encontro via sociabilidades marcadas pela existência de um público espectador em que várias pessoas precisam agir e apreciar-se em simultaneidade, produzindo um movimento cênico de forma minimamente regulada, dirigindo-se com isso para a formação de modos regulados de concorrência em uma sociabilidade de mercado. Para o que dança e música passam a funcionar como eficazes marcadores rítmicos e de harmonização do diverso (RODRIGUES, 2006).

E, considerando-se a importância que as práticas possessionais teriam nesse contexto, seria insuficiente se considerar que o Espiritismo atuaria aqui simplesmente sistematizando saberes desconexos e desorganizados, os quais já estariam dados. Pois tal explicação precisaria supor uma expectativa de integração que só viria compor a estrutura simbólica das práticas mediante atuação dos próprios espíritas e umbandistas. Sendo mais adequado se considerar que, apenas mediante a constituição de uma dada figuração, é que o fluxo de ações mágicas passou a reconhecer um dado referencial até então não formulado, e que se mostraria capaz de tornar as ações “nativas” significativamente dependentes de uma ordem própria. Algo habilitado a suportar interrogações a respeito de uma ordem mais ampliada, e marcada por potências “profanadoras” que separavam e ligavam seres e forças humanas e não humanas, através desse princípio duplamente interrogativo e hierarquizador. Enfim, algo menos dependente da gravitação em torno do Catolicismo. Catolicismo esse que, no mais, nunca assumiu um interesse oficial em canalizar ou acolher positivamente os meios mágicos paganizados. Ainda que, vale lembrar, tenha sido decisivo, via inquisição, canonizações etc., como tecnologia organizadora de um discurso centralista sobre o mágico feito milagre ou ato demoníaco.

Podendo-se considerar que, desde finais do século XIX, estaria em curso um processo de deslocamento do Catolicismo popular como pano de fundo mágico preferencial, principalmente nas maiores cidades do Sudeste, e que teria no desenvolvimento do pluralismo, diante do quase monopólio católico, uma condição de possibilidade. Assim, esse deslocamento rural-urbano a respeito da hegemonia das religiosidades populares teria sido marcado pelo deslocamento da hegemonização católica pelas práticas possessionais. Com isso, o Catolicismo passava a se restringir, nas cidades, às funções religiosas “sérias”, ou seja, com pouco ou nenhum espaço para a atividade de leigos despossados. Algo que aconteceria silenciosamente, uma vez que a infiltração possessional espírita mais decisiva – em comparação à afro-brasileira, que não pôde ser validada pela adesão da classe média já no século XIX – não se daria no campo de luta típica da *intelligentsia* denominacional: a glosa, os panfletos e a polêmica, mas via contextos performático-rituais em que passavam a vigorar critérios de apreciação e julgamento

simultâneos e recíprocos. Desenvolvimento esse que, provavelmente, teve rebatimentos também nos catimbós (RIBEIRO, 1957; SOUZA, 1975) e candomblés, ao menos nos caboclos⁴¹, e não só na Umbanda. Com todo um contraste a ser notado também em relação aos messianismos predominantemente rurais. Uma vez que entre as religiosidades urbanas de possessão haveria uma atenção bem maior a toda uma estabilização e regulação – ou seja, dispondo de símbolos ritualmente mais elaborados – da relação com o outro mundo.

Assim, se durante o século XIX o Catolicismo popular teria fornecido uma espécie de pano de fundo garantidor e redutor dos ruídos da comunicação e eficácia mágicas, sendo a matriz preferencial que suportaria todo um vocabulário nacional de práticas, isso se modificaria na virada e correr do século XX. De forma que se para o Catolicismo oficial a rejeição da magia poderia redundar na perda de adeptos – e sacerdotes? –, aceitá-la incondicionalmente teria imposto não apenas o descontrole sobre o “rebanho”, mas a necessidade, numa maior duração, de tratamento igualitário para outros credos e práticas, principalmente o Espiritismo. E, sobretudo a partir de 1890, essa dupla coação teria acabado por constranger, em combinação aos outros fatores mais acima apontados, o deslocamento católico, favorecendo-se a disseminação das práticas possessionais como pano de fundo preferencial para os fazeres populares em contextos urbanos. Universalismo que passava a tomar o Catolicismo como representação do antigo e tradicional lusitano, diante do que a novidade importada da França, inclusive com suas cadeiras rodantes e aspectos miraculosos, parecia quase que ridicularizar os cânones restritivos e atrasados do Catolicismo. Frente a um Catolicismo antigo e tradicional, apresentava-se um Espiritismo novo; ilustração e conhecimento da verdade.

Assim, o tema da renovação religiosa, desde muito presente na tradição protestante norte americana, passaria já no contexto republicano a infiltrar-se não só entre católicos e protestantes

⁴¹ As diferenças quanto às formas de apropriação do Espiritismo entre candomblés nordestinos e umbandas cariocas talvez possam ser melhor explicitadas quando se considera as diferenças entre os padrões de apropriação do Catolicismo em ambos os casos. Segundo Fernandes, no Catolicismo se poderia encontrar as raízes da unidade entre centro e periferia como uma estrutura totalizadora; o que, no meu entender, fundamentaria o desenvolvimento das possibilidades de se converter a desqualificação em valor, uma vez que tal unidade precisaria o tempo todo estar fagocitando as diferenças como através de mecanismos simbólicos de conversão. Ao que parece, na Umbanda teria sido possível, desde muito cedo, uma apropriação simbólico-espiritual combinada a uma crítica de princípio e valores aos sacerdotes, enquanto os candomblés teriam evadido inercialmente do exercício de tais críticas. E certamente que esse fato tem a ver com o peso comparativamente maior que o Catolicismo continuaria jogando mesmo nas maiores cidades nordestinas durante a primeira metade do século XX, sobretudo diante do frágil desenvolvimento dos ofícios simbólicos profanos na maioria dessas cidades. Contudo, não se pode esquecer que o Candomblé assim agia, ao mesmo tempo em que rejeitava ou transfigurava de maneira mais decisiva, mesmo quando de forma não intencionada, os específicos padrões rituais, bem como vários aspectos de sua cosmologia, mitologia. Já a ressignificação umbandista, ainda que de maneira mais atenuada que entre espíritas e protestantes, revestia-se logo cedo de conteúdos críticos ao poder e à doutrina, mesmo entre segmentos populares, como atesta um caso descrito por Bastide em *Macumba Paulista* publicada em 1973 na coletânea *Estudos afro-brasileiros*, em que o praticante faz uma crítica aos enganos católicos. Enquanto nos candomblés, até os anos 60-70 pelo ao menos, não tenha se verificado exatamente uma crítica, mas sim uma rejeição seletiva que incidia mais diretamente sobre os artefatos rituais, dançantes percussivos e mitológicos.

brasileiros, mas também entre espíritas. Entre esses dois últimos, tal tema estando ligado aos da igualdade e progresso que, característicos das aspirações por liberdade de expressão no sentido liberal, passavam à dimensão experiencial individual de perfil romantizado, em que a valorização sentimental estaria no centro mesmo da batalha entre orientações espíritas discordantes. Formas alternativas de valorização de si em que diminuía, comparando-se ao Catolicismo dominante, as distâncias entre leigo e especialista religioso, mas também, formas que se concentrariam no interior mesmo da glosa em sentidos diversos do que representaria a experiência religiosa autêntica. Ou seja, o Espiritismo teria atualizado em seu interior a velha batalha entre o frio racionalismo liberal e burguês, e a expressividade romântica que se dirigia diretamente à interioridade, no que teriam sido acolhidas não só as componentes mediúnicas enquanto asseguramento da elevação espiritual, como também se realizaria a identificação entre tal experiência mediúnica e a profunda verdade do ser brasileiro.

Por outro lado, o Espiritismo emergente parecia, assim como a ciência e a técnica, a boa nova modernizante da vida espiritual. Universo que, cada vez mais tido como parte de uma interrogação generalizada no interior das dinâmicas modernizadoras nacionalizantes – principalmente quanto aos modos de vida em meios profanos –, passava a exigir justificativas também dos segmentos populares sobre práticas que se inventavam naquele momento. Nesse sentido, surgimento e mutação das práticas definir-se-iam pela exigência, em contextos concorrenciais marcados por crescente diferenciação, de crescentes mediações e capacidade de legitimar-se como um *próprio* diante de pressões autonomizantes que, de exteriores, iam sendo internalizadas pelas gerações mais jovens. Sendo que por um “próprio” quer-se demarcar a resultante das lutas por autonomização relativa de um discurso sobre si mesmo enquanto portador de alguma marca objetivada em práticas e símbolos diferenciais; práticas e símbolos esses então tornados espécies de âncoras identitárias de valor reconhecidamente público em um contexto de multipolarização das formas de vida. E nesse caso, pode-se falar de um ganho de poder dos subalternos. Seria então entre aqueles extremos da união mística e afetiva, e a apresentação de si via certo padrão racional de decoro e moderação que teriam se conformado três tipos religiosos: a Umbanda e o Espiritismo variavelmente afastados do Racionalismo Cristão, grupo sediado no centro Redentor; e de modo particular, os candomblés baianos.

E mesmo no Espiritismo que se autodenominaria kardecista, teria se infiltrado de forma mais atenuada que na Umbanda, certa valorização expressiva, assim como na própria Umbanda a busca por associar espiritualidade com esclarecimento e razão nunca teria sido completamente abandonada, mesmo após 1940-50. Com a divisão entre médiuns e doutrinadores, até certo ponto expressando tal divisão-complementariedade. Muitas das correntes de pensamento

Figura 1: Localizações socioreligiosas: Catolicismo, civilização e progresso

Fonte: Jornal A Tarde Salvador, 9/9/1927

Figura 2: Localizações socioreligiosas: Candomblé, batida policial e fetichismo negro

Fonte: A Tarde, Salvador, 13/10/1928

Representações religiosas contrastantes, ou distribuição e hierarquização socioespacial das religiões no mesmo jornal e com um ano de distância. O jornal e o Catolicismo como parceiros civilizadores.

Lê-se na Revista Espírita da Bahia de maio/junho de 1897: “Essa onda é a da geração que se levanta, enquanto eles {os católicos} desaparecem com seus infernos e purgatórios [...] Eles defenderão o erro; a luta é, pois, inevitável; porém a luta é desigual: é a do passado decrépito que cai aos pedaços contra o futuro juvenil e pujante; é a da estagnação contra o progresso; da criatura contra o criador.” Ou seja, do ponto de vista da configuração dos mercados, trata-se de uma circunstância em que alguns agentes puderam desenvolver vantagens competitivas em relação aos seus concorrentes justamente identificando e sendo capazes de capitalizar formas de insatisfação em grande parte advindas do interior do modelo hegemônico católico, mas que só poderiam se definir plenamente como insatisfação e demanda quando diante do pano de fundo da liberdade religiosa propiciada pela República.

Para o Espiritismo brasileiro na virada do século, as componentes caritativas e curativas do Catolicismo popular eram valores a serem cultivados dentro de uma visão futurista da espiritualidade; forma de contribuição humana e brasileira a que as almas evoluídas deveriam se devotar. Sobre Padre Cícero, dizia a publicação baiana, a Revista Spirita em agosto de 1896:

O Padre Cícero, protótipo de todas as virtudes que, sendo uma das poucas exceções da classe à que pertence e tendo passado toda sua vida a praticar a caridade foi suspenso pelo Sr. bispo daquela diocese, que anda de passeio pelo nosso estado. Aquele virtuoso varão come e veste-se de esmolas, todos os atos da igreja, praticava ele sem aceitar a menor remuneração, e quando estavam para dar-lhe algum dinheiro, indicava os necessitados {Também} Maria de Araújo, e, sendo ela também médium, fazem ambos [...] curas... (Revista Spírita, 1896, p. 14, grifos nossos)

Tratava-se de um período de transição, e é preciso lembrar que o que se chama de Catolicismo popular não era atributo exclusivo de leigos. Ao universo dos “curandeiros” em geral juntavam-se também sacerdotes de profissão, normalmente os mais baixos na hierarquia. Isso pode ser atestado por uma série de casos em que os padres assim agiam, como mostra Márcia Moisés Ribeiro (RIBEIRO, 2003) através da análise de material contido no Livro da Inquisição de Lisboa. A definição de uma fronteira implica em separar isolando os de fora ao tempo em que reúne os de dentro. Todavia, se desde a montagem do universo colonial o Catolicismo precisou recortar um espaço no qual o Diabo era um ponto de convergência para as populações africanas, ameríndias, portuguesas e mestiças, as tais fronteiras acabavam por

sofrer constantes reivindicações de nulidade. E o significado do que era superstição ou não, bem como o que, diferentemente, era demoníaco ou não, estava em constante negociação.

É contra esse pano de fundo que não causará assombro a reivindicação mediúnica, e não o se focar em alguma característica intrínseca ao Espiritismo. Lido pelo prisma mediúnico-caritativo, nem todo Catolicismo seria mau, apenas parte do seu quadro – a cúpula –, crenças e práticas. Era necessária uma reforma, mas que se mantivessem a grandeza caritativa e as experiências “mediúnicas” em relação as quais a infiltração do materialismo e tradicionalismo valorizados por uma hierarquia preguiçosamente autoritária só faziam mal. Ou seja, enquanto o clero lutava para colonizar devoções, irmandades e cultos domésticos⁴³, submetendo o popular ao sacramental, e definindo o primeiro em função do segundo, o Espiritismo chocava, justamente, ao acentuar as virtudes das devoções e milagres, principalmente os ligados às curas. Rehierarquização dos valores e saberes que decerto atacava francamente o poder da Igreja!

Nesse contexto, se os espíritas queriam corrigir o Catolicismo, os protestantes condenavam-no. Para estes, Pe. Cícero era apenas mais um dentro do conjunto de superstições em que viveria o povo. Precisava-se, assim, remover todo esse conjunto de crenças e práticas, e isso implicava a rejeição do Catolicismo leigo e popular. Viam-se os missionários como representantes de uma cultura e religião superiores, melhor ajustadas ao mundo moderno. Seja como for, adversários igualmente letrados e empenhados em acusar o Catolicismo, religião oficialmente monoteísta, majoritária e mais antiga do Brasil, como causadora de grande parte dos males da nação. James Fletcher foi o pastor presbiteriano que, chegado aqui em 1851, talvez mais se empenharia nessa missão igualmente religiosa e civilizadora. Experiência de batalha simbólica absolutamente nova para os sacerdotes católicos nativos. E se no século XIX os espíritas se concentraram nas cidades, foi principalmente para a zona rural e nas pequenas cidades que se dirigiram, inicialmente, os missionários protestantes, fossem estrangeiros, fossem convertidos no Brasil, ocorrendo aí as perseguições e os embates caracteristicamente religiosos mais violentos nos fins do século XIX. Os católicos temiam principalmente os estrangeiros como adversários a altura, senão superiores, naquele que a elite eclesiástica considerava seu elemento natural, o domínio sobre a fala e a escrita em um mundo em que tais competências bastavam para se separar seres humanos entre superiores e inferiores, principalmente na zona rural em que vivia a maior parte da população⁴⁴.

⁴³ A própria Igreja, embora não passe à perseguidora dedicada de terreiros e centros até a IIa Guerra (ISAIA, 2011, s/d), passará por um período de “purificação”, buscando minimizar não só a importância das irmandades negras e práticas sincréticas, como, desde o século XIX, afastar-se da identificação com o atraso e a ignorância do povo.

⁴⁴ Para o ano de 1872 o censo apontava população de 9.930.478, para 1890, 14.333.91; 17.438.434 para 1900 e 30.635.605 para 1920. A migração interna no século XX só será decisiva, sob o ponto de vista de uma virada demográfica rural em proveito do urbano a partir da década de 1930. Mesmo assim, em 1940 a população urbana

Capítulo 2: Híbridos e desclassificados: a possessão no contexto da perseguição ao imenso espectro dos fazeres não oficiais

I

Durante quase todo o século XIX o Catolicismo conseguiria se manter como aquela instituição capaz de ligar uma série de pessoas de *status* distinto quanto ao mínimo de funções simbólicas de teor lúdico-religioso possíveis de se realizar em amplas regiões do país. De forma que opor um catolicismo de púlpito e do livro a um outro popular como duas margens estanques, estaria muito longe dos acontecimentos. Mais ainda, separar as práticas populares católicas dos “outros” fazeres populares “não católicos” só se justificaria mediante a reedição do tipo de lógica confessional e especulativa focada na instituição de fronteiras, e a que venho criticando. Não apenas por se tratar de um universo em que a regra parecia muito mais ser a combinação e recriação de técnicas em relação ao que permitiam os contextos, mas também porque tal miscigenação não parecia se chocar mais seriamente com as perspectivas espirituais, fosse entre as elites leigas, ou fosse mesmo entre as religiosas. E, não se pode esquecer, foi somente ao sofrer perdas e realizar sacrifícios diante das pressões secularizantes, que o Catolicismo desmontaria toda uma cadeia de compromissos e mediações que, consequência não premeditada desse processo, o afastaria da comunidade de fiéis. Contribuindo-se, assim, para a ampliação do espaço ocupável também pelas modalidades possessionais nas quais, por seu turno, estava ainda por se realizar um caminho cultural mais regular e relativamente autonomizado ao Catolicismo; caminho que pudesse ser universalizado.

Com isso, é como se as modalidades possessionais em combinação ao protestantismo fossem ocupando as rachaduras do Catolicismo, atraindo cada vez mais praticantes desidentificados com uma Igreja transformada e incapaz de satisfazer as demandas por sagrado em contextos urbanos coagidos por modalidades relacionais e padrões técnicos e econômicos distintos. Para tanto, é preciso então, primeiro se considerar o quanto certo recuo desse Catolicismo diria respeito, prioritariamente, ao desmonte das cadeias de circularidade entre popular e erudito que, no caso, seria dependente da revisão a respeito dos ideais e funções à que deveriam servir os sacerdotes. Assim tratou-se, principalmente, do desvincular as ações do

representaria apenas 30%, só ultrapassando os 50% em 1970. Até a libertação os deslocamentos característicos serão os dos escravos nos sentidos rural-rural ou urbano-rural entre as regiões Nordeste e Sudeste; além da entrada de europeus tanto na zona rural, quanto nas grandes cidades. “Os imigrantes europeus, até então orientados para a região sul, com a função de povoamento, passam a se concentrar no Rio de Janeiro e em São Paulo, as mesmas províncias, posteriormente estados, com o maior potencial de atração dos imigrantes internos. Estima-se que, somente entre 1890 e 1899, entraram no Brasil 1,2 milhão de imigrantes, principalmente, nos estados mencionados.” (BRITO, 2006, p. 221). Em 1920 a população brasileira era de 27,5 milhões.

sacerdote daquele sentido estritamente prático típico do século XIX, e que o tornava simultaneamente interdependente da instituição e da clientela através do acúmulo de funções hoje localizadas nos âmbitos político e civil. Buscava-se, com isso, reconstruir por fora das antigas redes relacionais um outro padrão de dependência. O que, na verdade, logo mostraria seus limites. Pois, não só o Catolicismo mais distante das prescrições formalistas, o chamado Catolicismo popular, estaria encadeado à tais prescrições por uma série de equipamentos oficiais como confrarias, devoções, e serviços civis e sociais marcados por um sentido de caridade e compromisso, como também, as próprias práticas populares enraizavam-se nos fazeres dos segmentos superiores, bem como no próprio sacerdócio. Com padres curandeiros (REZENDE e RIBEIRO, 2003) identificados à toda uma sociedade que recorria às rezas, mezinhas e simpatias, e as elites também recorrendo ao auxílio de curandeiros e feiticeiros⁴⁵.

Em várias listas de prescrições, orações e proibições que hoje se podem acessar a respeito de tais práticas populares, muitas, correntes em certas regiões até a segunda metade do século XX, pode-se encontrar: “Oração para fazer o marido ou amante esquecer uma mulher”; “Para dor de pontada”; “Para curar ventuosidade”; “Oração para dor de cabeça”; “Oração para desmentidura” etc. Noutra: “Cura de bicheira”; “Mal olhado”, e dá-se informações sobre animais encantados. Em uma terceira, pode encontrar-se raízes, folhas, animais, minerais e infusões, relacionadas ao tratamento de doenças determinadas. Assim, tais práticas pareciam distribuir-se em um imbrincado cosmos entre eficácia e confiança de fundo cristão que se espraiava no tempo e espaço, mas que no tempo em que se fizeram as coletas dos cronistas e folcloristas – finais do século XIX até meados do XX – se retraíam. Dessa forma, uma “teologia” popular mínima teria delimitado as possibilidades de compreensão humana a respeito dos desígnios do sagrado. Pano de fundo sobre o qual se distribuíam uma série de práticas e poderes catolicamente influenciados, e requeridos para o auxílio em inúmeros aspectos da vida (MOTT, 2006, 2010; REIS, 2008; SAMPAIO, 2003; SOUZA, 1993). Desde a fecundidade aos acidentes, a organização do espaço e do tempo, adivinhações, relacionamentos, a relação com os alimentos, com os fluídos corporais, a reprodução, os espaços e momentos de se fazer ou não determinadas coisas.

Não poderei aqui explorar esse imenso material. Todavia, é preciso partir dele, para daí levantar perguntas quanto à possíveis significados destes fazeres no interior do universo estudado. Em primeiro lugar, precisa-se realizar o distanciamento necessário à compreensão de que tais práticas compunham o senso de realidade da grande maioria da população na maior

⁴⁵ Em *O feiticeiro*, romance histórico de Xavier Marques que tem seu contexto na Salvador de meados do XIX, há situação em que um dos personagens recorre a orações contidas nas missivas visando proteger de feitiços.

parte do país (CASCUDO, 1985; FREYRE, 1992). Práticas consideradas realmente significativas para além de uma estereotipia ritual, e que hoje pareceriam risíveis, talvez mesmo para aqueles que nasceram nos estertores daquele contexto, e que hoje estão velhos e mais “civilizados”. Sendo, enfim, equivocado procurar-se aí um conjunto teologicamente organizado e não contraditório de ações bem estruturadas a partir de um centro. Principalmente, sob o ponto de vista de quaisquer aspirações doutrinárias. Todavia, sendo igualmente distorcida uma imagem de caoticidade e confusão em que as pessoas não conseguissem se entender espiritualmente. Como diria Holanda, tal universo seria, em parte:

...tributário de sua credulidade {do português}. O sobrenatural preserva, para eles, seus eternos direitos. Não chega, por isso, a ser um verdadeiro e excitante problema, como o fora para o Humanismo do tempo, e nem era um problema falso, como o é hoje para os positivismos (HOLANDA, 2002, p. 105)

E emenda mais à frente:

{Afirmando que} não é menos certo que todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas [...] tende antes a adelgaçar-se, descolorir-se ou ofuscar-se, desde que se penetra na América lusitana (HOLANDA, 2002, p. 130)

Com isso haveria uma relação por afinidade, reelaboração e acomodação entre as expectativas a respeito do que hoje chamaríamos de sobrenatural, entre portugueses, ameríndios e africanos. Mas que para estes, mais pareceria uma espécie de realismo sagrado. Um “sobrenatural” que, se seria “... uma forma de resposta cultural a uma situação de incerteza.”, (FIRTH, 1978, p. 161), estaria muito longe, como bem aponta Holanda, de um “... sistema espúrio de lei natural...”, como pensado por Frazer, ao dotar a magia de um sentido extraordinário e mesmo aterrorizante. Pois, tratam-se de incertezas rotineiras, comuns, características de um senso, no mais absolutamente lógico e amadurecido quanto as limitações de nossa agência em relação às demais, humanas ou não, e não um raciocínio infantil, egocentrado ou místico. Tornando inadequada a expressão “sobrenatural”. Ao contrário, o sobrenatural vicejaria aonde a magia entrara em crise, ao menos em alguma de suas formas.

Sendo que, se o anulamento analítico das práticas de origem não europeia tornaria impossível a compreensão de nosso universo mágico-religioso, seria, igualmente, empobrecedor o estreitamento desse universo em sentido contrário. Nesse caso, pela identificação mutiladora entre Catolicismo e cúpula. Algo realizado graças a uma operação nem sempre explicitada de polarização entre a religião das elites e a do povo que, de certa forma, acabaria reeditando sem o querer a lógica confessional que se visaria combater. E com isso, tornando-se o Catolicismo, sob o ponto de vista dos velhos esforços de autonomização do popular enquanto cultura nacional, pobremente localizado no polo superior, parte malquista

dessa compartimentalização normativa.

De fato, algo que no plano formal reeditava a mesma hierarquia que havia sido agradável às muitas cúpulas cristãs, apenas invertendo-a. Pois dessa forma, esquiva-se de se refletir se, justamente, uma das maneiras de se criticar o autoritarismo das cúpulas cristãs não passaria pela crítica ao quanto de parcial haveria na imagem sólida e autoritária oficialmente adotada pelo Catolicismo pós-romanizado. Assim, a reivindicação de um passado religioso distinto dessa imagem bipolar continuaria sendo um desafio metodologicamente viável, uma vez que acredito não se ter tirado o suficiente as consequências do que teria sido tal universo de comunicações entre símbolos e fazeres, mas universo que já não existe mais. Observe-se, por exemplo, os seguintes trechos extraídos das obras de alguns pesquisadores brasileiros – folcloristas em sua maioria. Principalmente: Câmara Cascudo (1985, 2003), Gonçalves Fernandes (1938), José Lima (1951) e Renato Almeida, Mário de Andrade (1956), Walter Spalding (1955), Waldemar Valente (1977), Manuel Querino (1951), Gustavo Barroso, Gastão de Bettencourt, entre outros:

Oração pronunciada ao sair de casa: Os sinos tocaram no céu, os anjos cantaram glória, bemdita seja a hora que saí pela porta afora; Oração para curar dor de dentes: Ino eu por um caminho; com Santa Pelonha {provavelmente, corruptela de Apolônia} topei; assentada numa pedra. Em desatino, perguntei-lhe eu; que te dóe Pelonha?; dôr de dentes senhora...; Apois Pelonha; pelo sol nascente, pela lua poente; por N. S. Jesus Cristo; que te pôs neste vento; assim te passe Pelonha; essa má dor de dente. (Cerimonial: O paciente toma de três pedrinhas, reza três vezes e de cada vez joga uma pedrinha para trás.; Para curar o vício da bebida: tira-se de uma galinha preta uma moela, a pele não, lava-se, torra-se, faz-se uma infusão e dá-se para a pessoa beber. Nunca mais comer galinha preta; {Também, em caso de homicídio, coloca-se uma moeda no corpo do morto e depois, vira-se o corpo para baixo. Com isso é certo que o assassino se entrega rapidamente. }

Têm também os “faz mal”, vejamos alguns deles:

{Faz mal} menino mijar no fogo – seca as urinas; menino brincar com flores – dá agouro; Achar menino bonito e não dizer: benza Deus {ou Deus benza!} – atrasa o menino ou o faz predisposto a maus olhos {dessa eu soube por minha própria mãe que se a mãe da criança percebesse o relapso ou má fé dizia baixinho: cheire meu cu três vez}; menino dar {bater} na mãe – vira lobisomem; dormir nu – o anjo da guarda vai embora; passar na frente de frade; passar na frente de enterro – dá agouro;

Por fim, as constrangedoras terapias com excrementos, sobre as quais Mário de Andrade produziu, na década de 1930, impressionante ensaio:

Carlos da Rocha Amorim, de Paraguassú, conta que viu um caipira curar uma criança sofrendo dor-de-barriga, com a "urina dum menino moreno de dez anos". A receita implicava meio copo dessa urina de menino obrigatoriamente moreno, temperada com sal de cozinha e batida por dez minutos com um pente de marfim. O caipira fez com a medicina uma cruz na testa do doente, que teve de ingerir o restante [...] no município paulista de Joanópolis, as cólicas, "encola" ou simplesmente "cola" como

a chamam lá, se cura ingerindo "sujeira" de galinha preta com água [...] Já em Brodowski é o jasmim de cachorro fervido que cura a coqueluche, me conta um amigo. Este mesmo "chá" se estende ao município de Tabaquá [...] Asma, em Pernambuco, se cura com uma colher de bosta de vaca, apanhada ainda quente no momento da ejeção, e delida no leite... (ANDRADE, M., 1956, 84-86)

Observando-se os fragmentos, desconcerta a diversidade de funções e ações possíveis de serem mobilizadas. Mais ainda, trata-se de saberes que muitas vezes estavam disseminados entre não especialistas, trocados entre vizinhos, amigos e conhecidos, e aprendidos desde a infância. Também, embora tais registros mais detalhados tenham se realizado em sua maioria durante as décadas de 1930-40 em cidades menores e zonas rurais, tudo que se sabe sobre o período posterior e sobre o anterior, confirma se tratar de saberes em declínio, e não uma inovação. Sendo que, provavelmente, quase tudo que se registrou já existia no século XIX e mesmo antes. E, embora tendo sido generoso com as citações, considero fundamental seu registro aqui, por avaliar que o estranhamento que nos causa contribui para a reflexão do quanto se tratava de um universo radicalmente distinto do que conhecemos. Algo fundamental para se refletir sobre o contexto em que tais saberes eram acionados. Pois, a emolduração da vida mediante esses códigos implicou num padrão intercomunicativo pelo qual se propiciava o entendimento a respeito do espaço, do tempo, dos fazeres, seres, corpo e sagrado. As imprecações, orações, rogos e usos são a instrumentalização por mãos profanas de fórmulas consagradas que, deixadas ou permitidas por Deus para “nosso” uso, testificavam seu poder imenso, mas incompreensível em suas razões últimas.

Pense-se os trechos acima citados, especialmente os referentes às terapias escatológicas e do “faz mal”. O quanto elas não nos causam estranhamento!? Ou mesmo, já não teriam causado ao carioca escolarizado e de posses, digamos, do início do século XX. Seja pela repulsa automática, seja pelo risível, ou pela perplexidade. Tomemos, por exemplo, as ilocuções⁴⁶ do “faz mal” como uma espécie de Manual Oral Magificado de Etiqueta⁴⁷; algo inscrito no que

⁴⁶ Peirano, comentando Tambiah, considera que para este os rituais seriam melhor compreendidos “Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de ideias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir, além de serem socialmente eficazes. [...] Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume. A ação ritual assim compreendida consiste em uma operação feita em um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Assim, o ritual não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, impróprio, inválido ou imperfeito. Da mesma maneira, a semântica do ritual não pode ser julgada em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas pelos objetivos de ‘persuasão’, ‘conceptualização’, ‘expansão de significado’, assim como os critérios de adequação devem ser relacionados à ‘validade’, ‘pertinência’, ‘legitimidade’ e ‘felicidade’ do rito realizado.” (PEIRANO, 2000, p. 11)

⁴⁷ Decerto, extrapolo a abordagem de Elias aos manuais de etiqueta em seu *O processo civilizador*, por minha própria conta e risco, e sem pretender que se trate, claro, do mesmo fenômeno. Tratando-se mais de uma analogia.

chamo de uma *tecnolinguagem do encantado*. O arco significativo dos procedimentos dessa tecnolinguagem do encantado se realizaria, destarte, na medida em que apelaria para circunstâncias vivenciais de larga escala em que remissões aos dramas e reajustes ao vivido tido como familiar a uma dada comunidade, ordinariamente, encharcam-se de sagrado. O vocabulário tecnolinguístico encantado seria aquele voltado para a produção de efeitos práticos sobre a vida, pessoas, objetos etc. e que em geral chamamos magia. De forma que não se pode separar palavra e ação, porquanto sejam unidade ativa visando alcançar um dado efeito.

Utilizo essa expressão apenas para apontar o campo objetivamente contrastivo sobre o qual o ataque civilizador seria desferido, com o que se multiplicaram os contextos de atualização da polarização magia-religião, ou religião-seita. Todavia, polarizações que se inscreviam no interior de outras mais abrangentes, como sagrado-profano, público-privado e, principalmente, tradicional-moderno, uma vez que tais práticas, ao se modificarem, iam alterando o próprio contexto em que elas se davam, podendo-se falar, com isso, de uma dinâmica posicional em dada cartografia sócio-espiritual. Ou seja, trata-se de acentuar os deslizamentos comunicacionais que acompanhariam a confecção de outro habitus mágico-religioso em contextos crescentemente urbanos, frente aos velhos padrões ao longo do território. Mimetismos mais antigos efetivados pelos tripés: *falar-escutar-repetir* e *fazer-observar-repetir* visando influenciar o curso dos fenômenos; atos, ilocuições e procedimentos ritualizados em que se utilizam objetos e expressões em dada ordem e contexto; execução de movimentos mais ou menos padronizados de consagração sobre o próprio corpo, objetos, ou o corpo de outros; evitação ou aproximação a determinados objetos, seres ou lugares atratores ou repulsores de fortuna ou infortúnio, enfim. Tendo sido decisiva para a mudança, a recorrência crescente a meios escritos enquanto fonte de saber, prestígio, lugar de polêmica e registro mnemônico, para uso pessoal ou visando-se a transmissão para outros, dos saberes adquiridos ao longo do tempo; isso, principalmente em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, com a participação de escritores praticantes que começavam a publicar suas ideias em livros, revistas e periódicos.

II

Diante disso, a alteração de estatuto dos praticantes de candomblés e umbandas seria muito mais que a soma de um punhado de trajetórias ascensionais variavelmente bem-sucedidas e que teriam seguido com mais sorte que seus concorrentes os preceitos de sempre. Ou senão, a resultante linear de avanços e superações entre formas incompatíveis. Ao contrário, seria mais adequado se falar – quanto ao XIX e parte do XX – de coabitação entre possuidores de saberes com volumes e formas parcialmente distintas, mas híbridos e em transformação; concorrentes

com habilidades variadas, em geral se movendo em uma região. Hibridismo que se intensificava pela combinação entre migração, aprendizado, meios, e as diversas velocidades modernizantes em um território imenso como o brasileiro. Com isso tratando-se, também aqui, dos praticantes que dispunham de técnicas possessionais, da produção cruzada de movimentos ascensionais e descendentes de agentes distintamente posicionados, mas que foram capazes de aprender a falar um vocabulário comum, e decidir autonomamente sobre o que os contextos exigiam. Nesse caso, conseguindo-se acionar uma combinação de técnicas mediúnico-possessionais com poderes e fazeres dispersos e diversamente relacionados – em alguns casos até mesmo pouco relacionados – com o abrangente universo espiritual marcadamente rural: entidades, santos, anjos, almas, diabos, espíritos, encantados, e mesmo orixás. Agentes os quais teriam aberto espaços inéditos, via reconversão e combinação de capitais irregularmente distribuídos. Isso tudo, bem antes de que, mesmo nos candomblés baianos por exemplo, se pudesse falar de um “próprio”; ou seja, um algo definido por um sentido de “nós como a família ou povo de santo”: sentido ampliado o suficiente para caber nos limites nacionais, mas restrito o bastante para não ameaçar a posição dos dominados entre os dominantes.

Conforme venho indicando, para tanto, seria preciso que a luta por sobrevivência em contextos urbanos passasse a depender de investimentos crescentes em autoapresentação, liderança, mediunidade e, dissimulação do arbitrário que definiria os valores em jogo naqueles contextos concorrenciais, precariamente regulados e cada vez mais povoados por desconhecidos em relação aos quais não se sabia exatamente o que esperar. Ou seja, circunstâncias em que cresciam as divergências vocabulares, de aspiração e imagens de mundo entre os praticantes urbanos, já não tão marcados, quando do imediatamente pós-abolição, pela convivência em circuitos católicos e senhoriais estabilizados; período histórico no qual se desgastava a gramática espiritual dessa tecnolinguagem do encantado que mencionei, a qual muitas vezes parecia apresentar relações muito distantes ou mesmo imperceptíveis com os símbolos afro-brasileiros, ou mesmo com quaisquer formas de relacionamento com os espíritos definidas pela possessão. Concomitantemente, tendo os praticantes subalternos que também não só se decidirem sobre como garantir a própria sobrevivência e a dos “seus”, ainda em dependência das relações de favor, intermediação e proteção de autoridades variavelmente aproximadas dos recursos centralmente valorizados – econômicos, políticos, e mais tarde intelectuais; mas também, tendo tais praticantes que reconstruir a vida espiritual nos limites da dupla: perseguição modernizante e retraimento daquela, muitíssimo católica, tecnolinguagem do encantado. Processo esse que constrangeria os subalternos a considerar cada vez mais seriamente o desenvolvimento religioso em moldes culturais-denominacionais.

Portanto, não se pode desconsiderar que essa alteração de cenário teria transformado o perfil interreligioso de então, sobretudo os contextos rituais que se orientariam ainda mais para formas cultuais possessionais dentro das casas, aprofundando um padrão duplamente afinado com os moldes das religiões oficiais, e com as exigências iniciáticas dos cultos afro-brasileiros mais antigos. Não se podendo esquecer que a sedentarização culturalmente orientada traria vantagens e riscos. Com a estipulação de um local de atendimento tornado contexto cenográfico, por exemplo, aumentavam consideravelmente as chances de retorno simbólico das ações. Mas, ao mesmo tempo, tinha-se que não só se controlar de forma mais requintada o que poderiam ou não fazer os participantes, inclusive as lideranças e as entidades, como também, em tempos de perseguição, conduzir os encontros sob a constante ameaça de incursões policiais. Assim, escreveria Lourenço Braga, um dos primeiros escritores umbandistas do Brasil:

Não será permitida a matança de [...] de animais e nem comidas de santo, {nem} despachos em nenhum lugar. {Entretanto, se poderá utilizar} defumadores, de velas, de pombas brancas ou de cores azul, rosa, verde, lilás, amarela e alaranjada, de flores diversas, bem como o uso de banhos de descarga, banhos de cachoeira, banhos de mar, breves ou patuás [...] Será permitido o uso de parati (cachaça) e da pólvora, de cachimbos e charutos, fora da Tenda, em locais próprios, em trabalhos fortes, onde haja necessidade para fazer ou desmanchar trabalhos, que entrem em ação como elementos necessários as falanges do povo quimbandeiro Porém, isso só se verificará, depois de ficar provado haver de fato necessidade de lançar mão desse recurso extremo [...] É permitido o uso de papel liso branco, lápis azul, seixos, conchas, fitas, figas de guiné ou arruda, objetos de aço. (BRAGA, L., 1961, p. 68).

Nesse caso, o autor vai participando da delicada atividade de se retirar do arbitrário, oficializado, o suporte material da atividade espiritual, dando continuidade ao trabalho de consagração de um absoluto iniciado, provavelmente, com o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 1941 (GIUMBELLI, 2010). Com isso, na sequência, Braga precisa se interrogar, explicar, justificar e relacionar objetos e finalidades e, assim, já fazendo o trabalho especulativo que nos candomblés ficaria, nos primeiros anos, em grande parte à cargo de não praticantes de perfil acadêmico. Nessas condições precisa-se, igualmente, levar a sério que toda estratégia defensiva, nesse caso, teria sido sempre uma combinação entre ações distintas, as quais dificilmente poderiam se desvencilhar completamente de seu caráter sagrado. O que exigiria a recomposição de uma cartografia e uma sequência que pudessem ser eficazmente evocadas e comunicadas entre as pessoas nos locais de culto. Ora, uma importante cartografia do sagrado enquanto saber fazer, algo que nos pede procedimentos antecipáveis na coordenação e simultaneidade com a ação de outros agentes numa dada sequência, não seria o ritual?

Além do mais, se tomamos a sério o fato de que os praticantes consideravam seus poderes e os dos espíritos⁴⁸ que os acompanhavam como realmente eficazes em suas vidas, não há como não se perguntar se eles não teriam, em dado momento do duplo avanço repressivo e possessivo, se questionado sobre os insucessos de tais poderes para impedir que circunstâncias adversas como a batida policial ou o visitante – humano ou espiritual – inconveniente, os “pegasse” de surpresa. Aliás, os jornais da época costumavam ironizar sobre casos em que o feiticeiro não tenha sido avisado por seus auxiliares espirituais, ou não tenha adivinhado qualquer infortúnio sobre sua própria vida e de pares de “seita”. Bem como há casos em que as próprias testemunhas, de fato, confirmam a existência de atividades visando a proteção contra a polícia, por exemplo. Assim, quando se confrontam fatos do tipo com a realidade absolutamente distinta que marcaria as práticas confessionalmente orientadas dos brancos melhor posicionados, questiona-se o quanto tais fatos não contribuiriam, em um contexto de quebra de confiança, para a aceleração do declínio do antigo tipo do feiticeiro. Mas também, para o desenvolvimento de um padrão ritual singular.

Por exemplo, em reportagem sobre o famoso Severiano, chefe de um terreiro de caboclo, o encantado de Jubiabá que por sua vez inspirou o escritor Jorge Amado, lê-se: “A Tarde vae a um dos mil templos da bruxaria – Mestre Severiano, inspirado de Jubiabá, oficia na Cruz do Cosme”. Entre considerações que vão da acusação ao jocoso, da ironia com uma assistente de culto fotografada, mas, principalmente, por uma série de insinuações quanto ao conforto, riqueza, desonestidade e vida amorosa de Severiano; como sempre, as mesmas coisas de que eram acusados macumba e baixo espiritismo. Assim escreve o repórter:

[...] mestre Severiano prometeu-nos limpar a vida *se lá voltássemos e levássemos a quantia de 25\$000, sete velas e uns bentinhos*. À vizinhança, uma *creola gordanchuda* informa-nos: ‘Isto aqui é mesmo que romaria, *tanta gente o procura! Até gente boa*, gente da grande roda dos maiores da terra, procura o mestre Severiano. Onde o Sr. vê, *até moças donzellas*, que se acham em dúvida na vida, veem aqui se tratar *e passam dias e dias, tratando-se com elle... e saem curadas*. (A Tarde, 5/1/1915, grifos nossos)

Severiano lia jornais por essa época? Impossível saber. Pelas informações que se têm dele, certamente sabia ler. Mas o certo é que cerca de 20 anos depois ele não só os lia, como agia com bastante cautela diante das incursões dos jornalistas, como se pode perceber pela

⁴⁸ A comunicação com os espíritos, ao recorrer a um fundo mnemônico comum e milenar do mundo cristão, o da crença nas *almas benditas* (CASCUDO, 1985), e que remeteria talvez aos *benandantes* europeus estudados por Ginzburg – Cf. (GINZBURG, 1991) –, reabilitava uma linguagem passível de mediar certa aspiração intensificada pelo sacrossanto. Servindo de elo mnemônico entre o passado e o futuro, entre a África e o Brasil, mas também, entre o campo e a cidade. Com todos os seus heróis estrangeiros, ou senão nativos de um tempo já esquecido.

entrevista feita por Edison Carneiro em 1936 para o Jornal do Estado da Bahia. Nela, Jubiabá não só se cerca de uma série de acólitos, como se nega, inicialmente, a ser fotografado. Seja como for, acaso desconfiasse dos intentos do jornal e vedasse a entrada do jornalista a sua casa na década de 1910, estaria assinando uma confissão. Nada podia dizer ou fazer, principalmente se não tivesse amigos poderosos. Mas, se ele não os tinha em 1915, certamente que os possuía em 1936. Pois gabou-se de ter conseguido “... mil e tantos votos ao Dr. Americano da Costa, a pedido do Dr. Martinelli”, e provando realmente ser amigo do Dr. Martinelli Braga, “cabo eleitoral” de Americano da Costa, o qual foi prefeito de Salvador no ano da reportagem.

Em 1915, as circunstâncias eram absolutamente distintas das de 1936, com Jubiabá ainda um jovem de 29 anos e com poucas articulações na cidade, em um contexto no qual as práticas populares realmente existentes não encontravam consideração nos trabalhos dos intelectuais, excetuando-se talvez Manuel Querino, e mais um ou outro texto isolado. O jornalista, no caso, deixa claro ter agido como fizesse diligência. Temendo-se o que poderia acontecer com “suas mulheres”, mas, sobretudo, desconfiando do significativo aumento de poder que o espaço religioso oportunizava aos subalternos, teriam os profissionais da imprensa franqueado a si mesmos, publicamente, um tipo de autoridade auxiliar da justiça e polícia. Frequentando-se mediante os jornais os ecos desses “antros imundos de torpeza”, nos deparamos com imagens que, acaso se fosse procurar equivalente adequado nos tempos de hoje, talvez se aproximasse de algo intermediário entre a busca de drogas ilícitas e a compra de produtos falsificados. Tipo de experiência *contracultural* e perigosa, principalmente se se tratasse de feiticeiros homens; diferindo o retrato dominante da magia europeia, em que as mulheres (CARRIZO e IMBROIZE, 2013) aparecem como principais agentes malignos, servas diletas de Satã⁴⁹. Sendo um dos casos mais interessantes de que tenho conhecimento de uma circularidade entre as dimensões sagradas e profanas entre segmentos distintos, o da Maria Padilha, figura habitual das giras em todo país e que, conforme registra Laura de Mello e Souza, faria parte da magia lusitana⁵⁰ catolicizada, e que migrou para o Brasil ainda colonial; e, no mais, segundo Marlyse Meyer⁵¹, tratar-se-ia de personagem originária da literatura castelhana, e que foi acolhida pelas práticas religiosas populares.

⁴⁹ Na década de 1890, tanto a bruxa de *O Cortiço* de Aloízio de Azevedo, quanto a feiticeira Maria Mucoim de Inglês de Souza, embora personagens em muito diferentes, recebem, sobretudo em Souza, o estereótipo das bruxas dos sinistros *sabbaths*. Divergindo ambas da imagem dominante do feiticeiro brasileiro presente nos jornais.

⁵⁰ “Na Lisboa setecentista [...] Domingas Maria usava do sortilégio da peneira, rezando [...] ‘por São Pedro e São Paulo, por Jesus Crucificado, Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são por dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas, peneira, se as ditas duas pessoas ...’” (SOUZA, 1986, p. 160)

⁵¹ Cf. Marlyse Meyer em *Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha*.

Portanto, se a distribuição desigual de recursos políticos e econômicos imporia a reprodução de um dado padrão de distribuição de prestígio, tal padrão careceria ainda de um complemento ideológico capaz de não apenas explicar as diferenças, mas também, incorporar-se como princípio diretor da ação; força capaz de dirigir um modo ser e fazer como injunção, tanto entre dominantes, quanto dominados. De forma que toda imputação de ação criminosa sofrida por alguém acionaria, mediante o automatismo do bom senso que lhe é próprio, uma série de encadeamentos significativos que implicam em possibilidades, no mais bastante variáveis de pessoa a pessoa, sobre o que fazer ou não fazer, visando refutar como caluniosa, ou aceitar a acusação sofrida. Situação que se complicava em havendo registro do caso em jornal. E, se as acusações de magia, exploração da credulidade, prática ilegal da medicina, entre outras, teriam sido parte rotineira da realidade de muitos dos praticantes populares em um dado período entre os anos 1890 e 1930 pelo ao menos, parece plausível que as repetições intermináveis de tais violações da própria integridade tenham deixado alguma consequência duradora na imagem que se tinha de si e do mundo social.

Seria então, pela articulação de toda uma luta, que um conjunto de práticas trazidas do século XIX pôde reproduzir-se, enquanto discretamente se transformava. Dito isso, as religiões afro-brasileiras em geral, e talvez ainda mais o Candomblé⁵², estariam entre as principais conquistas civis e civilizatórias a respeito das possibilidades de contemporização, no interior da nossa historicamente restritiva democracia, entre Estado e sociedade entre nós. Sendo, para isso, preciso que os próprios agentes populares realizassem sacrifícios, e mostrassem capacidades inventivas que colaborassem com o desmonte das arraigadas associações entre popular, feitiço, mal, interesse e criminalidade, do lado de “fora”. Mas que também, realizassem uma série de transformações, sobretudo quanto à elaboração cosmológica e ritual, para “dentro”; agentes capazes de dialogar com uma série de saberes profanos que então se mobilizavam e, diante dos quais, as práticas tinham que negociar.

III

Elucubrações à parte, o certo é que a emersão de um sentido de missão e sacrifício, ou cumprimento de obrigação ou preceito emanado de uma ordem transcendente, ao fornecer insígnias valorizadas entre os segmentos imediatamente superiores, aos dominados entre os

⁵² Pois os candomblés parecem ter, de fato, consolidado em torno de si a imagem do autêntico (CAPONE, 2009; CASTILLO, 2008; DANTAS, 1988; SANTOS, 2005). Além disso, assim como xangôs e tambores de mina igualmente marcados pelas lutas no contexto nordestino, com os candomblés conseguindo fornecer uma imagem valorizada de suas lideranças femininas; todos tendo sido capazes – ainda que se deva em outro momento se considerar mais detidamente os casos especialmente brutais como o da Quebra de Xangô em Alagoas, Cf. (RAFAEL, 2010) – de reverter duplamente questões que tornariam ainda mais delicadas sua posição.

dominantes, corresponderia por homologia às pressões concorrenciais interagentes populares. Pressões essas advindas da inflação do valor do bem espiritual que, ao conquistar certa reputação como prática não devotada ao mal – ainda que de alguma forma se continuasse em segredo a praticá-lo –, poderia passar a atrair uma série de novos tipos de consumidores e aspirantes ao ofício. Indivíduos que ao reavaliarem sua percepção de um campo que se encontrava objetivamente transformado em comparação ao que era formulado por seus pais ou avós, por exemplo, passariam a nele reconhecer atrativos econômicos e de prestígio comparativamente compensáveis em relação às alternativas impostas por um mercado de trabalho convencional restritivo e mal remunerado.

Assim é que a chamada magia negra pôde ser ressignificada, sobretudo entre umbandistas, enquanto síntese emblemática do mal urbano em correlação ao autointeresse. Com isso atendia-se as demandas crescentemente polarizadas entre um domínio mágico, um religioso, e um acadêmico que perpassavam, igualmente, o jurídico e o campo de forças sociais. Ou seja, uma vez que a crença na magia, ainda que mantida sob suspeita, enquanto plasmasse uma gramática eficaz para os praticantes, resultando em investimentos intermináveis em procedimentos e falas ilocucionais, não seria assim destronada, mas retroalimentada numa lógica que em muito se mantinha próxima do que havia vigorado nas tradicionais batalhas de feitiço do passado próximo. Alterando-se, todavia, ao menos seis pontos fundamentais no percurso que levaria à hegemonização da prática mágico-religiosa em formato possessional.

Primeiro, que no novo contexto urbano nacionalizante, expectativas civilizacionais contrárias ao livre curso das pulsões destrutivas deveriam então ser encobertas, ressignificadas ou, simplesmente, apontadas como atributo do “outro”, incapaz de doar-se, de conter-se e, portanto – sinal maior de pobreza –, fazer sacrifícios, mesmo que a um Deus, que sinalizassem a capacidade individual de investimento não produtivo. Em segundo lugar que, quanto mais os indivíduos se coagiam à manterem formas de interação culturais, mais cresceria a necessidade de se proteger e, com isso, regular ritualmente o lugar e o momento do encontro; passando as capacidades individuais a serem medidas também pela adequação das respostas dadas às solicitações expressivas e materiais. Circunstância essa que, de antemão, já colocaria questões delicadas quanto ao reequilíbrio entre carisma e domínio ritual. Em terceiro lugar, trata-se do próprio fenômeno da possessão como reivindicável por quaisquer agentes em contextos culturais; em que a suposição quanto à perda de sentido quando alguém é possuído, levaria a exigências próprias de regulação do tempo, espaço e cuidados. Assim, para os pontos dois e três, trata-se de interdições seletivas na inunção entre tempo e espaço do encontro. Em quarto, com isso, a ideia de alguém que organiza e dirige encontros nos quais concorrerão participantes

deste e do outro mundo, altera todo o fluxo e rotas de recursos necessários ao conagraçamento dos circunstantes. Tanto em se tratando de recursos oriundos da ou das lideranças, quanto dos demais participantes. Dessa forma, em quinto lugar: esse próprio contexto participativo acabaria, em circunstâncias urbanas, a demandar crescentes recursos variavelmente entendidos como parte de desempenhos tipicamente profanos de espetáculo e autoapresentação. Por fim, passaria a ser central, para o desenvolvimento de formas culturais orientadas em grupos variavelmente organizados e em um contexto de crescente perseguição e concorrência, que os centros e terreiros pudessem recorrer a agentes letrados capazes de assumir tanto funções burocráticas, quanto de registro e formalização cosmológica, ritual e doutrinária.

Não se pode esquecer, se por um lado a ligação com uma entidade ou orixá se materializa nos desempenhos públicos dos encontros rituais, ela também costuma extravasar tais contextos, estabelecendo uma certa relação com os médiuns (RABELO, 2008b). E dessa forma, é como se todo hibridismo entre intimidade, vida produtiva e religiosa, que costuma definir muitas das trajetórias dos praticantes afro-brasileiros, teria seu homólogo na idêntica maneira como as entidades, sobretudo exus, pombagiras, padilhas, zé pelintras, caboclos, boiadeiros etc., acabariam interferindo na vida da pessoa, sua família, trabalho, amigos e vizinhos. Ora borrando, ora separando-se público e privado. Da mesma forma, a própria casa/terreiro não só passa a ser invadida por uma série de demandas privadas profanamente valorizadas, como também, o próprio terreiro acaba propiciando ocasiões interativas que, não só se aproximam de padrões domésticos de hospitalidade, cuidado e gosto, como acaba-se lançando mão de recursos profanamente valorizados em sua feitura.

Com isso, de fato o desenvolvimento e expansão cultural em forma possessional dependeria de marcos de orientação entre extremos ideais que ora se afastavam, ora se misturavam, entre: sagrado, profano, público e privado. Com a experiência possessional em moldes espetaculares estabelecendo uma espécie de elo de ligação entre passado e futuro, tradição e modernidade, uma vez que tanto dialogava com as mais antigas práticas e crenças relacionadas aos espíritos, Diabo, anjos, santos, orixás e encantados, como também, dialogaria com a possibilidade de universalização de um sentido de sagrado contido nas sedutoras perspectivas variavelmente científicas, mas em geral futuristas e civilizadas, propostas pelas correntes espíritas, místicas e ocultistas de então, e que encontravam ressonância entre romancistas, jornalistas, pintores e cineastas na confecção de gêneros como o terror e a ficção. Todavia, sempre se pensando o quanto a variabilidade dos saberes e a pulverização dos poderes entre humanos e não humanos, uma vez dependentes de uma organização cultural em que as casas guardariam razoável autonomia entre si, requereria considerável flexibilidade simbólica

de seus praticantes. Sobretudo em um contexto no qual os indivíduos se veriam igualmente pressionados por forças e demandas não especificamente religiosas, muitas vezes, aliás, questionadoras da própria crença e envolvimento com feitiços, giras e espíritos.

Com isso, as condições ao que hoje chamaríamos de mercado religioso viriam se desenvolvendo, pelo ao menos desde o século XIX. Com todas as dificuldades analíticas que esse mercado traria por conta de sua persistente informalidade e dinamicidade, pouco afeitas aos esforços e marcos mais tipicamente denominacionais das pesquisas sobre o tema. Assim antecipavam-se, já nos primórdios da formação desse mercado, alguns dos dilemas ainda hoje vividos, sobretudo quanto a relação entre práticas populares, mercado, intelectuais e poder. Relativiza-se, dessa forma, determinadas visões que, a partir da década de 1970, mas, principalmente, a partir dos anos 1990 pareciam particularmente alarmadas quanto à constante mutação, monetarização e espetacularização das práticas via afluência neopentecostalizante. Tomando-se por vezes algo que em parte era efeito visível de um longo processo, como se fosse causa primária ou quase exclusiva da mudança: o tripé *mercadificação-espetacularização-individualismo*. Segundo Reginaldo Prandi:

As religiões afro-brasileiras podem ser caracterizadas como religiões rituais cuja dimensão mágica {magia aqui tomada na combinação entre técnicas possessionais e as dos antigos mandingueiros-curandeiros} supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais [...] O etnólogo e babalaô nigeriano Wande Abimbola, não sem razão, atribui ao esquecimento da língua a ênfase ritual excessiva, que ele chama de *over-ritualization*, que se observa nos países da diáspora, especialmente Brasil e Cuba. A perda do sentido das palavras e o conseqüente esquecimento da literatura oral teriam sido compensados pela complicação e elaboração excessiva dos ritos. {Por fim} A relação de interdependência entre religião, mercado consumidor e espetáculo limita cada vez mais a atenção, o interesse e a concepção de religião do devoto do orixá, orientando o foco de sua percepção para o rito, que aparece como sinônimo pleno de religião. (PRANDI, 2000, p. 77-78)

Poucos autores colocaram de forma tão franca alguns dos dilemas típicos das pesquisas sobre religiosidades populares no Brasil. Sobretudo quanto ao lugar dos rituais de possessão enquanto instituição típica para se descrever as religiosidades populares no país. De forma que também, as contradições da sua posição se externalizam aqui com uma transparência singular, em continuidade aos efeitos de uma adoção pesquisatória generalizadamente pouco questionada de tal instituição como elemento a-histórico dos fazeres espirituais subalternos. É assim que Prandi identificaria, claramente, certa inflação ritual experimentada pelas práticas afro-brasileiras. Todavia, oscila entre datá-la no contexto atual, em que os valores de mercado já estão bem consolidados entre os segmentos populares, e o tempo migratório entre África e Brasil, como se em um curto circuito histórico de séculos tivesse sido fritada toda uma memória

coletiva. Da mesma forma, não resiste a posicionar a questão moral em um sentido inversamente proporcional ao ajuste nacional e histórico das práticas.

O candomblé e outras modalidades religiosas de origem africana não estão sozinhos quando atribuímos sua expansão recente ao seu caráter de agência prestadora de serviços mágicos. O pentecostalismo e o neopentecostalismo congregam inúmeras denominações mais interessadas em resolver problemas pessoais por meio dos poderes sobrenaturais [...] A imensa gama de variantes esotéricas à disposição no mercado de serviços mágicos completa esse quadro em que a religião é cada vez menos ética, mais ritual e mais mágica, em que a religião é menos religião e mais magia, em que a religião é menos instituição agregadora e mais serviço, menos formação e mais consumo. As religiões e seus templos de hoje são agências de ajuda sobrenatural e espaços de espetáculo e de lazer baseados ambos na expansão da emoção e fruição coletiva de sensações. (PRANDI, 2000)

Fica-se devendo uma imensa obturação temporal, de forma a encarecer demais o preço analítico de se preservar politicamente as religiosidades afro-brasileiras de quaisquer considerações sobre possíveis comprometimentos com as práticas mágicas ritualizadas, em todo período colonial, ou mesmo antes, na própria África. Sendo que para isso, o autor exacerba a análise bastidiana. Pois, precisa polarizar o presente em relação ao “negro” vivendo em sua África natal, em que as religiões – religiões autênticas – estariam encharcadas de uma moralidade coletiva, de um verdadeiro comunitarismo em oposição a um tempo atual de individualismo desregrado; mas sem se decidir se todo o intervalo entre desterro e agora seria marcado pela existência de uma Religião de verdade, ou mera cópia conspurcada da África. Assim, seguindo Abimbola e, mais uma vez, em meu ver acertadamente, recua bruscamente para o passado, e observa que a “oxidação” mnemônica em sentido bastidiano, sofrida durante o desterro, pode ter favorecido a inflação ritual, mas não se decide sobre o que teria causado o que: se a inflação ritual seria causa ou efeito do desgaste linguístico. Como que por um raciocínio mítico que reproduz muito das narrativas fundacionistas sobre os candomblés no Brasil, acabaria Prandi por colaborar com a própria exaustão da memória que sugere querer preservar. Assim é que confunde inflação ritual e das técnicas mágicas propiciatórias – já que nem todo ritual visa um efeito favorecedor de fortuna ou impedor de infortúnio –, no esforço de colocar ambos os aspectos igualmente sob o escopo do mercado e da busca autointeressada. Mas, acrescenta a isso uma observação moralizante que atribui um valor normativo às religiosidades afro-brasileiras que, se já o possuíram no contexto africano, foi algo que teria tomado outra direção no contato com os contextos católico-escravocrata.

Nesse quadro de falência ética das religiões no Brasil quero situar as religiões afro-brasileiras, mais especificamente o candomblé, buscando identificar alguns fatores que teriam contribuído para sua hipertrofia ritual e supervalorização do individualismo. Chamo a atenção para o fato de que a maior parte das observações apresentadas para o candomblé vale hoje igualmente, em grau maior ou menor, para as diferentes modalidades que compõem as religiões afro-brasileiras [...] Delas,

certamente a umbanda é a que apresenta ritual mais conciso e despojado, o que, entretanto, não corresponde a uma contrapartida ética mais robusta [...] Os valores que orientam o comportamento dos seguidores na vida cotidiana não pressupõem o bem-estar comum do grupo, da sociedade ou da humanidade como categoria genérica. As denominações mais recentes, como a umbanda, reelaboraram toda a parte ritual das religiões afro-brasileiras de que se originaram e incorporaram muito dos valores cristãos do kardecismo, religião especialmente ética, adotando certa visão maniqueísta do mundo, não tendo desenvolvido. (PRANDI, 2000)

De forma ambígua, novamente critica a ausência de moralidade, mas, da mesma forma, condena a infiltração – desistindo aqui da expressão “moralidade” – da eticidade na Umbanda, como se tal infiltração fosse um problema. Sendo que o próprio Prandi não descarta o fato de que os candomblés seriam religiosidades – originariamente? – amorais. E arremata com uma observação que nos remete à lógica mesma de todas as formas e técnicas mágicas de ontem e de hoje, descrevendo precisamente a importância dos seus efeitos práticos. Mas as depreciando demasiado, ao colocá-las, empobrecidamente, no interior de uma economia utilitarista. Ou seja, sem se considerar o campo valorativo, expressivo e comunicacional decisivos para se pensar o ritual em sua integralidade. Uma vez que desde Mauss, mas, decididamente de Evans-Pritchard graças ao seu trabalho de campo, a magia passa a ser considerada também como um tipo de sistema de relações, e não apenas de crenças. Com isso, ganhando particular importância as práticas curativas que nos centros e terreiros de ontem e de hoje se realizam. Enfim, condena-se o caráter de “agência paga” – como se houvesse religião sem aporte material – voltada para o atendimento de demandas mais urgentes. De modo que caberia a pergunta: se assim não fosse, a não ser por uma mudança radical, como então se manteria a força e apelo dos terreiros, diante das religiões do livro, monoteístas e definidas por um tipo de apelo ético e moral bem mais rigoroso e capilarizado entre nós? Sendo que tais religiões do livro estariam melhor dotadas de equipamentos e técnicas a esse tipo de aspiração teológica e doutrinária. Assim:

De fato, quando algo na vida do devoto não dá certo, quando incidentes inesperados lhe trazem sofrimento e dor, quando suas expectativas não se realizam, acredita ele que algum erro foi cometido na realização do rito, frequentemente atribuindo a culpa à mãe-de-santo, que, por ignorância ou má-fé, não teria sabido aplicar as fórmulas corretas. Não lhe ocorre imputar a desdita a seu merecimento, à qualidade de sua intenção, à sua fé e esperança, como se dá, em contraposição, em religiões em que a dimensão moral é preponderante. (PRANDI, 2000)

Enfim, Prandi opera como um tipo de desencantador reformista orientado por uma rígida ética cristã, mas o faz em nome do resgate de um passado mítico daquelas religiosidades que tanto foram “extraviadas” e reprimidas pelo cristianismo. Nesse sentido, da mesma forma que todo ataque modernizador do passado aqui analisado, sua estratégia também se abate sobre o suposto caráter duplamente vazio e mal-intencionado das práticas e praticantes, algo que

obscurceria a dimensão mais “autêntica” de contrição espiritual e adesão comunitária. Mas isso já no início do século XXI. O que indica para o poder e a persistência de esquemas conceituais que se reatualizariam continuamente através do tempo.

IV

Nos três subtópicos anteriores desse capítulo centrei-me em estabelecer continuidades e rupturas entre modalidades mágicas mais ou menos aproximadas aos padrões possessionais que se imporiam no século XX como forma privilegiada de prática popular. Assim, comecei também a indicar o quanto certa integração entre símbolo e modo de vida ajudaria a pensar o quanto os desenvolvimentos religiosos do século XX residiriam no esforço de se produzir cartografias espirituais capazes de mediar os movimentos dos agentes entre espaços e circunstâncias diversas. Sobretudo, procurei apontar para um cruzamento entre público, privado, sagrado e profano que, estruturando-se a partir do desenvolvimento de um senso de oposição entre tradicional e moderno, passava a compor os problemas vividos pelos então recentes praticantes de tais modalidades, consolidadas em contextos de multipolarização e espetacularização culturalista das formas de vida. A partir de agora tratarei, bastante rapidamente, de como venho considerando a própria experiência de possessão. Todavia, o farei visando muito mais os problemas advindos da suposição convencionalizada através da circulação de um certo senso comum público partilhado entre psiquiatras, profissionais do Direito, jornalistas e praticantes, de que a possessão implicaria numa perda de sentido ou consciência do possuído. Levantando-se questões a respeito das possibilidades de autodeterminação e arbítrio dos subalternos, no que vai evidenciando-se o mapa cognitivo e pretensões interventivas das elites modernizadoras nesse contexto. Estando em disputa causa, consequências, e significado de tal perda de sentido, agora, de certa forma, podendo-se falar de uma perda de sentido em outro registro. Qual seja, a do esvaziamento da experiência enquanto dotada de uma simbologia, significado e racionalidade própria que possa ou mereça ser considerada. De forma que, se é praticamente impossível, hoje em dia, se decidir sobre o tipo de experiência que se daria nos calundus do século XVIII, por exemplo, o certo é que uma identificação forte entre rituais espíritas, afro-brasileiros, possessão e perda de consciência estava em andamento desde meados do século XIX. Identificação essa em grande parte sustentada pelas narrativas eruditas entre os séculos XIX e o XX.

Assim, não seria exagerado se começar afirmando que, nos contextos afro-brasileiros, o limite desejável da possessão seria aquele de onde nada trazemos de volta, uma experiência

com perda absoluta da consciência. De forma que a definição dos papéis de espectador e ator se complexificam, uma vez que o possuído cairia em estado de absoluta passividade diante não só da entidade, mas também, da plateia que observaria o fenômeno. Tipo de experiência intrigante para pessoas não habituadas, e pouco louvável para ser vivida por um homem naquela época. E, entre as avaliações mais típicas do fenômeno, inclusas aí a psiquiátrica, enfatizou-se o quanto em fenômenos nos quais se acreditava estivessem envolvidas agências humanas e não humanas, o que estaria em jogo seria, na verdade, a explicação da perda de consciência que passava a ser chamada de sonambulismo. Com isso, ficando em aberto se se tratariam, como parecem ter considerado muitos espíritas, de potências que agiriam sobre o próprio escrutínio humano, modificando sua decisão, ou mesmo confundindo seu julgamento, ou se o fenômeno se restringiria a uma perda dos sentidos de origem histórica ou psicopatológica.

Tratava-se de um problema a um só tempo médico, jurídico, econômico e político que trazia sérias consequências a uma figuração na qual se tornava cada vez mais evidente que as possibilidades de se estabelecer relações de mando e obediência dependeriam de disposições voluntárias para se agir como se não houvessem coações externas para tanto. Ao mesmo tempo, haveria aqui uma importante circularidade entre sagrado e profano, e que decidiria a sorte do Espiritismo no Brasil, antecipando-se os vocabulários mágicos ilustrados que recorreriam à categoria da “energia”, já vislumbrada pelos encadeamentos entre um sentido de poder psíquico, mundo espiritual-imaterial, e forças naturais presentes em fenômenos como a eletricidade e o magnetismo. De forma que o desenvolvimento do Espiritismo nessa direção teria seguido as rotas abertas pelas próprias ciências, quando se popularizaram e refinaram as bases para uma Psicologia. Conquanto tal especialização dos saberes implicou numa fragmentação entre o mundo da natureza e o dos símbolos, com a Psicologia ocupando a dobra; também, com as possibilidades de uma exploração científica do inconsciente, ou da interioridade. Não se pode esquecer, nas primeiras experiências espíritas europeias, americanas e brasileiras, eram os fenômenos visualmente verificáveis, como as mesas girantes, bem como o diálogo com os espíritos o que mais importava; entrando as experiências mediúnicos-possionais em um movimento posterior, como que participando de um cosmos de relações entre visível e invisível cientificamente exploráveis e, portanto, tornando-se muito mais significativas aos segmentos urbanos que crescentemente investiam, valorizavam, e talvez mesmo sacralizavam a ciência europeia divulgada espetacularmente nos jornais.

Processo disjuntivo-integrativo dependente da suposição de uma interioridade como algo apartado desse mundo e definindo um tipo de ingerência individual em relação a si mesmo que se oporia a tudo que é material, sendo o corpo de fato esse vaso fundo em que habita o

espírito – até mesmo quando Cristo ressuscita, é em seu corpo tangível e marcado pelas chagas. Com isso, ressemantizava-se a dupla falso-verdadeiro⁵³ para uma dimensão interior, passando a contar como decisivos os sentimentos e intenções do oficiante. Evidentemente, trata-se de extremos que indicam não apenas estados separáveis, mas muito mais a direção historicamente tomada pelo processo. Na prática, continuariam existindo formas combinadas de ação, percepção e meios. Mas opera-se com isso um tipo de divisão irresistível em que a suposição não problematizada de uma continuidade entre corpo e poder mágico vai sendo relativizada, uma vez que a comunicação com seres também dotados de sentimentos e individualidade passa a ser a principal fonte de poder imaterial capaz de nos afetar.

Nesse caso, falso passaria a significar coisa bem diferente. Pense-se um outro extremo do ideal protestante. Nesse caso, havendo apenas um único poder espiritual, tudo que acontecer fora dele não caberia sequer em uma dimensão sobrenatural, tornando-se apenas resultado de nossa fantasia ou patologia mental. De toda sorte, tudo se restringindo à nossa interioridade, falso seria a resultante de uma dissimulação, intencional ou não, mas sem consequências para o encadeamento de acontecimentos tangíveis, a não ser pelo efeito de ilusão causado nas pessoas. E é nesse ponto que a estrutura psíquica extrema do protestantismo em moldes puritanos, por exemplo, se aproximaria do extremo Espírita. Num caso, a interioridade é a garantia de que não existiriam seres sobrenaturais, no outro, de que precisamos estar a todo tempo nos interrogando e, portanto, estabelecendo uma operação bem mais ambígua em termos de certificação entre o patológico, o dissimulado, e o sobrenatural. Passava-se em ambos os casos a se contar com a jurisdição interior como parte da autenticação dos fenômenos, mesmo que eles pudessem, eventualmente, falar de um sintoma psicopatológico.

Como será discutido, ao que parece as religiosidades possessionais teriam melhor se prestado a buscar esse sentido de autenticidade como ligado a certa interioridade, em comparação, sob o ponto de vista experiencial, ao que realizavam os antigos feiticeiros. Podemos quase sempre supor, nunca afirmar com toda certeza, o quanto durante o processo de abertura dos contextos culturais para uma diversidade de curiosos, pesquisadores, jornalistas, clientes, colaboradores e concorrentes, as divergências e questionamentos quanto à forma e “seriedade” da possessão devem ter sido um assunto – certamente ele o é hoje em dia. Passando-se do domínio da repetição estereotipada daquele mago que teria como certa a sua lógica, para um domínio de maior distanciamento e crítica, ou seja, diante da necessidade em se legitimar a ação mágico-religiosa, o que implicou em toda uma transformação, tanto da prática, quanto do

⁵³ Compare-se a ação do feiticeiro. Ele é alguém permanentemente requerido a comprovar sua magia. Entretanto, “falso” aqui seria o que não tem poder; diz que tem, mas não tem, mesmo acreditando possuí-lo.

praticante, fosse ele especialista ou não. Assim, talvez se possa inserir o caso das provas de autenticidade por vezes requeridas dos praticantes das religiosidades possessionais como um caso tipo. Conforme registra João do Rio em *As religiões do Rio*:

Ouve-se o chiar do azeite nas chamas, a negra, bem no meio da sala, sacoleja-se num *jequedé* lancinante, e pela sua cara suada, do cangirão ardente, e que não lhe queima a pele, escorrem fios amarelos de azeite... *Ie-man-já atô cuaô*. Continuava a turba. – **Não queimou, não queimou, ele é grande** – fez Antônio. *Eu abrira os olhos para ver, para sentir bem o mistério da inaudita selvageria. Havia uma hora, a negra dançava sem parar; pela face o dendê quente escorria benéfico aos santos. De repente, porém ela estacou, caiu de joelhos, deu um grande grito. – Emim oiá bonmim!*. – Bradou. (RIO, 1976, s/n, grifos nossos)

Estaria sendo criado, portanto, um espaço intermediário entre o sentido de autenticidade a um só tempo científico, folclorista, jurídico-policial, e publicitário – para o qual autenticar era realizar uma prova de que não haveria dissimulação – e a autenticidade religiosa, para o que importava o propósito da ação e seu poder atestado pelo efeito benéfico ou maléfico. Mas com isso, deslocava-se para um campo de lutas entre vários vetores cruzados em um contexto em que os destinos humanos passavam a cada vez mais depender dos mecanismos estatais e burocráticos de julgamento, sobretudo o Direito. Como acima indicado, uma vez que os próprios especialistas jurídicos e periciais (MAGGIE, 1992) começavam a fundamentar seus argumentos mediante o manuseio de uma linguagem técnica universalista dos conteúdos acusatórios, recorrendo aos critérios discriminatórios baseados na oposição entre falsidade e autenticidade como definidores de um modo de vida dos acusados, ultrapassava-se bastante os princípios idealmente formulados a respeito dos ofícios pericial e jurídico. Ou seja, a atividade de julgamento humano estaria se efetivando por uma cadeia social bem mais complexa e ampliada, em que intenções, motivações, sentimentos e modo de vida articulavam-se a categorias médicas e jurídicas. Reconhecimento público de uma dimensão subjetiva, mas que era limitada pela suspeita de que, a despeito das boas intenções de alguns especialistas espirituais, a ignorância e a ingenuidade de oficiantes e clientes tenderiam a produzir consequências destrutivas, se não no plano especificamente espiritual – assim julgariam os descrentes –, no físico e psíquico: por conta das beberagens e ervas ministradas, bem como do sonambulismo praticado, do que se poderia advir a morte, doença ou loucura.

Daí que a crescente preferência pelos moldes possessionais, ao exigir um tipo de construção do *self* em que a relação entre pessoa e corpo se torna problemática – pois evidenciava-se o corpo ao se evidenciar a “consciência” –, estaria relacionada com essa interrogação generalizada a respeito da validade e, portanto, autenticidade do êxtase e da possessão, independentemente do fato de se os avaliadores acreditavam na participação dos

espíritos ou não. Assim, mesmo sendo tais interrogações também realizadas por agentes dotados de valor social superior e, ideal ou supostamente distanciados da crença – os magistrados, médicos e jornalistas –, seus interesses não deixavam de encontrar linhas de continuidade com os próprios exercícios taxonômicos dos dominados. Ou seja, aqueles que, não encontrando motivos autoevidentes para envergonhar-se de sua identidade com a crença, estariam mais interessados em “corrigir” aquele que à falseava, e não exorcizar como no Catolicismo, ou curar os que parecessem sinceramente “fora de si”. Mas, sendo os dominantes pessoas dotadas de mecanismos e poderes sancionadores bastante distintos dos dominados mais concretamente implicados nas práticas, suas relações com tais práticas acabava por contribuir para uma reconfiguração particular, sobretudo, mediante o poder de interpelar, medicalizar, isolar ou mesmo ferir os corpos de sentenciados e suspeitos.

Com isso, a própria possessão viria a ser tomada a um só tempo como alteridade constituinte e atividade de mediação com possibilidades universalizantes – apesar da violência que contra ela se dirige – entre crentes, descrentes, objetos, deuses, espíritos e encantados. Ou seja, ligando-se a partir do contexto urbano não apenas passado e futuro, tradicional e moderno, mas também, agências localizadas em diversos espectros da cartografia socioespiritual. Isso em um contexto no qual sujeitos juridicamente idênticos começavam a ser reivindicados pelas tecnologias científicas enquanto realidade atomística experiencial última. Todavia, processo que precisa ser tomado também sobre o pano de fundo do legado deixado pela figuração anterior, em que a regulação da distância-proximidade entre seres humanos permitia, entre pessoas de níveis desiguais e por vezes ligadas por uma relação de posse, intensas descargas afetivas e muitas vezes brutais, dos superiores em relação aos corpos dos inferiores.

Nesse sentido, os agentes da modernização espiritual trabalhavam por sobre a dupla sentenciamento-compaixão em relação aos segmentos inferiores. Compaixão de fundo cristã-humanística que fornecia um sentido de missão e desinteresse aos dominantes espiritualmente interessados. Mas também, sentenciamento que convidava tais agentes religiosamente crédulos advindos dos segmentos intermediários ao trabalho de doutrinação e disciplinamento do poder daqueles indivíduos marcados pelo mal e infortúnio, mas que agora eram juridicamente semelhantes. Tendo-se, com isso, em certo movimento moralizador descendente e de inspiração combinadamente sagrada e profana uma contribuição decisiva, ao menos nas grandes cidades a partir da segunda metade do século XIX, mas difundindo-se em cidades menores e entre segmentos mais amplos a medida que se adentrava no XX. Para o que, mais uma vez, os jornais funcionariam como tecnologia fundamental, pois esforço de não especialistas que falavam para não especialistas, muitos destes munidos de aspirações diretivas sobre a sociedade que cada vez

mais, enquanto figuração política, cultural e jurídica, tornava-se Estado-Nação. Ou seja, também aqui, certa injunção de interesses entre agentes distintos se dava. Como se a atividade profana, por exemplo, dos jornalistas, tivesse algo de religioso, e como se todo o passado não tão distante de oposição e perseguição cristã à magia fosse reeditado em solo nacional por meios marcados por tecnologias e valores pretensamente modernos.

Portanto, se em um espaço concorrencial como esse nenhum agente ou grupo parecia capaz de monopolizar o significado último do ser religioso, é certo que as atividades e habilidades relacionais de mediação, certificação e representação que se articulariam em torno da noção de posse se mostrariam decisivas na luta por legitimação e reconhecimento, tornando-se centrais à sobrevivência dos agentes espiritualmente interessados, sobretudo os subalternos. E com isso, tecendo-se lenta e inadvertidamente um novo consenso a respeito do significado público do espiritual, e que então fugia ao monopólio católico, por mais que persistisse o desequilíbrio de poder entre Catolicismo e os outros. Seria, portanto, no interior dessas lutas por certificação que o argumento jurídico no contexto da acusação de feitiçaria no republicano teria de ser montado diante dos variados casos, técnicas e explicações adotadas também pelos próprios oficiantes. Sendo esse tipo de problema e interrogação cada vez menos importante quanto mais se recue em direção ao século XVIII. Ou seja, sendo o questionamento especulativo a respeito da prática um fator relativamente novo, mas que igualmente satisfazia aos interesses científicos, jornalísticos e místico-consumeristas dos setores letrados.

Portanto, pergunta-se: *será que seria suficiente, para o caso da magia, interpretar-se que a acusação de falsidade, por exemplo, implicaria em desqualificação do mago, de sua fraqueza, como convencionalmente se faria?* Ou, seria necessário reconhecer que outro fator inclusive advindo, ainda que indiretamente, das pretensões e *modus operandi* das religiões denominacionais no Brasil – religiões dos dominantes – se interporia crescentemente entre a crença na magia e o valor do feiticeiro, isso no período que iria principalmente entre 1910 e 1930. Ou seja, período em que se tornaria mais frequente o tema das religiosidades populares em jornais leigos, literatura Espírita, perseguições policiais e periódicos. Com isso, se tornando compreensível que o preço pago a um mandingueiro só poderia parecer a expressão de uma transação espúria porque aquele mundo em que viviam em colaboração mandingueiros e seus clientes se “desiludia”, desencantava-se... Podendo-se então se verificar a particular identificação entre doença, crime, magia, pobreza e cobrança pelo serviço que ocorreria entre nós como codependente da enxurrada taxonômica que, por um breve período, teria levado a uma interpretação letrada do quadro dos fazeres populares como sobrevivências de um passado que apenas teimava em ir na contracorrente dos tempos.

É dessa forma que tal elite letrada levaria à diante sua responsabilidade em corrigir os desvios mestiçados de nossa história. Todavia, o que parece ter acontecido é que não se verificaria de imediato um descarte da magia, mas sua transformação em vitalidade. Sendo assim, *será que a mutação sofrida no campo não respondeu de forma híbrida, incorporando à magia a sua crítica?* E com isso bagunçando todo o consenso social sobre o qual repousava a eficácia do “infortúnio” jurídico com seus mil despachos desferidos contra o feiticeiro. Tal questão teria todas as consequências para a aplicação concreta do Código Penal de 1890, então em vigor, ainda mais quando confrontado ao que rezava a constituição liberal de 1891.

V

Para efeito de comparação, algo absolutamente distinto ocorria no século XIX; como indica João Reis, referindo-se exclusivamente às práticas afro-brasileiras:

No Brasil imperial, as práticas religiosas de matriz africana existiam numa espécie de limbo jurídico. *Não eram consideradas religião pelas autoridades e portanto passíveis de serem toleradas, conforme rezava a constituição. O linguajar hegemônico [...] as tinha na conta de superstição ou feitiçaria. Mas as formas de ver e atuar no mundo tampouco constituíam crime segundo o Código Criminal do Império*, ao contrário do que ocorria na antiga colônia sob a legislação inquisitorial e outras leis eclesiásticas e civis. {Nele} não se explicitava que cerimônias religiosas de qualquer natureza fossem ofensivas ao Catolicismo ou ilícitas {ainda que, de fato, as posturas municipais pudessem eventualmente fazê-lo, como indica Bastide para São Paulo}, menos ainda as consultas individuais de adivinhação e outros rituais privados [...] De fato não encontrei alguém enquadrado no código por reunir-se em candomblés na Bahia. (REIS, 2008, p. 142, grifos nossos)

Ou seja, muito embora as reuniões nos terreiros, por exemplo, pudessem ser mais ou menos reprimidas pelos senhores, durante o século XIX não seria, sob o ponto de vista jurídico, tão grave a prática de feitiçaria, nem absolutamente catastrófica a confirmação da aptidão para tanto, principalmente se se realizasse discretamente. Uma vez que durante o século XIX caía em desuso na Europa o rigorismo inquisitorial, contanto que não chamassem demasiada atenção ou produzissem desordem, as práticas populares, a depender do perfil das elites locais ilustradas de ocasião, podiam ser vistas como superstição ou divertimento, combinando-se nisso uma leitura tomista com as exigências práticas da máquina mercantil. Coisa do povo, mais precisamente, de pouca importância sob o ponto de vista católico confessional. Ainda que pudesse contar com a crença de muitos crédulos entre os dominantes.

Chegado o século XX, terreiros, crimes e “desordens” ficaram sob a mesma mira, tanto da polícia como, talvez, principalmente, dos jornais; esses parecendo ainda mais empenhados em desqualificar e perseguir os terreiros que o próprio Estado ou a Igreja Católica, a qual em geral, como indicado, manteve-se alheia à questão. Entretanto, o desaparecimento da magia se

mostraria improvável pela própria disposição da demanda, mostrando-se inócua a perseguição ao fornecedor, acaso esta visasse, como teria visado durante alguns anos, a sua eliminação. Inclusive, sob o risco de perda de clientela, a acusação sofrida pelo oficiante de não ser capaz de realizar magia alguma continuava menos aceitável que a acusação de se possuir o poder para, no limite, fazer o mal. Conforme Maggie, transparece na maior parte das reportagens entre as décadas de 1920-1930, que não se rejeitava a magia, mas o falso mago, o impostor, fazendo com que o que se escrevia fosse algo levado a sério pelos próprios jornalistas.

Assim, a despeito do ataque modernizador que se inicia entre 1890-1900, não só não se conseguiria eliminar a magia do espaço religioso nacional, como ela se tornaria mais aceitável principalmente graças à influência combinada do Espiritismo, Umbanda e candomblés baianos. Mas tratava-se, claro, de “outra” magia. Entretanto, para as matrizes afro-brasileiras o processo seria bem mais delicado, pois, além das dificuldades para que participassem da luta como agentes letrados via meios escritos, carregava-se consigo uma série de relações negativamente arraigadas a que estavam sujeitos os segmentos negros. Aproximar, por exemplo, Candomblé, Catolicismo, capoeira e culinária e, em menor medida, o samba, carnaval, o futebol posteriormente, bem como as festas de largo não era algo simples. Torná-los norteadores privilegiados do processo de ressignificação de um estado como a Bahia, feita unidade política valiosa também por suas insígnias culturais de origem africana num contexto nacional de aspirações modernizantes, mais difícil ainda. E, nunca é demais repetir, ainda mais impressionante pela velocidade da mudança, operada em seu fundamental entre as primeiras décadas do século XX e os anos 1940. Aliás, ainda para a década de 1930, quando se liam os jornais, tanto em Salvador como no Rio de Janeiro, parecia impossível se prever a virada de jogo que os agentes religiosos, principalmente capitaneados pelas lideranças religiosas dos cultos afro-brasileiros iriam operar. Pois, se se fosse apostar em algo no início da década de 1930, se diria que a combinação entre a modernização do país e a influência crescente do Espiritismo e mesmo a Umbanda estava a caminho de sufocar, degradar, ou saquear o sentido de todo manancial religioso afro-brasileiro ainda existente (BASTIDE, 1973, 1985).

Portanto, procura-se aqui se aproximar de abordagens que ajudem a pensar uma outra complexidade: não se adotando, por um lado, nem o ideal de uma Salvador, e muito menos Bahia dominada por cultos regulares e centrados no modelo nagô, e onde não existiriam os feiticeiros mais solitários, ou formas ritualistas menos rigorosas como os caboclos e mesas brancas de hoje, mas tampouco, um Rio de Janeiro ou São Paulo exclusivamente dominados pelas formas mais difusas e “degradadas” de práticas, interpretadas linearmente enquanto resultantes automáticas de uma urbanização e modernização mais violentas (DANTAS, 1988;

FRY, 1982; LAPASSADE e LUZ, 1972; PARÉS, 2007; SILVA, 1993). Ao contrário, buscase aqui apostar na ideia de um contínuo em que se mesclariam dinâmica e simultaneamente diversos saberes e fazeres, ainda mais densamente nas maiores cidades e microrregiões. Evidentemente, como aponta Giumbelli⁵⁴, considerando-se haver diferenças entre a presença espírita e de práticas ocultistas no Rio de Janeiro, e a densidade relativa dos candomblés na Bahia, sem o que, diminuiria o significado da escolha dessas duas cidades para a tese. Todavia, ponderando-se que, tanto no Rio de Janeiro a Umbanda, mesmo em seus melhores momentos, sempre foi uma religião, enquanto proposta denominacional, minoritária (BROWN, 1985; ISAIA, 2011a, 2011b, 2012; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999), assim como também ocorreria com os candomblés de Salvador. Estando grande parte da população na virada entre o século XIX e o XX premida entre uma série de práticas e saberes dificilmente definíveis por um sentido confessional, e em geral variavelmente ligados a uma identificação católica. Sendo necessário se concentrar, aí sim, no peso desigual que tais modalidades afro-brasileiras jogariam enquanto referencial de uma estratégia muito bem-sucedida de ampliação do valor público do popular.

Nesse aspecto, os terreiros, centros umbandistas e catimbós – já influenciados pelo Espiritismo –, se mostrariam formas especialmente híbridas, uma vez que não podiam ser identificados claramente com os templos das confissões, mas também, não se caracterizavam por um perfil de praticante idêntico aos antiquíssimos e profusos oficiantes mais autônomos do tipo curandeiro ou mandingueiro. Assim, a *forma terreiro* não seria interessante apenas pelo quanto de tradicional nela resistiria. Ao contrário, ela seria resultante de linhas de força ainda mais ricas, perfilando-se no período aqui estudado como experiência pronunciadamente mestiça. Sendo que o enigma da sua vitalidade ao longo do século XX poderá ser melhor explorado, justamente, na capacidade sobretudo de suas *vanguardas*, em se posicionarem criativamente no interior da tradição, o que pareceu igualmente utópico e propício especialmente nas cidades. Enfim, no interior das tensões entre tradicional e moderno, centro e periferia, universal e particular. Como no mais, parece ter sido o caso de uma série de outras formas culturais populares no período (FARIAS, 2006; ORTIZ, 1987).

Já me encaminhando para fechar essa longa etapa argumentativa iniciada com a introdução, procuro concluir apontando para o quanto, tanto a sociologia Bastidiana, quanto as

⁵⁴ Tratando do Rio de Janeiro, comenta o autor: “Se aceitamos a ideia de que esse ‘espiritismo’ tornou-se a ‘unidade de medida’ para visualizar o campo, compreendemos as razões que levaram alguns observadores, na década de 20 e 30, a descrever a totalidade das práticas africanas no Rio de Janeiro como uma modalidade ou variante de espiritismo; ou as razões que levaram outros a simplesmente desconhecer que houvesse candomblé em terras cariocas.” (GIUMBELLI, 2010, p. 111). Todavia, devendo-se realizar o mesmo comentário, invertendo-o agora para o caso dos candomblés soteropolitanos.

abordagens denominacionais, tiveram um peso decisivo nas pesquisas sobre o tema religioso no país, tendo sido a um só tempo influências produtivas e limitadoras. na história das ideias nas ciências sociais. Por exemplo, aponta Wagner Gonçalves da Silva a respeito da relação entre cidade e religiosidade popular na literatura nacional:

A cidade desempenha papel crucial na definição dos limites entre pureza e sincretismo, religião e magia, integração e degeneração, que se reflete na imagem dicotômica e ambígua do terreiro que ora aparece como o *locus* de preservação da identidade étnica e ora como espaço anômico de uma frágil solidariedade de classe; enfim, espelhos nos quais *a religião se debate tentando refletir um mundo arcaico, com suas antigas lealdades étnicas dissolvidas na impossibilidade de acompanhar o mundo moderno*, que se instala a partir de novas relações que unem e separam os indivíduos por classes e outros critérios de uma nova ordem social. (SILVA, 1993, p. 49, grifos nossos)

A imagem produzida pelo autor é bastante interessante, sobretudo para se pensar como a literatura consagrada em geral se posicionaria em relação as religiosidades populares em contexto de mudança. Todavia, quando realiza uma tomada de posição, o próprio autor parece incorrer em equívoco semelhante ao que autores como Bastide – que ele critica duramente – teriam incorrido. Pois, implicitamente, parece identificar religiosidade popular e formas cultuais mais organizadas; com isso, ressentindo-se do fato de Bastide não tê-las encontrado em São Paulo. Fato esse, não se pode descurar, que traria todas as consequências para os pretendentes a pesquisadores do tema na cidade e no estado em que o próprio Roger Bastide havia residido. Todavia, ao invés de interrogar Bastide, Silva poderia, quem sabe, ter se interrogado a respeito do suposto sobre o qual se basearia a própria prevalência valorativa do modelo cultural e, com isso, propiciar um caminho para a desconstrução dos modelos que teriam sustentado as próprias análises nagôcentradas, como o tentaram, ao seu modo e até certo ponto, Beatriz Góis Dantas e Stefania Capone, por exemplo.

Assim, no confronto das práticas populares e a cidade moderna, entre um sagrado individualista e esvaziado pelos influxos modernizadores, e outro enquistado em seus modos de vida organicamente tradicionais, no mais, fechados às modificações do tempo, tenho explorado uma alternativa à compreensão dos entrecruzamentos entre religiosidade e a vida urbana que, pelo próprio perfil de maior duração na análise aqui aventada, permitiria apontar para as contradições e limites inscritos nessa própria polarização. Por exemplo, ela não parece se sustentar diante da observação, hoje tornada possível graças ao material histórico disponível, de que as práticas individualizadas dos feiticeiros, curandeiros e mandingueiros em geral, não só foram típicas em todo período colonial “tradicional” e predominantemente rural das pequenas cidades e vilas, como também, tal forma de serviço teria resistido ainda mais tempo nestas zonas que nas grandes cidades. Além disso, que, provavelmente, ao menos entre fins do

XVIII e início do XIX nas maiores cidades, ainda que tal praticante continuasse predominante, o seu perfil começaria a sofrer uma longa mudança até que ele de fato praticamente desaparecesse em sua forma típico idealmente mais pura⁵⁵.

Portanto, para concluir, se pronunciam na tese três momentos cruciais: o de meados até o final do século XIX, em que estaria em curso um crescimento mais silencioso das modalidades possessionais não étnicas, mas em que ainda predominariam as práticas mais individualizadas de curandeirismo e feitiçaria herdadas do colonial; depois, o período mais agitado que vai do início do século XX até os anos 1930, em que a dinamização dos mecanismos interventivos e moralizadores se daria quase em simultâneo ao crescimento da capacidade organizativa e integrativa das formas culturais populares; e um último contexto entre os finais dos anos 1930 até 1950-60 aproximadamente, momento em que se fecharia um terceiro ciclo de mutações nas práticas, e em que o modelo cultural possessional se consolidaria como forma típica visada pela literatura especializada nacional para se falar em religiosidades populares. Mas também, momento em que os jornais arrefeciam a voracidade persecutória, ao tempo em que práticas e praticantes iam recebendo reconhecimento cada vez mais oficial por parte do Estado e mercados turístico, intelectual, estético e jornalístico, em uma palavra: cultural.

⁵⁵ Um fenômeno decisivo nesse aspecto foi o amplo processo migratório ocorrido após a abolição, propiciando uma correlativa descontinuidade em termos de padrões de socialização, tanto intergeracionalmente quanto entre os concorrentes que passavam a ser realocados também geograficamente em suas posições relativas, enquanto concorrentes, mas também em relação a sua potencial clientela e discípulos. O que se evidenciaria por uma crescente disjunção entre as condições objetivas de aquisição e as de exercício de certo habitus mágico-religioso, com o conseqüente questionamento dos praticantes quanto a validade dos fazeres de cada um e a de todos os outros e suas práticas que então se lhe opunham. O que encontrava eco no amplo processo persecutório urbano movido pelos agentes civilizadores egressos das classes e cores dominantes e que, da mesma forma que os dominados, ainda que por meios e visando objetivos substantivamente distintos, empenhavam-se em classificar a realidade e garantir suas próprias posições no interior das mudanças.

Capítulo 3: Religião e outras modernidades

I

Nos primeiros tópicos da tese procurei apresentar o plano mais geral de análise, de forma a inserir aquelas categorias mais fundamentais. Ao mesmo tempo, procurei encaminhar tal atividade já apresentando uma correlação entre a quebra do monopólio católico dentro das condições político-jurídicas propiciadas pela República, e o crescimento da oferta de formas culturais alternativas, ainda que nem todas possuíssem um perfil propriamente popular. Assim, busquei articular o desenvolvimento de um tipo de concorrência religiosa que, simultaneamente afastava-se seletivamente do Catolicismo, sem nunca romper com esse, mas que ao mesmo tempo integrava em suas modalidades expressivas, padrões organizacionais e estrutura de poder, funções dependentes das mutações em curso nas dimensões mais profanas da vida. Inclusive, aqueles processos modernizadores que eventualmente se colocariam opositivamente a tais expressões populares como sendo entraves ao progresso nacional. Pois, historicamente, teria sido preciso que se integrasse símbolos e recursos capazes de fornecer uma imagem a um só tempo digna, bela, ponderada e materialmente desinteressada de si enquanto povo.

De forma que nos capítulos um e dois encaminhei-me para as mediações tempo-espaciais fundamentais aos desdobramentos entre formas mais antigas e padrões emergentes de religiosidade, de modo a que o contexto urbano emergisse como condição privilegiada às modalidades possessionais em detrimento do Catolicismo – sem que, no entanto, não se possa nunca falar de um anulamento da influência desse Catolicismo. Com as modalidades culturais possessionais desenvolvendo-se em dependência a uma específica pressão por regulação ritual que considerasse a agência de seres espirituais não humanos. Com isso, passando a prática a se conformar mediante circulação de códigos publicamente ampliados, com a experiência possessional emergindo como resultante de um campo de forças simultaneamente público, privado, sagrado e profano. Todavia, resultante que cada vez mais se autonomizava diante das condições originárias de sua figuração. Para, ao final do capítulo precedente, retomar a questão dos limites das abordagens denominacionais em articulação aos desdobramentos da proposta bastidiana na história das ciências sociais no Brasil e, com isso, fornecendo o gancho para o debate que aqui se desenvolverá.

Portanto, seria necessário ainda, que se matizasse melhor a nossa própria experiência nacional de modernização em correlação a tais desenvolvimentos. Que se explorasse mais as articulações entre o trajeto modernizador nacional, e os padrões de integração que por aqui se deram. Para isso, claro, considerando-se o tema da religiosidade em um complexo duplamente

histórico e teórico-metodológico. Assim, aprofundando-se a correlação entre os limites das análises mais típicas sobre o fenômeno, e as particularidades de nossa modernização periférica quanto aos seus impactos sobre a cultura popular. Ou seja: quais relações haveriam, se é que haveriam, entre *os percursos religiosos nacionais, e as abordagens pesquisatórias e interventivas que nossas elites periféricas teriam realizado*, munidas em grande medida de uma utopia e uma linguagem dependentes dos recursos produzidos no centro do capitalismo? Dessa forma, seguindo-se ainda mais de perto os argumentos de Asad e Eisenstadt, quer-se dizer que qualquer forma de solução entre a modernização técnica da vida e as mudanças nas maneiras de viver e dar sentido para tal vida, se tal questão está no centro do que chamamos modernidade, não significa que serão os mesmos os nascituros e cadáveres nesse processo.

Assim, aposta-se numa via aparentemente mais flexível para se lidar com o problema da mudança social em contextos nacionalizantes em que as relações entre camadas sociais distintas passam a receber coações crescentes em direção a padrões de dependência não definidos pela possibilidade de posse e mercadificação de seres humanos que, por sua condição de mercadoria, também estariam sujeitos ao exercício desmesurado da violência impetrada pelos proprietários contra seus corpos. Contexto em que a religião dominante, ao deixar de justificar a escravidão, não perderia, entretanto, a função de justificação da nova ordem, mas que ao mesmo tempo, precisava fazê-lo em consonância às possibilidades mais desinibidas – enquanto exercícios crescentemente autorregulados – de escolha e julgamento espiritual que iriam sendo desenvolvidas entre os dominados. De modo que as próprias noções de religião e modernidade podem adquirir estatutos mais diversificados sem que, com isso, se deva esquecer o fato de que, enquanto categoria exportada para contextos nos quais ela implicou em práticas de zoneamento, hierarquização e instauração mesmo de um mundo, tal categoria nunca deixou de possuir uma espécie de fetiche, uma força mágica criadora inespecífica. Mais ainda, que somente quando os projetos modernizadores foram se implementando, é que o problema das continuidades e rupturas entre uma religiosidade do povo, uma da cúpula sacerdotal, e outra ainda das elites político-econômicas foi surgindo, passando-se a se interrogar novamente a suposição sobre a qual se podia falar de religião. Ou seja, quais seriam os outros da religião?

Como não notar toda contradição que se encerra nessa constatação? A de que, justamente, a força da religião, para se tornar religião, dependeu em muito do fato de que desde sua origem, onde quer que navios cristãos chegassem, ela precisava criar mundos e fundar todo um cosmos. O problema, entretanto, é que o Catolicismo que assim tinha se reinventado para conhecer e se dar a conhecer ao Novo Mundo já não existia mais ao final do XIX. Era já Catolicismo plasmado, mas colocado contra a parede da suspeição dos modernos. Portanto,

cristianismo que se tornara o outro do outro em um território que lhe era historicamente familiar e estranho.

II

Na verdade, mesmo avançado o século XX e ainda mais na zona rural, grande parte do atendimento à saúde e corpo das pessoas continuaria sendo realizado pelos chamados curandeiros, benzedoras, rezadeiras, e mandingueiros em geral. Aponta Bastide:

No Brasil, costuma-se distinguir vários tipos de místicos: o rezador e o benzedor, de origem católica, um substituindo de certo modo os padres onde a disseminação da população não permite uma vida eclesial normal, e outro utilizando o cristianismo para curar doenças; em seguida o macumbeiro, que é teoricamente o padre do culto dos pretos; o feiticeiro que se distingue do precedente por agir isoladamente, sem se enquadrar em um culto, o curandeiro, que pode ser de origem branca, provindo da impossibilidade de socorros médicos na época colonial, no interior (forma de curandeirismo que continua até hoje, mesmo nas cidades, dadas as dificuldades de se cuidar da classe pobre racionalmente), ou de origem preta provindo, ao contrário, do *medicine-man* africano trazido ao Brasil com seus companheiros de cativeiro. (BASTIDE, 1983, p. 201-202, grifo do autor)

De fato, tal classificação atesta certo comprometimento teórico do autor com as abordagens denominacionais, sendo que ele próprio acaba por reconhecer os limites da classificação, afirmando que em geral os oficiantes atuavam combinadamente entre diferentes funções e saberes. Entretanto, Bastide demonstraria aqui imensa sensibilidade a uma diversidade que só nos últimos anos começa a ser mais explorada pelas pesquisas, possibilitando-se com isso melhor se entender o universo desses mestres nas tecnologias do corpo, relacionamentos, bem como nas artes e persuasões do lenimento. Pessoas que acabaram relegadas ao esquecimento histórico, diante do que se privilegiou aqueles fenômenos de tipo mais delimitado, como os surtos milenaristas e/ou messiânicos, ou as práticas denominacionalmente orientadas, e mais diretamente relacionadas com vocalizações culturais melhor ajustadas ao problema do nacional. Mesmo que a demanda pelas atividades daqueles profissionais espirituais não tenha desaparecido totalmente, até os dias de hoje.

Na verdade, a questão da relação entre as práticas mágico-religiosas e os percursos modernizadores tocaria (ASAD, 1999; GIUMBELLI, 2011; TAYLOR, 2010) em um problema mais geral para a formação dos diversos estados-nacionais em moldes ocidentalizados entre o século XVIII e o XX, inclusive os islâmicos. E, nesse sentido, principalmente após as guerras religiosas e napoleônicas, os limites da relação entre um Estado síntese de tudo que é moderno, e um mágico e religioso encruados nas sendas autoritárias da tradição, não poderiam ser mais desconsiderados quando da conformação simbólica mediante a qual seriam mundialmente validadas autenticidade e chances de sucesso das diversas aventuras modernizadoras. Sendo

que nos planos nacionais internos, a intervenção mais ou menos eficaz dos diversos estados modernos em combinação com associações civis como os jornais foi fundamental para que qualquer sentido igualitarista preexistente se convertesse em virtude naturalizada, como nascida de ações e compondo o quadro valorativo exclusivamente moderno, oposto às tradições tidas como restritivas dessa liberdade. Principalmente, para os propósitos desse trabalho: o enquadramento tecnocientífico, o dos proprietários e mercados, e o dos homens brancos que sabiam ler, podiam votar e, eventualmente, opinar ou candidatar-se: a “boa sociedade”.

Todavia, como é sabido, se o próprio Estado pôde em dado momento atuar como pacificador e limitador das expressões de insatisfação durante instantes em que as mudanças pareceram mais aceleradas, o fez às custas de uma concentração descomunal de poder e recursos, com o próprio Estado se tornando objeto das mais violentas disputas. Concentração, portanto, que também estava a serviço da reprodução física, informacional, e dos quadros desse Estado. De modo que quanto mais crescia a distância entre o tempo da revolução e o do trabalho concreto de mobilização das forças de perfil predominantemente moderno, modificava-se também a própria realidade social, ideológica e estatal a ser considerada no curso das ações.

Ou seja, também para europeus, a estrutura dual civilização *versus* barbárie, ou entre tradicional e moderno, se constituía um esquema, ou mesmo um cosmos que expressaria adequadamente algumas das antinomias presentes em certa experiência de dilaceramento, ela seria, por outro lado, absolutamente inadequada, sem as devidas mediações analíticas, para se descrever o modo como se ajustariam as ações e projetos humanos mais concretamente. Assim, o tipo de adequação entre fins e meios propriamente realizado visando se resolver os tipos de problemas prioritários e em sua maioria relativamente urgentes do cotidiano, e que se tornavam significativos em intervalos de tempo em geral muito mais curtos que uma biografia. O que significa dizer que os processos de modernização sempre seriam eles mesmos contraditórios e conflituosos. Sendo que ao olhar-se as experiências nacionais que historicamente se consubstanciaram entre nós como representantes de casos periféricos malsucedidos, toda uma orientação em geral de feição liberal e capitalista sempre parecerá carente de um algo quando comparada aos processos anglo-saxões, por exemplo. Mesmo aceitando-se que com estes guardaríamos uma série de continuidades.

Tal posicionamento ganharia novo fôlego e fundamentação pesquisatória quando dos esforços de se fornecer uma leitura própria de nossas mazelas a partir das matrizes intelectuais que apostaram no problema da relação desenvolvimento-subdesenvolvimento. Procuo aqui dialogar criticamente com esse tipo de análise. Assim, *buscarei sustentar ser restritiva a suposição de que se prescindiria, no caso brasileiro ou mesmo latino-americano, de qualquer*

forma de mediação, negociação ou consenso de fisionomia pública posterior, ou mesmo anterior ao Estado liberal republicano, ou à disseminação dos mercados e da forma dinheiro entre amplas parcelas da população. Conquanto sejam decisivas as considerações sobre o que haveria de excludente, angustiante e mesmo desumanizador nos caminhos tomados por nossa própria experiência. No mais, experiência igualmente problemática e violenta.

De forma que buscarei justamente aí o mote para a exploração da especificidade das direções posteriores da mudança cultural em que se teriam combinado potências de oportunidade e contrição ao escopo normativo que deveria decidir sobre quem poderia ou não se considerar e ser considerado plenamente humano, sob o ponto de vista dos limites do nosso processo civilizador. Como dito, tratou-se num primeiro momento, do proprietário, leitor, branco, homem, e eleitor, como sendo aquele habilitado à, simultaneamente: mandar, compor a boa sociedade e simbolizar a boa vida. Enfim, quase ninguém! Dessa forma, em uma sociedade de seres humanos supostamente livres e juridicamente responsáveis, a luta por defender tal fronteira teria sua contraparte nos esforços por vezes desesperados daqueles dominados que dificilmente poderiam se enxergar com segurança em quaisquer dos lados da porteira que deveria separar bárbaros de civilizados. Algo especialmente dramático para aqueles que passariam a ser chamados de classes médias ou setores intermediários, mas que já antes compunham grande parte da população de gente livre, inclusive de cor, e que aumentava com a proximidade da abolição.

Tendo sido decisivo o fato de que certo senso de dissonância entre liberalismo e realidade parece só ter-se tornado particularmente angustiante quando este liberalismo começa a compor o ideário nacionalista republicano de alguns segmentos após a geração de 1870, principalmente. Ou seja, quando ele se insere no projeto de formação da nação e, nesse sentido, tomando uma trajetória distinta do liberalismo europeu nascido de uma luta mais velha e em geral bem mais violenta contra o passado monarquista e cristão. Lógica de polarização nacional que teria com a geração de 1870 seu momento decisivo, ou seja, ainda em um contexto monarquista liberal em que a Igreja estava intimamente ligada ao Estado pelo regime do padroado e por um sentido de religião oficial. Pois esta geração foi fundamental para formar seres humanos predispostos a perceberem como contraditórias as relações sociais e seus princípios jurídicos normativos. Ou seja, uma geração para a qual o peso da formação escolar, ao combinar-se com um sentido de missão, favoreceria um senso agudo das multiplicações de ocasiões sociais que ampliariam o fosso entre *ser* e *dever*.

III

Todavia, os próprios intelectuais pareciam particularmente enredados nas contradições entre a sociedade que se criava e a que se queria superar. Nesse sentido, intelectuais e políticos que construíram o *corpus* jurídico republicano, informados por um ambiente intelectual bastante enraizado em dado contexto pareceram, inadvertidamente, contribuir para um mundo que não cabia no próprio código que tanto se empenharam em instituir. Faziam isso ao delimitar uma lógica já de antemão, principalmente em seus não ditos e interditos mais ou menos implícitos, muito de latina, cristã e residualmente escravocrata, ainda que se pregasse exclusivamente moderna, laica e mercantil-capitalista. Mais do que isso, durante o processo de implementação e funcionamento de tal código, suas contradições e limites mais duramente emergiriam, sendo que a relação com o sagrado funcionaria como simbolização normativa, negativa e hierarquizadora em relação ao domínio do cada vez mais “outro” do popular.

Diante do que o Catolicismo se manteve decisivo, a despeito de certa perda de poder, como referência de um centro espiritual – sendo corriqueiras as referências aos símbolos católicos em quaisquer práticas que se tenha registro para o período. Mas centro em relação ao qual os praticantes populares continuariam a coordenar, talvez agora mais do que nunca, algumas ações de forma parcialmente autônoma e por vezes bastante criativa em comparação às prescrições da cúpula. Ao mesmo tempo, algo que se impunha pela própria dinâmica simbólico-material reproduzida em território nacional, e para o que os sacerdotes católicos teriam contribuído, ao menos a partir de meados do século XIX, mais por omissão ou tolerância, que por qualquer atitude específica de reprovação ou apoio.

O que nos leva a atentar para uma série de expressões mais maleáveis e dispersas, transmitidas e realizadas por mecanismos informais e pouco visíveis; identicamente a como ainda se reproduz toda uma economia popular periférica e, muitas vezes, aproveitando-se do ambiente doméstico tornado espaço de reuniões e lugar onde se venderiam produtos e prestariam serviços (BIRMAN, 1985; RABELO, 2008b; SANCHIS, 2001). Segundo Rabelo, analisando as trajetórias dos indivíduos praticantes dos candomblés atualmente:

A análise das trajetórias sugere que o bairro e a casa são espaços importantes, entre as camadas populares, para a socialização no candomblé, e precisam receber mais atenção dos estudiosos do tema. Uma preocupação dupla do terreiro enquanto representante da tradição religiosa e espaço organizador de relações que suportam e mantêm viva essa tradição prevaleceu entre muitas pesquisas sobre candomblé. Como resultado, pouco foi dito sobre as formas como se imbricam, tensionam ou alimentam o mundo do terreiro e o mundo da vida cotidiana – ou porque a questão parecia irrelevante, ou porque os estudos assumiam implicitamente que a pertença religiosa provia de forma não problemática a orientação para a vida fora do terreiro. [...] Além dos terreiros já estabelecidos, pequenos empreendimentos religiosos de caráter doméstico reúnem vizinhos e parentes. Muitas vezes realizadas em casa, as sessões de

mesa branca são eventos em que os mundos da família e da religião se imbricam e se confundem.” (RABELO, 2008b, p. 187-188, grifos nossos)

A autora indica para um ponto decisivo para o argumento aqui seguido. O dos modos de socialização e de sociabilidade religiosas pouco formalizados e realizados em contextos não exclusivamente religiosos. Mais ainda, em sua exploração ela percebe o quanto tais modalidades estariam decisivamente ligadas aos espaços mais relaxados, capazes de complementar, ou mesmo iniciar a socialização espiritual da pessoa. Isso em linha de continuidade com as exigências dos contextos mais formalizados, muitas vezes separados da casa, e em que as dimensões do domínio técnico e doutrinário, as demandas rituais, bem como as noções de missão, obrigação e compromisso tomariam um ar mais grave.

Por outro lado, se tais modalidades, periféricas sob o ponto de vista das hierarquias vigentes no campo, têm sido tratadas por parte da literatura das últimas décadas como centrais sob o ponto de vista do quanto decisivas seriam para a propagação e persistência em contínuo de trocas que caracterizaria nosso plural mercado mágico-religioso, tais articulações têm sido de fato, como indica Rabelo, pouco exploradas, ainda que em geral tomadas como um dado importante, mas tratadas como pano de fundo sobre o qual as pesquisas se desenrolam.

E, muitas vezes, seria mediante a construção e acionamento desse tipo de rede de relações que se daria a formação não apenas do praticante, mas também daquele que se aventurará como oficiante, como liderança, despertando-se em contextos mais indefinidos e de menor cobrança o seu carisma. De forma que na tese procuro explorar o quanto a origem de tais formas recuará bastante no tempo. Portanto, se hoje práticas como a *mesa branca* parecem guardar relações de oposição e continuidade com as orientações mais formalizadas da Umbanda, Kardecismo e Candomblé, é provável que tal proximidade se deva em grande medida *ao prestígio que tais modelos culturais possessionais adquiriram, enquanto formas publicamente aceitas e denominacionalmente orientadas durante o correr do século XX. Contexto em que, mediante a elevação de valor das práticas possessionais populares, o arranjo entre fazeres centrais e periféricos passaria a se dar através de conteúdos e princípios distintos, nem sempre se gravitando diretamente em torno dos símbolos católicos.*

Portanto, sem se pretender dissimular ou obscurecer o fato do Catolicismo ter sido e ainda ser importantíssimo para o perfil religioso nacional, é preciso se levar em consideração o jogo de forças em que expressões alternativas e mobilizadoras de outras lógicas, vinham atendendo a demandas e produzindo sínteses que não podiam ser abarcadas pelas pretensões católicas, ou mesmo protestantes da época. Expressões estas que desde pelo ao menos o século XIX, mas provavelmente muito antes, estavam em curso. Dentre as quais havia, como dito, uma

miríade de práticas informais e por conta própria mais antigas, em combinação a algumas associações com pretensões culturais que, cada vez mais, disseminavam-se no território e se reproduziam na população, revolvendo o solo espiritual nacional.

Certamente que uma pequena elite dos candomblés baianos já estava relativamente organizada (PARÉS, 2007, 2010; SILVEIRA, 2007) entre 1890-1910, e por certo mais duas outras tradições numericamente ainda pouco expressivas, mas capazes de abalar profundamente nosso perfil concorrencial mágico-religioso, inclusive seduzindo os segmentos intermediários: o Protestantismo e o Espiritismo. Todavia, mesmo nesses casos, o grau de sistematização e formalização institucional em moldes denominacionais possível naquele contexto, não só estava muito distante do Catolicismo oficial, como também, dos desenvolvimentos que se perceberiam durante o século XX entre as próprias organizações afro-brasileiras e espíritas. Com todas as considerações a respeito de um tipo de figuração em que não só os valores e possibilidades de autorrealização eram absolutamente distintos dos atuais, como também, os saberes, usos e formas linguísticas eram diferentes dos nossos. Cabendo ao pesquisador construir um distanciamento suficiente para se pensar o desenvolvimento dos acontecimentos históricos, sem que isso implique em um julgamento valorativo absoluto a respeito da direção tomada pela mudança. A princípio, nem lamentoso, nem celebrativo. Pois, por exemplo, para que certo tipo de leitura compensatória das expressões populares tivesse feito sentido, foi preciso se supor um tipo de isolamento interagente que nunca existiu, ainda mais nos contextos interacionais urbanos e mais dinâmicos como os de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, só para citar algumas cidades nos séculos XVIII-XIX.

Tomemos também o caso do sincretismo, exemplo típico das primeiras tentativas de se interpretar as diferenças e semelhanças culturais entre os segmentos “africanamente” influenciados. O problema da legitimidade aqui é completamente absorvido pelo das representações, dando-se por vezes um ar folclorista ao tema. O sistema das representações surge assim por sobre toda uma cadeia de práticas e interdependências que se veem dissimuladas por uma abordagem formalista interessada nos artefatos civilizacionais enquanto marcas distintivas de um povo. Pois, esquece-se se tratar de “coabitações” retributivas e comunicacionais em que não há como separar, a não ser pelo exercício analítico e especulativo, algo que é vivido e sustentado por cadeias de reciprocidade materializadas nos corpos, seres e objetos enquanto dotados de poderes; algo vivido e sustentado por localizações relacionais, instituições diferencialmente acessíveis e estruturas simbólico-materiais, não se tratando de um “simples” exercício de justa ou sobreposição de símbolos desconexos. Diante do que, pelo ao

menos desde a sociologia weberiana já se tinha ventilado uma rica possibilidade exploratória, ao se tomar o problema da racionalidade e do sentido a partir de uma polissemia muitas vezes desesperadamente irreduzível ou inconciliável – o que impunha, somando-se a toda uma crítica culturalista e funcionalista na Antropologia, restrições também ao valor das abordagens difusionistas demasiado formalistas da cultura. E se de fato tal solução poderia parecer um tanto sombria, com isso Weber escaparia do lamaceiro das distinções entre ciência, magia e religião, enquanto tarefas pretensamente incompatíveis de classificação e ação sobre o mundo, e que expressariam – ou não – padrões humanos, raciais ou culturais absolutamente distintos.

Desde Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 2005), ou mesmo Durkheim (DURKHEIM, 2000, 2008), tal controvérsia tomaria uma direção sem volta. Pois, no fim das contas, todo símbolo mágico ou religioso pareceria contraditório ao ser humano orientado pelo ideal civilizado de vida. Ou mais precisamente, sob um ponto de vista exclusivamente orientado pelos conteúdos prediletos das tecnologias típicas de um modelo de ação fundado no ideal da razão instrumental, não haveria espaço para o tipo de contradição mágica ou religiosa. Mesmo que, formalmente, sejam várias as continuidades entre tal lógica mágica e a da ciência moderna. Mas isso já não teria de ser um problema que incidisse negativamente na suposição de competência técnica e comunicacional do interlocutor “exótico”, uma vez que no jogo entre os diversos seria sempre possível se extrair consensos satisfatórios para os dois termos do par.

A questão, nesse caso, passa à apreensão dos esforços concorrentes visando o domínio das condições capazes de fazer instaurar ou desinstaurar a sacralização de uma contradição, de torná-la logicamente necessária no interior de uma ordem racionalmente vivida como válida e, muitas vezes, em relação a um entorno tido como incoerente. Ou seja, mais uma vez, trata-se do problema da legitimidade. Se perguntar, como venho fazendo aqui, quais seriam, em caso de processos modernizadores combinados à nacionalização da cultura e das formas de vida, os agentes preferencialmente dotados dos meios de ampliação e reprodução da dominação e, portanto, da imposição dos próprios termos em disputa. Assim, pode-se dar alguma razão ao relativamente diminuto interesse pelo Catolicismo nas ciências sociais, e se perguntar: pensar o Catolicismo no Brasil não seria, já de partida, colaborar com a consagração dessa entidade? Por outro lado, seria possível se escapar à sua referência, senão sob pena de se naturalizar o pano de fundo sobre o qual os agentes religiosamente engajados costumaram orientar suas próprias ações, mesmo que em geral, divergindo dos padrões dominantes das cúpulas católicas?

Valeria se buscar um ponto crítico através do qual seja possível desconstruir as próprias bases confessionais em que tal Catolicismo se fundaria, justamente, indicando para o tanto de poder real que este possui. Refletir, portanto, sobre trocas simbólicas forjadas através das

demandas circunscritas à estrutura relacional existente. Em tal figuração, a rejeição da cúpula católica ao paganismo seria expressão do reconhecimento desse entrecruzamento. Tratando-se a relação com o Catolicismo não de uma resultante, exatamente, do encontro entre cosmologias, mas, primeiramente, entre modos de vida que eram cotidianamente reinvestidos de sentido mediante similitudes, funções, possibilidades e necessidades experienciadas corporal, linguística e objetivamente em contextos de encontro. Sendo esse, espaço igualmente comum e desafiador em que incidiam as habilidades do prático, do mandingueiro e do curandeiro.

Em áreas de interação humana nas quais os fluxos de saberes, fazeres e crenças não só foi imenso, como por vezes desconhecido, como em geral são aquelas regiões do planeta que adquiriram seu perfil atual mediante o encontro da expansão marítimo-militar, cristã e mercantil europeia, com as populações autóctones, ao que se somariam os imensos fluxos de seres humanos escravizados vindos da África, em áreas assim não é fácil se decidir a respeito das origens⁵⁶ de um legado. Assim, se por quase todo o século XIX o Brasil religioso tivera sido considerado, antes de mais, cópia lusitana imperfeita, procurou-se no século XX se deslindar as possíveis outras faces da nossa vida espiritual. Com isso, tanto as tradições judaicas, pagãs, a islâmica, como a africana e ameríndia começariam a compor o horizonte de interesses dos pesquisadores; ainda que os clássicos da fundação de nossas ciências sociais nem sempre sejam recordados por sua contribuição para a pesquisa das práticas religiosas, e menos ainda as populares. Isso pode ter ocorrido por conta do redirecionamento tomado pelo interesse antropológico e sociológico para as pesquisas de campo dos anos 1930-60, entre as religiosidades de matriz afro-brasileira; com o que as antigas especulações e análises a respeito da nossa herança católica passaram a pano de fundo. Todavia, com isso perdendo-se um pouco de vista as continuidades entre as apropriações populares das formas religiosas letradas, e os exercícios rituais e de oralidade que se davam circularmente, tão fundamentais à formação da Umbanda, mas também, segundo argumenta Lisa Castillo, dos candomblés.

De qualquer forma, Freyre e Holanda tiveram contribuições decisivas. O primeiro por uma noção que chamarei, na falta de uma expressão melhor, de *religião informal de confraternização*⁵⁷, com laivos do islamismo vivido pelos portugueses durante a ocupação da península. Confraternização dos seres humanos entre si, inclusive em suas diferentes posições, bem como confraternização com Deus, os santos, anjos e a Virgem Maria. Informalidade diante

⁵⁶ Mesclavam-se práticas de origem africana com a cabala, Catolicismo popular, crenças diabólicas, nos, visagens e fogos fátuos, esculturas, ex-votos, rituais de proteção ou ataque, livro de São Cipriano, saberes ameríndios; patuás e orações muçulmanas e, claro, católicas, saberes que se perdem no tempo de antes mesmo da colonização.

⁵⁷ Cf. (FEYRE, 1946, p. 586-9).

da distância em relação aos poderes oficiais, como também, pelo se dar predominantemente em relações mais íntimas e, relativamente, mais relaxadas de exercício por vezes hibridamente mestiçado da fé. Não se tratando da religião dogmática da cúpula, mas religião de fato vivida pela maior parte da população. O segundo, Holanda, por seu livro *Visão do Paraíso* de 1959, não só por seus motivos edênicos⁵⁸, como pela tematização sobre o Catolicismo em pontos esparsos em sua obra. Sendo que a noção de hibridismo, ao ser aproximada daquela do sincretismo em religião, teria com isso extrapolado sua influência estritamente acadêmica, com o que também seriam influenciados folcloristas e boa parte do pensamento católico, este, principalmente a partir do Concílio do Vaticano II.

Assim, sobretudo a influência freyreana seria decisiva em várias abordagens sobre religião a partir da atenção à certa generalização nacional de um padrão que se reproduzia marginalmente às diretrizes do centro. Propiciando-se tanto o desenvolvimento de uma tradição intelectual que apostou no sincretismo como marca fundante da nossa religiosidade, quanto uma posição, senão contrária, ao menos mais crítica de sua validade. Já pela matriz buarqueana pode-se pensar, por exemplo, a importância dessa leitura sobre a relação entre promessa religiosa, empresa mercantil, e um sentimento edênico infiltrado em nosso nacionalismo também entre figuras como Afonso Celso, mas já desde boa parte do Romantismo. Visão que contrastava com a ideia de um mal-estar formativo nacional, como anteriormente indicado no atual texto. Ou seja, de fato, instauravam-se problemas suficientemente produtivos a partir dos quais pesquisadores futuros puderam elaborar uma agenda.

IV

Como já indicado, o período que vai de 1890 a 1940-1950, pelo ao menos, teria sido um dos mais interessantes sob o ponto de vista religioso no Brasil. Todavia, período em que todo o bloco ocidental de poder dominante em que vicejava a profissionalização acadêmica nas humanidades apostava numa ininterrupta perda de força da religião. Ou seja, havia um descompasso nos movimentos entre “centro” e “periferia”, também sob o ponto de vista da formação e interesses dos respectivos intelectuais espalhados ao redor do globo:

[...] As ‘regras do método’ devem se acomodar ao movimento de regionalização no qual temas e enfoques particulares são desenvolvidos. Isso fica claro quando se observa os objetos privilegiados pelos pesquisadores. Enquanto na Europa e nos Estados Unidos, a Sociologia se ocupa de assuntos como divisão do trabalho, urbanização, industrialização, metrópole, racionalização, na América Latina nos encontramos diante de questões como mestiçagem, oligarquias, religiosidade popular,

⁵⁸ Uma crítica mais abrangente ao predomínio de motivos edênicos na colonização só seria realizada com *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*, de Laura de Mello e Souza em 1986.

mundo rural. Se para os europeus e norte americanos o fundamental foi explicar a modernidade, no caso latino americano era a sua ausência, ou melhor, as dificuldades para construí-la, que chamava a atenção. (ORTIZ, 2002, p. 21)

Como descreve Ortiz, coordenava-se no interior das aspirações universalistas das ciências sociais uma distribuição de interesses através dos territórios do globo que então se abriam à pesquisa. Frente às coisas incríveis que podiam ver, fazer e falar os antropólogos, bem como sociólogos e cientistas políticos, estipulava-se o que era do interesse dos pesquisadores trabalhando no centro, e o que valeria se procurar nas regiões periféricas do capitalismo mundial. Muitos destes pesquisadores lidavam com os avanços tecnocientíficos, as transformações econômicas, movimentos sociais, expressões culturais leigas, arte, intelectuais e literatura, Estado, e os dilemas da geopolítica mundial, no que também vigorava uma segmentação da população entre dois blocos de poder, cada qual com seus respectivos centros mais poderosos franqueando para si a tarefa tutelar frente às nações subalternas.

Daí que se o problema da cultura dependeu dos processos mundialmente generalizados de formação das sociedades nacionais entre os séculos XIX e XX, tal circunstância levou a caminhos imprevistos sob o ponto de vista da importância que práticas culturais como a religião viriam a ter no interior da tensão entre tradicionalização e modernização. Nos países centrais, o tema da cultura popular tinha sido dominado pelos folcloristas românticos durante o século XIX. E dificilmente um autor como Weber entenderia seu trabalho como sugestão de agenda pesquisatória futura sobre religiões nas regiões mais desenvolvidas da Europa. Nesse contexto a religião, ao menos a própria, não era coisa valorizada, restringindo-se o interesse pelo tema aos antropólogos que buscavam preferencialmente recantos cada vez mais raros do mundo, dos quais trariam malas cheias de novidades; aos sociólogos por acaso interessados, restaria resignar-se a uma condição de subalternidade se viessem a permanecer trabalhando em seus países de origem com temas como esse – não me parecendo coincidência que o sociólogo Roger Bastide tenha sido o cientista social que provavelmente mais tempo residiu no Brasil dentre os que aqui chegaram através da missão francesa de professores que vieram para a USP.

Dessa forma, se tais circunstâncias originárias tinham um peso considerável na distribuição social de prestígio, recursos e temas ao redor do mundo, só em parte elas se reproduziriam nas regiões pós-colonizadas. Assim, o Brasil que no espaço entre os anos 1890 e 1950 vivia o dilema entre ser o mesmo ou o outro do ocidente se colocaria também no que toca a formação das ciências sociais, nesse interstício. Tornando-se lugar interessante para se estudar as religiões, principalmente para os pesquisadores estrangeiros que para aqui vieram; era também um espaço em que se lutava violentamente para superar o “obscurantismo

religioso” que dominaria a mentalidade principalmente de negros e mestiços. E, pergunta-se: seria apenas por uma fidelidade às fontes que nenhuma das grandes obras que trataram da formação brasileira e foram produzidas entre as décadas de 1930 e 1940 por brasileiros, consideraria a religião como tema central ou decisivo? Em parte, a resposta a essa pergunta deve mesmo ser positiva. Todavia, observando-se algumas das pesquisas que relacionavam raça, cor, etnia e religião em Salvador, primeiramente com Nina Rodrigues e posteriormente entre os anos 1930-50 com Arthur Ramos seguindo-se da entrada dos pesquisadores estrangeiros por todo o país, parece que essa versão sobre o lugar ocupado pelo tema religioso demandaria alguns questionamentos.

Para que as pesquisas sobre religião pudessem finalmente enfrentar os dilemas de uma cultura popular em uma nação pós-colonial e escravocrata, foi necessário primeiramente que o foco se deslocasse do Catolicismo para as expressões originadas entre os segmentos de cor, principalmente as afro-brasileiras. Ou seja, que se deixasse, também sob o ponto de vista religioso, de enxergar o Brasil como extensão lusitana. Daí que só anos após a sua morte é que Nina Rodrigues ganharia a importância que ganhou, pois, mesmo sendo portador de um título valorizado como o de médico, os resultados de suas pesquisas sobre religião não despertariam maiores interesses entre a sua morte e a década de 1930, ou seja, passadas quase duas décadas de seu falecimento. Isso só mudaria pelas mãos de um discípulo seu. Antes disso, possivelmente apenas Manuel Querino teria recorrido ao seu trabalho, mas seria de fato seu discípulo Arthur Ramos aquele que resgataria de forma mais sistemática sua obra.

Como é sabido, vários intelectuais após 1920 passariam a elaborar o país através de aspectos da cultura a serem lidos por critérios que englobavam uma estética e uma poética que se convencionou chamar de modernismo. Embora não sendo possível se alongar nesse ponto, por vezes tal sensibilidade pareceu aproximar-se mais do romantismo do que seus defensores gostariam de admitir. O romantismo, como afirma Silvio Romero, se popularizaria no Brasil para além dos círculos especializados⁵⁹, exigindo-se do intelectual certa superação da repulsa ao popular. Ao mesmo tempo, Romero foi um dos primeiros a falar da necessidade de estudos sobre as populações de origem africana no Brasil que equilibrassem a exclusiva valorização do indígena. Em *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* diz ele numa famosa passagem: “É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas [...] Nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada

⁵⁹ Cf. *História da Literatura Brasileira* de Silvio Romero.

havemos produzido nesse sentido! [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.” (ROMERO, 1879-1880, p. 23).

Nina Rodrigues foi o primeiro a responder o chamado; veja-se o que cheio de sentimentalismo escreve o grave cientista sobre uma visita ao terreiro do Gantois: “O sítio ermo e recôndito, as horas mortas da noite, a monotonia grave e triste da música rude e da melopeia africana, o caráter extravagante e estranho das danças religiosas, tudo concorria ali para dar ao conjunto um cunho de poesia selvagem e misteriosa que deveria falar profundamente ao espírito acanhado e inculto de uma raça supersticiosa em extremo” (RODRIGUES, 1935, p. 64). Permitam-me a pergunta: A quem tudo aquilo falava profundamente? A quem tudo era misterioso, estranho e extravagante? Aspectos que teriam inspirado as ideologias nacionais do século XIX, e que só puderam ser plenamente elaborados no interior de um espírito romântico e através de um tipo específico de valorização da autenticidade do popular que vinha sendo gestado de dentro das expectativas dos intelectuais⁶⁰. E mais uma vez Ortiz:

Na América Latina, o interesse pela cultura popular é semelhante ao que ocorre nos países periféricos europeus. *A ausência de modernidade, ou seja, sua realização ‘incompleta’, implica o corolário oposto, a riqueza das tradições populares (o que é visto como um entrave à modernização pelas elites dominantes)* [...] As expressões culturais tradicionais constituem assim, referência obrigatória [...] Orientando o debate numa direção inteiramente distinta, também nos Estados Unidos, onde o conceito de cultura popular praticamente se identifica ao de ‘cultura de massa’, isto é, aos bens culturais produzidos industrialmente. (ORTIZ, 2002, p. 22)

Nascido no contexto imperialista das nações capitalistas liberais centrais, um interesse predominantemente antropológico se confundiria com a simbolização do *mapa mundi* entre os séculos XIX e XX. Ao mesmo tempo em que se temia a desagregação das expressões culturais sobreviventes nas colônias e ex-colônias, e em decorrência do próprio processo que possibilitava e demandava seu registro, gerava-se uma localização, ainda que temporária, à Antropologia como especialidade. Destarte, os intelectuais geograficamente periféricos passavam a habitar uma zona cruzada de interesses e possibilidades que os favorecia, mas, ao mesmo tempo, retirava parte do seu poder. E assim seria, o interesse pela unidade e singularidade cultural marcaria grande parte da produção desse período no Brasil e, nesse caso, a produção da alteridade constituía-se dentro da própria relação entre o ocidente desenvolvido e o resto do mundo em desagregação, mas, ainda ricamente dotado de “cultura”. Simbolização do espaço e divisão entre especialidades que não só marcariam a produção das ciências sociais

⁶⁰ Busca pelo autêntico que pouco a pouco se cruzaria com o influxo modernista da década de 1920, ou melhor, se aprofundaria até o enraizamento na própria sensibilidade dos segmentos populares – pois a poesia romântica na música popular não cativaria apenas um público letrado, sendo por vezes rejeitada por esse público –, estendendo-se para uma produção e clientela cultural que também, mas não apenas, se interessava por religião.

mundiais, como viriam se inserir na lógica de pensamento e pautas de trabalho dos pesquisadores nativos das regiões pós-colonizadas, em que três dimensões começavam a se distinguir, superando-se o estatuto privilegiado da arte como cultura verdadeira: a alta cultura, a cultura popular, e a cultura de massa. Sendo que no Brasil demoraria ainda um pouco até que a cultura de massa entrasse seriamente na pauta dos cientistas sociais.

De fato, nenhuma das principais obras de síntese sobre a formação nacional conferiria grande importância à religião. Todavia, na esteira do que se fazia à época, tornava-se um desafio produzir-se uma interpretação do tema que fornecesse um sentido de continuidade com a formação brasileira. Por outro lado, não sendo mais suficiente a ideia de uma nação católica em relação a qual gravitariam expressões secundárias, tal síntese precisaria incorporar influências e matrizes espirituais diversas num conjunto minimamente coerente. Destarte, uma das tarefas a que se propuseram alguns pesquisadores, principalmente, para os interesses desse trabalho, aqueles os localizados entre o Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, e que entre as décadas de 1930 e 1950 viviam o entusiasmo e a inquietação despertados pelo modernismo, bem como por obras como *Casa grande e Senzala*, *Raízes do Brasil* e *Formação do Brasil Contemporâneo*, teria sido a de fornecer uma visão de conjunto da cultura nacional que extraísse da religião algum ingrediente único e verdadeiramente expressivo da nossa civilização.

Certamente que *sincretismo* foi o termo comum no qual se aglutinariam vários dos trabalhos dessa época, mas também, seria de grande alcance teórico, metodológico e empírico os trabalhos, principalmente os estrangeiros, que pretendiam relacionar contatos interétnicos, religião, sociedade e cultura. Nesse ponto o tema religioso faria escola, merecendo especial interesse, principalmente quando combinado às discussões sobre cor, raça e etnia, no interior dos respectivos dilemas locais em que se tensionavam tradição e modernidade. Força e fraqueza dos trabalhos sobre religião nessas regiões, o que seria importante para o caso brasileiro em que, não só o tema religioso começava a merecer o interesse nativo já desde Raymundo Nina Rodrigues, assim como dito, ganharia a atenção de diversos pesquisadores estrangeiros, aumentando-se ainda mais o prestígio do tema após as décadas de 1930-1940 e já no ambiente de debate estabelecido por *Casa Grande e Senzala*, e *Sobrados e Mucambos*. Dentre esses, os principais nomes seriam: Roger Bastide, Melville Herskovits, Frazier, Donald Pierson, Ruth Landes e Pierre Verger, sendo que à exceção de Bastide, os demais aqui elencados concentrariam suas pesquisas em Salvador – e mesmo Bastide concentrou sua etnografia na Cidade da Bahia, também acolhendo e atualizando a ideia de superioridade nagô.

Seria nesse contexto que o tema do sincretismo se tornaria não só importante, mas

aquela espécie de categoria capaz de coordenar em um só termo mito, história e utopia para toda uma geração, passando mediante consenso prévio e quase irrefletido, a falar de algo que ultrapassaria os limites internos à atividade especializada dos intelectuais. Todavia, seria também nesse contexto que os esforços de se fornecer versões estabilizadas da cultura popular começavam a se delinear. Seja como for, qualquer ambição de síntese teria de enfrentar os desafios desse universo multipolarizado e em transformação. Como indicado, dois movimentos contrários estariam atuando continuamente em tal universo. Por um lado, expandiam-se as fronteiras e possibilidades de hibridizações e recombinações as mais criativas; por outro, tendo-se o pano de fundo da amarração jurídico-política republicana em que as lutas religiosas, cada vez mais tornadas lutas políticas se davam, o direcionamento denominacional ia tornando-se um caminho quase que natural para as formas religiosas cultais possessionais. Com isso, simultâneo a um universo no qual se dava a profusão de oficiantes religiosos informais e por conta própria variavelmente aproximados às modalidades possessionais, já havia alguma consideração de que o modelo denominacional extravasaria o espectro dos dominantes.

Ao mesmo tempo, quanto mais os processos integrativos se afastavam de um feitiço identitário nacional e, também, quanto mais o próprio campo intelectual ia autonomizando-se e especializando-se da política e da cultura (MICELI, 1979), mais os respectivos subcampos acadêmicos tiveram que justificar a adoção de seus objetos. Assim, ao tempo em que o sincretismo ia tornando-se “ultrapassado”, é que a circunscrição denominacional passaria a ser considerada suficientemente sólida para suportar uma área de saberes que, sobretudo entre sociólogos, seria comparativamente bem menos prestigiosa que as grandes áreas de interesse mais aproximadas ao problema do desenvolvimento. Discussão essa que vinha sendo, entre os anos 1950-70, particularmente disputada pelo eixo Rio-São Paulo. Diante do que as pesquisas sobre o tema religioso em Salvador, por exemplo, teriam ganhado um novo fôlego mais decididamente comunitário e cada vez mais purista, estando-se os institutos superiores locais em humanidades duplamente à margem e necessitando oferecer produtos diferencialmente valiosos no mercado de monografias, eventos, artigos e livros. Situação agora na qual o “trivial” Catolicismo urbano, ou o retraído feiticeiro, praticamente desapareceriam dos interesses não históricos entre pesquisadores. De forma que a ênfase no enfoque comunitário denominacional seria homólogo ao recuo relativo de prestígio das modalidades católicas, ainda que respondesse cada vez mais a coações típicas das lutas de poder acadêmicas. Até porque, como indicado, a modificação dessa sensibilidade, tanto acadêmica quanto nativa em relação aos seus respectivos fazeres, ao aderir à ênfase denominacional como a potencialmente mais rentável, por outro lado, se mostraria insuficiente para acompanhar um universo extremamente variado, informal e em

transformação como era, e ainda é, o mágico-religioso brasileiro.

Todavia, como já indicado, não pretendo com isso optar pela orientação mais antiga do sincretismo como necessariamente mais produtiva. Pois, tendo a considerar alguns problemas aqui. Por um lado, que se – e, de certa forma, infelizmente – as abordagens mais institucionalmente autocentradas da religião acabaram conseguindo maior vantagem nos meios acadêmicos especializados no tema a partir dos anos 1960-70, por outro, a noção de sincretismo também parece trazer algumas dificuldades. Não me parecendo adequada para dar conta do tipo de hibridismo apontado por Freyre, muito mais vivencial, mais fundamental mesmo, que formalista – no sentido de uma noção de formas culturais. Portanto, não sendo tal conceito – a despeito de toda sua complexidade e variabilidade operacional entre os pesquisadores (FERRETI, 1995; SANCHIS, 2001) – adequado para se dar conta do desafio que o tipo de pluralismo presente no universo mágico-religioso nacional propõe, a não ser que mais uma vez seja desfigurado. Sendo um dos problemas da noção de sincretismo, justamente, o risco de ficar-se demasiado dependente do formalismo acima apontado.

Ou seja, que se partindo de realidade diversa da nossa religiosidade, se fique limitado às exaustivas descrições a respeito das combinações e homologias entre panteões e práticas em geral. Pois, tal tendência acaba reproduzindo o mesmo princípio denominacional, ao se focar em combinações entre sistemas que antes da mistura se encontrariam perfeitamente demarcados. Sendo a própria ênfase nos sistemas simbólicos, ao invés das práticas e relações em que se inserem, bastante problemática. Assim o fizeram muitos dos folcloristas e comentadores até a década de 1970, inclusive intelectuais católicos pós conciliares que acalentassem esperanças de reaproximação com os símbolos popularmente valorizados. Todavia, tomados pelo espanto da rica diversidade que observavam, perdiam algo dos contextos e significados das práticas e, principalmente, dos praticantes. Assim procurando-se discernir as fontes originárias relacionadas à cada contribuição única à nossa formação.

Assim, parece que tanto sincretismo, quanto confissão/denominação, ao se focarem, de modos distintos, nas resultantes dos processos vividos pelos praticantes em condições periféricas, acabariam por revelar um pouco das relações que os próprios intelectuais estabeleceriam com seus objetos. Em ambos os casos, como indicado nos primeiros tópicos desse trabalho, tomam-se as resultantes dos processos históricos e das lutas como capazes de explicar um significado mais conclusivo e, com isso, se extirpar uma imagem de inferiorização advinda da conjunção entre pesquisadores, objetos e religiosidades “menores”.

Mas a própria busca por um significado, embora tenha se incorporado reflexivamente

ao repertório nativo das lutas, não seria capaz de explicar os termos que levariam à intelectualização dos praticantes, construção de federações, formulação de redes de apoio, ampliação do vocabulário político e a construção seletiva de pontes com as políticas públicas ligadas à cultura e turismo, realizadas por umbandistas e candomblecistas. Como também, não explicaria a expansão e transformação cultural em moldes espetaculares, ao ponto mesmo de que um sentido de afro-brasilidade pudesse se tornar valor capaz de sustentar uma imagem estimada de ser humano, enquanto determinados praticantes então à margem da margem, iam sendo alijados de suas posições e oportunidades. Da mesma forma, tais abordagens, tanto as que adotaram a noção de sincretismo, como as denominacionais, acabariam obscurecendo, ao se concentrarem nas componentes simbólicas de forma exaustiva, a complexa relação entre símbolo e economia. Divisão, aliás, como indicado anteriormente, que não só não seria superada pela discussão dos mercados religiosos nos anos 1970, como pôde mesmo ter recebido um novo impulso com ela. Assim, acabava-se por apresentar imagens cindidas dos seres humanos em contextos urbanos marcados por relações econômicas capitalistas: ou bem enquistados em condições comunitárias, ou senão, afetados por crises experienciais insolúveis, com sintomas histéricos e convulsivos, e por vezes levando-se aos piores crimes. No próximo capítulo discuto se, e até que ponto, os processos modernizadores seriam por si mesmos capazes produzir esse tipo de cisão.

Parte II: A construção social dos julgamentos

Capítulo 4: Tempo, valor, ócio e trabalho entre os extremos do mágico e do religioso

I

Numa sociedade que reproduz silenciosamente as formas e oportunidades de exceção, o primeiro passo talvez não seja a luta por direitos, mas sim, uma luta mais fundamental por tornar-se alguém que se vê como digno de aspirar a tanto. Com o primeiro direito constituindo-se na luta por reconhecimento, pelo direito a ter direitos. Assim é que nesse capítulo, discutirei o quanto as possibilidades do exercício de atividades economicamente rentáveis no início do republicano eram dependentes de padrões valorativos capazes de relacionar pessoas e funções que ultrapassariam em muito critérios estritamente econômicos, no sentido liberal de mercado. Todavia, tais restrições não corresponderiam propriamente a intervenções estatais, ou realizadas por um conglomerado econômico juridicamente definido, como por exemplo, uma corporação ou companhia monopolística em particular. Ao contrário, tratou-se muito mais de mecanismos convencionais de divisão e reprodução das elites econômicas que impunham duros limites aos movimentos de mobilidade social ascendente.

Diante de tais circunstâncias, o argumento aqui desenvolvido deverá auxiliar a tese no sentido de articular a figuração econômica mais ampliada aos limites e possibilidades de valoração pessoal e autorrealização através da atividade laboral. E dessa forma, articulando-se a relação entre certo padrão de racionalização da vida advindo dessa circunstância – para o que, determinada experiência tempo-espacial seria fundamental – em particular, e o significado que determinadas atividades, sobretudo as lúdico-artísticas e mágico-religiosas teriam para os dominados. Isso, em uma conformação nacional em que os jogos entre os agentes econômicos impunham possibilidades bastante restritivas em termos ocupacionais aos setores negros despossuados, ao mesmo tempo em que desses eram cada vez mais exigidas, seletivamente, destrezas cultivadas ao reconhecimento pleno como seres humanos.

Em uma sociedade que até bem pouco tempo tinha sido escravocrata, significava a embaraçosa possibilidade de tornar respeitavelmente visível uma série de invisíveis, de seres humanos que só saíam da condição de invisibilidade pedindo licença (FERNANDES, 1978); que sequer possuíam os atributos básicos da autoapresentação – ser proprietário/ “possuir” cargo/ ser branco/ saber ler –, ao acesso ao mundo oficial, nele se inserindo como indivíduos parcialmente tolerados. E, ainda que não se desconsidere que os padrões de proximidade entre senhores e escravos de oito fossem por vezes marcados por sincera afetuosidade, isso não só podia ser integrado sem qualquer garantia convivial estável, dada a imensa discrepância de

poder entre os pares, como também, era possível que muito rapidamente tais disposições afetuosas se intercalassem com descargas de agressividade. Pois, tratava-se de seres física e emocionalmente próximos, mas que também deveriam parecer submissos e necessários enquanto mão de obra e condição da reprodução das desigualdades (MATTOSO, 1992, 2003).

É dessa forma que a noção de *gratidão* institucionalizada numa economia da palavra dada contrastaria enquanto possibilidade de reconhecimento definida por um atributo de dever que, obrigatório entre homens livres, se mostraria privilégio entre desiguais. Aquilo que, em qualquer cenário, estabeleceria vínculos de confiança. Sendo que as noções de favor, auxílio, gratidão e retribuição como circunscritoras das dívidas sociais, pareceriam corresponder melhor ao sentimento típico à tal figuração, com o que esse tipo de coação recíproca se estenderia também aos despossados em geral: negros, brancos ou mestiços, todos precisando sempre da proteção de alguém; contração, enfim, de uma dívida frente a um poderoso, mas podendo-se, quem sabe, tirar proveito de uma circunstância favorável. Por vezes uma crise ou doença que se abatesse sobre alguém, uma família ou uma cidade, ou demanda por braços armados como no caso da Guerra do Paraguai etc. Ou seja, contextos extra cotidianos em que se suspenderiam, provisoriamente, os códigos rotineiramente convencionados de classificação social.

Uma das consequências que se imporia nessas condições, seria que as possibilidades positivamente consideradas de racionalização das próprias ações em coordenação às antecipações exigidas pelos contextos de interação humana típicos a uma dada posição, se tornariam marcadas pelo signo da ruptura com imagens ordinárias despotencializadas de si mesmo. Não se concluindo com isso uma imagem compensatória do heroísmo popular definidora de sua natureza, uma vez que, como em qualquer contexto humano, grande parte das necessidades simbólico-materiais cotidianas dispõem de recursos rotinizados e diversamente institucionalizados para seu atendimento. Mas que, dentro de dados contextos críticos, em que mudanças decisivas se dariam na balança dos julgamentos humanos, circunstâncias de impotência relativa se exporiam diante do surgimento de novas demandas sociais sobre os indivíduos. Isso, de forma que seriam absolutamente variáveis e imprevisíveis as possibilidades de que uma dada figuração venha se perpetuar através de comportamentos rotinizados em modos de ser e fazer transmissíveis intergeracionalmente.

Em todo caso, para que uma dada prática venha a se tornar compulsão, é preciso que ela possa converter-se em maneiras de ser e fazer crescentemente rotinizadas que, em dado momento, se mostrem capazes de se distinguir e provar positivamente frente a modos concorrentes. De toda sorte, devendo ser as novas modalidades capazes de não só superar as antigas em seus termos, mas, principalmente, em se tratando das lutas entre os dominados, em

puxar, mesmo que disfarçadamente, o tapete das convenções que sustentavam as antigas formas, contribuindo-se para a construção de quadros valorativos que muitas vezes já estariam sendo compartilhados também pelas novas gerações dos segmentos dominantes. No nosso caso, significa dizer que a relação entre as possibilidades de investimento estético-persuasivos, ou seja, investimentos simbólicos capazes de extravasarem os limites das relações intercores e classes para tais segmentos dominados, estariam todo tempo sendo condicionadas pela suspensão temporária do ordinário e, com isso, pela propiciação de exceções. Ou melhor, tornar-se-iam os dominados agentes, ainda que limitados, da rotinização, racionalização e redirecionamento de potências, sob seu ponto de vista, estranhas, irracionais e opressivas; da mesma forma, significaria a oportunidade à emergência de figuras carismáticas habilitadas e dispostas a atuar nessas rachaduras da vida comum.

Circunstâncias essas que, todavia, pela própria pressão estrutural, se reproduziriam várias e várias vezes. Por um lado, rotinizando o excepcional, por outro, fazendo valer todo o bom senso trágico encontrado entre muitas das mensagens, sobretudo católicas, a respeito da nossa condição no mundo. Ou seja, que seria ingênuo se esperar demais dessa vida. E com isso, em um movimento espiralado, passa-se a ser possível a produção de códigos adequados a definir o próprio contexto de exceção como uma fissura intensificadora das esperanças humanas, algo crescentemente codificado. Assim, para segmentos humanos sujeitos, intergeracionalmente, a circunstâncias variáveis e intermináveis de crise e fragilização, uma das consequências possíveis para a formação da sua estrutura emocional seria que passassem a desenvolver, como condição da própria sobrevivência, princípios ordenadores do mundo que o tomasse como intrinsecamente instável e, também, marcado pela certeza de rupturas institucionais constantes. Nesse sentido, a apropriação do corpo e da imagem de si como figura publicamente desejada, interessante ou sagrada, vedada à maior parte da população em uma cidade como Salvador ou Rio de Janeiro em sua vida ordinária, como uma pretensão risível mesmo para uma mulher se fosse negra e pobre, poderia ser autorizada nos contextos festivos e rituais extraordinários, sobretudo para as filhas de santo.

Embora nesse trabalho se considere, justamente, que o encaminhamento para as expressões cultuais de possessão em formato cênico-espetacular seja resultante de um complexo processo a ser discutido nas próximas páginas, é preciso adiantar-se aqui a respeito de questões relativas ao valor humano em sua relação com os diferenciais de recursos. Isso porque, será tendo-se tais questões em mente que a complexa dinâmica entre estrutura simbólica e socioeconômica que aqui se pretende analisar se tornará melhor compreensível. Ou seja, para o nosso caso trata-se de se explorar a relação entre símbolo e estrutura socioeconômica como

oportunizadora do desenvolvimento de um mercado popular de bens espirituais em que as competências de autoapresentação se tornariam centrais em combinação ao crescimento da importância da escrita e à exibição de disposições economicamente desinteressadas em prol do desenvolvimento das formas culturais possessivas. Na verdade, apenas dois setores da vida popular pareceram, por meios pacíficos, melhor cumprir determinados requisitos profanamente valorizados de aumento da reputação: o da economia mágico-religiosa, e a economia da festa; setores esses que, no caso das práticas possessivas se mostrariam indissoluvelmente ligados. Ou seja, tratava-se do desenvolvimento de campos que gradualmente se especializariam no correr do século XX e, para os quais, a produção ritual da ruptura, com o que esta podia ser integrada, seria a própria condição da potencialização de disposições que cotidianamente teriam pouca valia. Sendo que tal investimento se contrapunha, necessariamente, a uma estética corporal marcada pela inferioridade quanto à beleza e modos de portar-se e vestir-se cotidianos; inferioridade a que, ainda hoje, são sobremaneira acusados os segmentos pobres e de cor como parte decisiva da dominação. Polarização entre cotidiano e extra cotidiano que tinha seu homólogo no tensionamento, diante da precariedade dos meios econômicos de que tais classes dispunham, entre público e privado, sagrado e profano.

Dessa forma, seria preciso considerar-se que esse desenvolvimento pressionaria uma separação complexa entre espaços de fachada e de bastidor que precisava ser confeccionada em unidades laborais e padrões de oferta que, em geral não completamente separados da casa, foram codificando de maneiras variavelmente rigorosas os limites entre as diversas ações econômicas que aí se davam. Misturando-se e separando-se zonas de bastidor e fachada de maneira negociada entre anfitriões e convidados que por vezes podiam, num mesmo espaço, alternar as posições de amigos, inimigos e agentes economicamente motivados, mas também, cambiarem entre si as de consumidor e fornecedor de bens, serviços e cuidados. Mas no limite, pessoas que podiam se apresentar como ameaças ou inconvenientes à preservação da casa e sua clientela. Algo que no caso das religiosidades exigiria uma série de rituais capazes de alternar as fronteiras entre o permitido e o proibido, o acolhedor e o perigoso num fluxo tempo-espacial em contínuo e com ações simultâneas dos presentes deste, e do outro mundo.

Ou seja, o investimento em símbolos expressivos deveria funcionar como forma de seduzir e, simultaneamente, ordenar um espaço pela codificação da linguagem. De forma que “o tipo de gente” e o que acontece num terreiro, por exemplo, sob esse ponto de vista passaria a também definir o contexto. Aumentando-se as pressões regulatórias sobre pessoas, objetos e entidades. E com isso, ao que parece, os centros e terreiros teriam buscado combater possíveis identificações com o modelo tornado repulsivo pela perseguição movida pelos agentes

civilizadores, principalmente os jornalistas⁶¹. Sendo por isso que a linguagem cênica me será bastante útil para se analisar os contextos e formas predominantes de apresentação religiosa em figurações mercadificantes, ou seja, definidas pela oposição entre consumidor – público – e fornecedor – especialista que vive do ofício, ou que complementa sua renda com este.

O que leva de volta ao fato de que as formas predominantemente visadas pelos segmentos populares como oportunidades de autorrealização dependeriam em grande parte dos contextos religiosos festivos (BASTIDE, 1993, 2001), e em espaços complexamente preparados para tanto, uma vez que deveriam atender a funções igualmente públicas e privadas, ou ao menos, reservadas, mas também, hibridamente sagradas e profanas. Assim é que as festas promovidas pelas irmandades, devoções e confrarias, principalmente em sentido processional (FARIAS, 2006; RODRIGUES, 2006) certamente foram uma forma importante de empoderamento, inclusive, pelo sentido de exceção vivido nas celebrações, como relaxamento diante das imposições heterônomas do contexto mercantil-escravocrata. Assim como em dados contextos, como os dos festejos públicos de perfil mais profano que foram surgindo com as representações de danças dramáticas, mas também as festas do divino, e devoções em geral de fundo católico que ainda resistiam. Senão, as formas festivas, nem plenamente públicas, nem privadas dos candomblés e umbandas, ocorridas nos terreiros, casas e roças. Nada semelhante ao ideal de sujeitos leitores opinantes e, menos ainda, capazes de acessar os recursos políticos centrais. Mas mesmo assim um espaço possível e fundamental a todo um desenvolvimento dos modos de expressão e autorrealização populares entre o século XIX e o XX.

Conforme registra Bastide para os candomblés soteropolitanos, inclusive entre os mais tradicionais, o investimento em indumentárias, por exemplo, entre as filhas de santo cresceria durante o século XX, trazendo-se para os candomblés materiais e vestimentas influenciadas pelas indumentárias carnavalescas. O vestuário sagrado adquiriria importância realizando uma dupla função de rivalização e expressividade. Em poucos dos relatos mais antigos sobre as expressões afro-brasileiras, foi possível de fato se encontrar referência a uma indumentária específica das entidades. Nina Rodrigues é uma das raras exceções, e mesmo assim ele não apresenta uma reprodução ou descrição que marcasse precisamente as diferenças. As roupas de

⁶¹ Tal esforço de desidentificação parece ter sido mais persistente entre umbandistas do que nos candomblés. Mas não se pode desconsiderar o quanto um sentimento de superioridade nagô produziria consequências similares para as divisões no território soteropolitano, ou esmo nacional. Mais uma vez Bourdieu: "... mas, tendo importado em si mesmo a luta de classes, que se encontra no próprio âmago da cultura, ele está destinado à vergonha, ao horror; até mesmo, ao ódio do homem antigo, de sua linguagem, de seu corpo, de seus gestos e de tudo aquilo de que era solidário – o genos, a origem, o pai, os pares, às vezes, inclusive, a língua materna sua origem, o pai, os pares, às vezes, inclusive, a língua materna – e do qual está separado, daí em diante, por uma fronteira mais absoluta que todas as proibições." (BOURDIEU, 2007, p. 215)

fato aparecem bem mais simples, distintas do que existe atualmente em terreiros de Candomblé e centros de Umbanda. E pode ser que elas realmente fossem relativamente parcas ou mais simplificadas até as primeiras décadas do século XX⁶².

Talvez seja mais preciso se considerar que o crescimento da importância da indumentária, assim como de outros recursos cênicos e espetacularizados na religião ocorreria como vibração entre cordas com frequências semelhantes as quais quando tocadas gerariam efeitos umas nas outras. Mais fortes quanto: mais semelhante à frequência produzida; mais aproximadas no espaço estariam; mais intensas as vibrações podem ser. Não se pode esquecer que tais indumentárias, no caso dos cultos mediúnicos e de possessão em geral, serviriam como componente mediador entre o corpo do manifestado, o olhar da plateia, e o desejo da entidade em impor sua forma “característica” durante a possessão através de roupas e adereços que lhe agradassem. Dessa forma, todo recurso, desde às fumigações aos incensos, borrifos, cenário, alimentos, plateia, demais filhos de santo e bebidas preferidas, música e roupas, comporiam um conjunto tecno-cenográfico ressoando na percepção e preparação do médium ou filho de santo; algo capaz de “chamar” a entidade ou o santo, exigindo dele o desempenho de uma dada sequência de ações que também vão tornando-se parte do contexto de que se servirão as outras entidades e outros filhos de santo. Pouco importando, no caso dos objetos implicados em fazeres e relações, se se trata de um canto ou utensílio antigo, ou se vai encontrar, para a composição, inspiração no diálogo com o manancial de materiais, tecnologias, modas e especialidades expressivas que vinham sendo massificadas via reprodução em fotografias, filmes e até mesmo imagens reproduzidas em jornais e periódicos: das fantasias de carnaval aos anúncios cinematográficos, do teatro às pinturas e ilustrações⁶³ em geral:

Na Quimbanda, o vestuário utilizado pelos fiéis durante as sessões é caracterizado por modelos que pertencem a um imaginário fortemente influenciado pela mídia, especialmente a televisão e o cinema. Seus adeptos geralmente utilizam trajes que parecem saídos de filmes de época, tais como vestidos rodados, cartolas, bengalas, fraques, e uma profusão de rendas e bordados [...] a importância desses modelos de vestuário é tamanha para as entidades; no entanto, para o fiel, caracterizariam um dos fatores mais importantes de sua vida religiosa {Os informantes acreditariam} que a

⁶² Em 27/10/1936 o periódico carioca *A Noite Ilustrada*, após descrever várias modalidades culturais afro-brasileira, indica apenas objetos manuseados pelas dançarinas, não vestimentas características. Joãozinho da Goméia foi decisivo na elevação da indumentária dos terreiros em contextos espetaculares. Tendo trabalhado como coreógrafo no teatro da Urca (GAMA, 2013) e conhecido pessoalmente Eros Volússia, participou exibindo-se no baile do Teatro São João travestido de Odette Vedete. E é o próprio Joãozinho que o afirma quando da polêmica sobre seus trajes no carnaval de 1956: “Eu não consigo me imaginar atualmente como apenas um elemento à parte do cenário afro-brasileiro, *se o candomblé assumiu uma postura de espetáculo de luz e cores* foi graças à minha roça na Goméia, *não posso acreditar que digam que eu desmoralizo o candomblé apenas por gostar de enfeitar os meus orixás ou brincar no carnaval*, afinal estou vivo e *se cheguei até aqui foi graças a minha personalidade e autenticidade*, mas pelo menos tenho uma recompensa perante todo este bafafá, ocupei o meu lugar no mundo e quem estiver incomodado que venha falar comigo, afinal, sou ou não sou o Rei do Candomblé?”

⁶³ Cf. *Encruzilhadas da cultura: imagens de Exu e Pombagira*, 2012, de Tadeu Mourão.

entidade que supostamente os possui tenha como ‘mérito evolutivo’ ou ‘merecimento’ o próprio vestuário. (TEIXEIRA, 2005, p. 11)

De fato, todo contexto ritual pode também ser interpretado como elaboração estética e como um texto. Assim, ao menos a princípio, não haveria problemas em se considerar que os componentes rituais não se oferecem ao acaso. Todavia, a organização ritual específica tornada possível nesse espaço concorrencial, embora não se dando ao acaso, não ocorreria de forma altamente padronizada desde sempre. Provavelmente, não havendo para o período tratado uma padronização muito rigorosa dos objetos, matérias primas, roupas, adereços e imagens, principalmente para as entidades que estavam surgindo aqui nos terreiros de caboclo e umbandas. Assim, durante o período que precede a reivindicação da Umbanda enquanto forma expressiva particular, com seu extenso panteão, não se poderia falar ainda de uma unidade estética e expressiva de seu artesanato e de seus pontos cantados, por exemplo, mas de tentativas mais ou menos bem-sucedidas de representação e expressão, em que a apropriação mágico-religiosa da música, arte, e da literatura nacional predominantemente romântica, e da cultura de massa em geral estavam em processo. Flávio Gonçalves dos Santos comentando o cuidado com autoapresentação nos candomblés, afirma:

Desse modo, tal qual em qualquer corte, luxo e a ostentação conferem prestígio social aos que deles se valem. O fausto e a ostentação de um abiã podem ser avaliados no seu zelo quando escolhe os itens que comporão seu enxoval de iniciação. Nesse caso, a utilização de produtos vindos da Costa da África conferia certo prestígio dentro da comunidade de santo, que sempre estava atenta e disposta a fazer as devidas censuras éticas, morais e ritualísticas de forma velada ou explícita.” (SANTOS, 2013, p. 211)

No mesmo texto em que registra esse fato, em *O cavalo dos deuses*, o autor acentua o quanto a transformação do humano comum em um Deus seria, a um só tempo, um ato sagrado e distintivo, uma vez que elevaria o valor humano de pessoas em geral inferiorizadas no espaço do trabalho e do cotidiano. Não se podendo esquecer que, para uma filha de santo, apresentar-se inadequadamente não seria apenas vergonhoso para ela, pois não é ela, simplesmente que se exoria diante da assistência: a ela deve somar-se a entidade e a comunidade religiosa que ela representa, ainda mais na figura de seu *pai* ou *mãe de santo*. Mais do que isso, uma caracterização tecno-cenográfica inadequada, em geral, poderia inviabilizar a vinda das entidades, estrelas principais da festa.

II

A questão, decisiva para os objetivos desse trabalho é que, como é sabido, a complexificação desses mercados do entretenimento e das religiosidades foi acompanhada de

perto pela concomitante atuação de uma série de instrumentos e ações repressoras particularmente incidentes em tais práticas. E com isso, ficando elas juridicamente circunscritas ao código penal, ao invés do civil ou comercial. Entretanto, como dito, é provável que tal figuração tenha participado de uma reorientação normativa que cindiria, por dentro, práticas que reajustavam-se respondendo aos imperativos dos instrumentos repressores e de dominação. Pois, numa sociedade em que os padrões de julgamento estão informados por um ideal de liberdade identificado ao poder de se decidir sobre o corpo e a disposição das próprias ações no tempo e no espaço, tal cerceamento pode ter sido percebido em um dado momento e por alguns agentes, como violento rebaixador herdado da escravidão. Sobretudo quando se considera o quanto os jornais convertiam negativamente o povo em notícia.

Tudo isso acabando por constituir uma dada percepção de mundo; um mundo para o qual não se é nunca inteiramente convidado, pois que se encontra já marcado entre a subserviência e a ameaça. No caso, ameaça à ordem em relação a qual o público oficial – a boa sociedade – tem de se defender. Não que os segmentos populares negros e mestiços não frequentassem a rua nos finais do século XIX, por exemplo. Frequentavam-na bastante, fosse pelo trabalho informal e ambulante, fosse pela indigência, capoeiragem e brincadeira, ou pelo simples estar lá. Mas permaneciam em geral invisíveis para os dominantes. A questão era como seria possível, ou como tais segmentos poderiam antecipar como desejável, que tal presença fosse dignificante, não se colocando em um dos extremos do silêncio ou da ameaça. Transposição de uma negatividade para uma positividade, mas mediante a qual as possibilidades de autorrealização deveriam ainda figurar – enquanto contraparte de gratidão sacrificada a favor dos novos dominantes interessados em exercer seu domínio por vias pacíficas – como condicionada às concessões feitas pelas elites ao direito de se dispor do tempo produtivo. Mas fazê-lo de modo a que essas novas elites, agora alheadas do exercício direto da força, se sentissem seguras. Sacrifício de tempo de trabalho em favor do divertimento e religiosidade feitos atividade, em contraposição à passividade laboral ordinária. Mas, sacrifício que tinha sua contraparte em demandas crescentes e, paradoxalmente por vezes, consideradas inacessíveis aos subalternos, de se equilibrar desregramento e moderação. Primeiro quanto ao trabalhador escravo e, depois, do ponto de vista histórico, para o assalariado ou informal que tinham de decidir entre trabalhar, economizar, consumir, ou sacrificar/investir recursos e tempo de trabalho em favor da festa ou do culto religioso.

Assim, a mudança por que passou a sociedade brasileira, saindo no século XIX de uma estrutura mercantil escravocrata, para uma sociedade de classes em bases capitalistas precisa ser aqui centralmente considerada, sob o ponto de vista das transformações operadas na

experiência e elaboração do significado do tempo enquanto poder de dispor de si e das relações com outros seres e objetos. Em nosso caso, as formas de atividade de confraternização e colaboração foram decisivas para a figuração dos modos popularmente valorizados de autorrealização e reconhecimento mútuos. Sendo esses os espaços, tanto profanos quanto religiosos, em que não só se depositariam as energias mais criativas dos segmentos populares negros e mestiços, como também seria aí que a conquista de comportamentos mais autorregulados e civilizadamente aceitáveis diante das expectativas das camadas superiores urbanas, ou ao menos para parte delas, seriam primeiramente reconhecidos. Sendo também por aí que, paradoxalmente, as virtudes do popular, tomadas sobretudo em sua realidade corpórea e alçadas à condição de protagonistas e senhoras dos ritmos, erotismo, oralidade, espiritualidade, disposições e cadências temporais mais primitivas logo se objetivariam como, simultaneamente, autenticidade, narrativa e mercadoria (FARIAS, 2006a, 2006b).

Em termos típico ideais, o desenvolvimento de uma sociedade capitalista assalariada implicaria na transição entre um mundo no qual o valor humano era medido por seu poder de dispor em termos de ócio e desperdício, para outro em que cada um deveria ser avaliado, ao menos idealmente, também pelo tempo de vida investido no trabalho. Mas, em termos radicais, isso significaria converter o antigo escravo no tipo mais valeroso da história nacional, o que era tanto indesejável quanto impossível. Ambiguidade talvez nunca plenamente superada em nosso drama nacional, inclusive no que isso representou em termos de simbolização e hierarquização do território entre litoral e sertão, preguiçosos e trabalhadores. Dilema também essencial para a compreensão de uma entidade como Exu, enquanto entidade simultaneamente trabalhadora e fanfarrona, mas à qual era negado o direito de confraternizar-se festivamente em meio aos seres humanos e os outros deuses, já que despachado no exato e perigoso momento do relaxamento coletivo, visando-se com isso impedir que se descambasse em desregramento.

Torna-se, portanto, dramática a construção de um mundo e, principalmente, de um operário para um mundo em que a maior virtude deveria ser a de se viver do suor do próprio trabalho, enquanto o trabalho insistisse em se mostrar como uma espécie de estorvo, sinal da miséria humana. E, mais uma vez, o contexto festivo de confraternização nos terreiros, momento privilegiado de dispêndio suntuoso em que a promoção de uma fachada respeitável tinha que ser sustentada, passava a ser especialmente perigoso diante da visita de uma entidade que pudesse lembrar simultaneamente desregramento e labor. Ambos, marcas de sentenciamento a que estão sujeitos todos os despossados. Sendo que o próprio terreiro se mostraria todo o tempo como espaço submetido a pressões contraditórias por monetarização e sua restrição, e em relação às quais não se contou naquele momento com regulações externas

ou internas suficientemente eficazes no sentido de auxiliar tomadas de posição institucionalmente sustentáveis, confirmadas por algum ideal de vida correta ou da boa vida que fosse publicamente defensável. Com isso, as formas populares de simbolização tiveram que expressar e dar sentido de alguma forma a esse universo embaralhado, recorrendo-se aos símbolos para os quais parecia ser compensador se investir. Universo, no mais, em que dúvidas a respeito do merecimento, autorrealização e reconhecimento, não encontrariam um terreno firme para julgamento quanto mais o pluralismo dos fazeres e saberes que marcariam diferenças entre as diversas casas e terreiros ia sendo percebida como problemática diante das demandas crescentes pela definição de uma unidade publicamente defensável.

De modo que o risco de se ter a própria imagem plasmada pela identificação entre *autointeresse–dinheiro–mal*, ao menos para aqueles agentes esperançosos de converterem as formas de vida civilizadas – normalmente tidas como opostas e exteriores a eles mesmos – em oportunidades de autorrealização e reconhecimento, teria levado a tentativas desencontradas em contextos econômicos pouco institucionalizados. Esforços de se melhorar a própria vida, mas, igualmente, de se dissimular sinais de instrumentalismo egoísta em ações economicamente compensatórias. Além do mais, ainda não havendo as condições de impor-se, entre os finais do XIX e início do XX, uma sociodicéia ou teodiceia profana disruptiva o bastante com os antigos códigos piedosos de dever cristão e familiar, para que se pudesse fazer do enriquecimento popular em bases burguesas uma virtude generalizada; mas também, tendo sua contraparte crítica em formas popularizadas estritamente profanas. Principalmente entre aqueles indivíduos zelosos de uma imagem pública agradável e impoluta. Em geral, pessoas particularmente sensíveis às formas mais frequentes e decisivas de opinião pública, como por exemplo, os jornais, e que poderiam aspirar ou já exercer posições de liderança. E, ainda que, necessariamente, não participassem diretamente da confecção de tal opinião, poderiam vir a se tornar defensoras ainda mais militantes de sua confecção em bases moralizantes.

Tais deslocamentos públicos do significado do popular, em que pese o maior ou menor acolhimento do mal – em sua forma diabólica quando for o caso – na sua relação com o ganho material⁶⁴, particularmente em modelos que se consolidaram em codependência com as segmentações culturais inscritas na narrativa da nacionalidade, poderiam assim ser, como acima indicado, distribuídas através da metáfora com o modelo goffmaniano (GOFFMAN, 1975, 2011) de coordenação entre fachada-performance-bastidores. Sendo que aqui não bastaria pensar apenas fenômenos restritos ao aqui e agora, ao face-à-face conforme a proposta de Goffman. Assim, embora dando prioridade aos contextos de desempenho ritual, procuro

⁶⁴ Cf. (LE GOFF, 2004).

estender o tipo de vocalização expressivamente centrada na imagem, como parte de um processo que se autonomizaria em uma série de fazeres tornados um tipo de compulsão voltada para o investimento em autoapresentação em complementariedade à exibição de comportamentos economicamente não utilitários. Portanto, procuro pensar mais em termos de uma amplificação pública e mais aberta do significado das trocas. Ao que parece, as práticas mágico-religiosas populares, de fato, estariam especialmente expostas a tais pressões contraditórias. Principalmente, dada a multiplicidade de recursos que embasariam e dirigiriam tal universo naquele momento. Daí que, sob o ponto de vista da relação entre magia, religião e dinheiro, parece ter havido entre os jornais uma renitente identificação entre, por um lado, magia e dinheiro, por outro, religião e desinteresse.

Evidentemente que se tratou de uma representação interessada e, de certa forma política, para o que os jornais foram fundamentais, mas, representação que parecia fundamentada por uma crença dos acusadores. Mais ainda, algo que de fato, até certo momento do século XIX, ainda não parecia fazer muito sentido para os acusados; mas que gradativamente iria enraizar-se também nos seus julgamentos. A questão é se perguntar sobre o como se daria essa identificação negativa, assim como as designações macumba e do baixo/falso espiritismo, dentre outras, teriam recebido acolhida em sua semântica negativa, aparentemente, para além da tinta fresca dos jornais. Isso, no momento imediatamente anterior ao que Umbanda e Candomblé começariam a receber sinal público positivo. *Por que a presença até então desembaraçada da remuneração, passaria a atestar haver a partir dali mais do que um crime, conforme o código penal de 1890, mas um ato repulsivo* como atestam os trechos jornalísticos que consultei? E, se toda prática mágico-religiosa é dependente de recursos materiais, como se justificar e tornar significativa a dependência material do antigo Catolicismo, chegando-se em alguns casos ao suntuoso, bem como toda a realidade material inconvenientemente incontornável de todas as práticas anteriores e posteriores que se chamaram “Religião”?

Nem todo serviço religioso é remunerado, nem todo fornecedor de bens espirituais espera remuneração. Mais ainda, nem toda relação com o sagrado é uma relação de oferta-demanda. Mas o caso é que *todo empreendimento religioso que se pretende especializado depende de alguma forma da assistência material (WEBER, 1982, 1999) para a sua continuidade*, seja proveniente dos diretamente favorecidos pelo serviço, seja de uma fonte não religiosa de excedentes, como o Estado, admiradores ou recursos próprios provindos de alguma atividade, religiosa ou não. Em condições crescentemente concorrenciais em que se dependa de recursos exteriores, caso concreto em se tratando de religiões de massa, mas não apenas, essa pressão tenderia a crescer sobre o especialista, principalmente, se nenhuma das religiões

consegue se afirmar como religião da maioria, se o interesse pela profissionalização não é acompanhado pelo crescimento imediato e proporcional da demanda e, se o devotamento a uma vida de pobreza, bem como uma sobriedade dos materiais, edifícios e equipamentos rituais não se converter em virtude generalizada entre os grupos em disputa.

E, seguindo-se a sociologia de Bourdieu, para que um circuito qualquer de bens simbólicos se concretize é preciso que haja: *participantes interessados – consumidores e fornecedores localizados em posições opostas; domínio simbólico de competências – entre fornecedores e consumidores; e a crença, ou a propensão a crer-se no poder emanado das competências dos fornecedores*. Mediante isso, o consumo passaria a depender, simplificada e, de três momentos entrelaçados, mas que precisam ser analiticamente separados visando-se descrever o ciclo de consumo: a oferta do serviço; o seu pagamento; o seu uso, ou seja, sua experiência frutiva. Tais regulações e instâncias, dependentes que são da aquisição de saberes, recursos materiais, pessoas, mecanismos de controle diversos, dificilmente se desenvolvem sem conflitos. Sendo o caso de se pensar se grande parte do empenho de simbolização das práticas que se pretendem “Religião”, ao menos no contexto bastante catolicizado da pesquisa, não estaria no desafio de solucionar os paradoxos impostos pelas necessidades crescentes de mais recursos, com sua correlata dissimulação diante das pressões espiritualmente negativas a respeito da relação entre mal, pecado e matéria.

Se assim o for, valeria a pena explorar-se mais aprofundadamente os limites e possibilidades da relação entre magia e religião em sociedades cristianizadas, visando se pensar o significado da realização do mal no mundo em coordenação às circunstâncias concorrenciais em que se definiria esse mal. Uma vez que em tais circunstâncias, e ainda mais em sociedades consumeristas pressionadas por valores profanos, *as hierarquias espirituais estariam ligadas por homologia ao problema da direção tomada pelo fluxo dos excedentes sacrificados pelos subalternos em prol do sagrado*. Ou seja, algo que diz respeito não apenas à competição entre religiosidades, mas também às possibilidades de que a vida espiritual possa, no capitalismo, reivindicar uma parte dos recursos que, por princípio, estariam destinados à reprodução direta do capital. Mais ainda, como, em contextos de mudança social acelerada, à tal significado poderia vir integrar-se novas narrativas, símbolos e recursos nem sempre estritamente religiosos. Com a crescente coação interpraticantes da necessidade de se, igualmente, dissimular ou transfigurar o desejo de retribuição, conseguir se apresentar como alternativa atraente com crescente apelo à recursos “profanos” e, acusar em termos religiosos possíveis atitudes economicamente inadequadas dos concorrentes. Assim, acaso se tomem os padrões típicos das representações sobre magia e religião deslizando num contínuo este teria: um dos

seus extremos no esforço, caso a caso, de deslocamento da retribuição para o polo dos bastidores – entre aqueles agora inequivocamente “religiosos” –, enquanto no outro extremo se localizariam as modalidades – agora cada vez mais reputadas mágicas – em que não pareceria haver maiores constrangimentos a respeito da retribuição. Podendo essa, identificada ao pagamento por um serviço, aparecer desavergonhadamente no domínio da fachada, diante do que deveriam ser acionados os agentes repressores e punitivos empenhados em fazer da retribuição um crime.

E com isso, se os esforços de se controlar o mercado seguiam critérios classistas e epidérmicos alheios aos ideais liberais, é certo também que eles falharam na maioria dos casos, sob o ponto de vista de um controle totalizante. Pensar por exemplo os casos mais ousados de anúncios de oficiantes mágico-religiosos nos jornais em que, além do serviço, se informa o valor cobrado. Assim, parecendo mais ponderado se pensar que os circuitos de bens espirituais, sob o ponto de vista da tensão magia-religião, foram se definindo não exatamente pela localização num dos extremos entre dois lugares, mas sim, por uma operação de localização num contínuo entre dois extremos possíveis, mas que só se tornavam significativos no interior das lutas. Algo que, mediante uma linguagem que se moralizava, se bifurcaria típico-idealmente entre dádiva e interesse, caridade e egoísmo (MONTERO, 2006).



Figura 3: À esquerda, o poderoso babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, elegantemente trajado.
Fonte: Jornal Estado da Bahia, Salvador, 14/5/1936

Figura 4: Severiano – O Jubiabá. Ao centro, Severiano, igualmente com trajes elegantes.
Fonte: Jornal Estado da Bahia, Salvador, 14/5/1936

Figura 5: Suicídio associado à prática religiosa de matriz afro-brasileira
Fonte: Estado da Bahia, Salvador, 11/5/1936

Matérias assinadas por Edson Carneiro: “Iniciando uma larga reportagem sobre espiritismo e candomblé, o ‘Estado da Bahia’ viu e ouviu o famoso ‘Jubiabá’, herói do último romance de Jorge Amado.”. Na primeira à esquerda se lê, “No mundo cheio de mistérios dos espíritos e ‘país de santo’ – Martiniano – ‘babalaô’ e professor de inglês” em seu terno; ao centro Severiano, encantado de Jubiabá; à direita, “Vencido pela crença em bruxarias, Miguel atirou-se à lama do dique para morrer.”, matéria em que se relaciona magia, loucura e morte.

É preciso tirar-se todas as consequências do fato de que, segundo Durkheim, “... a eficácia simbólica possibilita a passagem da representação à ação, em termos analíticos, do símbolo à função. Assim, a funcionalidade do social profano é explicada pela sua sacralização”. Desde logo, tirar as consequências de que os designativos magia e religião seriam, ambos, parte de procedimentos mobilizadores de símbolos predispostos a atuarem eficazmente sobre o mundo e, de todas as funções religiosas em um sentido denominacionalmente orientado, talvez a mais fundamental seja a de se instituir a magia via aquele discurso nascido para neutralizá-la. Pois, uma coisa é aceitar/concordar que as dinâmicas socioculturais em termos religiosos, de fato, tenderam a organizar-se através dos polos magia-religião entre sociedades cristianizadas via discurso centralista, principalmente no período pós Reforma da história do cristianismo ocidental, mas também, possivelmente no islã; outra coisa, é se interpretar tal polarização, não como resultante de lutas, mas como parte de uma quase natureza desses símbolos, que aceitaríamos como universais, o que só poderia assim ser tomado, em parte pelo próprio mecanismo circular que nos coloca como vetores das próprias categorias religiosamente intelectualizadas de avaliação e classificação do mundo. Sendo a magia indutiva, concreta, imediatista, corporal, imanente, interesseira; já a “Religião” dedutiva, abstrata, procrastinadora, espiritual, transcendente, desapegada. Com isso, se a magia estaria naturalmente mais próxima do “mercado” da economia profana e cotidiana, a religião se aproximaria da ação pública dirigida e orientada, ligada a um sentido muito mais distante e impessoal acessível àqueles capacitados a agir desinteressadamente, a procrastinar ou mesmo conter a própria necessidade. Poder de dispor acontecimentos na duração de forma a se imprimir não só uma ordem, mas um ritmo e direção mediante sequências temporizadas.

Acaso se venha aderir acriticamente a tais divisões, correr-se-á o risco de colaborar com um sentido equivocadamente exclusivista da economia mágica como identificada ao interesse e ao baixo corporal. Assim, acaso se siga tal partição, arrisca-se também a se obscurecer a unidade complexa entre simbólico e material, tornando a dimensão da dádiva algo em que só poderia ter valor atos absolutamente desinteressados. Na verdade, atos movidos pelo interesse do desinteresse, como diria Bourdieu. E seria, justamente, reproduzindo e reelaborando no contexto mágico-religioso nacional esse tipo de percepção sobre a relação entre atividade simbólica e remuneração, que muitos indivíduos egressos dos segmentos intermediários passariam, ativamente, a avaliar negativamente as práticas religiosas – inclusive as católicas do passado imperial e colonial – em que estavam à frente os setores populares. A suspeita do autointeresse avolumava-se contra todos, mas, principalmente, para os que não pudessem

igualmente atacar e se defender dela: os pobres sem acesso aos meios de leitura, escrita e opinião. Obrigados a se tornarem possuidores e suspeitos de verdadeiramente o desejarem.

III

Tal duplicidade de critérios valorativos quanto ao direito à oferta e consumo de serviços espirituais não enfatizaria a igualdade formal propugnada pela constituição liberal de 1891 como quesito mínimo à entrada no mundo civil; contrariamente, como se verá no próximo capítulo, concentrando-se no que rezava o código penal de 1890 e, às vezes as posturas estaduais e municipais relativas à higiene e saúde públicas, fazia-se do acesso à igualdade um privilégio concedido aos membros da boa sociedade. Os relativamente bem-nascidos: proprietários brancos que soubessem ler. O problema é que, submetidos a um padrão coativo desse tipo, era inevitável que aqueles que se viam excluídos desse direito, mas que permaneciam coagindo-se através de rivalizações por meios mágicos, passassem a avaliar mais seriamente o quanto a participação mesmo que não-oficial no mundo oficial era valiosa; realizando-se esforços necessários à tanto. O que, no contexto Republicano, só poderia ser conseguido por dentro daquela economia do favor e gratidão que tinha muito das relações escravocratas, mas que agora reeditava-se também por outros meios, então cada vez mais diretamente dependentes dos equipamentos políticos, policiais, e jurídicos diretamente ligados ao Estado. Tipo de registro duplo, produtor e conservador da exceção, tanto entre os segmentos subalternos quanto entre os dominantes teria, portanto, demandado a elaboração de astúcias entre os dominados, capazes de vencer, e aí sim, de transfigurar uma mnemônica demasiado monolítica da exceção. Daí também a imensa importância das “boas amizades”, indicações, intermediações e segredos.

Uma constituição liberal que, sob o ponto de vista das elites, mas, talvez, sobretudo dos segmentos intermediários precisasse ser complementada e aperfeiçoada por ações extraoficiais as quais, paradoxalmente, corrigissem os equívocos licenciosos do universalismo já estaria denunciando a ambiguidade, mas ao mesmo tempo, o lugar em que se deveria procurar os caminhos do reconhecimento. E, se determinados segmentos favorecidos teriam lutado dia a dia em suas atividades e conflitos cotidianos pela produção da exceção como garantia e proteção da boa sociedade, nessa tese aposta-se na hipótese de que esse duplo código não só se teria infiltrado entre as camadas subalternas urbanas, como teria sido por elas reelaborado. Entre estas, diferentemente do que acontecia no campo, se instauraria um processo muito mais ampliado e diversificado de regulações recíprocas que numa longa duração se autonomizaria do espelho moral imediato dos indivíduos e grupos de condição superior. O que inicialmente deveria ter resultado em extermínio cultural, parece ter gerado consequências imprevistas. Pois,

a inventividade e iniciativa extraordinárias, principalmente de algumas lideranças, teria encaminhado para uma forma peculiar de consenso que desafiava as bases normativas do reconhecimento oficial sobre as condições iniciais à aspiração a uma participação na vida pública. Astúcia que se infiltrava, justamente, via efetivação de habilidades combinadas de ajustamento e resistência diante dos processos muitas vezes brutais de desmoralização, deslocamento ou desmobilização dos modos de vida.

Penso aqui na ideia de *resistência criativa* a partir de Michael de Certeau. Pois, se se considera, como venho fazendo, que os segmentos populares não atuariam como consumidores ou emuladores passivos das elites, também, a inventividade das práticas populares não dependeria exclusivamente do que se fazia no centro, mas também se realizaria, o que seria inevitável, através de meios distintos deste. Nesse sentido, seria produtiva a sugestão conceitual que distinguiria estratégias e táticas. Segundo o autor, “... o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado ...”, estaria relacionado ao que ele chama de estratégia. Assim, todo recurso a uma estratégia dependeria de um sentido de um “próprio”; circunscrição espacial dependente de tecnologias de domínio sobre o lugar: mapas, tabelas, planejamento, registros populacionais, questionários, burocracia, fotografias etc. De forma que a estratégia aqui não seria a arma típica do fraco, mas sim a tática: “Estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem [...] Estratégias apontam para a resistência que o estabelecimento de um lugar oferece ao gasto do tempo; as táticas apontam para uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder” (CERTEAU, 1994, p. 102). As táticas, portanto, nasceriam dessa tensão com as estratégias, nunca jogando em um terreno próprio, mas no do “outro”, mas de forma eventualmente a escapar aos seus critérios de dominação.

Entretanto, procuro apontar que, se por um lado, táticas seriam de fato a arma do fraco, o que se verificaria em muitos casos seria a existência, em um mesmo agente, de uma combinação entre táticas e estratégias nas interações, ao menos entre aqueles mais afastados dos extremos opostos quanto ao exercício do poder, ou seja, os híbridos. Sendo que na tese, se parto de um contexto histórico extremamente concentrador em que grande parte da população disporia quase que exclusivamente das modalidades táticas de ganho de poder, o percurso que aponto para a trajetória de umbandistas e candomblecistas indicaria, justamente, para uma transubstanciação, conversão entre capitais que, reagindo taticamente às incursões estratégicas,

discursivas e disciplinadoras do centro, acabariam também por tornar-se poder, mesmo que um poder menor e periférico. Pois considero, seguindo aqui também as sugestivas reflexões de Axel Honneth e Charles Taylor⁶⁵ sobre a relação entre reconhecimento e desrespeito, que parte dos segmentos populares, ao ser pressionada negativamente pelos poderes centrais, acabaria reagindo de forma imprevista: “Que é uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano. {E que} a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva da resistência social e de levantes coletivos.” (HONNETH, 2003, p. 227).

Sendo que o desafio analítico estaria em se identificar não só os critérios normativos específicos que definiriam quando, onde e para quem, um algo seria considerado desrespeitoso, como também, se identificar as condições históricas de realização coletiva de modos de resposta e resistência particulares. Nesse sentido os processos modernizadores seriam ocasiões importantes para se analisar o “como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento...” (HONNETH, 2003, p. 214). Uma vez que “... nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida.”

Todavia, para tanto, parece-me incontornável que – se bem entendo os argumentos, tanto de Honneth, quanto de Certeau – se reivindique em algum momento uma imagem pública que vincule um “eu” a um “nós”. Como dito, é preciso que nessas condições se seja capaz de também reivindicar um “próprio”. O que, em se tratando de segmentos subalternos incapazes de acessar diretamente os recursos centrais, acabaria por se exigir um tipo de ajuste duplo, combinando-se disposições táticas e estratégicas. Desafio decisivo principalmente para as lideranças carismáticas que fossem surgindo. Um dos problemas aí implicados é que nesse movimento, o mundo do qual se partiu já estaria ele mesmo sendo modificado. Pois a “... própria ordem é submetida a um processo tenaz e conflituoso de mudança estrutural, visto que se

⁶⁵ Conforme Taylor em *As fontes do Self*: “A tese é a de que a nossa identidade é em parte formada pelo reconhecimento ou pela ausência deste. Muito frequentemente nos casos de falso reconhecimento (*misrecognition*) por parte dos outros, uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer um prejuízo real, uma distorção efetiva, na medida em que os outros projetem nele uma imagem desvalorizada e redutora de si mesmos. Não reconhecimento e falso reconhecimento podem infligir mal, podem ser uma forma de opressão, aprisionado alguém em uma forma de vida redutora, distorcida e falsa... Nessa perspectiva, não reconhecimento não significa apenas ausência do devido respeito. Ele pode infligir feridas graves a alguém, atingindo as suas vítimas com uma mutiladora auto-imagem depreciativa. O reconhecimento devido não é apenas uma cortesia que devemos às pessoas. É uma necessidade humana vital.” (TAYLOR, 1994, p. 25)

alteram também no cortejo das inovações culturais as condições de validade das finalidades éticas de uma sociedade (HONNETH, 2003, p. 203). E, mais uma vez Honneth:

Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporalmente, não é apenas o poder de dispor de meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar o valor social, ou mais precisamente, a reputação dos seus membros. (HONNETH, 2003, p. 207)

Estou por minha conta e risco ampliando os conteúdos mais nitidamente visados por Honneth, ao incluir o contexto das práticas religiosas populares do início do século no Brasil. Ainda mais em se considerando o quanto a luta por “elevação do valor social” desses praticantes passaria por critérios não exatamente identificáveis a um movimento social no sentido convencionalmente dado ao termo. Todavia, quanto mais confronto os argumentos de Honneth e, talvez ainda mais Taylor, com o material empírico trabalhado, mais me convenço haver aí uma possibilidade de diálogo. Uma vez que a relação não só com os objetos, mas também com os símbolos religiosos dava-se no interior da luta por desidentificar-se com os conteúdos depreciativos centralmente rejeitados. Assim, afastar-se dessa margem era também um aproximar-se do centro mediante a formulação cada vez mais dupla – estratégica e astuta – de símbolos, simultaneamente, marcadores de distância, mas também, capazes de estabelecer alguma comunicabilidade habilitada a romper o enquistamento social dos dominados, por vezes reforçado por contornos étnicos. Por certo, circunstância ainda marcada por formas de violência física e simbólica no que tange as relações entre indivíduos de posições distintas. Mas também, algo que apesar de muito dependente de uma intimidade criativa socialmente reputada como de segunda mão com tais símbolos e objetos advindos do centro, escaparia aos mecanismos disciplinadores centrais, detentores do privilégio discursivo sobre eles. De toda sorte, ainda que sejam absolutamente assimétricas as possibilidades de acesso ao centro, tal posicionamento permitiria que a avaliação em termos de poder poderia, dessa forma, ser pensada em termos de gradientes. Em que haveriam sempre espaços borrados e marcados por incerteza.

Pense-se novamente o quanto as polêmicas em torno de uma entidade como Exu não estariam inscritas nesses jogos de duplicidade, oscilando constantemente entre um protetor e tradutor brincalhão, vivente dos interstícios, e ser selvagem e demoníaco capaz das piores perversidades. Exu costumava aparecer como aquela entidade menos nobre, nem sempre reconhecida como orixá, rejeitada em sua pretensão de se assenhorar da cabeça de alguém, que

traz a desordem, e que se aproximava mais que qualquer outra do polo da maldade; mas também, aquele que a tudo, e que mais rápido atende, que faz todo tipo de trabalho que a ele se peça, atuando como competente mensageiro das vontades. Às vezes até chamado de escravo, e que está sempre disponível, contanto que seja devidamente compensado. Não por acaso, quanto mais avança-se para o final do século XX, suas funções de excelente mensageiro, mediador e tradutor vão se intensificando; entidade capaz de reduzir, via trocas, as incertezas das aventuras conflituosas das interações. Com isso, ao mesmo tempo em que se abria um campo profícuo ao conflito em que a questão do mal seria reelaborada ao sabor da rivalização intrarreligiosa, tratou-se também de uma circunstância em que se generalizava uma sensibilidade extremada ao conflito tornado mal atribuído à certa incivilidade do adversário. Polarização entre verdade e maldade, conhecimento e ignorância, religião e seita, interesse-desinteresse (BOURDIEU, 1996, 2004, 2007); lícito e ilícito que delimitava a disputa. E, basicamente, nela engajaram-se, além dos líderes religiosos, aquelas pessoas mais escolarizadas que participariam ativamente dos jornais, sendo que algumas simpatizariam com o Espiritismo, ou até adeririam a ele, bem como ao protestantismo, e mais tarde à Umbanda e, bem mais tarde, aos candomblés.

Com isso, a oclusão dos temas do interesse e do poder na religião ironicamente pode vir a contribuir para certa autoimagem harmoniosa e monopolística católica diante da invasão de alternativas ocorridas desde o século XIX; autoimagem essa que, cada vez mais apostando num sentido caritativo de gratuidade, se generalizaria seletivamente entre os que se pretendiam “Religião”. Significa dizer que se complementava a relação entre desagregação social e modernização periférica, com que, cada vez mais a religião se apresentava como um campo em que, especializado na atividade simbólica, deveria manter-se acima e à parte do conflito e do auferimento de vantagens, identificadas negativamente às relações contratuais, característica dominante da vida econômica em sociedades modernas; o que, em uma época de muitas polêmicas religiosas, levaria a que eventualmente se incorporassem intelectualmente abordagens advindas dos agentes religiosamente interessados e, com isso, ideologizava-se também a disputa acadêmica nos termos da luta entre ordem e caos.

É necessário se discutir o quanto os processos de segmentação e especialização funcionais não só foram casualmente acompanhados, mas, tiveram que assim o ser, por uma crescente integração prática e institucional, mas também, fusão simbólica e ressignificação da realidade vivida. Com todas limitações, foi a esse jogo complexo e nunca acabado de interpenetrações entre símbolos via atividades de recepção e recriação contínuas, que o conceito de sincretismo teria tentado responder, ainda que sempre com um déficit advindo da ênfase formalista que acompanharia os variados usos do conceito, quanto mais ele tinha que atender,

igualmente, às urgências da explicação das diferenças no imenso território nacional. Codependências humanas em que agentes diversos não só se davam as mãos respondendo positivamente ao apelo cada vez menos difuso a um caráter temporizador nacional, como se colocavam ainda mais os divergentes ou inassimiláveis no campo do adversário da boa religião e da boa sociedade, enfim, adversários do bem. E a boa religião por que aspiravam as novas gerações que se opunham ao passado tinha também de oferecer um tipo de serviço de utilidade pública marcado pela exibição de maneiras cultivadas e autocontidas de ser e viver.

Dessa forma, pode ser que para uma série de indivíduos que se encontravam nos interstícios dos caminhos ascensionais então aburguesados, justamente, a prática da caridade tenha se reativado como sacrifício valoroso e também integrável a certa sociodicéia. Tratava-se de coletivos humanos cada vez menos dependentes dos tradicionais padrões de sociabilidade rurais e paternalistas que ligavam elite agrária-Catolicismo-povo em relações de hostilidade-amizade marcadas pela noção de obrigação, de gratidão-ingratidão. Será que isso não teria favorecido a ascensão do caritativismo humanista cristão, mais reflexivamente voluntarista, mediante o qual tais segmentos ansiosos por reconhecimento público teriam considerado valer o empenho? Para tanto, a transfiguração do antigo caritativismo em uma forma idealmente desinteressada, forneceu o modelo e, assim, também em parte pelo seu princípio liberal universalizante, teria impregnando formas populares de encenação pública via caritativismo popular mágico-religioso, agregando-se aqui o auxílio prestado por espíritos incorporados.

Combinavam-se dessa maneira pretensões modernizantes individualistas, e a sólida matriz caritativa cristã. Síntese num só movimento entre tradição arraigada, aspirações por ascensão, e um sentido de bem público, coletivo e em certo ponto, nacional, de ação desinteressada. Algo que parece ter emoldurado um sentimento de sacrifício e aperfeiçoamento humano que, curiosamente, ligaria fisiognomistas (COURTINE e HAROCHE, 2016), cristãos, liberais, positivistas, eugenistas, conservadores, comunistas, católicos, protestantes, anarquistas e espíritas. Ou seja, para se ser o ideal do representante direto dessa civilização material que surgia, era preciso sintetizar-se os ideais do humano desapegado e ao mesmo tempo devotado à coletividade. Essa, cada vez mais firmada na noção de utilidade pública, para o que os jornais eram veículo e utensílio valiosíssimo. Isso tudo se colocava em confronto ao aparente indiferentismo de parcelas do poder político e das elites econômicas, propiciando que médicos, engenheiros, espíritas, protestantes, professores, alguns militares e jornalistas, entre outros, pudessem e quisessem se ver como os portadores preferidos de uma missão emancipadora.

Capítulo 5: O curioso caso do professor Faustino

I

As primeiras marcas do professor Faustino Ribeiro Júnior foram encontradas em São Paulo entre os anos de 1890-1892. Ocasão em que ele estaria envolvido, ainda no frescor dos seus 20 anos de idade, na reforma do ensino público do estado de São Paulo. Era filho de juiz, formado professor. Aos 29 anos estaria casado sendo pai de duas filhas. E, embora se sabendo que nascido naquele estado, não foi possível identificar a data e locais exatos de seu nascimento, o que leva a suspeitar ter ele nascido em cidade pequena, talvez a própria Rio Claro ou, quem sabe, Iguape, lugares onde provavelmente teria residido. Pois sabemos que em 1895 e aos 25 anos ele pediria demissão do cargo de inspetor do distrito escolar de Iguape, seguindo em direção a Santos, e tornando-se aí inspetor. Em 1898 solicitaria à câmara dessa cidade o fechamento provisório das escolas devido a um surto de febre amarela. Mas é só em 1899 que teremos as primeiras notícias do professor Faustino como curandeiro, então identificado como *martinista*⁶⁶ e agora oferecendo habilidades curativas. Uma delas na cidade de Petrópolis em 10 de agosto, quando – em matéria ou anúncio? – se afirma ter a ele ocorrido mais de 500 pessoas. A partir daí teremos um personagem crescentemente comprometido com as atividades curativas e, da mesma forma, alguém demasiadamente espetacular para um participante de uma sociedade secreta. Sendo que em 15 de agosto de 1899 o Jornal do Brasil registraria o impressionante número de mais de 4.000 curas realizadas em um hotel no Espírito Santo do Pinhal, cidade paulista. Faustino torna-se um nômade que atendia em hotéis e casas alugadas!

Os anos de 1899 e 1890 parecem ter sido cruciais quanto à orientação espiritual do nosso personagem. Em 1900 dirige a revista, *A Iniciação*, tendo-se publicado ao menos quatro números neste mesmo ano. Sobre o volume, afirma-se: “Este número {nº 4} trata do estudo dos sonhos, ocultismo prático, espiritismo {note-se as iniciais igualmente minúsculas que identificam as práticas}, percepção interna, hipnotismo, materialismo e morte.” Já em matéria de 4 de outubro de 1899 do “Jornal do Recife”, o professor Faustino dividiria a notícia com uma outra celebridade da época, o Dr. Eduardo Silva, como se vê abaixo:

As testemunhas interrogadas foram o Srs. conselheiros Coelho Rodrigues e Amaral Pimenta, sendo ambos os depoimentos favoráveis ao Dr. Eduardo Silva. Iam ser intimados a prestarem os seus depoimentos os senhores conselheiro Orlando, o Dr.

⁶⁶ Martinismo é uma corrente místico-esotérica baseada nos ensinamentos judaicos cristãos. Surgiu no século XIX através do trabalho de Louis Claude de Saint-Martin. Há também um martinismo maçônico ligado à figura de Martinez de Pasqually, sendo impossível se decidir sobre a qual martinismo se referia. Além destes, será comum no horizonte espiritualista que se formava no Brasil, a importação europeia de nomes famosos como: Franz Mesmer, Éliphas Lévi, Francis Barrett, Madame Blavatski, Saint Yves, entre outros.

Serpa Pinto, e o Coronel Noronha e Silva, subintendente geral de guerra. {Com a palavra o Conselheiro Coelho Rodriguez:} Acredito no seu poder, por que acredito ***no olho bom e no olho mau***. Ao terminar o depoimento o Dr. Sá Vianna perguntou-lhe: Permita-me conselheiro, a que V. Exc. atribui a denúncia apresentada pela Diretoria de Saúde Pública contra o Dr. Eduardo Silva, quando ele não dá remédios nem se anuncia como médico? O Sr. conselheiro rio e explicou: é que ***os Srs. médicos estão enciumados da concorrência que aflui à residência do Dr. Eduardo Silva e pensam naturalmente que o seu resultado é fabuloso, quando é puro engano, pois lá vi muita cara de quem nada pagava***. No entanto [...] há um ano que luto para tirar um hospital de morféticos de junto da minha casa, nada tendo conseguido. Isso sim é que é um verdadeiro perigo para a saúde da minha família e das famílias vizinhas. Além do Dr. Eduardo Silva existe atualmente no Rio, um professor brasileiro, ***operando curas assombrosas por meio de uma força ignota que parece possuir***. Chama-se Faustino Ribeiro Júnior, é natural de São Paulo e tem 29 anos de idade, ***é diplomado pela Escola Normal desse estado e foi inspetor escolar duas vezes***. (grifos nossos)

Embora a matéria seja pernambucana, trata de um caso ocorrido no Rio de Janeiro. Na sequência são listadas no jornal algumas das inúmeras curas do professor, com os nomes das pessoas, o tipo de moléstia e o tempo de cura medido em dias, seguindo-se outra lista com pessoas em tratamento. Tudo isso mesclado a notícias políticas e econômicas do Brasil e do mundo, e na primeira página! Faustino tornava-se uma celebridade quanto mais se acumulavam “assombrosos” atestados dos seus poderes quando associados à sua disposição economicamente moderada. Mas em que se assentariam tais poderes?

Primeiramente, chama atenção o contraste entre o padrão depreciativo que normalmente se dispensava às expressões populares e, não só a crença no poder dos dois personagens aqui apresentados, como um elogio irrestrito a esse poder. Outra coisa é o perfil dos noticiados. Não se trata aqui de segmentos populares, mas de setores intermediários e dominantes típicos das maiores cidades. Eduardo Silva é engenheiro, chamado de doutor e teria a seu favor uma blindagem de protetores acima de qualquer suspeita. Além de se mover habilmente no interior da batalha médico-jurídico-policial do seu tempo, ele só usaria as mãos durante os tratamentos, não se arriscando com isso a ser acusado de ter intoxicado alguém, de forma que apenas as funções corporais da visão e da audição eram requeridas, com pouco contato físico, e sem perda de consciência. Daí que sua técnica curativa cria um problema para médicos, juízes e polícia: ela não estaria plenamente prevista no código penal de 1890, pois não ocorria “sonambulismo” de quaisquer das partes, sem que se pudesse afirmar haver hipnose, uma vez que o tratado mantinha, aparentemente, a consciência; como também não se utilizavam ervas medicinais. Estava-se, portanto, ao mesmo tempo se oferecendo um serviço que, sob o ponto de vista legal, não feria o código penal e respaldava-se na constituição quanto à liberdade de culto e credo. E por fim, oferecendo-se uma origem europeia do poder.

Faustino parece ter sido discípulo ou seguidor do Eduardo Silva acima citado. Um inglês de Gibraltar que tinha nome português, assim afirma o jornal “O Cachoeirano”, jornal do Espírito Santo em 15 de outubro de 1899, dizendo-se também que Eduardo Silva “É engenheiro e estrangeiro, nada sabe de medicina. Já tem seis imitadores. {Sendo que o mais famoso seria o professor} Faustino Ribeiro Júnior”. O que já tinha sido publicado em “O Pará – Diário da Tarde” em 1896, atestando-se com isso que o professor e o engenheiro estrangeiro já se conheciam pelo ao menos já desse ano. E, se o jornal paraense é jocoso com a imitação que Faustino faria de Eduardo, por outro lado, àquele receberia os maiores elogios já em 1899 nas páginas de muitos dos jornais nacionais. Dá-se aqui não apenas um fenômeno periférico e localizado no campo religioso, com a renovação espiritualista via europeização fora dos moldes estritos do kardecismo. Algo que, de fato, atingiria mais diretamente os setores econômica e escolarmente favorecidos, principalmente o funcionalismo estatal e profissionais liberais; mas também, algo que se integraria cada vez mais ao estoque de saberes populares em circulação.

Está-se diante de uma diferenciação crescente no circuito de serviços espirituais em que vão surgindo modalidades distintas de fornecedores capacitados a atender demandas diversificadas por novidades: “Ouvi a palavra sempre autorizada dos velhos [...], meditei sobre os seus conceitos, calculai as suas ideias e encontraí um ponto em comum: a lamentação” (O Comércio de São Paulo, 1902). Um aspirante agressivo que se via como ruptura aos nossos vícios, Faustino aproxima-se do esoterismo, algo que entrava no país via imigração. Assim, se no Brasil essa ânsia por inovação significou um influxo de novidades no campo do consumo em forma de aburguesamento da vida, como atesta a infinidade de anúncios de produtos importados nos jornais da época, entre as religiosidades também teria havido um processo amplo de inovação não só no campo denominacional, com o Protestantismo e o Espiritismo da década de 1920, mas também através de modalidades diversas de artes oraculares, ocultas e terapêuticas. Nesse processo, as componentes funcionais e a validação em termos de eficácia vão sendo acompanhadas pela espetacularização e celebração midiáticas dos fornecedores.

O professor Faustino Jr. circulou durante aproximadamente sete anos por inúmeras cidades do país. Mas, curiosamente, seria justamente em Salvador que ele enfrentaria, provavelmente, sua prova mais difícil, um teste duro ao modelo que parecia já estar consolidado em suas componentes principais, e funcionando relativamente bem há pelo ao menos cinco anos, segundo o que atestam os anúncios sobre seus prodígios. E desconfio que isso se deva pela particular junção entre a presença da velha e prestigiosa escola de Medicina da Bahia; ao relativo isolamento da cidade quanto a aparições de fornecedores exóticos do espiritual; e ao

fato de que Faustino possuía instrução e recursos bem acima da maioria dos oficiais corriqueiros. Na verdade, desconheço caso semelhante em que para o mesmo oficiente se consiga reunir volume tão grande de material. Pois, além de centenas de páginas em vários jornais, pude valer-me também das páginas do processo⁶⁷ que contra ele foi movido, e onde também consta a sua defesa, bem como um artigo inteiro a ele dedicado na Gazeta Médica da Bahia. Foi quando se travou na “boa terra” uma longa batalha de pelo ao menos seis meses, quadrangulada entre o próprio Faustino, médicos – principalmente o inspetor de saúde pública do estado, o médico Pacífico Pereira –, jornalistas, e profissionais do Direito – mas até mesmo o governador do estado na ocasião, Severino Vieira.

O resumo da história é o seguinte: Faustino chegaria em Salvador no paquete alemão Belgrano em julho de 1903, vindo do porto de Santos. Após sua chegada, procura se instalar à Rua da Lama onde começa a atender, como de praxe, a um número cada vez maior de pessoas que vão se avolumando na porta e interior de sua residência e, para escândalo do jornalista, “gente de todos os sexos e todas as camadas sociais”. Contando-se, inclusive, com pessoas vindas de outras localidades que se hospedavam nas imediações de sua residência para poderem se consultar. Circunstância a qual geraria mal-estar entre autoridades, jornalistas e médicos diante da crescente celebração do curandeiro. Daí que interviria, diretamente, o Dr. Pacífico Pereira, naquele momento, inspetor da Higiene e Saúde pública do Estado. Dividas as opiniões, dava-se o primeiro lance no que se tornaria uma imbrincada contenda; o inspetor registraria queixa contra o professor Faustino, donde sairia o argumento montado no relatório publicado na Gazeta Médica da Bahia. Vamos então aos seus desdobramentos, o que logo passo a narrar.

II

Para começar, a acusação montada pela promotoria, como a defesa de Faustino indica, reproduziria, basicamente, os argumentos do Dr. Pacífico Pereira. O que a defesa interpreta como parte do desejo do promotor em agradar ao inspetor, mas que, possivelmente, aponta também para uma circunstância de insegurança entre os profissionais do judiciário a respeito de como proceder. O que os forçava a buscar auxílio em um fundamento científico que ajudasse a desembaraçar toda a dificuldade presente nos artigos 156, 157 e 158 do código penal que então opunha-se, sob o ponto de vista das possibilidades estratégicas, ao que rezava a constituição. Sendo que vários indivíduos participaram da refrega que se tecia em uma rede de opiniões e debates que extrapolaria o contexto da capital em vários sentidos. Alguns procurando

⁶⁷ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Tribunal de Justiça. Recurso criminal, capital, documento 05, Estante 16 GA 551, ano de 1904.

analisar o caso, outros agindo interessadamente no sentido de uma luta ideológica e profissional⁶⁸, outros, imbuídos duplamente de ambições especulativas e práticas, como, por exemplo, teria sido o caso do próprio inspetor, conforme se verifica em publicação de relatório de mais de vinte páginas por ele escrito para a prestigiosa Gazeta Médica da Bahia em novembro de 1903, intitulado: “Liberdade profissional na Medicina: o caso do professor Faustino”. Começarei por esse artigo, uma vez que ele se mostra excelente oportunidade para se entender não só como a comunidade médica reagiu, mas também, como se daria a coordenação narrativa entre médicos, jornalistas e profissionais do Direito visando-se a produção de um discurso aparentemente coeso e autorizado. Ou seja, uma narrativa civilizadora com pretensões de valor público. Começemos por ele:

Durante algumas semanas estive nesta capital *o curandeiro* [...] que já no Rio e em São Paulo *explorou por algum tempo a credulidade pública e veio aqui procurar novos ares e campos novos para a sua fácil e lucrativa indústria*. O novo Thaumaturgo cura pela imposição das mãos e logo nos primeiros dias *encontrou um bom número de neuropatas e supersticiosos que se deixaram embair pelo alvar charlatanismo*. A autoridade sanitária deu contra ele queixa por infração da lei estadual n. 112, de 14 de agosto de 1895 que, *proíbe o exercício da arte de curar em qualquer de seus ramos e sob qualquer de suas formas* às pessoas que não possuam título legal de habilitação, e por se achar o infrator incurso nos artigos 156 e 157 do código criminal. (PEREIRA, 1903, p. 193, grifos nossos)

Como indicado, misturando análise e condenação, o inspetor constrói o texto seguindo uma orientação que se tornaria convencional entre médicos, profissionais do Direito e jornalistas. No caso, com as acusações de infração do código penal de 1890 concentrando-se nos artigos 156 e 157, uma vez que não havia ingestão de substâncias; todavia, como o professor Faustino já era bem treinado nesse percurso, com auxílio do seu advogado, o bacharel João Paulo de Souza Vasconcelos, procurou neutralizar os argumentos referentes ao código, pois a acusação da autoridade sanitária teria se concentrado na lei estadual. O professor requereu habeas corpus que lhe foi negado. E, quando chamado à inspetoria sanitária para apresentar um título que o autorizasse a exercer a medicina, disse agir por força superior a ele, lançando mão justamente do reconhecimento que a população fornecia às suas práticas, e do contato direto e privilegiado que mantinha com o sagrado. Os médicos contra-atacam afirmando ser seu método basicamente o da sugestão e que, a própria medicina já o estaria controlando e utilizando, ou seja, o retirando das mãos dos bárbaros curandeiros e feiticeiros. O professor, aqui chamado de *teósofo*, ao “despertar a superstição e o fanatismo” do povo, ameaçaria “o estado atual da civilização {sendo} um retrocesso às épocas da magia e feitiçaria do período místico.”

⁶⁸ Analisou-se, além do relatório da Gazeta Médica, o processo de que o curandeiro foi objeto, mais cerca de 30 matérias nos jornais baianos do final do ano de 1903, bem como outras 40 páginas de jornais de outros estados.

(PEREIRA, 1903, p. 194). E, lembrando a experiência recente de Canudos, recorre à linguagem da ordem pública para além de uma questão de saúde, coroando-se o argumento com o valor público do serviço prestado por policiais, médicos e profissionais do Direito.

Mas o problema é que Faustino, mestre na arte da autoapresentação, também se colocava como prestador de um serviço de ordem pública. Quando faz-se anunciar nos jornais assim informa: “Chegou a essa cidade o professor Faustino Ribeiro Júnior. Em seguida, ele elencava seus atributos de curador e os benefícios que tem trazido à população nas cidades em que passou, sempre escudado pelos testemunhos dos que foram tratados por ele. Enquanto recém-chegado, condição de sua constante itinerância, ele precisava apresentar a seu favor uma lista de evidências certificadoras, e só o jornal permitiria isso em uma circunstância urbana de impessoalidade. Tudo correndo à margem de reivindicações denominacionais, o que exigia de oficiais desse tipo múltiplas habilidades que, enquanto expressão de um poder verdadeiro, tinham que emanar em forma de habitus, como fosse algo não adquirido, nesse caso, um tipo de carisma. Nesse contexto, agregar ao serviço oferecido as credenciais de professor ou doutor, por exemplo, era positivo.

Conforme registrado no processo: “Faustino é, portanto, um teósofo, isto é, um iluminado que tem a pretensão de estar em comunicação com a divindade da qual recebe a faculdade extraordinária que diz possuir”. Todavia, o que ficava evidente em jornais e relatórios era certa dificuldade em se classificar as práticas do Professor, uma vez que, mesmo aparentemente dentro da lei, ele atravessava perigosamente a fronteira que vinha justificando o tratamento de exceção comumente dispensado aos segmentos populares, embaralhando com isso as nomeações. “O Malhete” coloca bem a questão: “não é feitiçaria, não é bruxaria, não é espiritismo, então o que é?” E no periódico “O Malho”, em matéria de 1906 – e já tendo deixado a Bahia – que contava com foto do professor, após cerca dez anos de atividades se lê uma série de referências às polêmicas, visibilidade na imprensa e batalhas jurídicas que enfrentou Faustino Jr., vencendo, segundo o periódico, a todas. Imensa dificuldade em classificá-lo: “... sustentando uns que se trata de uma enorme força hipnótico-magnética, outros desenvolviam a hipótese da sugestão hipnótica, muitos atribuíam a uma intervenção providencial ou mediunidade curadora.”. Uma via de duas mãos nos interstícios entre o culto e o popular se constituía (BURKE, 2010; CANCLINI, 1997; MARTIN-BARBERO, 2009). O que colocava desafios em especial aos agentes autorizados a interferir, regular e punir, se assim o caso o exigisse. Uma das matérias mais interessantes consultadas a esse respeito foi a que passo a discutir, intitulada: “O professor Faustino e a inspetoria de higiene.”

Como na Galiléia de outrora, há aqui talvez as mesmas tiranias e esperanças contra os males comuns; e por isso está o meio preparado, longamente elaborado para os germes das ilusões. Que importa realizem-se estas na ventura que os candomblés festejam o santo do dia, ou em práticas charlatanescas com que profissionais conhecidos apregoam também a excelência de seus métodos de hipnose para todas as curas? Domínio de terreiro ou de alcova, é questão de maior ou menor dose de poder sugestivo ou fascinador com que os espertos vencem sempre os tímidos [...] Entre o atordoamento dos candomblés e os passes do hipnotismo um lugar de honra não pode ser recusado ao professor Faustino como *momento de transição entre o fetichismo e o ocultismo* [...] Mas, é inegável que o registro das curas do professor parece se avolumar: e a fama do Dr. “Bota mão” se irradia para além do Estado. [...] *Entre um convicto e um explorador, entre as duas hipóteses, a primeira sopitaria, no íntimo indefinível das esperanças e das ilusões, esse segredo que define, estatui e multiplica suas curas* [...] *Não seria possível recusá-las ou impedi-las em nosso meio, onde as superstições de todos os gêneros se alastram em todas as camadas sociais.* [...] Certamente que são estas irmanadas pela feticharia que muitos e pelas revelações de outros agravadas pelas *condições gerais de desânimo e decadência, pela nosologia de tamanhas misérias que perpassam como sombras aterradoras da magia negra*, os fatores a exteriorizarem os fluídos que se desprendem das mãos do inconsciente taumaturgo, ou catálise dos espíritos... (Correio do Brasil, out./1903, grifos nossos)

Diante dos desdobramentos e, possivelmente, percebendo que a opinião pública – os leitores – encontrava-se dividida, tendo o próprio governador do estado recorrido aos serviços do curandeiro, o Correio publicará texto mais elaborado na imensa matéria de capa que transcrevi acima. Uma das mais interessantes à que tive acesso, nela é passada em revista a questão da autenticidade da prática de Faustino, fazendo-se interrogações sobre a impossibilidade de se decidir se tratar de uma impostura ou de uma representação engajada, ou seja, se Faustino acreditava de fato em sua “magia”. Daí também se relacionar o desespero do sofrimento, à busca por soluções ilusórias. Começa-se a, da mesma forma, correlacionar o caso em foco a uma série de práticas distintas no tempo – insinua-se, ousadamente, uma homologia com o caso de Cristo, ao se mencionar a Galiléia, como se verá abaixo – e no espaço. De forma que por detrás do caso concreto, procura inserir o tema em uma experiência mais abrangente.

Algo que, de certa forma, talvez só tenha adquirido a forma argumentativa que adquiriu nos jornais, uma vez que nesses se realizava a difícil tarefa de se falar para um público de não especialistas, sendo os jornalistas também não especialistas. Ou seja, era preciso tornar o fenômeno significativo, classificá-lo; fornecer um discurso que legitimasse o ato repressivo, ainda que se reconhecesse a possibilidade de boa-fé, mas uma boa-fé que se alimentaria da fragilidade universalmente humana, trazendo-se com isso prejuízos civilizatórios; algo que, pelos embaraços causados pelo curandeiro diante de pretensões em enquadrá-lo automaticamente nos rigores da lei, precisou recorrer a uma série de ponderações que punham em questão, ampliando, o escopo de um tipo de dependência humana muito mais larga que ao do charlatanismo, ou mesmo do código penal, para que só assim a própria lógica legal pudesse emergir enquanto função especializada à qual cumpriria fazer valer a lei.

A essa altura os jornais já o chamavam de “Bota-mão”, provavelmente um apelido bem conhecido, e tratavam-no como uma intermediação, uma evolução colocada entre as práticas fetichistas e candomblés de um lado, e a hipnose de outro. Mais uma vez, um não lugar entre magia e ciência, popular e elites. Sendo aí fundamental considerar-se a questão do poder e da disputa pelo domínio simbólico, poder de dispor e intervir sobre o corpo, e os perigos das reconversões de capital. Interessante também o manejo conceitual realizado pelo jornalista, apresentando este a capacidade de se situar no interior da discussão evolucionista a respeito das práticas. O jornalista parece de fato considerar que Faustino acreditava e que, por isso, curava melhor. Por um lado, tratava-se de um constrangimento, alguém instruído, “um de nós”, crer e propalar tais crenças. E, algo que seria mais aceitável num mercado mais borrado e menos enrijecido como o do Rio, por exemplo, talvez se tornasse mais desafiador em Salvador. Por outro lado, o caso mostraria o quanto a categoria da “crença” deverá tornar-se algo manejável para definir a diferença e localizar o outro, o possuidor de crença como um inferior. E esse ponto também é importante, pois Salvador é aqui retratada como cidade demasiadamente supersticiosa. De qualquer forma, insinua-se a possibilidade de se aceitar, minimamente, a injunção entre a crença do curandeiro e a do curado, tecendo-se inclusive considerações que reconhecem nas representações coletivas da magia alguma racionalidade, ainda que advinda da degradação das formas de vida. Ou seja, antes que a *crença* fosse complementada pelo *autêntico* rumo à autonomização da cultura, uma luta marcada por severas interrogações aos fazeres estava em curso.

A primeira notícia encontrada sobre o Bota-mão na Bahia foi a seguinte:

Está nos abismado *a credulidade com que o povo da Bahia tem corrido* à casa do Sr. professor Faustino, à Rua da Lama, um curandeiro ou um sugestionador que aqui chegou de São Paulo. Diariamente *um número infinito de pessoas* vai à Rua da Lama, onde espera encontrar a cura para suas enfermidades. É um caso para que chamamos com muito interesse, *a atenção e a solicitude do Sr. Dr. Pacífico Pereira*, inspetor geral de higiene, a cujo cargo está a fiscalização de semelhante fato. (A Baía, 29/7/1903, grifos nossos)

O jornal segue o padrão do denunciante público que se verá repetidamente no material registrado nessa tese. Tenta-se, inicialmente, montar a cadeia convencional de correspondências, a qual expressaria um padrão típico da divisão de funções, com cada profissional falando em sua linguagem própria. Notícia que teria seu curso convencional mudado a partir dos acontecimentos dos dias seguintes – algo que imprevisivelmente acabaria favorecendo o próprio terapeuta. Assim, à seis de setembro de 1903, um repórter do mesmo jornal, possivelmente o mesmo repórter, vai pessoalmente à residência do professor:

Ontem, à tarde, fomos à casa do Sr. professor Faustino Ribeiro Junior, à Rua da Lama, *a fim de com a observação própria, podermos falar aos nossos leitores, de seu poder sugestivo, recebido pelo nosso povo como um poder curador.* [...] Desta forma, voltamos convencidos de que as providências que possam ser tomadas pelo poder público, *não devem ser violentas e com exagero que se anuncia.* [...] *Se há conveniência na intervenção do poder público, no que cremos, essa deve ser feita refletida e bem pensadamente, porque os fatos podem dar lugar a acontecimentos outros inesperados.* [...] A prudência, de acordo com o *fiel cumprimento dos dispositivos de lei que se possam aplicar ao caso, não deve ser desprezada, e queremos crer que o poder público tomará as providências que forem precisas sem exorbitar ou errar,* não dando lugar a que se sucedem cenas virgulares de parte a parte. (A Baía, 6/9/1903, grifos nossos)

Mudança de postura absolutamente atípica em relação à matéria anterior. O jornalista afirma sem ironias o que foi fazer, ver com os próprios olhos e ser os olhos e ouvidos dos seus leitores; a boa sociedade que lia. O costumeiro tom jocoso não aparece, comparecendo mesmo o temor pelos excessos nunca contidos quando se tratava de gente de cor, e que poderiam ser cometidos pelos funcionários oficiais. Trata-se de um jogo, ainda que suas regras estivessem ainda sendo confeccionadas. E, como afirma Bourdieu, uma vez que se está nele, não se permanece mais preso ao aqui e agora. Todavia, como os processos que levaram à aquisição e reprodução de tal sentido – aquisição de princípios orientadores da ação no interior dos jogos – , estavam sendo aí formulados, a instauração crítica que ocorre com a chegada do professor é uma excelente oportunidade para se compreender o tipo de dificuldade que os diversos agentes, leigos ou religiosos, tiveram que enfrentar. O que complexificava a trama, colocando-a no interior do problema da autonomização das esferas; sendo vexatório, sob o ponto de vista da relação reivindicada pelos agentes civilizadores entre política-Estado-ciência, o encontro e proximidade, por exemplo, entre o Governador Severino Vieira e o professor Faustino – o que mais abaixo comentarei. Chegando o jornal Correio do Brasil a vaticinar a decadência da política, ao entregar-se o político ao bestial, aos Sabbath, como afirma um jornalista no Correio do Brasil, ao invés da exibição do severo ascetismo que deveria guiar o político e o homem público em seus deveres. A respeito dessa aproximação, assim dispara o jornal:

O acaso fê-los, o acaso junto-os, e é possível que se irmanem e se completem, pelo contágio das sugestões, delírio alterno, *folie a deux*, para os triunfos pregoeiros da credence, e para os segredos vitoriosos do obscurantismo. Mas, como procederá agora o inspetor de higiene, delegado de confiança do governo do Estado, desde que o cenário do Bota-mão é nos salões do governador?... (Correio do Brasil, 22/8/1903, grifos do autor)

Em 22 de agosto de 1903, o jornal noticia na mesma página a negação de *habeas corpus* ao professor. Da mesma forma, comunica, assim como havia feito o jornalista de A Baía, uma visita feita por seu jornalista. Afirmando ser o professor Faustino o “nome que mais preocupa atualmente a opinião pública”. Sendo que algumas dessas matérias são assinadas por ninguém

menos que Lemmos Britto. Já na matéria seguinte, do dia 24 de agosto, o tom sobe. O jornalista não é recebido pelo professor, e aquele passa a defender publicamente a imagem do inspetor de saúde que entra em confronto com o professor, buscando questionar a possibilidade de que, diante do impedimento legal ao professor Faustino de tratar os doentes em sua própria residência, como então fazer a respeito do seu livre curso para atender nas residências de terceiros? O clima ficaria ainda mais tenso quando no dia 3 de setembro o jornal A Notícia publica a queixa proferida pelo professor contra Pacífico Pereira, conforme se pode verificar na leitura de seu processo, em que o recorte da matéria é anexado. Quanto ao que o jornal Correio do Brasil adianta-se em definir como desaforo, uma vez que “todos sabiam” que ele exerceria ilegalmente a medicina em sua própria residência.

III

Assim, se pode compreender melhor que tipos de coações teriam levado aos padrões posteriores das relações do poder religioso com o profano, em que pese a luta – em grande parte transcorrida, entre os anos 1890-1930, à margem de ações católicas dirigidas – pelo controle da produção e reprodução simbólica. Os jornalistas logo perceberam que havia uma circunstância não prevista no esquema: notícia, denúncia, investida policial, criminalização e possível condenação. Fragilidade que se expunha por conta do perfil excepcional do curandeiro, mas que não tinha nele sua causa. Faustino era branco, filho de um juiz, além de ser professor; ao mesmo tempo um habilidoso publicitário que dominava a arte da autoapresentação em padrões burgueses, conhecia a lei e poderia recorrer a advogados. E não estava previsto que isso poderia acontecer, pois só se contava com circunstâncias de extremas assimetrias de poder entre jornais, médicos, justiça e polícia de um lado, e o acusado de outro, este, a ser decomposto no interior da linguagem jurídica e psiquiátrica, recodificada pela cooperação entre polícia e jornais em vista da produção da notícia e do esclarecimento público. Sendo que na maioria das vezes, nessa década os casos chegavam, no máximo, às páginas dos jornais em pequena matéria de um dia.

Faustino causava um problema porque não poderia ser exclusivamente falado por outros. O que o tornava ininteligível é, paradoxalmente, que ele agia “como se fosse” um deles. Assim o consta no processo: “Faustino diz, ingenuamente, que não tem a mínima responsabilidade no fato de ser ardentemente procurado pelo povo que chega a lhe perturbar repouso e alimentação. Entretanto é certo que procura por todos os meios chamar a atenção e a concorrência por meio de reclames e notícias”. Afirma em sua defesa: “Não posso submeter a minha liberdade, e, portanto, a minha honra aos caprichos malévolos de autoridades prepotentes” (A Notícia, 3/9/1903). E isso ele registra em nota no jornal A Notícia contra a

perseguição que viria sofrendo. Por seu turno, a acusação exasperava-se com essa atitude, como também consta em seu processo: “... gera, entre os que lhe vão pedir a cura, uma influência pernicioso e perturbadora, incompatível com o novo cultivo social, pretende criar-se um regime de exceção em garantia do seu desrespeito aos dispositivos legais. Assim, numa insistência rebelde e afrontosa...”. Ou seja, ao agir recorrendo aos mecanismos legais a que em geral não se recorria, parecia, diante dos critérios de julgamento social então vigentes, que Faustino reivindicava privilégios, sendo um rebelde, inconformado. Ele não sabia do seu lugar⁶⁹.

E assim, um complexo e integrado aparato inspirado no modelo liberal e formalmente produzido sob a suposição da igualdade jurídica, revelava na prática sua função precípua de tecnologia que era ao mesmo tempo produto e reprodutora da diferença. Eficiente quando se precisava reconhecer, espelhar e definir a diferença, mas, limitada em perceber e propiciar a equidade. Segue-se a linha da acusação constante no processo:

Difícil não lhe foi empolgar a credulidade de quantos, tendo (incompreensível) *pendor ao fanatismo e à superstição, se deixam influenciar pelo sobrenatural e misterioso, e são atraídos, hipnotizados, pela suposição de que males do corpo independem das próprias leis da vida.* [...] Fazendo-nos retrogradar às épocas dos taumaturgos e feiticeiros, em que fenômenos ordinários eram atribuídos à magia e feitiçaria [...] Diante desse flagrante *desrespeito às leis reguladoras das artes de curar, e dos regulamentos sanitários do Estado, a Inspetoria de Higiene, no dever de zelar pela saúde pública,* aplicou-lhe as multas em que incidiu, e obrigou-lhe a não mais exercer o seu pretendido processo de curar – o qual, pelas observações feitas pelos prepostos da mesma inspetoria, *é da sugestão, aplicando seu método e o critério científico,* pela ignorância confessada em distinguir... (A notícia, out./ 1903, grifos nossos)

Deve-se considerar aqui, por um lado a questão do miraculoso. Como ela se aproximaria da relação entre especulação e moral. Principalmente, pela noção secularizante, criticamente explorada por um autor como Charles Taylor, Cf. (TAYLOR, 2010), de que a religiosidade seria contemporaneamente tomada como um impedimento ao julgamento, um mal em si que deveria ser respondido de forma corajosa e responsável por aqueles – os agentes civilizadores – capazes de abrir mão das ilusões e consolos da superstição e da transcendência. Orientação que, curiosamente, num longo prazo traria consequências para a própria forma de desenvolvimento das religiosidades. Começando-se, em nosso caso, pela racionalização operada pelo Espiritismo nacional, mas também, em casos como o do professor Faustino e mais tarde, de forma distinta, pelas práticas afro-brasileiras. O problema pode ser colocado da seguinte forma: *como se poderia produzir, em bases positivistas e mecanicistas, uma*

⁶⁹ “As lutas, cujo pretexto consiste em tudo o que, no mundo social, se refere à crença, ao crédito e o descrédito, à percepção e à apreciação, ao conhecimento e ao reconhecimento – nome, reputação, prestígio, honra, glória e autoridade –, em tudo o que torna o poder simbólico um poder reconhecido, dizem respeito forçosamente aos detentores ‘distintos’ e aos pretendentes ‘pretenciosos’” (BOURDIEU, 2007, p. 234-235).

explicação das práticas espirituais mágicas que não comprometesse o próprio princípio de racionalidade que sustentaria a concepção do humano? Ou seja, algo que não comprometesse a possibilidade da própria ciência, se o reducionismo metodológico que inscrevia a prática no âmbito naturalista da “propensão” comportamentalista skineriana, privaria de seus conteúdos simbólicos toda ação que fosse tida, sob um ponto de vista instrumental, como inútil – e, portanto, irracional e ineficaz –, já que se esvaziaria tal ação no controvertido esforço de atirá-la, justamente, de volta à inscrição na natureza primordial da necessidade? Questão que se colocava no interior do debate que estava em curso a respeito das diferenças e semelhanças entre primitivos e civilizados, e que tinha no debate entre magia, ciência e religião um dos seus eixos prediletos. Dito de outra forma, como explicar que a primeira necessidade da natureza humana, da qual o primitivo – e no nosso caso, o povo e ainda mais o negro e mestiço – seria o exemplar mais puro, seria a da não necessidade? E se a solução tipicamente utilizada foi a da relação entre patologia, raça e miséria material, a figura de Faustino tornava-se um problema.

Diante disso, todo o esquema montado pela defesa para o caso, o qual concentrava-se em tratá-lo segundo os critérios da equidade previstos na constituição, incomodava particularmente os acusadores. O professor soube aproveitar-se da fragilidade do sistema; aquela mesma que o mantinha funcionando. Entretanto, a verdade é que Faustino já estava condenado. E de fato, em 7 de dezembro de 1903 seria enquadrado no artigo 1º da resolução n. 11 de 14 de agosto de 1895. Penas do artigo 48 – 1º da mesma lei – do regulamento da Secretaria de Higiene do Estado. Também o artigo 156 do código penal – exercício ilegal da medicina. Mas lhe é permitido o pagamento de fiança no valor de 200 mil réis para que possa responder ao processo em liberdade. Todavia, recorre da sentença já no mesmo dia em que paga a fiança⁷⁰.

⁷⁰ Em que consistiu sua defesa? Primeiramente, ele alega estar sendo vítima de perseguição por parte de Pacífico Pereira, médico, e então inspetor geral da Hygiene Pública. Argumentando que o que foi dito pelas testemunhas em relação a sua prática não se inscreveria no que se definia por prática ilegal da medicina conforme o código penal. Afirmou também que ele agia, conforme palavras das próprias testemunhas, por sugestão, e que sugestão não era crime conforme o código. Portanto, que as testemunhas teriam falhado, mesmo agindo de má fé, ou seja, visando, de antemão, encontrar provas que o condenassem. E que eles agiram, sem que o revelassem, sob ordens do inspetor geral de Higiene. Visitando o professor sem revelar suas intenções. Também, que as testemunhas teriam sido escolhidas visando a garantia de compatibilidade entre as versões. Mais ainda, afirma a defesa que a acusação se confundiria, ao afirmar que o artigo 156 do código penal condenaria, ao não diplomado, o exercício da medicina em “qualquer dos seus ramos”, sendo que tal expressão não estava contida no código penal, mas sim, no regulamento da inspetoria estadual de higiene pública. Alega também que o juiz se recusou a receber a sua defesa, dizendo estar fora do prazo, ainda que ele a tenha apresentado dentro do prazo. Acusa, portanto, o juiz, de abuso de autoridade. Que o promotor inicia, circunscrevendo o delito no artigo 157 do código penal, enquanto o juiz o pronunciou conforme o artigo 156 – e com isso a acusação o colocava em rota de colisão com a poderosa Escola de Medicina da Bahia. Argumenta também que o promotor teria usado da justiça como forma de vingança para “agradar” – palavras suas – ao inspetor geral de higiene – Pacífico Pereira. E que no ano anterior, em caso semelhante ao seu, em que se encontrava acusado um certo Domingos Ruggiani, a sentença teria sido favorável, de acordo com acordo que teria tido lugar na Corte do Rio de Janeiro. Para tanto, anexa documento – Diário Oficial? – em que está resumida a argumentação. Nela, duas alegações são importantes: a do não haver malefício na prática da imposição da mão ao doente – contra a qual a acusação alega que a crença em um tratamento falso seria ainda mais perigosa, por gerar negligência e propiciar o agravamento da moléstia; e a da liberdade

No dia 13 de agosto o professor Faustino teria requerido o *habeas corpus* que lhe é negado, conforme consta em jornais, bem como no processo e no relatório constante na Gazeta Médica. Mas a batalha não se resumiria ao campo jurídico. Acontecendo que somente pela luta via opinião pública e poder político é que sua sorte mudaria. Assim, em 17 de setembro o jornal A Baía havia publicado uma carta assinada por 162 pessoas de Nazaré das farinhas, cidade pertencente à região metropolitana de Salvador, requerendo os seus serviços naquela cidade:

[...] Estamos em uma *época do domínio dos fatos reais, os quais, ainda mesmo inexplicáveis, atuam diretamente sobre o espírito público, com maior força probante do que as mais bem desenvolvidas teorias das crenças especulativas.* [...] *Pouco importa que a ação benéfica do vosso miraculoso poder não obedeça a princípio algum da terapêutica;* que ela seja completamente independente das previsões dos diagnósticos [...]; que para exercer o vosso privilegiado ministério não se muna de superabundante arsenal de medicamentos [...]; que não cerquem os vossos créditos incontestáveis os atestados científicos de notabilidades médicas pesadas de quantitativos lisonjeiros; *nada disto importa, desde que cabe diretamente sob a ação dos sentidos, a evidência dos resultados práticos do vosso método misterioso de curar* [...] Um homem excepcional, como V. S., não pertence, *nem deve localizar os efeitos de sua missão humanitária a determinados lugares.* {Aqueles} menos importantes são também perseguidos por moléstias e, com maioria de razão, *porque lhe escasseiam todos estes meios, aconselhados pela ciência, como precaução dos males que têm por fator principal a falta de higiene* [...] Nesta cidade [...] muitos infelizes *desiludidos das aplicações científicas* sobre casos difíceis de certas moléstias, continuam a sofrer [...]; {Nesta cidade} vos será garantida a mais *franca, completa e cordial hospitalidade e onde a soma de afeições e desvelos pela sua pessoa será tanta*, que se não vos satisfizer completamente, ao menos não vos fará arrepender-se do obséquio que nos dispensar. (A Baía, 17/9/1903, grifos nossos)

Seria então o próprio esquema da ação que estaria sendo negociado através dos possíveis interpretativos: “Pouco importa que a ação benéfica do vosso miraculoso poder não obedeça a princípio algum da terapêutica” e, “nada disto importa, desde que cabe diretamente sob a ação dos sentidos, a evidência dos resultados práticos do vosso método misterioso de cura”. Em seguida à carta, o texto, provavelmente produzido por seu advogado apresenta uma refutação, ponto por ponto do relatório da Gazeta Médica, começando a questionar o tom persecutório e “odioso” do inspetor, o que entraria em conflito, justamente, com as reivindicações de cientificidade. Outra estratégia da defesa, a mais importante, é a de retirar a terapêutica do professor Faustino Jr. do interior do ramo da medicina e colocá-la no das religiosidades, no do imponderável, tornando-se uma prática espiritual que não concorreria, por princípio, com a medicina, e que não poderia, portanto, ser inserida no raio de abrangência do código penal ou na legislação estadual por não incorrer em prática ilegal de medicina, não se exigindo com isso a apresentação de diploma ou título oficial:

profissional constante na constituição – que se oporia ao código penal, pois esse, ao restringir a prática, imporá uma limitação supostamente inexistente entre as leis dos povos civilizados.

Diz ainda o relatório: ‘Analisado, porém, o processo por ele empregado, reduz-se a pura e simplesmente à sugestão, que sua completa ignorância do que mais rudimentar em medicina, e é conhecido dos espíritos medianamente cultos, não permite distinguir em suas diferentes formas e variadas aplicações’. *É verdadeiramente extraordinário que, sendo tão vulgar, tão profundamente conhecido o processo empregado pelo professor Faustino, dele não se faça uso para a cura rápida e econômica dos que sofrem!... Não acham esquisito?* (A Baía, 17/9/1903, grifos nossos)

O argumento de que o professor não curaria coisa nenhuma, a não ser o que fosse passível de ser tratado por sugestão apresentava uma fragilidade nos termos da sua formulação. No que a defesa irá se valer, justamente, desse flanco aberto para afirmar que, de fato, não se exerceria prática ilegal da medicina uma vez que, supostamente, apenas realizavam-se sugestões. Por outro lado, esse fato parece colocar em evidência as verdadeiras razões da perseguição. Não se tratava de inscrevê-lo num crime, mas provar que sua prática não era eficaz. Todavia, com isso também se incorria no risco de se ter de reconhecer que ali não se praticava medicina. Nesse momento também o jornal aumentará ainda mais o tom, insuflando a justiça e a inspetoria a imporem sanções ainda mais severas ao professor que, ao que parece, continuou, mesmo depois de proibido, a realizar suas curas. Tom esse que inflamaria após a publicação de matéria no Jornal de Notícias⁷¹ em que o professor acusa e se defende.

IV

Uma outra questão que vai surgindo no material é que, quanto mais o discurso médico-científico se disseminava, mais uma dimensão propriamente religiosa se explicitava como idealmente apartada das funções tecnocientíficas. Com isso a própria ciência acabava por propiciar uma localização para o mistério. Uma vez que ela vai conquistando o monopólio quanto à explicação do real, as formas de saber concorrentes vão abdicando das pretensões explicativas, ou perdendo seu apelo enquanto forma eficaz de explicação, para autonomizar-se em funções relativamente mais modestas. Mas com isso, as religiosidades podem vir a encaminhar-se para o irracional ou não solucionável em termos científicos. Assim, por exemplo, não só a imposição de mãos, mas também, experiências de tipo extática ou possessional, ao porem em contato mais diretamente seres humanos com forças não humanas, prescindiriam de qualquer explicação de maior alcance causal ou descritivo, por exemplo, deslocando-se para uma identificação com o misticismo.

⁷¹ Faustino lança uma nota agressiva contra Pacífico Pereira; crítica não só a perseguição que estaria sofrendo, como o suposto descumprimento da constituição, alegando serem seus atos lícitos e, por isso ele, Faustino, continuaria seu trabalho. Sendo que sua crítica vai além do que o próprio estaria passando, indicando ser um problema que ele entendia como recorrente causador de prejuízos ao país, principalmente aos mais pobres. Chegando a afirmar que a Constituição nunca teria passado de letra morta.

Ao mesmo tempo, a acusação se esforçava para desmistificar o caráter “científico”, ou seja, sugestivo da sua terapêutica. Mas com isso, igualmente desviando-se de um outro critério científico decisivo, que sua defesa pública nos jornais soube explorar: o da eficácia. Nitidamente a comunidade médica, se aceitamos que não acreditava ela mesma na existência de poderes extraordinários, tinha que falar para pessoas que acreditavam. E ainda mais que os médicos, assim tinham de proceder os jornalistas. Não sendo possível se dispensar a sua existência – a das forças agora tornadas misteriosas contra o pano de fundo de clareza científica –, mas tendo-se que comprovar tratar, no caso específico, de um mero sugestionador. O que mais uma vez tornava delicada a fala do médico, uma vez que esse sempre precisou recorrer a fórmulas ilocucionais propícias ao tratamento de seus pacientes.

Além do mais, os médicos ainda não possuíam uma tecnologia curativa eficaz como a de hoje e, de fato, deve-se levar em consideração as dificuldades que os profissionais encontravam para definir um campo de atuação próprio. Sua medicina era basicamente preventiva. Mas já estava consolidada uma orientação em que o corpo é objetificado, retirando-se dele parte dos atributos próprios da pessoa inteira. O contra-argumento, assim como a carta de Nazaré das Farinhas, vai na direção de valorização da vida da pessoa e da avaliação que ela é capaz de realizar sobre o próprio corpo e o tratamento que sofreu. Apresentando-se um caminho por vezes sentimental em que se valoriza a liberdade e a capacidade de avaliação humanas, procura-se contrastar, justamente, a extrema preocupação das autoridades com o curandeiro, frente a pouca ocupação com a cura. Insinua-se mesmo um argumento que nos dias de hoje se enquadra na crítica da defesa corporativa da profissão em bases acadêmicas, quando colocada acima do interesse público pela saúde.

Assim, segue o argumento do jornal: “porque lhe escasseiam todos estes meios, aconselhados pela ciência, como precaução dos males que têm por fator principal a falta de higiene [...] Nesta cidade [...] muitos infelizes desiludidos das aplicações científicas”. As próprias injunções históricas e biográficas encontram-se na experiência pessoal dependente de uma localização ao mesmo tempo geográfica e biológica. Ao que parece, tais injunções estariam sendo reivindicadas na luta e definição da fronteira entre terapêuticas oficiais e não oficiais. Como dito, estava em jogo o poder de falar e intervir sobre o corpo; vontade de saber que se misturava às urgências modernizantes, e da disputa profissional. E diante de tamanha mobilização, é pouco provável que esse caso não tenha influenciado⁷² o modo operatório da articulação entre Medicina, Direito e jornais a partir de então, ao menos em Salvador.

⁷² Assim, em 22 de setembro de 1903, anuncia o jornal A Baía: “Por intermédio do Sr. Dr. João Paulo de Souza Vasconcellos, foi requerido ao Tribunal de Apelação, um habeas-corpus preventivo em favor do professor Faustino, alegando se “estar ameaçado de constrangimento ilegal por parte da inspetoria de higiene estadual”. O

Dessa forma, as únicas dúvidas que resistem no argumento da acusação referem-se à possibilidade de que o tratamento pudesse, quem sabe, surtir efeitos curativos sobre afecções nervosas. Ao mesmo tempo, o avanço da predominância de explicações causais científicas no interior da própria retórica das acusações tinha sua contraparte numa crescente sensibilidade dos ofertadores de práticas mágico-religiosas populares ao que poderia ou não poderia-deveria ser oferecido. Ou seja, quais caminhos seriam possíveis para quaisquer pretensões de reconhecimento frente às formas de rebaixamento e desrespeito a que, principalmente, negros e mestiços com baixa ou nenhuma instrução e sem posses estavam comumente submetidos. Fato não só registrado em inúmeras outras pesquisas, como também mediante o material aqui diretamente utilizado, no qual as inúmeras batidas policiais, ou imprecações jornalísticas expunham práticas e praticantes a situações de vexação pública em todo o país. Com o que a própria domesticidade se revelava vulnerável, com casa, objetos pessoais e litúrgicos, corpo e família convertidos em contexto contraventor, provas de um crime.



Vários mundos:

Figura 6: Professor Faustino Ribeiro Júnior
Fonte: Revista O Malho, 1908



Figura 7: Macumba carioca
Fonte: O Radical, 31/5/1936, Matéria: “Na macumba de mãe Elvira: “Eu, o vereador Clapp, e as revelações dos caboclos – figuras históricas – voltando ao consolo da Bahia (notas de Orestes Barbosa)”



Figura 8: Joãozinho da Goméia travestido em Odette Vedette para o carnaval
O mais famoso pai de santo do Brasil travestido para o mais famoso carnaval do país em 1956.

resultado do procedimento começou a *preocupar a atenção do público*, desde quando os jornais noticiaram, como nós o fizemos, o requerimento do professor Faustino, impetrando a garantia do habeas-corpus. Anteontem, anunciou-se que esse pedido seria discutido na sessão de ontem, do nosso superior tribunal. Foi este o bastante para que *a sala de sessões desse tribunal ficasse repleta de pessoas de todas as classes sociais*: médicos, advogados, professores das faculdades, estudantes de direito e de medicina, funcionários públicos, etc”. (A Baía, 22/9/1903, grifos nossos). Infelizmente, não me foi possível encontrar a ata ou qualquer registro dessa discussão.

Como dito acima, essa teria sido a segunda derrota jurídica sofrida pelo professor, tendo ele perdido também em São Paulo. Infelizmente não há indicação do local, data ou circunstâncias do ocorrido. Mas sua história na Bahia não acabaria de forma tão desinteressante. Nosso personagem não só não saiu imediatamente de Salvador, como a essa cidade retornou após sua primeira incursão pelo Recôncavo. Quando enfim, ele viria ainda a ser recebido no Palácio da Vitória, circunstância em que a parentela do próprio governador geral seria seu cliente. E aí sim, ao que parece esse fato foi decisivo para sua boa sorte, no que lamenta o jornalista: “É o próprio governador quem lhe vem suplicar o misericordioso milagre da cura para sobrinhos, queridos e afagados, tarados da surdo-mudez congênita.” (A Baía, 19/10/1903).

Já o jornalista do Correio do Brasil comenta indignado a matéria em que o professor teria noticiado sua nova passagem pela capital, e na qual ele teria sido recebido pelo governador. Além disso, fala das curas que realizou, bem como dos convites para ir para Nazaré das Farinhas, Santo Amaro, Cachoeira, Feira de Santana, Juazeiro. Nisso tudo, o jornalista exaspera-se pelo fato de que o professor, ao justificar a finalização das atividades em Salvador, afirma fazê-lo por necessidade de descanso. Assim, bem jogando com a opinião pública, como se saísse vencedor da contenda. E de fato, de certa forma ele saiu mesmo, mais até do que esperava. O que faz pensar se, diante da interseção da figura do governador, não se teria realizado, mesmo que a contragosto de médicos, jornalistas, promotores e juizes, um acordo não oficial com essas autoridades da informação, burocracia e da ciência. Assim, uma vez que alguns jornais, e o Correio do Brasil em particular, eram adversários do governador do estado, Faustino até mereceu seu nome num poema galhofeiro, aparentemente, dirigido ao Governador. O que, ironicamente, provavelmente fizesse crescer ainda mais sua fama:

Oh! Santo Deus! O mundo está virado!; Tudo anda à roda... o “faz-se” deste estado; Trancou de vez as ouças ao Pereira!; Não sei se de propósito... ou por tino...; Já recebe as visitas do Faustino; Contra, portanto, a médica carreira; Quem sofre de dispepsia; É bom variar um dia? Eu penso que faz bem, segundo a moda; O professor é bom, não incomoda; Para fundar seu diagnóstico; Dispensa as pragmáticas perguntas; Que sempre envolvem lógicas defuntas; E de momento dá seu prognóstico; Não vou lhe dizer, sossegue; Se tem febre não me negue; (Correio do Brasil, out./1903)

Já em matéria de 24 de outubro o Correio do Brasil, possivelmente percebendo a circunstância em que estava envolvido, e as complicadas relações com o governador, iniciava uma ofensiva ainda mais pesada, buscando expor o inconveniente de uma autoridade acolher no palácio do governo um curandeiro e, com isso, indo de encontro, inclusive, às determinações do inspetor Pacífico Pereira. Em trecho, escreve-se:

Mas então como fazer? Ficar a Bahia tendo na face essa vergonha, essa nódoa, de serem o fanatismo, a superstição e o fetichismo, a credence no sobrenatural [...], tornados oficiais quase, pelo uso que deles está fazendo o seu governador? Pois já não

bastaram os males mil e outros que nos afligem, para precisarmos ainda da conflagração do sobrenatural erguido às alturas de uma coisa santa e preciosa? {E continua}: *Não julgue-se que fazemos apenas jogos especulativos para oposição à pessoa do governador; é que na verdade o assunto é de magna relevância. As práticas do supremo magistrado de uma região qualquer são o espelho no qual se lê os hábitos do povo de uma mesma região; e assim, deixadas as coisas como estão, ninguém poderá evitar para nós a pecha, que nos há de lançar o estrangeiro, de povo ignorante, rude, fanático ao extremo, supersticioso em excesso, incapaz, abastardo, nulo e degenerado.* (Correio do Brasil, 24/10/1903, grifos nossos)

O jornal agia aqui como certificador público de imputação de valor. O perigo estava, justamente, no carreamento do capital político então convertido em mágico – e não seria exatamente isso que aconteceria, e de forma absolutamente imprevista com o Candomblé? Perigo corretamente percebido e descrito pelos critérios de identificação entre os dois personagens e seus poderes. E, após lamentar o possível logro de seus próprios esforços como agente civilizador, o jornalista sugere que restaria ao inspetor, para salvar a própria honra, apenas o pedido de demissão como única saída diante da desmoralização sofrida – mas também sofrida pelos jornais adversários do “Bota-mão”. Quando na verdade, sem a aproximação entre o curandeiro e o governador o desfecho da situação teria sido bem mais dramático. Tal aproximação é que franquearia sua maior permanência na cidade, desautorizando-se com isso a decisão e orientação da inspetoria de higiene sanitária chefiada por Pacífico Pereira. Para Severino Vieira, também não natural de Salvador, Faustino Ribeiro Júnior era alguém querido pelo povo e que também atendia pessoas favorecidas econômica e escolarmente.

V

Seriam de 21 e 24 de dezembro de 1903 as últimas notícias que se têm do professor aqui na Bahia, respectivamente no Correio do Brasil e Correio da Manhã. Sendo que aí o Correio do Brasil chama-o também de “Bota-Mão”, apelido que teria recebido em Salvador; o Correio da Manhã noticia que ele seria julgado e, ao que parece, estaria na cidade de Cachoeira. Depois disso ele seguiria para o norte passando por Pernambuco e pelo Pará, também, em poucos anos ele perderia sua esposa, voltaria ao Rio de Janeiro, depois a São Paulo, seria nomeado Major do exército e, ao que parece, se converteria ao protestantismo. Participando de intensa polêmica com o espírita, farmacêutico e político carioca Cairbar de Souza Schutel.

Mas nem Salvador nem o país poderiam se ver doravante livres dos novos místicos, curandeiros e adivinhos, formados em moldes distintos, como: o Baçú, o Nogueira, Dorian Gray, o Nadir, o Schmidt, o Mozart, como tantos outros, a maioria homens, sendo as migrantes mulheres mais pronunciadamente ligadas à cartomancia e quiromancia, ainda que assumindo, é o que parece, crescentemente as funções de cura. Enfim, todos continuariam passando e

vivendo não só em cidades como São Paulo ou Rio de Janeiro, mas também Salvador ou mesmo pequenas cidades do interior do país nos anos seguintes, realizando prodígios: “... como todos os colegas, iniciados, cura todas as moléstias, as do corpo e da alma, fecha os indivíduos como os nossos caboclos mandingueiros, contra os maus olhados, assegura a constância do amor e da fortuna.” Assim estampava com direito à foto o jornal A Tarde no ano de 1915, a respeito do “bruxo indiano” o Dr. Nadir, um dos poucos que, aceitando ou desconhecendo o risco de incorrer no código penal, utilizava a credencial de Dr.

Essa porosidade germinativa logo deixaria de ser privilégio de quaisquer praticantes ou grupos, como umbandistas, candomblecistas e macumbeiros, e havia mesmo uma circulação de saberes que se internacionalizava, dando-se não só através do território, mas também entre os universos do culto, massivo e popular, para usar os termos de Canclini. Assim denunciariam as várias reportagens da década de 1920 ou mesmo antes. Em, 23/9/1926, por exemplo, nos jornais A Manhã e no A Tarde fala-se sobre um tal professor “Dorian Gray” sendo desmascarado graças à denúncia, ao que parece, de ambos jornais, em que participariam, inclusive, da sua captura: “O falso professor espírita Dorian Gray, desmascarado pela nossa reportagem [...] A polícia levou o falso espírita e adivinho para o posto policial da Sé [...] Dorian Gray contou-nos [...] que nunca esteve na Índia, que era argentino e que trabalhava pela primeira vez aqui, na nossa cidade.” Curiosamente, o mesmo Dorian Gray que semanas antes viria colocando anúncios, autodenominando-se “professor espírita”, reivindicando para si, como outros fariam, o título de mestre, ou “O único mago do destino”, no próprio Jornal A Tarde.

Coordenação entre crença e publicidade na espetacularização do sagrado: ambas, condições à configuração de um contexto concorrencial. Mas também ambas, geneticamente instaladas na conformação de um sentido culturalmente orientado quando sobre o pano de fundo da nacionalização do social. E cartomantes e ocultistas, principalmente as mulheres, estavam na proa dessa incorporação do uso de meios de publicidade. De fato, em não se identificando aspirações subalternas, principalmente as nativas, ao domínio discursivo ou interventivo sobre o corpo e o espírito, tal publicidade parecia questão mais embaraçosa para as autoridades e jornais – esses últimos favorecendo-se dos reclames. Todavia, quanto mais se vai passando para as décadas de 19 20-1930 intensifica-se a caça aos informais, e casos como o do professor Faustino, ou seja, de praticantes exóticos ainda que nem sempre esotéricos multiplicam-se. Todavia, sem que se produzissem maiores polêmicas ou fascínio, já parecendo quase certa a necessidade de também extirpá-los, senão, se desconfiar deles.

CARTOMANTE



Madame Anna

Acha-se nesta cidade MADAME ANNA chegada há dias da Europa onde deu diversas conferências com os mais célebres cartomancistas europeus. Madame Anna é egípcia, com 53 anos de idade e 20 de estudos. Conta a vida da pessoa desde o principio até o fim. Conta o Passado, o Presente e o Futuro. Também revela com certeza factos mais importantes da vida humana. Sois inteir em vossa família ou em vosso commercio? Necessitais descobrir alguma coisa que vos preoccupa? Quereis tirar alguém do vicio da embriaguez? Quereis destruir algum maléfico incurável? Alcançar boas empregos e difficil? Fazer desapparecer alguma difficuldade em vossa vida? Fazer alguém voltar á vossa companhia?

Procure Madame Anna — Cura de olhos

Consulta.....	3\$000
Chamado.....	5\$000

Rua Travessa da Baixa dos Sapateiros, 7 — 2º Andar
0244 0-2

LUETYL



Um SUPER-DEPURATIVO, sem rival

Elimina as impurezas do sangue e dissolve as gorduras prejudiciaes aos pulmões e ao coração, facilitando a respiração e a circulação do sangue; substitue as excessos de gordura por musculos resistentes e carne rija; aumentando o peso sem prejudicar as linhas do corpo.

O LUETYL é fulminante no RHEUMATISMO

ASTROLOGO PROFESSOR ESPIRITA



O UNICO MAGO DO DESTINO

MONSIEUR DORIAN GRAY

O unico donador do mundo. Tudo consegue repto, trata sua entidade, uniao electivista, astral, que cria, hoje de fama mundial. V. S. 1926 em uniao com elle e tem claridade, serenidade e que lhe corren para se de ill, rico e poderoso, elle adriha o passado, o presente e o futuro, e sabe os pontos sagrados da Terra Santa, o unico que tem os legittimos talentos da Natureza da Isidra e se religião da Casa Santa de Jerusalem para realizar a terra e a triunphar em suozos e negocios. O unico phibozio arabe que ha hoje no Brasil, elle agarrado os terremotos no Japão e propheticou a novo vida de Christo, arranja tudo por mais difficil que seja. Radiopathia e poder de pensamento, trabalhos de telepathia e transmissões do pensamento. O unico que ha de se fazer dos sete poderes magicos para ser poderoso e timido. Elle, o verdadeiro professor scientifico que convence ao incrédulo e mata a sua creza, e da a direção para os homens de sciencia e de a sciencia astrologica, da da deus e dos sacerdotes do Egypto até a magia negra em suas diversas sciencias, tudo estudou Mrs. Dorian Gray para aperfeiçoar-se em sua sciencia e a professor de Hypnotismo, Magnetismo e Suggestões, e nunca equalado professor, proprio dinheiro, adriha loterias e corrida de cavalos. Queria não contrahir outro consorcio. Não ha placas na porta. Consultas das 3 de 21 horas e a hora dos domingos. As Exames, fiam as serias recebidas por Lady Godes. Quem se consulta e apresenta este anuncio receberá uma surpresa maravilhosa e o tatician do Santo Sepulchro a venturosa proximo. Duplica e o Ruf Barbosa n. 29 (antiga Capitães) esquina Assembléa.

O FEITIÇO CONTRA O FEITICEIRO...

Dorian Gray não adivinhou que falava aos reporters da TARDE

EPILOGO: A SERRA DESMANTADA E O TUDO NO POSTO POLICIAL DO DISTRITO DA SERRA





... (text continues) ...

Tarde de 1926

Figuras 9, 10, 11 e 12. Fonte: Jornal A Tarde, Salvador, ano 1930. De cima pra baixo, à esquerda, anúncios dos profissionais: mme. Anna no jornal baiano Diário de Notícias na década de 1930, e Dorian Gray, no jornal A Tarde no ano de 1926. À direita, publicidade do depurativo Luetyl Revista “O cruzeiro” de 22 de março de 1930, similar aos anúncios de medicamentos encontrados em qualquer jornal ou revista da época. E, mais abaixo, “cena” da prisão do próprio Dorian Gray no mesmo jornal e ano do reclame do lado esquerdo abaixo.

Para concluir, uma questão que surge a partir do caso do professor Faustino, é que sua defesa por meios legais deve ser entendida na articulação por ele produzida enquanto

comunicador e mestre de cerimônias. Sua figura branca e ilustrada se impõe na medida em que suas ações passam a denotar uma capacidade que, em geral, para esses casos, se teria como ausente. Se alguém como ele porta determinados atributos, não seria ele merecedor de avaliação mais detida? Ou seja, seu manejo habilidoso dos recursos cênicos, midiáticos e jurídicos não era apenas, nesse contexto, uma questão do melhor argumento, ainda que tal princípio fosse importante na lógica que o próprio acusado parecia seguir. Ao contrário, suas competências devem ser lidas como sinal de poder que ele acabou por barganhar como garantia de sua permanência e não encarceramento. Principalmente quando encontra a possibilidade de aproximar-se do governador, ficando do lado mais forte naquela altura da contenda. Aproximação não prevista pelos jornais ou pelo inspetor de higiene, e só possível porque contou com uma sensibilidade e astúcia do governador que percebeu na popularidade e apresentabilidade do professor a vantagem de atirá-lo de volta contra seus adversários.

As ações de Faustino haviam chancelado sua entrada na boa sociedade. Transformação de objeto de escárnio e repressão, em “cidadão”, ainda que inferior na escala social. Assim, ao invés de se considerar tais ações como meio de defesa, elas passam a se conformar, mesmo que a despeito da vontade do personagem, em uma exibição de valor, uma ação antes simbólica, do que apenas instrumentalmente eficaz, no sentido de que a capacidade manipulatória da lei era já de partida um critério distintivo que deslocava determinados indivíduos para o campo dos pares que se devem compromissos e satisfações. Pessoas que devem resolver nos bastidores e pessoalmente suas diferenças. Em uma cidade como a Salvador da época, na qual o tamanho do mundo civil era diminuto ao ponto de sua raridade inflacionar brutalmente o valor da “boa sociedade” em relação às margens, tal figuração constrangeria as pessoas de posições semelhantes, a sentirem como inconveniente o recurso aos meios públicos e formais para se solucionar questões que, não devendo, sob a pena de um vexame irretratável, ser decididas pelo aparato violento do Estado, deveriam ser retratadas intimamente.

Faustino interroga as articulações dessa estrutura, rendendo-se ao fim a sua lógica, ao ser fagocitado. Portanto, embora condenado, até onde acompanhei, nada acontece. Pois, a luta seria vencida através do câmbio entre a combinação dos capitais espiritual, social e escolar de Faustino, e o capital político fornecido pelo governador. Daí que este, através de meios e habilidades políticas, não só colocou parte da opinião pública contra jornais e tecnoburocracia, como resolveu por meios pacíficos não oficiais, mas absolutamente convencionados, a questão; atenuando e contemporizando o curandeiro através da doação de reconhecimento conferida por seu alto poder e prestígio político.

Capítulo 6: O crepúsculo do feiticeiro

I

Não é tarefa fácil se encontrar a materialização do mandingueiro para o período aqui tratado. Ele é figura demasiado esquiva à descrição, estando duplamente premido pela necessidade de se preservar de desafetos e da perseguição policial. Ficando-se tentado, no entanto, a se fazer dele uma imagem aproximada a partir de uma miríade de retalhos que nos chegam, ainda mais quando se vai mais longe no tempo. Feito o trabalho dos arqueólogos que, munidos de fragmentos incompletos de indivíduos de uma mesma espécie, chegam a um esquema minimamente estruturado da sua forma geral. Assim, tratar-se-ia de uma existência particularmente esquiva, pois não se poderia jamais definir como participante de qualquer forma cultural bem delimitada e com pretensões aos fazeres oficiais das religiões do livro e da letra; provavelmente cristão e católico acima de tudo, tal indivíduo consideraria uma situação assim perigosamente absurda. Por outro lado, poucos se arriscariam ou desejariam lhe dar voz e voto. Com o declínio das confrarias, mesmo nas capitais muitos deles não participariam de nenhuma irmandade, muito menos qualquer clube chique ou associação caridosa venerável. Por vezes mal sabia ler ou escrever, não tendo parentes ricos ou escolarizados e, quase sempre, sendo obrigado a combinar seu ofício “misterioso” a uma série de atividades geralmente manuais, para poder garantir seus meios de vida e da sua família, quando houvesse. O certo é que ele causaria mesmo medo entre desafetos, e repulsa entre civilizados.

Personagem tão importante da fisionomia de nossa formação, ao ser a um só tempo ubíquo e invisível, só sendo falado por meios indiretos; em geral registros oficiais produzidos naqueles momentos de suas trajetórias em que prefeririam ter passado despercebidos. E, ainda que muitos deles não tivessem sido os invisíveis sociais que comumente se considera ter sido os representantes do povo mais pobre e sem meios desse período, também estão longe de ser reputados publicamente como “fazedores da história” oficialmente dignos de perpetuarem-se mediante registro mnemônico intergerações. Enquanto pessoas, foram esquecidos.

Assim, esse foi o tipo de profissional que mobilizará os esforços nesse capítulo. Alguém pouco tratado entre os trabalhos sobre práticas mágico-religiosas na Bahia dos séculos XIX e XX, em comparação às pesquisas sobre candomblés, e que só nos últimos anos começou a despertar maior interesse entre historiadores – ao menos em relação ao trabalho de feitiço, ao malefício⁷³ ou atividades não curativas em geral. Assim é que a tipificação acima apresentada,

⁷³ Desde muito tempo tais práticas já viriam sendo ressemantizadas em contextos ampliados através do trabalho dos mecanismos repressivos, parecendo pouco provável que os próprios praticantes não tenham, historicamente,

de fato consegue dar conta de uma série de atributos encontrados entre tais oficiantes. Todavia, acaso se pretenda enfrentar minimamente o tipo de esquecimento a que foram relegados, é preciso se deter mais um pouco no seu universo estimulante e terrificante de acontecimentos, fazeres e pessoas. Com isso, vai-se percebendo o quanto ainda há para ser explorado a respeito dos modos de viver desses fascinantes seres humanos “destituídos de história”.

Por exemplo, o primeiro personagem aqui já explorado, o professor Faustino Ribeiro Júnior, foi um caso de oficiante bastante desviante desse esquema. O que de certa forma teria propiciado todo o embaraço médico, jornalístico e jurídico capaz de demandar o considerável material produzido a seu respeito. Embaraço que me permitiu explorar o quanto as atividades médicas, jurídicas e jornalísticas integravam-se pela produção de uma imagem tipificada do crime e criminoso religioso, fornecendo um critério de culpabilidade ideologicamente informado, e que ultrapassava em muito os critérios estritamente jurídicos constantes na Constituição e no Código Penal. Na análise do caso de Faustino, bem como para o caso dos baixos e falsos espiritismos, procuro fornecer uma compreensão mínima do praticante em seu universo de fazeres difusos, e como tal universo pode ajudar a se compreender o drama das mutações na linguagem mágico-religiosa em algumas gerações. Mas o faço concentrando-me mecanismos relacionados com os poderes e ofícios modernizadores típicos daquele tempo, sobretudo os jornais e jornalistas, para com isso trazer um quadro mínimo dos constrangimentos rebaixadores correntes em dada etapa das mutações nos modos de representação da cultura.

Já aqui utilizo as fontes de outra forma, visando explorar até onde for possível os próprios termos em que os praticantes se viam, bem como o universo de enredamentos em que estavam comprometidos. Nele ainda se podia encontrar tanto aquela gente que sabia mais, que “sabia das coisas”, como também uma gente comum que também sabia, mas um pouco menos. Contexto herdado do século XIX, sobretudo na zona rural em que seres humanos, como indica Souza de Barros Cf. (BARROS, 1975), tinham que construir a casa, plantar, colher e cuidar das plantas e animais em sendo roça; matar e tratar os bichos quando se podia, para comer, arranjar madeira, buscar água, fazer a comida, lavar a roupa, pôr a cerca, por vezes coser, além de improvisar uma série de objetos de uso em grande parte comum numa mesma unidade doméstica e entre vizinhos. E vizinhos podiam estar a léguas...Também tinham que ensinar outros a também fazê-lo para que pudessem ingressar na vida adulta, numa cadeia de ensino-

assumido parte do ônus e dos benefícios das representações oficiais a seu respeito. Em João Reis, por exemplo: “O uso do termo malefício denota uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como ‘feiticeiros’, ou sua capacidade de fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecensões. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas – o curandeirismo inclusive – seriam reduzidas à categoria de ‘malefícium’ pelos inquisidores” (REIS, 2008, p. 128).

aprendizado que participava positivamente da consagração dos mais velhos por conta da dependência que se mantinha em relação a esses mestres mais imediatos que raramente chegavam à senilidade avançada. Gente de que só ressonâncias vagas nos chegam; de uma forma de vida em que coisas como dinheiro, relógio, o texto, a pena e o mapa, quando acessíveis, nunca o eram enquanto tecnologias meramente funcionais ou informativas, mas também, adornos tecnológicos, marcadores distintivos.

Foi preciso, no entanto, que avançasse na construção dos contrastes entre tal mundo e o que o sucedera. Para tanto, busquei indicar os tensionamentos entre determinada experiência com a mudança acelerada, enquanto uma experiência de crise, e as possibilidades historicamente concretizadas de sua objetivação em um contexto coativo particularmente dramático para os segmentos populares, tanto na zona rural quanto urbana. Acontecimento aparentemente ainda mais incompreensível para os habitantes da zona rural, a não ser nos casos em que se conseguisse adiar o inevitável das ressonâncias modernizadoras. Sendo que das variáveis e desiguais injunções entre tais formas de vida e os influxos modernizadores é que foi possível o favorecimento de cursos experienciais definidos predominantemente por uma complexificação cultural e ritual coletiva, aproximando-se cada vez mais do denominacional. Nessas condições, teria sido favorecido o aumento de valor dos casos de carisma pessoal materializados na figura mais extremada do líder religioso ou profeta carismático, mas em geral se tratando de pessoas que gozavam de certa reputação e mesmo temor locais, tanto em ambientes urbanos quanto rurais, com todas as diferenças entre os dois contextos. Alguém a que considerarei um tipo de vanguarda mágico-religiosa carismática. Todavia, antes que se procure explorar a forma predominante, mas não exclusivamente urbana – conforme se verificará pelos dados aqui apresentados – mais acabada desse oficiante, o “líder de seita” capaz de reunir pessoas em torno dos cultos possessionais, será preciso se delinear melhor a figura do curandeiro ou feiticeiro que o antecedeu enquanto forma predominante.

O feiticeiro era o tipo de mestre especializado na *tecnolinguagem do encantado*. Oficiante rebento daquele universo ordinário que indiquei; universo familiar e piedosamente católico de compartilhamentos e auxílios mútuos. E, uma vez que se angarie uma valorização suficiente do seu saber-fazer capaz de torná-lo dom e, tendo ele, oficiante, interesse e possibilidades para tanto, passa a dispor de crescente gratidão de terceiros. Por exemplo, quando se conta que fulano, alguém muito rico, em gratidão “doou” até uma casa para sicrano por ter livrado ele “disso”, ou conseguido para ele “aquilo”. Esta fama crescente, em um contexto cada vez mais concorrido pelo favor do feiticeiro, poderá ser circularmente convertida em novas apropriações, consensualmente concretizadas, de parcelas dos excedentes econômicos

produzidos por tais terceiros. Mesma circularidade universal entre estrutura e carisma que Lévi-Strauss evocava no caso de Quesalid⁷⁴. Sob o ponto de vista de uma economia simbólica que aqui interessa, tal observação encaminha o argumento para o problema maussiano dos processos de trocas dadas, em que ofertas são em geral feitas de bom grado mas, ao mesmo tempo, submetidas aos imperativos da obrigação e do receio de se estar dando demasiado, ou então, de não se estar oferecendo o suficiente, ou agindo da forma reverentemente adequada. Para esse último ponto, o da reverência, isso ocorreria quanto mais a força do carisma pessoal do mágico crescesse. A tal ponto, que o iria transfigurando numa espécie de santo ou senão, em alguém que, devendo ter “parte com o Demo”⁷⁵, seria um quase demônio. De modo geral, tais “consumidores” travariam com o *mago* uma relação apenas superficialmente idêntica ao padrão oferta-consumo em moldes capitalistas que tanto indignaria os agentes civilizadores. Pois, ainda que o padrão que definiria tal troca interessaria de prestações não fosse estranho ao esquema mercantil colonial, tal economia mágica, enquanto economia do cuidado, não podia prescindir de um fundo piedoso marcado pelo circuito: *súplica-atendimento-gratidão*.

Nesse sentido, buscando contrapor-me a aspectos do pensamento bastidiano que me incomodavam quanto ao seu teor normativo, bem como pelas dificuldades metodológicas marcadamente denominacionais em seu pensamento, e que até hoje estariam presentes em parte das pesquisas sobre religião que marcaram minha própria formação, inicialmente, tendi a dividir os circuitos entre *dom e mercado*; para em seguida, principalmente após ter lido Arjun Appadurai (APPADURAI, 2008), tentar tratar tais circuitos de forma não dual, mas em termos de processos e gradientes de *mercadificação-desmercadificação*. Contínuo entre *mercado e dom*, com a maior parte dos bens transitando entre os dois extremos, mas constantemente tensionados por procedimentos concomitantes de *mercadificação-desmercadificação*.

⁷⁴ Quesalid foi um feiticeiro Kwakiutl que ficou mundialmente famoso pelo texto *O feiticeiro e sua magia* de Claude Lévi-Strauss. Este, baseou-se num fragmento da auto-biografia de Quesalid, para analisar o quanto a eficácia mágica se sustentaria pela dinâmica entre feiticeiro, cliente, e a crença coletiva no poder mágico.

⁷⁵ Em ambos os casos se trata de pessoas capazes de trazer tanto o bem quando a desgraça. E, em geral, também havendo mais trabalhos sobre carisma religioso em contexto rural que urbano. Casos afamados como os de Juca Rosa, Domingos Sodré, João de Camargo, São Venceslau – fenômeno “rurbano” abordado por Carlo Castaldi nps anos 1950 –, o Povo do Velho Pedro, o Yokaanam – esse último no Rio de Janeiro –, entre outros, seriam exceções.

O MALHO

!! HA ESPERANÇA !!

DIZ O PROF. DR. MAUCH

HA ESPERANÇA !



Importa pouco que o estado do enfermo atacado de Rheumatismo seja grave.

O Remedio do Prof. Dr. Mauch para o Rheumatismo alliviará o enfermo em poucas horas, e curará radicalmente em poucos dias. Preço 2\$000.

HA ESPERANÇA para o dyspeptico, porque o **Remedio do Prof. Dr. Mauch para a Dyspepsia** allivia rapidamente e cura eficazmente a dyspepsia, a indigestão e todos os males do estomago. Preço 2\$000.

HA ESPERANÇA para o enfermo dos rins, ainda mesmo que se encontre atacado do Mal de Bright, pois o **Remedio do Prof. Dr. Mauch para os Rins** garante a cura a 99 por cento dos enfermos que padecem dos rins. Preço 2\$000.

HA ESPERANÇA para todos os enfermos, pois o **Prof. Dr. Mauch** attende gratuitamente a todas as consultas que se lhe façam por correspondencia, por intermedio de seu representante. (Caixa postal 322, Rio de Janeiro).

Figura 13: Campanha, tratamento do Dr. Mauch.
Fonte: O Malho, Rio de Janeiro.

O Dr. Mauch oferecia remédios para uma série de males. Mas, principalmente, oferecia esperança. Segurava ao pé da cama, compassiva e serenamente a mão do afligido.

O QUE NINGUEM FAZ, FAZEMOS NÓS



De todos os campos explorados pelos empiricos, certamente a medicina tem sido o mais fecundo á vasta classe dos charlatães. D'ahi o descredito de toda descoberta nova, pois que as cartas, attestados e tributos de gratidão já foram desacreditados, que, de usal-os, inspira-se logo desconfiança; assim, difficil se torna a tarefa do propagandista sério, que se vê obrigado a não publicar nenhum attestado verdadeiro, pois tem certeza que ninguem o acreditará.

Porém, quando se tem confiança n'um resultado verdadeiro, pôde-se fazer o que fazemos.

Reembolsaremos o comprador, si em 15 dias não ficar satisfeito

com o **CINTO RADIO-ACTIVO DO DR. WOOD** (unico oficialmente reconhecido). Creemos que maior prova não poderemos dar da certeza no real valor do nosso cinto; desafiamos que outros sejam capazes de tal offerta,

Figura 14: Campanha do cinto radiotivo.
Fonte: Revista O Malho, Rio de Janeiro.

Note-se, o redator ataca os charlatães ao tempo em que se utiliza da estratégia de rivalização por competência.

Ao que parece, a decadência do domínio do mandingueiro típico foi um processo em que esse teria respondido entre três extremos ideais puros aos influxos das formas possessionais: ou bem se aposentava, ou se mantinha dando continuidade às velhas práticas em padrões atipicamente impermeáveis às orientações possessionais, ou se dirigiria para padrões cultuais crescentemente regulares de culto – arriscando-se, nesse caso, a ser acusado de baixo espírita ou macumbeiro. Sendo que, provavelmente, o mais comum teria sido uma combinação entre o exercício das práticas mágico-religiosas de forma irregular com outras fontes de renda, de modo a que também as exigências rituais e formativas ao exercício regular de culto começassem a ser exercidas, mas sem que nunca se impusessem plenamente, combinando-se às velhas e testadas fórmulas mágicas.

É nesse contexto, que o padrão dançante-espetacular mais pronunciado, ao poder se exercer com certa pompa e periodicidade, tornava-se particularmente fascinante por sua raridade em relação ao mandingueiro típico, e não porque fosse banal. Tal desenvolvimento, o qual será melhor tratado em capítulos posteriores, contrastava com as competências do mandingueiro típico que exploro aqui, sendo poucos os oficiantes que às possuíam. E, certamente, percebia-se o retorno que esse desproporcional investimento coletivo trazia, com a festa sendo vista pelos próprios praticantes como momento decisivo de aumento do Axé, da força e energia da casa, potencializando-a. Sendo que, quanto maior o número de praticantes submetidos por vínculos iniciáticos à um pai ou mãe de santo, mais essa liderança teria à sua disposição recursos humanos, redes relacionais, materiais e espirituais. Da mesma forma que, quanto mais tais recursos eram investidos em eventos regulares, mais se ampliava o valor de mercado da casa, de suas lideranças e praticantes.

Entretanto, na prática, a grande maioria continuaria a exercitar uma sempre dinâmica combinação entre catolicismo popular, velhas fórmulas mágicas, e o recurso nem sempre obrigatório aos poderes espirituais das entidades, santos, anjos, espíritos e encantados. Nesse sentido, pode-se também dizer que o hibridismo operado pelos praticantes era acompanhado pelas imposições crescentes entre a necessidade de se garantir uma clientela, as possibilidades de se fugir da repressão realizada pelos especialistas leigos, e a modificação não controlada no vocabulário e que se impunha pela própria figuração concorrencial da época. O que parece também ter imposto, quanto mais crescia a orientação cultual, certa periferação em torno das cidades, sobretudo das grandes, de uma série de locais voltados para as práticas, com isso seguindo-se o movimento geral das populações pobres que iam sendo expulsas dos velhos centros. Fosse por conta de um projeto modernizador dirigido, fosse pelo efeito de encarecimento das moradias, produtos e serviços locais, fosse pelo deslocamento das fábricas

para áreas em que os terrenos fossem mais fartos e baratos, fosse pela construção de uma via, como no caso da suburbana em Salvador, que ligasse áreas de ocupação rural mais dispersa à “cidade”, aglutinando habitações, trocas e deslocamentos em suas margens.

Nesse sentido, o candomblé do século XX parece ser um produto particularmente híbrido entre as antigas formas rurais de vida, e as demandas típicas dos modos e meios urbanos civilizados – o “rurbano”, conforme Ordep Serra. Típico idealmente, também significa dizer que a temporização exigida em uma casa de culto possessional se afastaria em muito da experiência temporalmente mais curta da relação entre o mandingueiro e seu cliente. Não se pode esquecer, o antigo mandingueiro tinha como atribuição principal o atendimento a um cliente de cada vez, respondendo a demandas individualizadas, sendo que também o tempo das demandas desse cliente, esse suplicante, era também curto, tratando-se em geral de demandas relativamente urgentes. E é com esse limite curto que o mandingueiro contava para agir, também para inflacionar seu valor. Resultado mais rápido é sinal de maior poder! O “Trago mulher de volta em três dias”, “Faço ganhar no bicho em menos de uma semana”, “Desfaço corpo fechado em cinco dias”. Sob o ponto de vista do serviço prestado, significava também que se o exercício do poder espiritual era, nesse caso, parcelado; por outro, o oficiante dispunha de uma flexibilidade muito maior, podendo modificar procedimentos, estender ou encolher o uso do tempo, espaço e objetos ao seu capricho.

Já uma segunda forma de inflacionar o próprio valor, seria o atestar capacidade para infligir sofrimento, perda, dor ou morte a pessoas muito poderosas ou ricas, que por quaisquer razões se encontrassem no campo antagônico do demandante do “trabalho”. Também, com isso exigia-se mais tempo, paciência e gastos por parte de quem demandava. Uma terceira forma que encontrei, foi o colecionar vitórias sobre feiticeiros adversários poderosos, como fica particularmente explicitado no caso de Manoel de Xangô encontrado no jornal A Tarde. Trata-se aqui das guerras de feitiços; situações de equilíbrio instável que, para serem suplantadas, exigiriam sacrifícios ainda mais extremos dos “dois” lados da demanda e, como sempre, uma ampliação do tempo da urgência, eventualmente encurtável pelo aumento do dispêndio material que se está disposto a realizar. Dialogismo infindável esse entre objetos materiais e potências mágicas.

II

Aparentemente, tudo que até então compôs o riscado do feiticeiro de tipo antigo, foi passando, com o avançar do século XX, à figura de fundo, saindo da fachada para o bastidor, com o que a feitiçaria adquiriria ainda mais um sentido sombrio que, articulado ao discurso

jurídico-pericial-jornalístico da acusação, podia vir a ser contestado pelo oficiante. Deslocamentos inevitáveis, uma vez que o aumento da importância da presença de espíritos reequilibrava a quase exclusividade da magia manipulatória no processo. E, dessa maneira, objetivava-se uma estrutura dual entre fachada e bastidor que embasaria a simbolização tipicamente umbandista, mas não apenas, entre magia negra e magia branca. Além do mais, com isso tornava-se, ao que parece, cada vez menos bem-vinda a exibição garbosa de poderes particularmente destrutivos.

De toda sorte, até início do século XX parece ter sido recorrente a ausência de constrangimentos, por parte dos ofertadores mágicos, em se ser reconhecido como alguém com o poder de causar a ruína. Algo que para nós, mesmo diante dos alarmantes índices atuais de violência, poderia ser tomado como sintoma psicopatológico, não o seria em uma economia pulsional herdada da escravidão. Entre pessoas marcadas desde a infância por uma simbolização parametrizada por agressões e retribuições feitas virtudes; permissões dadas àqueles que, pelo diferencial de poder possuído frente a outros, estariam habilitados a fazer valer sua vontade impondo-a contra a vontade alheia. Isso, não apenas sem que houvesse maiores constrangimentos, ou a necessidade de maiores justificativas ou encobrimentos; mas também sendo banais as expressões de prazer e deleite frente ao mal infligido a outro, contrariando-se o que seria esperado de agrupamentos humanos reputados civilizados.

E, nesse sentido, torna-se mais factível toda uma figuração valorativa em que não se pode separar totalmente, exceto para fins analíticos, o desapontamento e desconcerto resultante de afrontas pessoais de qualquer espécie, daquele transtorno emocional tantas vezes expresso quando se descobre que se foi vítima de um feitiço, explicando-se com isso toda uma sensação de fraqueza e abatimento generalizados, mas sem razão aparente. Pois é quando se descobre que teve “coisa feita” para “mim”! De forma que não se separará, a não ser para fins de análise, o fato de que toda ação mágica, seja benéfica, seja maléfica, enquanto ação feita e/ou demandada por terceiro, é também uma ação que se rebate no meu valor pessoal, minha honra e estima. Mesmo se reconhecendo que se pode temer objetos mágicos por serem intrinsecamente repulsivos, ou seja, por possuírem agência, não há razão para se separar a economia mágica, dos afetos depositados nos atos e objetos como capazes de evocar pessoas. Assim, o abatimento que causa não poderia ser separado da percepção integral de um mundo em que não se pode desconectar a economia das estimas, das relações causais que integram procedimentos e pessoas em um ato único de auxílio ou degradação.

Dessa forma, contrapondo-se aqui ao argumento defendido por Maggie, pareceu produtiva uma terceira margem entre a crença e a descrença, qual seja: *que mesmo em situações*

nas quais a crença na magia estivesse ausente ou suavizada na pessoa da vítima, isso não impediria que o sentido pessoal de ser visado como objeto do logro despertasse sentimentos de abatimento, indignação e ira de alguma forma semelhantes aos daqueles suscitados em pessoas mais decididamente convictas nos efeitos do malefício. Antecipava-se aqui a possibilidade de que uma prática pudesse ser cultura, uma vez que se produz uma separação entre explicação e justificação do fenômeno, com uma conseqüente orientação experiencial que, ao separar as intenções dos efeitos sobre seres “sem consciência”, passava a aumentar o peso da interioridade como critério de julgamento. Novamente, o autêntico parece se insinuar como antecipação conceitual da cultura como algo bom e verdadeiro.

Por outro lado, em tal figuração o avanço possessional com o crescente auxílio de entidades espirituais, também operaria amenizando a identidade entre eficácia e feiticeiro. Como nos casos abaixo descritos, registrava-se nos inquéritos indicações assemelhadas à seguinte: “E logo depois [...] a curandeira lhe dissera que *não era feitiço*, e sim uns caboclos que estavam matando os animais”; ou senão, “‘Ora meu velho, *o teu caboclo* me arrancou os olhos e me quebrou um braço’ – Quis olhar a sua boa esposa e percebendo verdadeiramente que ela se achava sem os olhos e que estava efetivamente quebrado um braço, ficara sem sentido e ao despertar daquela síncope correria como um louco a fim de se entregar às autoridades.”⁷⁶ Em outro caso, o acusado: “Respondeu que aplicou nela algumas (incompreensível) e rezas, entregando-a depois ao seu cunhado Antônio Chauffeur e uma senhora também sua cunhada, pois conheceu que *não podia curá-la por ter espíritos maus* em seu corpo que quando se manifestam ela ficava completamente louca a ponto de ficar em plena nudez ...”⁷⁷

Pois alguns feiticeiros, ao que parece, até então podiam ser considerados responsáveis quase que exclusivos pelos males e bens causados. Ou mais propriamente, tendo-se na ação dos espíritos um auxílio exterior, feito o santo, alma, anjo ou demônio a quem se pedia auxílio, de modo à que a estrutura da súplica seguida de gratidão em forma católica parecia particularmente pronunciada. E, se não podemos decidir sobre a importância e a forma das práticas possessionais, por exemplo, no colonial, parece haver alguma plausibilidade em se considerar continuidades entre orixás, espíritos e a construção da interioridade pelas ciências nascentes entre o século XIX e o XX, como um tipo de fenômeno por homologia causal. Mais ainda, com o avanço possessional tomava-se com uma mão o que se perdia com a outra, gerando-se

⁷⁶ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Tribunal de Justiça. Acusados Narciso Archimino da Silva e outros, Jequié, feitiçaria. Estante 28, caixa 1004, documento 01, de 1935.

⁷⁷ APEB. Tribunal de Justiça. Acusado, João Pedro Pereira, Vitória da Conquista, charlatanismo. Estante 33, caixa 1062, D 10, de 1938.

complicações para um esquema jurídico idealmente montado para incidir sobre indivíduos livres e racionais, no sentido de plenamente responsáveis pelos seus próprios atos. Todavia, embora esse desenvolvimento não tivesse como ser resultante de uma operação instrumental visando maximizar vantagens pessoais, não se pode desconsiderar que talvez tenha parecido mais vantajoso o empenho simbólico objetivando a capitalização privada de uma vitória assumidamente coletiva, que a justificação de uma perda resultante da ação mais autônoma do feiticeiro. No mais, perda de poder que também poderia ser compensada pelo aumento de uma série de outras funções que se iam criando nos espaços e contextos de sociabilidade cada vez mais abertos e mais regulados que se tornavam, por exemplo, as tendas e terreiros. Todavia, é certo que pelo ao menos, três eventos tenham se dado simultaneamente da forma sugerida: *o crescimento do auxílio das entidades, o avanço de mecanismos civilizadores distintos – sobretudo o uso da escrita e o investimento em autoapresentação – e visando objetivos por vezes contraditórios, e o correlativo valor crescente da exibição de disposições monitoradas não utilitaristas na relação entre prática e praticante, com o desenvolvimento da caridade nas umbandas, e o do comunitarismo cultural no caso dos candomblés.*

Também, ao se dar conta de que feiticeiros, mandingueiros, curandeiros, rezadeiras, entre outros, eram uma realidade corriqueira, vai ficando mais claro o caráter convulsivo da mudança. Vale a pena começar explorando-se detalhadamente a fala abaixo transcrita, de 1939 no A Tarde sobre o caso de um feiticeiro. Intercalando-se à matéria aparecerão numa mesma página anúncios de médicos e medicamentos entre os quais se prometem: a cura da calvície através do “Tônico Capilar Vergne”; “Na tosse, gripe e bronquite, recomendo sempre: Tônico Pauteuberg”; em um outro, o catedrático da escola de medicina, o professor Barros Barreto e seus assistentes prometiam radioterapia superficial e profunda, utilização de raio x, tratamento para pele, cabelos, câncer, hemorragias uterinas – menstruação? –, sífilis etc.

Seria coincidência o arranjo do jornal com a concentração de anúncios mesclados a uma imensa e chamativa matéria, com a foto de uma série de “artefatos” religiosos em sua composição? Dificilmente. Pois, uma vez que a hegemonização do acadêmico no campo das curas dependeu do deslocamento de “práticos”, benzedeiros, curandeiros e rezadeiras, a transformação dos medicamentos “científicos” – sendo a definição do “científico” algo provavelmente ainda menos controlado que hoje – em objetos terapêuticos privilegiados, teria carregado consigo uma série de símbolos alheios aos critérios estritamente científicos de fiabilidade. Pois qualquer estratégia que se utilizasse encontraria seu limite na dependência com o mercado disputadíssimo das curas e mandingas nos fins do XIX, de forma que se precise atentar não só para as diferenças, mas, também, para as linhas de continuidade entre os vários

tipos de fornecedores e soluções terapêuticas de então. Pois aqui, não só os fornecedores, mas também os consumidores, ao menos nas maiores cidades, atuariam considerando toda uma gama de agentes simultâneos e dotados de interesses por vezes antagônicos. Nessa matéria que particularmente interessará, lê-se no título: “Não há nada melhor do que ser curandeiro... – Um ‘pae de santo’, aliando-se à polícia, desmascara os outros ‘chefes’ de terreiro do recôncavo: Xangô faz curiosas revelações à ‘A Tarde’”:

O delegado regional do recôncavo, dr. Jorge Watt, prossegue na sua tenaz campanha contra o curandeirismo, nos vários municípios sob sua fiscalização, *buscando atingir de morte a endemia que assola o espírito simplório de parte da população daquela zona* [...] Manoel Augusto {do Sacramento – o Xangô}, disse-nos o delegado, é o *implacável denunciante dos seus antigos colegas de curandeirismo*, constituindo-se precioso aliado da polícia, desde que esta lhe vasculhou o ‘terreiro’ e apreendeu o material que utilizava na clínica ilegal. {Xangô} nasceu nesta capital, na zona da Curva Grande, tradicional reduto do fetichismo, ahi iniciando a profissão de curandeiro. É Manoel Augusto quem fala: ‘a Macumba é *uma ilusão para aquele que vai, como para com quem labuta no ‘artigo’*. Sou marceneiro, mas *vendo a vida ruim, metti-me nisso. Porque o pessoal da capital não era tolo, e a concorrência era grande*, lá mudei-me para o distrito de Tapera, no município de São Gonçalo, onde a polícia nunca me aborreceu. *O subdelegado era sempre camarada e de quando em vez uma galinha ou um peru gordo iam da minha para a casa delle*. Um bello dia porém, o doutor delegado tomou toda minha ‘pajelança’. *Tive de largar a profissão, e resolvi acompanhar a polícia na campanha, denunciando os outros curandeiros*. {Sobre a sua prática, diz ele:} Xangô é um caboclo forte, encantado, é o rei do relâmpago. *É um santo que não gosta de macumba, desta ilusão*. Uns adoptam, outros detestam o santo, mas pela procura desta gente ignorante, da renda, dos 23 da mesa, dos sambas, dos agrados, é que a gente finge que tem santo sem ter, impressionando e enganando os tolos... *Não me separo do livro de São Cypriano. É por onde me guio*. Não gosto muito de dar remédios, tenho medo das complicações. Minha especialidade é rezar o ‘responso’, para resolver essas complicações de família. *Sou ‘doutô’ no responso e minha vitória maior foi acabar com um casamento de gente graúda onde ganhei um brilhante*, porém levei cinco annos entrevado numa cama de uma surra que tomei. Apanhei muito, levei todo o tempo sem trabalhar, *porém a vitória foi minha*. (A Tarde, nov./ 1939, grifos nossos)

Em seguida, passa Manoel Augusto a descrever suas técnicas curativas para, ao fim, apresentar sua visão sobre a vida do curandeiro:

O curandeiro no nosso meio adquire de tudo, até mulheres e é por isso que todo o mundo quer ser ‘pae de santo’ [...] Aqui na roça o que há muito é ignorância. O povo não quer soffrer, quando aponta uma cosntipação, uma dor de cabeça, *em vez do ‘dotô’, procuram os ‘entendidos. O que vamos fazer? Acabou-se o Candomblé. A polícia fez bem, e denunciei todos. Fico apenas com o meu santo Xangô*, só para resolver questões de marido e mulher, de namoros, noivados, pois nesse assunto sou ‘dotô’. *‘Responso’ é bom pra quem sabe ‘responsá’, é preciso muita fé*. (A Tarde, nov./1939, grifos nossos)

Essa matéria de novembro de 1939, uma das últimas encontradas a trazer uma perspectiva francamente de denúncia aos oficiantes informais e aplauso à repressão, pareceu valiosa por várias questões. Primeiramente, trata-se de um antigo curandeiro que não tinha abandonado completamente as atividades mágico-religiosas, mas que teria reduzido a sua

prática, se colocando a serviço da polícia em prol da perseguição de antigos pares e concorrentes. Caso, portanto, de deslocamento do oficiante informal por conta própria para próximo do extremo da evasão. Sendo, como dito acima, os outros extremos, àquele da formação de “seita”, e o da reprodução engessada dos padrões em decadência, indicando-se aí os limites mais puros das posições adotadas, sendo que orientações híbridas tenderam a dominar a maioria dos casos consultados. Isso não impede que ele permaneça, pelo que se infere de sua fala, numa zona imprecisa em que transpareceria um pouco dos paradoxos advindos de um duplo registro, uma dupla fidelidade a dois códigos, por princípio, inconciliáveis, mas que se provam negociáveis no interior da narrativa do “Xangô” a respeito das próprias decisões. Também, por não se tratar de um intelectual ou alguém ligado, por exemplo, a qualquer grande casa de candomblé de Salvador, e em um momento em que a consolidação da hegemonia *gêgenagô* estava em andamento, ele expressa-se sem qualquer decoro.

O autor da fala teria aprendido a profissão desde jovem. Sendo também carpinteiro, age calculadamente confrontando vantagens comparativas quanto às opções profissionais. Entende as práticas de cura e do *responso* como profissões de fé verdadeira – em comparação, provavelmente, à incorporação do santo –, e reconhece que ambas seriam mais vantajosas em termos materiais e simbólicos que o trabalho braçal, sendo o prestígio do curandeiro capaz de trazer também mulheres, presentes e admiradores. O absoluto desprendimento registrado na fala, se se pode confiar no que foi registrado, leva também a perceber que nesse contexto parecia longe de se consolidar um reconhecimento público do valor cultural das práticas religiosas populares através de sua correlativa domesticação burguesa, cristã e afro-baiana. Pois Manoel não se constrange ao assumir a prática de malefício como componente legítima de seu ofício.

Certamente que o que ocorria aqui estava distante do sentido de mercado aberto como se entende atualmente. Inclusive, profissionais desse tipo raramente viriam anunciar seus serviços nos jornais locais – diferente do que já ocorria no Rio, predominando anúncios de cartomantes para essa época. Mas certamente havia uma economia que de alguma forma ligava essas pessoas. Tal competitividade, combinada às perseguições sofridas, teria pressionado o nomadismo do entrevistado, assim como deve ter se dado com o professor Faustino. Mas também, se haviam coações indesejadas que impunham constantes deslocamentos, é provável que esse desenraizamento do feiticeiro, sobretudo se fosse curandeiro, fazia os seus serviços particularmente valorizados entre pessoas que em geral moviam-se pouco e a curtas distâncias do local de moradia. Inclusive, fazendo-se o papel de carteiro e transportador. O que parece ter sido comum em um país imenso e entrecortado por vastas zonas despovoadas e sem vias de acesso adequadamente pavimentadas; além de uma estrutura de transportes bastante precária.

Ao que parece, Manoel Augusto receberia algum tipo de compensação material por seu trabalho com a polícia. Pode ser que ele ficasse com os “espólios” das incursões dos delegados, prática ao que parece comum na época. Isso não deve invalidar as possibilidades de se extrair do caso de Manoel do Sacramento, o “Xangô”, mais do que a ação de um oportunista. Ao contrário, seria justamente nas intermináveis transições entre o lícito e o ilícito que teria se configurado um determinado mapa afetivo e cognitivo no interior das práticas. Dessa forma, os encontros entre oficiantes e autoridades do Estado, principalmente a polícia, nem sempre foram caracterizadas pela dupla vítima-algoz. Manoel não é somente um delator de curandeiros, ele também “delata” sem o saber a polícia e, se o título diz que não há nada melhor que ser curandeiro, aparentemente, pareceu ser ainda mais vantajoso ser delator.

Também, os tradicionais “agrados”, como a oferta de galinhas e perus gordos para delegados e pessoas influentes em geral não eram exclusivismo de Manoel, e faziam parte de um tipo de economia simbólico-material local típica em contextos de economia popular, cumprindo nessa complexa economia religiosa, quem sabe, uma função similar ao sacrifício ritual aos deuses. E, é quase certo que em muitos casos os alguns fornecedores, alguns deles assumindo a função de liderança nos Candomblés e talvez na Umbanda e Macumba, ter-se-iam valido de uma boa relação com uma autoridade qualquer, não só para se defender, mas até mesmo para derrubar ou prejudicar concorrentes. Do mesmo modo, a simples acusação de feitiçaria realizada inclusive por não especialistas, fosse falsa ou verdadeira, poderia servir de pretexto para se prejudicar um desafeto ou para se obter alguma vantagem em dada situação. Havia de fato, sob o ponto de vista dos praticantes, alguma continuidade entre a acusação mágica e a profana, bem como entre os meios de se defender destes, ambas materializando os diferentes gradientes de poder distribuídos entre os indivíduos.

Manoel identifica Macumba e Candomblé à prática possessional, e considera que tudo é falsificação, dizendo que Xangô não gosta dessas coisas – aparentemente, montar em cavalos de santo. Nitidamente, ele está lutando contra a nova onda que o está deslocando de seu lugar de poder, e se vangloria de ter denunciado e acabado com todos os candomblés que, a seu ver, trariam algo também de anticristão. Fica a meio termo entre uma atitude de repetição mecânica de seus saberes e a evasão do campo, mas não deixa de confessar já ter simulado a possessão para conquistar a atenção dos incautos. À meio caminho também entre a crença nas práticas curativas, e a convicção de que em alguns casos se trataria apenas de uma forma de ilusionismo – entre o verdadeiro e o falso. E, ao dizer o porquê teria parado com as práticas terapêuticas, afirma ter sido por medo de complicações, e não porque não acreditaria na sua eficácia; expressando-se aí também uma consciência clara de quais seriam os perseguidos preferenciais

dos poderes públicos. Em última instância, sua crença na eficácia mágica não é abalada. Ele continua fazendo “Responso” e se vangloria de sua maior vitória, não só por conta da remuneração conseguida, um brilhante, mas porque se tratava de “gente grande”⁷⁸.

A questão da “gente importante”, recorrente nas matérias, indicaria continuidades entre segmentos sociais distintos quanto ao estabelecimento de relações com a magia. Pois, numa economia afetiva em que a contração de dívidas de gratidão continuava sendo importante moeda, poder ser lembrado como alguém capaz de afetar poderosos fazia dessa pessoa também um poderoso, alguém a quem se devia alguma consideração. Em “Uma excursão policial pelas regiões da magia negra” do jornal carioca A Batalha de 29 de maio de 1930, lê-se:

Os espertalhões continuam a encontrar fácil e vasto campo de exploração entre os numerosos ingênuos que acreditam em bruxarias, feitiçarias e outras expressões exóticas na magia negra e no falso espiritismo. A polícia [...] faz campanha contra os embusteiros e charlatães que, geralmente, são encontrados na zona suburbana e rural, onde há maior coeficiente de pessoas incautas. Mas não só os morros da Mangueira, da Formiga, da Arrelia, do Querosene, D. Clara, Pavuna etc., que oferecem esses tristes espetáculos de reuniões de adeptos de credíces e bruxarias bárbaras; também zonas chamadas chiques têm as suas ‘macumbas’ e os seus ‘candomblés’, os seus ‘canjerês’ frequentados por gente que se transporta por automóveis e se presume ilustrada. Na Gávea, a polícia descobriu, por denúncia de vizinhos, a sede de uma reunião de baixo espiritismo onde a frequência era finíssima, e o delegado teve enorme trabalho para fingir que não via certos personagens que se esgueiravam em fuga. (A Batalha, 29/5/1930, grifos nossos)

Tratava-se do português, pai de santo e chauffeur Ramiro Lemmos. O jornalista faria detalhada matéria trazendo imagens do lugar e apresentando: objetos rituais em meio à ossos humanos; pedidos de dinheiro aos “filhos de fé”; referências ao luxo – “a caravana policial ficou surpreendida com a encenação luxuosa que contrastava com todas as macumbas”; e o conteúdo dos trabalhos, muitos visando a morte de pessoas de prestígio, inclusive o presidente Washington Luís⁷⁹. Para os jornais, reproduzia-se ali a moralidade da economia ilícita, a economia dos “expedientes”, sendo graças ao “parvo” que sobrevivia o “espertalhão”, também no mundo mágico-religioso. Era escandalosa a promiscuidade interclasses propiciada pela “feitiçaria”, ao mesmo tempo em que a magia ia se tornando ininteligível, se não no interior de uma disjunção brutal entre oficiante e clientela, feitos explorador-explorado; o campo da acusação faria sua racionalidade pela continuidade entre a passividade do consumidor e a do

⁷⁸ João do Rio em 1904 colhe o seguinte de um feiticeiro: “Feitiço pega sempre, sentencia o ilustre Oloô-Tetê [...]. Não há corpo-fechado. Só o que tem é que uns custam mais. Feitiço para pegar em preto é um instante, para mulato já custa, e então para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais. Mas pega sempre.” (RIO, 1976, s/n).

⁷⁹ O presidente só morreria bem mais tarde. Todavia, como é sabido, ele seria deposto meses depois. Quem sabe... o fato de ter sido escoltado pacificamente para fora do Palácio do Catete por outro feiticeiro poderosíssimo: Dom Sebastião Leme; não só a figura católica mais influente do período, como era então cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro; quem sabe o cardeal não teria franqueado a Luís mais 27 anos de vida? Serviço caro e raro, capaz de reunir em um ato feiticeiro e autoridade desse porte. A Igreja não tardaria em ser bem recompensada por seus serviços.

escravo. E, sendo o explorador o fornecedor malicioso, e o explorado o incauto consumidor, como explicar que pessoas “cultas” e “civilizadas” – era exatamente nesses termos que os jornais evocavam o tema – poderiam se submeter a um “negro boçal”?

Ou seja, como um inferior dominaria um superior? Como se o dominado, virando o mundo de cabeça para baixo, realizasse de dentro do precário seu impulso de sordidez. Inversão que, para confirmar sua eficácia, encontra seu correlativo prático e material na inversão temporária de poder em que o reconhecimento exigiria compensações materiais e simbólicas no ciclo interminável de reconversões entre formas distintas de capital. Com o tempo, o dominado não só passaria a narrar a si mesmo, como a narrar o dominante como um outro próximo. Também, toda a pompa e luxo do culto, com isso, quebraria a estabilidade que só resiste mediante uma hierarquia nunca tematizada. Pois, não haveria alteridade na submissão absoluta, uma vez que a incorporação através da submissão conseguiria ser englobante. A decoração e o luxo do centro tornavam-se igualmente símbolo identificador e distintivo, de acordo se olhasse para cima ou para baixo. Mas era também uma petulância. O que ajudaria a entender a violência com que os jornais respondiam a casos como esse, revelando mais do que uma aspiração e confiança no futuro, um medo do que desse futuro já se insinuasse no presente.

Assim, fora do registro da acusação e do crime já não haveria inteligibilidade. Por fim, para ofertador e acólitos, tanto o investimento cenográfico quanto a disposição de um capital social diferenciado atestavam o poder do feiticeiro que tateava rumo a uma orientação denominacional, significando também a possibilidade de maiores ganhos materiais; para os concorrentes, possíveis delatores e órgãos repressores em geral, poderia significar tratar-se de um protegido por seres deste e do outro mundo. Com isso acreditava-se que quanto maior a vítima da ação mágica, mais difícil seria de se alcançar o resultado desejado e, portanto, mais caro teria de ser o valor cobrado. Assim, Manoel de Xangô no recôncavo baiano, depois de dizer que esse santo não gosta de macumba, sugere haver uma guerra mágica em andamento, uma guerra sem centro, guerra de todos contra todos, e orgulha-se em dizer que venceu, mesmo tendo pago um alto preço – a surra que levou e que quase o matou, também só possível graças a baixa regulação e limitação das interações concorrenciais. Por outro lado, assim como no caso da Gávea, revela-se, inserindo-se com isso uma lógica inacessível aos jornais da época para além da criminalização, a existência de práticas capazes de articular dominados e dominantes.

III

Esses oficiantes de tipo mais antigo não possuíam formas regulares de transmissão de saber, e viviam em constante estado de alerta diante das batidas policiais e da possibilidade de

ação maléfica por parte de seus concorrentes. E, para aqueles que se consideravam por quaisquer razões protegidos das incursões policiais, pode ter parecido uma coisa boa ver seus concorrentes sendo perseguidos e o domínio técnico sobre a magia restringido a uns poucos. Não só isso, a repressão bem-sucedida aos concorrentes poderia ter sido lida como atestado de fraqueza destes, sendo que de fato se utilizou de conexões bem-feitas com a polícia para se surpreender rivais. Demasiado integrados e habituados à lógica do espaço concorrencial em que viviam, não teriam percebido ou se importado com o fato de que sua forma estava prestes a desaparecer, ou ser absorvida por outro padrão relacional. O feiticeiro Manoel, péssimo advinho, não só não previu a surra, como acreditava que os candomblés chegavam ao fim!

Entretanto, a crença nos poderes mágicos era demais arraigada para simplesmente se apagar, ou poder ser manipulada ou torcida ao infinito, por mais que tentassem médicos, juízes, policiais e jornalistas. Aliás, provavelmente muitos desses (LÜHNING, 1995/1996; MAGGIE, 1992), sobretudo jornalistas e policiais, também acreditavam⁸⁰; borrando-se assim os limites entre sagrado e profano e, com isso, público e privado. Assim se estampa na matéria “A polícia e os ‘candomblés’ – uma campanha necessária” do jornal carioca A Manhã:

A polícia precisa deixar o receio das consequências de sua parte e dar combate sem tréguas aos pais de santo. Eles fervilham, sendo mais numerosos que os buracos da cidade [...] *É raro o policial que tem coragem de perseguir os ‘candomblés’ ou ‘centros’.* Os pais de santo têm sempre ameaças que infundem pavor [...] Contam, por exemplo, que certa vez, um comissário hoje afastado da polícia, o Dr. Francisco Telles de Moraes, ‘deu’ em uma ‘macumba’ prendendo gente a valer. Em caminho de casa, uma mulher que era chefe do bando [...] disse: Dr. Moraes, amanhã o senhor vai quebrar sua perninha. (A Manhã – Rio de Janeiro, 7/10/1926, grifos nossos)

Dito e feito, o Dr. Moraes, ao montar em seu cavalo no dia posterior, quebraria a perna! Haveria em toda essa preocupação, melhor seria obsessão jornalística, algo mais que um sentimento de dever público, ou simples expressão reverente aos profissionais material e simbolicamente mais dotados, visando-se deles receber homenagens semelhantes às prestadas? Isso dos médicos e profissionais do Direito? De fato, dominaria o desejo de chocar, de atijar o

⁸⁰ Em “Afogados” no Correio da Tarde de 1902, se descreveria uma tragédia ocorrida em Salvador: “Pela tarde de anteontem andava pela estrada Dois de Julho do Porto do Saveiro à Fonte Nova, uma praça do quinto batalhão da artilharia de posição de revolver em punho chegando a dar alguns disparos. Ontem foi vista a mesma praça num candomblé, no porto do Saveiro, foi bastante exaltada e constantemente empunhando o revolver, ameaçando a muitos. No auge da sua hesitação apanha um frango no terreiro, estrangula-o, arranca-lhe o pescoço, e bebe o sangue do animal anda debatendo-se. Não saciado, come e procura um cão, declarando só apetecer-lhe a carne de cachorro. Após pedidos e admoestações das pessoas presentes, acalma-se-lhe o ânimo. Inesperadamente e tranquilo vai a passear pela margem do Dique e chegando ao referido porto, tira as botinas, o cinturão, a calça e o quepe com o revólver tudo deixa em terra; entra na água, nadando até a boia de amarração de um saveiro, nela se apoiando. Passados alguns instantes, ouviu-se o seguinte grito: e acudam que eu morro! De pronto foi o seu socorro um saveiro, e mal chega no ponto, a infeliz praça larga a boia e se afunda nas águas. Mergulham, sondam e tudo em vão! Isto passou-se à tardinha. Pela noite, compareceram ao local o inspetor do quartelão e algumas praças do exército. Até hoje, pelas 8 horas da manhã, não tinha flutuado o cadáver.” (Correio da Tarde, 17/11/1902)

interesse do leitor? Fazer notícia falando o que se esperava que se falasse? Ou haveria outra coisa? Por exemplo, veja-se matéria de 31 de agosto de 1925 no carioca A Noite, sob o título “‘Despacho’ dentro de travesseiro não falha – um moço cheio de saúde põe termo à vida”:

[...] madame pediu que o ‘mestre’ redobrasse, mesmo que fosse preciso um ‘trabalho mais caro’. Ai foram as últimas: Korimá! Kondé! Meu santo Onofre! Korimá oliré. Dias depois, Júlio Coimbra morreu. Suicidou-se, e no ‘candomblé’, todos ligaram sua infelicidade, dele, às cantigas e danças a propósito, e então, ouviram-se os agradecimentos. Mahitá! Ô Maithá! Meu rei de Umbanda! Meu santo! Mahitá venceu demanda! Hoje, a progenitora do jovem veio queixar-se à A Noite {que haviam encontrado dentro do travesseiro do finado} o ‘despacho’ a que atribuem a morte do ente querido: um santo Onofre com os olhos tapados por um cordãozinho de três cores. Era um ‘despacho’ (A Noite, 31/8/1925)

O autor da reportagem parecia conhecer um tanto do riscado! Outrossim, estavam disponíveis linhas de força mágica ligando não apenas os segmentos populares entre si, mas também setores intermediários e elites. O universo acolheria as modificações trazidas pelos próprios setores intermediários que se esforçavam por suplantar e, quem sabe, exorcizar o medo que sentiam das práticas populares. Notícia A Capital em seis de novembro de 1926: Antônio Pedro dos Santos, vulgo José Avelino resolve ir à segunda delegacia auxiliar de Salvador queixar-se ao delegado. Ora, fizeram feitiço contra ele, o malvado do Matias teria colocado “um bolo” em sua barriga por pura inveja do seu trabalho; outro teria suicidado e na carta, os nomes dos culpados, com a respectiva esperança e o objeto da acusação de homicídio: feitiço! “Coisa feita”! Esta, expressão tão familiar quanto sinistra, era levada muitíssimo a sério. Assinatura do antinatural que era o malefício; não um sobrenatural, mas um não natural.

Voltando-se à reportagem sobre o Xangô de páginas atrás, já o malefício por ele perpetrado não teria encontrado tanta facilidade. Enfrentou de cara um contrafeitiço e, ainda que tenha vencido, a parte derrotada não se conformou. Fosse um feitiçeiro, fosse alguém diretamente prejudicado pelo desmanche do casamento, alguém resolveu dar o troco. Mas, em havendo prejuízo, dar esse troco mediante uma surra era reconhecer: em primeiro lugar a crença no feitiço, em segundo, a própria derrota, ou seja, o poder de Manoel. Porque se acreditava que o feitiço pudesse ser maior que o amor e a morte, mas não ao sagrado direito à vingança!

Revela-se também pela fala de Manoel outra coisa: havia uma especialização particular quanto aos serviços prestados, mas um tipo de especialização que provavelmente teria sofrido uma simplificação quanto mais avançava o século XX; ele diz que fazia curas, mas era “dotô” em “responso”. Uma especialização mais das funções, mas que talvez tivesse relação com uma clientela. Sendo que, como em uma série de outros registros, o livro de São Cipriano aqui apareceria como o guia do mandingueiro. Paulo Barreto, o João do Rio, afirma que entre os negros do Rio de Janeiro por ele retratados em 1904, praticamente todos que sabiam ler

utilizavam-se diretamente desse livro, combinando seus ensinamentos às técnicas de origem africana. No caso da matéria atual também se verificam referências aos encantados, à pajelança, e a conversão, e não confusão, de Xangô em uma espécie de encantado, um “caboclo forte”. Prefiro não usar aqui a identificação “Candomblé de Caboclo” ou Candomblé Angola ou Congo, pois elas poderiam levar a uma confusão que não vigoraria da mesma forma para Manoel. Ou seja, imputaria ao agente uma atitude classificatória intrarreligiosa que Manoel não demonstra seguir; utilizam-se os termos “Macumba”, “Candomblé”, “curandeirismo”, “Pajelança”; “Responso” é um termo à parte para caracterizar um tipo particular de “reza”. Na época apareciam termos como canjerê, mandinga, feitiço, Xangô, entre tantos outros para se referir a um conjunto extremamente diversificado e difuso de práticas, não se tratando de uma preocupação denominacional.

Buscar assistência terapêutica, ganhos materiais ou mudança da sorte no amor são procedimentos bastante específicos e, rigorosamente, não dependiam de um tipo de culto organizado no sentido de uma igreja ou de uma seita no sentido weberiano da palavra. E, ainda que certo desenvolvimento em moldes confessionais estivesse em andamento para as religiosidades populares desde a década de 1920, seu desfecho ainda hoje continua sendo objeto de questionamento. Mesmo que tenha se dado uma guinada mais favorável a partir da década de 1940, o distanciamento em relação à identificação com a magia negra e feitiçaria, de fato nunca se completara, haja vista o ataque neopentecostal das últimas décadas. Enfim, o jargão da “magia” e da “feitiçaria”, apropriado no interior das lutas, continuava participando das representações jornalísticas, além de outras, pretensamente desmagificadas:

Como melhor ganhar a vida nestes tempos de quebradeira? {Pergunta o repórter do Jornal carioca ‘A Imprensa’ em 5 de setembro de 1906 em ‘A Castália dos papalvos’} Pensaram muito, tiveram diversas ideias, porém, *a mais fácil, a mais feliz, a mais sensacional foi a de anunciarem-se restauradora da beleza dos velhos, metamorfozadoras do horrível, graças a umas certas garrafadas, muito bem feitinhas, que elas haviam de impingir aos crédulos, cujas ricas bolsinhas haviam de explorar às fartas...* E assim foi que *dum momento para o outro abriram casa de feitiçaria* as pretas Maria Mercedes, Maria da Conceição e Maria Francisca. A firma andou, correu e correu tanto que chegou aos ouvidos do delegado [...] E ruiu por terra a esperança de fortuna das pobres raparigas... (A Imprensa, 1906, grifos nossos)

Nossa “Inquisição” e nossas “Reforma” e “Contrarreforma” não foram, portanto, as dos séculos XV ao XVII ou XVIII; elas ocorreram mais pronunciadamente, e todas ao mesmo tempo, entre os séculos XIX e o XX, numa combinação complexa e singular entre forças religiosas e seculares, no mais, bastante distinta dos processos europeus; tratando-se aqui, basicamente, de uma analogia. Sendo que estamos até hoje lidando com suas consequências. Havia uma crença difusa de uma maldade congênita aos segmentos populares, principalmente

se fossem negros ou mestiços e, quando se inseria o tema do enriquecimento no espaço das religiosidades, era em direção ao ilícito que se encaminhava o discurso dos jornais, ainda mais diligentes que a própria polícia. Em aproximadamente quatro décadas seriam varridos em sua maioria esses operadores do precário, ou ao menos foram deixando de ser tão ameaçadores na medida de seu enfraquecimento, muitos tendo de ser presos, humilhados, pagar fianças, fugir, se metamorfosear ou desistir, ao invés de serem queimados em fogueiras.

Outro caso elucidativo a esse respeito é fornecido por Roger Bastide. Trata-se de certo Carlos, homem branco e pobre que trabalhava na rua desde os oito anos de idade como entregador de marmitta. Torna-se alcóolatra, casa-se aos 20 anos com uma mulher negra. É quando sua esposa começa a adoecer, diante do que um amigo espírita sugere que eles são médiuns, e que ela pioraria se não aceitasse se tornar “aparelho”. Assim, aceitando seu destino, acabou por ser curada pelo amigo. Com isso, eles teriam percebido que deveriam abandonar a “religião Romana porque é farsa”. Segundo o narrador, o qual escreveu a própria história:

Depois de 1 mês, Graças a Deus minha mulier estava sarando e assim nois ficamos crentes na verdade de Deus que deu essa religião para salvar o mundo das mardades. Depois eu tive a intuição de abrir uma sessão no meu quarto [...] Agora vem gente de Casa Verde, Tucuruví, Canidé e daqui pra minha mulher fazer passe, ela é de cor, mais é direita e limpa. Temos muitos amigos e agora as coisa estão mais faci pra nois porque o Miguezinho {referência ao arcanjo Miguel?} é poderoso. Graças a Deus que minha mulier fico doente porque assim nois ficamos melhor e fazemos a Santa Caridade na sessão vem 20 as vezes 10 pesoa são quagi todos de cor mais não fazemos o mar e o José, branco, estudante, auxilia na meza.” (Carlos da S. *Apud* BASTIDE, 1983, p. 219, grifos nossos)

A história contada deu-se na década de 1930, em São Paulo. Interessante como a fala do narrador vai cruzando questões de cor, classe, gênero, escolaridade e poder em um percurso de mobilidade via atividades religiosas, que precisava incrementar em seu argumento questões de justificação, de legitimação via reivindicação do exercício do bem, da caridade, da instrução e da limpeza que, no caso, não se oporiam – na verdade, justificariam – a própria melhoria da condição de vida através de atividade mais prestigiosa e menos exigente que os trabalhos manuais a que se estava sujeito desde a infância. A propagação do modelo de culto parece acompanhar as rachaduras entre os mundos do trabalho, da intimidade e da sociabilidade; caso típico de combinação entre os extremos do dom e do mercado, do público e do privado, do cultural possessional e do mágico, sagrado e profano. Um contexto particularmente “sincrético”.

Quem sabe mesmo com isso atenuando-se a experiência de oposição e fragmentação diante de uma realidade que normalmente imporá aos indivíduos modos contextualmente inconciliáveis de atuação, e assimétricos sob o ponto de vista das possibilidades de apropriação

e direção dos eventos no mundo. Se assim o for, a orientação mediúnico-possessional não poderia ser tratada como um acontecimento que se abateria sobre o casal. Ou simplesmente uma atitude instrumental visando melhorar a vida. De fato, esses dois fatores concorreram para os acontecimentos. Todavia, sem se perceber que a mudança de vida estaria ligada a uma tomada de posição, em si mesma, capaz de modificar o contexto em que se dariam as ações de ambos, deixaria de ser significativa toda a confiança presente na narrativa de Carlos. Nesse caso, a narrativa sobre os acontecimentos sustentaria uma submissão ao que se lhes havia sido solicitado pelo seu amigo e pelas entidades, e que se integrava a uma narrativa densa do sofrimento vivido por ambos. De forma que vai se saindo de uma posição passiva de incompreensão, para uma condição de fortalecimento espiritual, corporal e material; narrativa em muito semelhante às encontradas no universo neopentecostal de hoje.

Assim, ao se transformar a própria casa em espaço de reuniões, estaria se realizando a apropriação do lugar, agora tornado contexto e finalidade de investimentos gratificantes por parte do casal. A casa deixa de ser apenas local de morada e sede dos sofrimentos da esposa, para se tornar um lugar de autorrealização e projeção de futuro. Inclusive, fazendo-se a religião uma espécie de agente civilizador, já que demandando dos oficiantes e praticantes que, ao transformarem o espaço doméstico em ambiente parcialmente público, tomassem cuidados e precauções com o portar-se, o receber e ser recebido, a gentileza, higiene e bons modos. Disposições e antecipações desenvolvidas mediante exercícios repetidos de hospitalidade e ritualização frente a outros, também capacitados a julgar e reposicionar-se diante dos julgamentos alheios. Portanto, como no caso da Gávea, aos oficiantes de tipo novo não bastaria demonstrar um poder mágico ou curativo superior, embora isso fosse importante. Diferentemente do Dr. em Responso, haveria aqui uma centralidade das práticas possessonais. E, dessa forma, tais mestres da autoapresentação precisavam também provar-se habilitados a fazer do encontro um momento ansiadamente proveitoso.

Tal experiência, impunha o desenvolvimento de uma relação temporal com a continuidade e regularidade em uma duração maior que a do praticante nômade e mais solitário do tipo de Manoel Antônio de Xangô. Figurando-se com isso uma relação bastante complexa entre estrutura social e simbólica quando se trata de relações recíprocas de reconhecimento em contextos concorrenciais em mudança. Homologamente à estrutura mais sedentarizada, desenvolve-se um sentido de tempo mais longo e planejado. De forma que, enquanto a própria condição e posição vão sendo percebidas como incertas, mais cresceria a percepção de que também os outros acontecimentos que nos afetam – bem como aqueles que afetariam a outros seres humanos – se dariam independentemente de nossa vontade, trazendo-se, por vezes,

consequências para nós imprevistas e que vão sendo articuladas em uma narrativa de sofrimento e superação, como a doença da esposa, que teria ajudado na mudança positiva na vida do casal. Mas com isso também, iria se produzindo um sentido de unidade mínima capaz de organizar as próprias ações em um horizonte menos imediato.

IV

Bastide afirmaria que a Umbanda é “a valorização da macumba pelo espiritismo”; nesse caso, considerando um sentido de proletarização dos valores cristão-burgueses e afro-brasileiros no qual as clivagens de cor e condição socioeconômica vão sendo recombinadas no fazer religioso, enquanto esse fazer extravasa marcos étnicos ou classistas fechados. Ou seja, ao mesmo tempo em que o pronunciadamente híbrido umbandista introjetava em seu cosmos ideais civilizadamente desinteressados – por sobre o egoísmo pessoal, regional, de cor ou classe –, ia desenvolvendo-se um argumento tradicionalista comunitário – mas ainda não exatamente purista – entre as décadas de 1930 e 1960, o qual faria mais sucesso entre os candomblés baianos. E aqui, mais uma vez, Macumba, candomblés de caboclos e, em menor grau, a Umbanda, quando ligados às figuras do Caboclo e, principalmente, do Exu, com a adição de entidades ameríndias e espíritas, por exemplo, parecem importantes por razões assemelhadas, ao ficarem circunscritos ao discurso intelectual e jornalístico sobre a natureza impura da cobrança direta do serviço religioso. Pois, tais entidades explicitamente híbridas, não só seriam mais diretamente demandadas para serviços “duvidosos”, como também, pareciam extravasar todas as tentativas de circunscrição ritual realizadas pelos candomblés nagôs em relação aos caboclos, bem como as dos kardecistas em relação aos umbandistas.

Bastide demonstra certa simpatia pelo Espiritismo, Umbanda, ou mesmo Candomblé de Caboclo. Todavia, sua reprovação à Macumba é absoluta; ela é o tipo ideal bastidiano da desordem. Vejamos como ele a descreve, quase sempre a comparando ao Candomblé, Umbanda ou Espiritismo:

O Candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas, ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato. (BASTIDE, 1971, p. 414)

Em comparação, a Macumba e a Umbanda:

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sedimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (BASTIDE, 1971, p. 407)

A Macumba é o que não é! Bastide não aceitava a ideia da ausência de um centro organizador que garantisse a ela um caráter de confraria, controle, e comunidade religiosa. E, a existência de tal centro a impediria de mercantilizar a crença; evitaria que funcionasse como a prestadora de serviços com fins lucrativos que na verdade também era – ilícitos sob seu ponto de vista. E se esse traço não seria exclusivo à macumba, inclusive pelo fato de que os *iorubás* também cobravam e cobram pelo serviço, o autor hesita diante de qual posição tomar. Em dado momento sugere que o caráter mais violento e consolidado da modernização carioca e paulista contribuiria para maior degradação religiosa; em outros, parece considerar a macumba um sistema mais frágil e incapaz de resistir por mais tempo à ocidentalização, quando comparada ao Candomblé. A macumba seria resposta disfuncional e transicional a um contexto igualmente instável entre uma sociedade de *status* e uma classista. Para isso, trabalha-se numa suposição que não só não é suficientemente testada por Roger Bastide, como não o seria por praticamente nenhum dos pesquisadores da religião até as décadas de 1970-1980. A de que se tratava de uma transição religiosa que acompanhava os dois tipos de sociedade, respondendo funcionalmente à mudança estrutural como um todo – o que não impede que o modelo bastidiano seja bastante instigante. Saindo-se de um padrão consensualmente tido como comunitário de culto regular herdado da África e adaptado à realidade colonial, isso em moldes, sob esse aspecto, aparentemente muito semelhantes, curiosamente, aos das religiões confessionais monoteístas ocidentais, principalmente o cristianismo, para um aberto e voltado para a sociedade classista que surgia. E, como fica exposto no caso abaixo, a organização em forma de culto regular em moldes comunitários seria uma dificuldade para muitos dos oficiantes, mesmo nos dias de hoje.

Todavia, o argumento do autor pareceria limitado, quando se considera, conforme será exposto, que também em Salvador, ou mesmo na zona rural e em menores cidades de um estado nordestino como a Bahia, combinações em muito assemelhadas ao que se identificava no Rio de Janeiro e em São Paulo podiam ser encontradas no mesmo período. Ainda assim, seria demasiado empobrecedor simplesmente se julgar a obra de Bastide conforme o que hoje se sabe, após décadas de pesquisas no campo. Assim, nada disso deveria obscurecer o quanto foi decisiva a contribuição desse autor para a colocação do problema da relação entre espiritualidade e mundo, trazendo o debate para a arena da relação entre economia e sociedade e, com isso, aproximando-se de uma agenda de trabalhos weberiana. Tornando explícito o quanto se estava em uma época para a qual o fazer religioso precisava também afirmar-se como uma linguagem civil, uma vez que se definia cada vez mais por um contexto que colocava a religião em meio ao discurso e intervenção leiga. Não teria saído justamente daí a cosmologia umbandista, com sua ideia de evolução advinda do Espiritismo, e com a separação entre

Umbanda e Quimbanda? Ainda que de forma um tanto modificada, essa mesma pressão não teria se rebatido nos candomblés? E com isso, colocava-se, igualmente, o problema da relação entre a modernização dos modos de vida e a racionalidade; com a urgência intelectual, então agudamente percebida, da oportunidade histórica única que ele, Bastide, tinha em mãos no Brasil que conheceu.

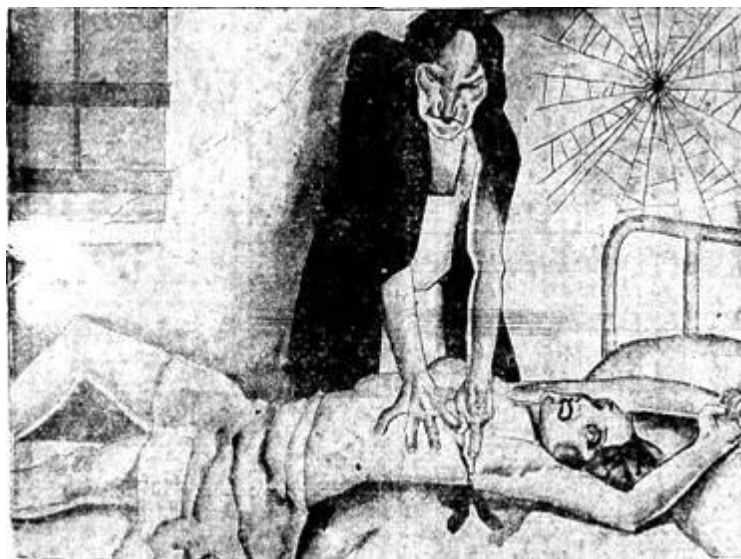


Figura 15, gravura acima à esquerda: Título da matéria: “Um pai de santo simulado, desgraça infeliz criança” Fonte Jornal Crítica, rio de Janeiro, à esquerda, gravura de Roberto Rodrigues no jornal carioca Crítica de 14/7/1929. Nesse momento, note-se que o jornalista tem o cuidado de informa tratar-se de um “pai de santo” simulado”. Ou seja, haveriam verdadeiros, os que não agiriam dessa forma. Tentativa de representação ‘realista’ que tem seu correlativo na ausência de uma imagem estetizada do “bruxo” de circulação massiva.

Figura 16, à direita: “As mulheres, que consultam para casos de amor a diabólica feiticeira, são seviciadas barbaramente!”. Matéria do mesmo jornal, com data de 7/11/1929 – provavelmente o mesmo desenhista da primeira imagem. Como se tratava de uma acusada mulher, acabou pou impor-se o estereótipo corrente da bruxa europeia dos sabbaths, já consolidada em meios massivos da época. Na legenda se lê: “E a bruxa, navalha em punho, abre nas carnes da vítima a incisão maravilhosa que a fará feliz no amor”:

Ao que parece, em sua caracterização Bastide também teria seguido uma corrente dominante à época, para a qual os homens seriam especialmente malquistos nos ofícios religiosos populares, sobretudo pela pena dos jornalistas, e ainda mais em Salvador que no Rio de Janeiro. Mais vulneráveis aos ataques e repressões dos jornais e polícia, pareciam, entretanto, manter-se mais numerosos que as mulheres. Se for correta essa discrepância entre o maior número de homens e sua maior rejeição, pode-se concluir que um processo inédito de legitimação estava em andamento. E, no caso, tal modificação nos critérios legitimadores teria impactos sobre as formas de representação e apresentação públicas dos oficiantes, em especial sob o ponto de vista da relação entre gêneros. Daí que uma confecção específica do criminoso

religioso nos jornais combinava quatro categorias básicas de localização social, não sendo necessária a existência simultânea de todas elas para se caracterizar o suspeito: *homem, negro, pobre, analfabeto*. As quatro, ou algumas das quatro categorias, para se tornarem especialmente perigosas em caso religioso, precisavam que o indivíduo em questão praticasse alguma modalidade afro-brasileira, ou, qualquer “baixo” ou “falso” espiritismo.

E, retornando às divisões de sexo, se se puder dar crédito ao que diziam as matérias e inquéritos sobre o assunto, essa seria, justamente, a circunstância mais provável. De qualquer forma, caberia perguntar: haveria uma desproporção entre os sexos quanto ao papel de oficiante dirigente, ou, as perseguições e apreensões selecionavam preferencialmente os homens? Difícil se saber, mas fato é que quando os observadores da época falam, dão a entender que, pelo ao menos, os homens destacavam-se no papel de liderança e, ainda mais nos trabalhos de adivinhos “africanos” e mandingueiros: mais precisamente, os homens sendo favorecidos numericamente nesse papel pelo ao menos até inícios da década de 1930, tanto Rio de Janeiro quanto em Salvador, sendo isso especialmente verdadeiro para as práticas curativas, beberagens, malefícios e oráculos ameríndios e de matriz afro-brasileira; as mulheres, provavelmente, eram mais numerosas entre as benzedeadas e, com certeza, entre cartomantes e os candomblés nagôs. Edison Carneiro ao fazer a contagem chega à conclusão de que, dos aproximadamente 67 terreiros por ele identificados de nações variadas para a Salvador de 1937, 37 eram dirigidos por homens – e acredito que a proporção de homens entre os perfis mais solitários de oferta seria bem maior –, sendo que apenas três dirigiam grupos nagôs. Já para os finais da década de 1940 fornece a quantidade de 100 terreiros e aproximadamente 30.000 praticantes⁸¹. Ou seja, algo em torno de 7,5% da população soteropolitana, considerando-se a média de 300 pessoas por terreiro e, considerando-se uma população em torno de 400.000 pessoas, percentual, possivelmente, bem maior que o atual, sem que Carneiro tenha feito aí a separação por sexo.

De fato, há hoje predomínio incontestado de mulheres, se se considera o levantamento do Mapa dos Terreiros de Salvador. Tendo o percentual feminino aumentado em direção à década de 1980, e voltado a decrescer um pouco em direção aos anos 2000 (SILVA, 2008), chegando-

⁸¹ Conforme as últimas estatísticas, não só o percentual de autodeclarados praticantes afro-brasileiros seria baixíssimo – 0,94% da população, reunindo-se aí umbandistas e candomblecistas – em Salvador, como também, ela estaria em quarto lugar, depois de Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo. Mais ainda, Salvador seria hoje uma das três capitais com maior índice de irreligiosidade, junto à Boa Vista e Porto Velho. Já segundo Jocélio Teles dos Santos: “Na década de sessenta, o Ceao realizou uma pesquisa, sob a coordenação de Vivaldo da Costa Lima, que registrou 756 terreiros; em 1983, a Secretaria da Indústria e Comércio (SIC) publicou um estudo sobre o mercado informal de trabalho e nele consta a informação de que existiam 1.018 terreiros em Salvador.” (SANTOS, 2008, p. 4). Esse texto é resultante de um importantíssimo trabalho de identificação dos terreiros na cidade que se concluiu em 2007. Nele, a equipe chegou ao número de 1408 terreiros na cidade para o ano de 2006. E, naquele momento, assim se encontrariam dispersos os terreiros na cidade, Cf. (SANTOS, 2008).

se a proporção de 63,7% de mulheres, para 36,3% de homens em 2007, ano final da pesquisa. Mas, aparentemente, não era esse o caso na primeira metade do século XX. Todavia, como foi possível que se mantivesse a opinião de que o Candomblé teria sempre sido uma organização predominantemente feminina, com o quadro atual sendo tomado como expressão típica?

Em contraste com esta *força interior que emana naturalmente das mães nagôs e jêjes, os pais de angola, do congo ou de caboclos são quase todos improvisados, feitos por si mesmos, ‘aprendendo uma cantiga aqui e outra ali’*. São pais sem treino, espontâneos, distantes da *orgânica tradição africana* {Os} pais não podem escapar ao fascínio que sobre eles exerce o tipo ideal da mãe e procuram assimilar-se a esse tipo, *tomando atitudes femininas, caindo no bate-boca típico das chamadas mulheres de saia*. São esses pais que mais têm concorrido para a *desmoralização dos Candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro*. (CARNEIRO, 1960, p. 132, grifos nossos)

Por um lado, parece que eram principalmente os homens desse mercado aqueles que viviam como profissionais por conta própria mais solitários, tidos como sem passado e sem memória, alguém que se faz por si mesmo e que realizaria uma atividade de simbolização impura ao preencher os vazios em sua formação com invenções proibidas ou desleixadas, as quais deporiam contra toda uma comunidade religiosa. Uma imagem em relação a qual, durante a luta por legitimação capitaneada pelas casas nagôs, se precisaria afastar. Por outro lado, parece também que os primeiros autores a pesquisar os candomblés teriam sido pouco críticos quanto às representações que os próprios informantes faziam, ou queriam fazer para o intelectual, a respeito das suas práticas e da sua casa. Juntava-se a isso a desconfiança sobre o assédio sexual, suposto ou real, realizado pelos pais de santo, com uma série de insinuações ou acusações diretas nos jornais. Daí que os sacerdotes homens seriam desqualificados: primeiramente pela superficialidade e pouco tempo de treinamento; pelos castigos físicos contra as filhas de santo; pela homossexualidade e vida sexual promíscua⁸²; por causa da lascívia, quando héteros – tendo Ruth Landes sugerido que o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim já teria cometido estupro; pelo desregramento quanto ao dinheiro, entregando-se mais intensamente os homens a magias e curandeirismos; e por fim, como expressaria Carneiro, era vergonhoso que um homem “caísse no Santo”, ou fosse possuído por um espírito, pois os homens precisavam ter a cabeça forte e nunca ficar inconscientes. Se por um lado, intelectuais emergentes como Carneiro e Jorge Amado perseguiriam o que já havia sido sugerido por Inglês de Souza e Olavo Bilac⁸³, por

⁸² Em *As religiões do Rio* se lê: “Os orixás são em geral polígamos. Nessas casas das ruas centrais de uma grande cidade, há homens que vivem rodeados de mulheres, e cada noite, como nos sertões da África, o leito do *babaloxás* é ocupado por uma das esposas. Não há ciúmes, a mais velha anuncia quem a deve substituir, e todas trabalham para a tranquilidade do pai. Oloô-Teté, um velho que tem noventa anos no mínimo, ainda conserva a companhia nas delícias do himeneu, e os mais sacudidos transformam as filhas-de-santo em *huris* de serralhos.”

⁸³ Ambos talvez influenciados direta ou indiretamente pelo *A feiticeira* de Michelet.

outro, estava por se fazer a seleção de qual tipo de “feiticeiro” e, portanto, de intelectual se tratava. Passemos agora à análise dos processos consultados⁸⁴.

V

O primeiro processo aqui explorado será o de Nelson José do Nascimento⁸⁵, de 1939, em Salvador, Bahia. O documento está identificado como Sumário de culpa/inquérito policial, e a acusação se dá conforme o artigo 157 do código penal de 1890. Trata-se de perfil de praticante bastante comum. Tendo sua casa recebido uma batida e, como os objetos rituais foram apreendidos, o perito os vai descrevendo e as suas funções. Ele, perito, aparenta conhecer bastante a religião. Entre outras coisas, identifica um “... alguidar de barro com um caqueiro cheio de azeite de dendê e farofa amarela, que representa o assentamento de ‘Eixú’ (Diabo)...” Ou seja, mesmo parecendo conhecer a religião, mantém a identificação entre Exu e Diabo. O registro prossegue indicando uma série de orixás e por vezes esquematizando características via narrativa sincrética com o Catolicismo. Diz que cobrava 3.400 réis por consulta. Sendo que tal admissão é seguida da afirmação de ser Nelson praticante de candomblé, mas “sem nunca ter feito o mal a pessoa alguma, ele diz trabalhar em seu próprio benefício”, e no benefício de pessoas estranhas. Essa, afirmação reticente e comum nos casos de acusação de feitiço. Todavia, uma das testemunhas afirma que ali se praticaria “candomblé” ou “feitiçaria”, tanto para o bem quanto para o mal – o termo magia negra é também aqui utilizado.

Continuando: “Perguntado {a testemunha} se sabe se o acusado praticava atos de candomblés, feitiçarias? Responde que não batia candomblés, mas fazia rezas quase todas as noites.” Ou seja, praticavam-se candomblés, mas não havia a prática de festejos e rituais regulares em moldes possessionais abertos com acompanhamento de dança e música. Talvez se tratasse de algo aproximado ao que hoje se chama mesa branca, mas com predominância de traços afro-brasileiros. Também se encontra um livro com registro de rezas. E, questão recorrente: se interrogam as testemunhas sobre o “procedimento” do acusado! Perguntar sobre o “procedimento” é especular sobre o modo de vida da pessoa, é procurar saber se a pessoa tinha vícios, se tinha uma forma de vida reprovável vivendo em “pecado” ou incivilizadamente. Se é uma “pessoa de bem”, de bons modos e costumes e, portanto, se a prática não seria sintoma e ocasião de “descaração”, de desregramento hedonista e autointeressado. Pergunta feita a todas

⁸⁴ A partir de agora passo aos processos preservados no APEB. Foram analisados oito processos, todos no estado da Bahia da primeira metade – exceto um – do século XX, além de relatórios e inquéritos policiais. Perfazendo-se cerca de mil páginas de documentos. Todavia, concentrando-me em quatro desses processos, visando com isso reduzir as remissões recorrentes, ou repetições de abordagens realizadas em outras partes da tese.

⁸⁵ APEB. Tribunal de Justiça, Judiciário, capital, acusação de feitiçaria. Estante 30, caixa 1056, D 17, ano 1939.

as testemunhas arroladas no caso, mas que se relaciona com muitas das questões levantadas em outros interrogatórios, por exemplo: se o acusado bebia, se fazia arruaça ou gostava de ficar na rua, entre outras. Mais uma vez, de certa forma os inquéritos partilhavam do mesmo movimento civilizador que atuava diretamente no universo dos praticantes. Ou seja, integrava-se aqui, aos critérios mais objetivamente definidores do crime e da culpa, uma dimensão íntima e afetiva da vida do acusado como parte da garantia de fiabilidade de sua pessoa; coação que vinha levando, no contexto do mercado mágico-religioso em mutação, à necessidade de que tais virtudes fossem combinadas ao critério mais estrito da competência. Ao menos para aqueles que, impossibilitados de abandonarem a crença na magia, também não poderiam expressá-la por padrões tidos como incivilizados. Algo diferente se entrevê na aridez displicente de um Martiniano, já bastante idoso nesse momento, mas um dos sacerdotes mais cultos e bem informados dos candomblés soteropolitanos na década de 1930, quando realiza a cobrança pelo serviço prestado⁸⁶ a uma mulher, e sob a testemunha de uma pesquisadora americana.

Tratar-se-ia no caso acima de Nelson de uma Umbanda? Caboclo? Macumba? Mesa Branca? Nesse aspecto em especial é necessário se enfatizar o que considero ser uma dificuldade no argumento de Bastide. Este, interessado em identificar as componentes disfuncionais da macumba e sem dispor de trabalhos históricos sobre o período de transição para a República Velha, aceitaria acriticamente uma interpretação que muito se devia não só ao marco durkheimiano, como também às formas hegemônicas de representação religiosa em boa parte marcadas por uma combinação cristã-burguesa de ordenamento do sagrado. Pois, como dito, ele sabia muito bem que nos candomblés *iorubás* baianos também se cobrava. E, também nesse aspecto o autor não apresenta uma referência segura no passado que indicasse se tratar de um comportamento inédito da macumba como fica sugerido por sua interpretação. Enfim, ele considera que a injunção entre a cobrança do serviço e o não comunitarismo dos feiticeiros se ligaria não só à ocorrência de uma série de crimes e violências, mas também, à inautenticidade e inferioridade dos saberes sob domínio do praticante. E daí, pareceu natural relacionar o individualismo e economicismo da sociedade de classes com o rumo que, ao que parecia, viria tomando o seu oficiante e, portanto, a macumba, sendo essa um fator disfuncional superestrutural, ou seja, determinado. Todavia, diante do argumento aqui seguido se poderia perguntar: *seria a cobrança pelo serviço o que denunciaria em si mesma uma espécie de*

⁸⁶ Registra Ruth Landes em *A cidade das mulheres*: “Primeiro quero o seu retrato. Rosita sorriu, incerta, e disse que não tinha nenhum com ela. Ele explicou: – Quero dizer, pague a mesa. – O que? – A senhora é brasileira? – replicou Martiniano, impaciente. – A primeira pergunta eu respondi de graça; mas, depois disso, só pagando. Foi por isso que eu botei os cinco mil réis na mesa – como aviso.” (LANDES, 2002, p. 276). Nesse caso, acredito que o investimento simbólico realizado pelo oficiante no ato interação, parece referir-se mais a um tipo de provocação, para se ver até onde a consulente estaria disposta a ir, que a um maior constrangimento em relação ao pagamento.

anomalia, ou, a redefinição vivida pelo campo religioso, em que de fato também participava uma série de agentes e processos seculares, é que teria transformado a cobrança do oficiante espiritual em escândalo, considerando-a deturpação da autêntica religiosidade, e reclassificando, seletivamente, alguns deles para o polo inferior da magia maléfica? Ao mesmo tempo em que a capacidade diferenciada exibida por alguns candomblés baianos em termos organizacionais e simbólico-expressivos, não seria resultante de movimentos muito mais reflexivamente sensíveis às dinâmicas modernizadoras e concorrenciais em curso desde o século XIX, do que gostariam de admitir muitos dos pesquisadores da época.

Mais abaixo, trato de um caso aproximado ao extremo do explorador monetário e sexual receado por Carneiro, Ramos e Bastide. Ocorre em 1938 em Vitória da Conquista, também na Bahia. O acusado é João Pedro Pereira, nascido no Rio Grande do Sul. É enquadrado no artigo 156 do código de 1890 sob acusação de charlatanismo. E de fato, como o acusado afirma não lidar com espíritos, não poderia, portanto, ser enquadrado no artigo 157. Todavia, o poderia no 158, já que admite prescrever determinados remédios. Talvez isso não tenha acontecido porque, não só foi enfatizado o uso de rezas, como também, o acusado afirme que, não conseguindo resultados, sempre enviava o paciente ao médico. Mas, talvez por conta da acusação de abuso de menor, tenha sido preferível se concentrar na suposição de má-fé e exploração da credulidade. Assim, ao ser perguntado se exerce a profissão de curandeiro, vai se evidenciando o uso combinado de atividades por conta própria e recursos relacionais pessoais precariamente codificados, mas não só eficazes, como correntes naquele contexto:

Respondeu que *não exerce tal profissão* {de curandeiro}, no entanto aplica certas raízes medicinais para certas moléstias, como seja cólica, dor de barriga e outras moléstias comuns, *usando também de reza* para outras moléstias como seja, dores de cabeça, ouvido e dentes; contra erisipelas, quebranto e torsidelas reconhecida por carnes quebradas. Perguntado se *não abre mesas espíritas* e por esse meio faz o diagnóstico das moléstias e aplica os remédios, respondeu que nunca abriu mesa, e os remédios que aplica são acima citados, e quando reconhece alguma moléstia de causa fácil aplica remédios de farmácia. Perguntado se [...] sua casa não era frequentada por pessoas de diversos lugares à procura de remédios, e que profissão residia ali? Respondeu que residiu cerca de quatro meses em Campinho trabalhando em roças e vendendo lenha, e nas horas vagas rezava as pessoas... Perguntado onde conheceu Maria Vitória de Jesus e sua filha (incompreensível)? [...] Respondeu que conheceu Maria Vitória e sua filha aqui na cidade, doente dos olhos, que ele aplicou um remédio, não dando resultado, mandou que ela procurasse o médico, e que sustentou Maria Vitória e sua filha cerca de quatro meses de comida e roupa {auxílio/ caridade aproximados ao inercial do Catolicismo, e assemelhado ainda ao do XIX} [...] Perguntado porque atentou contra a honra da menor filha de Maria Vitória? Respondeu que é falsa, pois nunca se adiantou coma referida criança [...] porque estava sob seu domínio e responsabilidade [...] Perguntado se não esteve em sua companhia também uma moça de nome Áurea e tal e se não deu remédio à referida moça? [...] Respondeu que aplicou nela algumas (incompreensível) e rezas, entregando-a depois ao seu cunhado Antônio Chauffeur e uma senhora também sua

cunhada, pois conheceu que *não podia curá-la por ter espíritos maus* {notar o avanço das práticas possessionais} em seu corpo que quando se manifestam ela ficava completamente louca a ponto de ficar em plena nudez [...] *Perguntado se destas rezas recebe remuneração? Respondeu que nada recebia? Não dava preço* {padrão bem distinto do casal anterior, e mais assemelhado ao típico mandingueiro-feiticeiro do século XIX}, *no entanto algumas pessoas lhe gratificavam.* (grifos nossos)

Pensando-se o quesito da remuneração-gratidão, ela aqui estaria umbilicalmente ligada ao modelo de prestação súplica-atendimento-retribuição catolicamente orientado. Por outro lado, se se avalia o conteúdo moral e formal do caso de Pedro, sob o ponto de vista do jogo cruzado de acusações em que participavam nativos, jornalistas, profissionais do Direito e peritos policiais, este parece aproximar-se um pouco mais do modelo depreciativo do mandingueiro-feiticeiro que vinha sendo tecido há cerca de quatro décadas. Mesmo que no caso de Pedro, ao contrário do de Nelson, não compareçam, inicialmente, referências africanas. Todavia, apareceriam outras referências a poderes espirituais. A testemunha Maria Vitória por ele tratada revela que João costumava aplicar substâncias e fazer “... garrafadas que ele vendia, dizendo que era remédio aplicado pelos espíritos que ele evocava, cujos nomes eram Ricardo, Cláudio, José, e a Sereia Mãe D’água.”. E nesse caso, pelo ao menos a “Sereia Mãe D’água” pode indicar uma figura que para Pedro o aproximasse das religiões africanas – ainda que seja preciso lembrar que em geral, esta era e ainda é representada como uma mulher branca. Mas já uma terceira testemunha coloca um questionamento em relação a atitude supostamente desprezada de João Pedro: Hermógenes José, 40 anos de idade, casado e também analfabeto, como eram em sua maioria os acusados e, ainda mais, as testemunhas em tais casos:

Perguntado de quanto tempo conhecia João Pedro e qual meio de vida dele? Respondeu que conhece João Pedro a cerca de sete meses e ignora sua profissão porquanto só vive viajando é como já lhe deu remédio e cobrou, pensa que nas viagens {intensa mobilidade do fornecedor} sempre faz a mesma coisa porque sempre chega trazendo animais e outros objetos. (grifos nossos)

Tratando-se de economia pouco monetarizadas, era comum o pagamento com o uso de animais. Assim também, mais por raridade, o dinheiro se tornaria especialmente valorizado em tais relações. Por outro lado, com isso ele portaria, quem sabe, uma contradição. Pois o seu aspecto menos visível e mais associado aos segmentos superiores, se por um lado poderia torná-lo objeto mais civilizado, elevando simultaneamente quem dá e quem recebe, por outro, seu uso não marcaria de forma tão inequívoca o sacrifício empenhado quanto um animal por exemplo. Evidentemente, trata-se apenas de especulação. Exceto pelo fato de que não só esses eram os meios mais empenhados – além, provavelmente, de joias e mesmo terrenos –, como também, é certo que o dinheiro era ainda um objeto relativamente raro e valorizado entre os mais pobres.

Já uma terceira testemunha, José Joaquim dos Santos, com 70 anos de idade, lavrador, casado natural de Caculé, esse já sabendo ler e escrever, foi tratar-se com João Pedro, pedindo esse por seus trabalhos o valor de 250 mil réis. A testemunha afirma inclusive, ter recebido ameaças por parte de João, para que lhe pagasse o valor devido, diante do que lhe entregou um animal no valor de 200 mil, complementando depois com 50 mil em dinheiro. Sendo que o valor da cura cobrado pelo casal Francisquinha e Antônio de Jequié quatro anos antes, e que mais abaixo apresentarei, foi de 60.000,00 réis. De qualquer forma, o valor cobrado por João Pedro seria bastante alto, mesmo se considerando ser um tratamento, comparando-se aos 3.400,00 réis que o “pai de santo” soteropolitano Nelson cobrava por suas consultas em 1938. Ao que parece, não havia padrão quanto ao significado, forma, conteúdo e valor remunerado. Ao ponto em que, o mesmo João Pedro, por tratar de outra convalescente, pediria a “pechincha” de 10 mil réis; todavia, como o tratamento não surtisse efeito, para resolver o problema o curandeiro requereria mais 200 mil réis, os quais foram parcialmente pagos com um cavalo no valor de 150 mil. Ou seja, eram valores suficientemente altos para equivaler a animais como cavalos, jumentos, porcos, carneiros e bois. Ao mesmo tempo, tratava-se de um jogo sempre móvel de avaliações e possibilidades de auferimento de retribuições.

Um fator que parece ter sido importante para se explicar tal flexibilidade teria a ver com a avaliação do fornecedor em relação à condição socioeconômica do consumidor. Por exemplo, o próprio João Pedro em outro caso, cobraria 7.500, 00 réis de uma mulher por ela ser pobre, como ele mesmo justifica. Outro fator decisivo era o tempo investido pelo oficiante, pois algumas atividades exigem mais dedicação e gastos que outras. Também, o risco de fracasso envolvido certamente entraria em questão, pois podia significar um óbito – ou sua irrealização, quem sabe, com possibilidades, nos casos de malefício, de contrafeitiços ou retaliações violentas. O que aumentava, por outro lado, as súplicas e disposição de retribuição do lado da demanda. Por fim, a própria fama e reputação do mandingueiro já estabeleceriam, logo de partida, um preço elevado pela raridade relativa do seu tempo e recursos. De modo que, assim como a fama faria o preço, o preço faria a fama. De toda sorte, circunstância parcamente institucionalizada e com isso, sujeita a uma série de improvisações e reavaliações de parte a parte. Circunstância sempre aberta a conflitos, como citado pela testemunha mais acima que “para não ter barulho”, submeteu-se a entregar um cavalo e mais cinquenta mil. A testemunha só teria sido informada do valor após o tratamento e diz que, se soubesse o quanto custaria, não teria feito, pois não tinha o dinheiro. Assim, tal flutuação nos preços, se por um lado permitia que o fornecedor viesse a se exceder em sua expectativa de retribuição, podia também levar a uma série de arranjos sempre sujeitos a contestações por parte dos consumidores.

Tratava-se de uma economia bastante peculiar, distinta do que vigoraria em um mercado tipicamente organizado em bases contratuais capitalistas, mas, ainda assim, um tipo específico de mercado em que se combinavam fatores concorrenciais e comunicacionais: a relação entre oferta, consumo, bem ofertado, retribuição esperada, uso de bens e animais em pagamento, e um consenso mais ou menos compartilhado a respeito da concepção de espírito, bem como de uma unidade indissolúvel entre potências mágicas, espíritos, objetos e seres físicos. Dessa forma, foi preciso se considerar que os próprios termos que definiam valor, retribuição, capacidade e reciprocidade, se por um lado estavam em mutação, eram então parte de um modo de vida tido como natural para grande parte dos seres humanos, fossem ofertadores ou consumidores, desde os primeiros momentos de socialização. É assim que o mandingueiro e o macumbeiro deverão, na tese, ir perdendo o aspecto do demônio interesseiro conforme diziam os próprios umbandistas, mas sem que com isso se revele um caridoso desinteressado. E, embora seja extremamente difícil avaliar, por exemplo, o quanto de dom residiria nos circuitos dos mandingueiros, macumbeiros e curandeiros, é certo que algo assim havia nessas trocas, algo de não mercantil em muito marcado pelos sentimentos de piedade cristã e ajuda mútua.

A exploração de fontes combinadas no capítulo, embora levando a possíveis imprecisões, parece ter compensado em termos de relacionalidade e sensibilidade processual. Partindo-se desse material em que registros os mais detalhados possíveis de formulações dos falantes “nativos” se impuseram, optou-se por confrontar tal diversidade, desde que as posições dos praticantes pudessem aparecer, visando-se com isso as mutações. Não importando aqui se ratificar se eram “macumbas”, candomblés; mesas brancas; rezas, mandingas ou “magia negra”. Trata-se, em todos os casos, de praticantes que não reivindicavam um “próprio” enquanto identidade, ou só o faziam discretamente. Nenhuma dessas pessoas será encontrada em qualquer registro sobre a história oficial dos cultos afro-brasileiros, ou mesmo do Espiritismo.



Figura 17: Objetos recolhidos na casa de Nelson José do Nascimento.

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia. Foto pericial constante em auto de acusação, autor não identificado. Tribunal de Justiça, Salvador, 1939.

Observe-se a mistura de símbolos originários de várias magias em mistura.

O tempo em que esses “feiticeiros” agiram mais despreocupadamente chegava ao fim, entrando em declínio possivelmente entre os 1870-1950 – mas acelerando-se muito entre 1910-1930 –, mais intensa, mas não exclusivamente nas maiores cidades. Além do mais, tem sido em uma tripla oposição que vem sendo utilizados, para referir-se a tais oficiantes, preferencialmente os termos “por conta própria” ou “informais”⁸⁷. Primeiramente, pretende-se indicar uma diferenciação não tanto funcional em sentido estrito, mas de confiabilidade técnica em relação às agências domésticas mais íntimas de cuidado da pessoa e da casa de que tratei mais acima; cuidado normalmente realizado pela própria pessoa, por vizinhos, amigos e parentes de que se esperava que auxiliassem, mediante a instituição de uma solidariedade piedosa, por vezes exercida via apoio material e prestações-contraprestações de serviços, nas

⁸⁷ Não se pretende causar confusão com a análise bem consolidada entre sociólogos do trabalho. Ao se falar em informais por conta própria se está apenas indicando para a condição de precariedade, não assalariamento, e dependência quase que exclusiva de si mesmo e, virtualmente, de parentes na realização das atividades. Sendo importante se considerar o quanto os segmentos negros e mestiços viviam em circunstâncias semelhantes entre o século XIX e XX (ANDRADE, M. J. S., 1988; MATTOSO, 2003; REIS, 2008; SILVA, 1988). Ou seja, havia uma condição permanente de provisoriedade e precariedade, de modo a fazer todo sentido a afirmação de Walter Benjamin Cf. (BENJAMIN, 2011) de que ao se abordar os segmentos subalternos se percebe o quanto para estes, a situação de exceção configura-se como regra.

tarefas mais rotineiras, antecipáveis e menos críticas do dia a dia. Também, tarefas que não podiam ser divididas, a não ser para propósitos analíticos, entre bem e mal. É bem provável, como sugere Bastide – e os registros o confirmam –, que houvesse alguma especialização entre os agentes; mas, não só a maioria era capaz de mobilizar saberes diversos diante de demandas variáveis, como a própria noção de mal e pessoa, tão quanto a relação de súplica direcionada à terceiros, pareciam circunscrever um cosmos homologamente ainda menos segmentado que a figuração funcional que lhe correspondia.

Em segundo lugar, visa-se opor tal saber prático, sob o ponto de vista do escopo jurídico, cultural, e socioeconômico ao médico acadêmico, frente ao qual passaria a incompatibilizar-se, principalmente após a década de 1830 nas grandes cidades – e aí, claro, mais restritamente no campo curativo-terapêutico, mas, processo que foi espraiando-se para todas as regiões do país. Aparentemente, boa parte da população considerava que o acadêmico seria aquele capaz de passar horas falando sobre tendões, órgãos e ossos, dos sintomas de uma doença e seus perigos, mas que o “prático” e o curandeiro, sua extensão, eram aqueles em que de fato se poria a confiança, senão na cura, ao menos na oferta do lenitivo e do consolo. Talvez isso explique um pouco da porosidade e incontinência publicitária médico-farmacêutica quando se tratava de prometer curas maravilhosas. Eles precisavam provar seu valor a um público incrédulo, e dispunham de meios materiais e escolares propícios ao uso ostensivo da propaganda.

Todavia, o mais interessante é que tanto os médicos e farmacêuticos informados por um espírito mais acadêmico se utilizavam das tecnologias dos “informais”, como estes podiam acessar saberes e técnicas destes, inclusive, via manuais produzidos e publicados pelos acadêmicos, como também, pelo trabalho de cura eventualmente realizado em parceria ou auxílio ao médico acadêmico. Curioso o quanto a profissionalização do artesanato médico no Brasil, no que iam consolidando-se suas pretensões monopolistas, se daria por uma relação especialmente ambígua com o popular, incorporando em seu *ethos* profissional, talvez mais do que todos os ofícios acadêmicos, uma simbolização violentamente demarcatória de distância. O médico tinha que se definir por uma prática especulativamente superior, mas ao mesmo tempo, tinha que comprovar sua idêntica superioridade operatória e curativa. Esta, ameaçada todo o tempo pelo prestígio do saber fazer dos curandeiros. Às vezes “maltrapilhos” negros e mestiços. E, se para as elites acostumadas a formar seus filhos homens para o mando, ou para atividades intelectuais não manuais, seria fácil superar o “povo” quanto ao aspecto especulativo, por outro lado, e num primeiro momento, teria sido até mesmo vexatório o seu desempenho diante do “prático” e do curandeiro acostumados desde muito cedo a “meter a mão na massa” em condições quase sempre precárias e improvisadas.

Ademais, seria interessante também se refletir o quanto a precocidade dos cursos de medicina em Salvador e Rio de Janeiro não teria contribuído para a idêntica precocidade das organizações mágico-religiosas funcionalmente diferenciadas em formato cultural, o que quer dizer, distanciadas das atividades dos curandeiros, ao menos para aqueles segmentos da população que podiam recorrer ao médico. Pois, mesmo que as terapêuticas populares tenham se mantido nessas cidades até os dias atuais, elas foram logo cedo localizadas em um arranjo institucional menos difuso do que o dos curandeiros solitários. Considerando-se, assim, que tais escolas superiores podem ter jogado nos contextos locais e regionais algum peso na inibição ao recurso dos curandeiros não acadêmicos, como fica registrado no caso de Faustino Jr. Mais ainda, restaria se explorar o quanto tais escolas não teriam sido capazes de não só realizar o curso aos saberes populares, mas também, de converter o praticante popular em objeto de ciência (SCHWARCZ, 1993). Dava-se o golpe de misericórdia que, duplamente, garantiria a posição profissional e prestígio social do médico como agente civilizador publicamente útil.

Para concluir, em terceiro lugar, o mandingueiro precisaria ser distinguido, tanto lógica quanto historicamente, do especialista ou praticante que há tempos viria compondo macumbas e candomblés, mas que só então poderia dele se distinguir, e que lhe sucederia como protótipo do oficiante de serviços mágico-religiosos populares. Não é que tais oficiantes informais possuíssem saberes absolutamente distintos dos outros três ofertadores que se lhe contrapunham, inclusive do segundo. Os profissionais guardavam entre si relações igualmente de circularidade e trocas em continuidade (BERTUCCI; FIGUEIREDO; MARQUES et al, 2009). Aliás, para os casos dos candomblés, por exemplo, tratava-se de praticantes que, em geral, não só não tinham o ofício como fonte exclusiva de sobrevivência, como também, agiam igualmente em condições materialmente precárias, parcamente monetarizadas, e em muito dependentes do auxílio laboral de terceiros com os quais se travavam relações de intimidade. Todavia, avançando o século XX, algumas das características desse padrão se transformariam.

VI

O próximo caso deu-se em 1924, em Campo Formoso na Bahia. O acusado é José Gonçalves de Souza⁸⁸, José Nambu, de 35 anos de idade, e a acusação é por exercício ilegal da medicina, portanto, artigo 158. Basicamente ele é acusado de ter causado a morte de Nairzinha. Como sempre, na caracterização dos acontecimentos faz-se um apanhado das provas e objetos apreendidos. O que, para esse caso, juntavam-se 14 cartas trocadas entre seus clientes e Nambú.

⁸⁸ APEB, Tribunal de Justiça, judiciário. 1924.

O que se tornou rica fonte para se pensar a rede de relacionamentos e reciprocidades em que se inseria o acusado. Tal rede tendia a relativizar toda a cadeia de acusação, em geral montada a partir de uma suposição de “má vida” e conduta do acusado, bem como sobre a suposta incapacidade cognitiva de seus clientes. Ao mesmo tempo, as cartas não questionam em nenhum momento a crença dos praticantes no acusado, mesmo quando se entra em conflito com este. Assim, elas ratificam a simultaneidade não contraditória entre a credulidade das “vítimas” e sua razoabilidade, tornando-se frágil o nexos entre exploração, credulidade e incapacidade. Da mesma forma, revelou-se certa escolaridade em sua clientela. Não sendo possível se avaliar, a partir dele, que isso seria um traço comum, bem como o quanto tais clientes representariam na totalidade dos seus atendimentos. Na verdade, provavelmente este possuiria, como na maioria dos casos de outros curandeiros, ainda mais em áreas rurais, bem mais clientes com baixo ou nulo índice de escolaridade – mas sendo impossível qualquer afirmação a respeito. Por fim, não há, no caso, referência ao candomblé, e apenas indicações indiretas ao Espiritismo, sendo que os termos baixo e falso espiritismo não seriam aqui utilizados.

A primeira testemunha foi João de Souza, 22 anos viúvo e analfabeto. Nambu afirma que a irmã da testemunha estava enfeitiçada, e fez uma reza pela importância de 90 mil réis. Segundo a testemunha, para fazer o trabalho Nambu havia pedido os 90 mil, e um pedaço de pano qualquer da irmã. Recebeu um pé-de-meia. Após a demora no tratamento, no momento em que a testemunha vai reivindicar a devolução do dinheiro, encontra Nambu na presença de um médico, o Dr. Antônio Gonçalves. Mediante a proteção deste, afirma o próprio Nambu que ele, acusado, poderia exercer sem sobressaltos seu ofício e, dessa forma, garantir o tratamento completo da convalescente. Ou seja, aparentemente o curandeiro trocava informações com um médico acadêmico, tendo, possivelmente, longa experiência nesse trabalho – Nambu já havia sido preso, ao menos duas vezes antes por crime de feitiçaria.

Já a segunda testemunha afirma que Nambu vivia da profissão de “curador de feitiço”, magia de defesa, e fazia mesa por 5.000,00 réis – bem mais caro que o cobrado por Nelson em Salvador quinze anos depois. Mas a testemunha desistiu depois de assistir o triste fim de seu vizinho. Ou seja, tratava-se de padrão típico de avaliação por resultado em que o praticante também vivia em constante itinerância. O que confirma a terceira testemunha. Esta diz que “... José Nambu é conhecido em todo este município, como nos municípios vizinhos como terrível feiticeiro e que é este o seu principal meio de vida”. A cura de sua moléstia lhe custou 30 mil réis, o que imediatamente foi pago. Já na quarta, da mesma forma, confirma-se a prática da feitiçaria e curandeirismo como principal fonte de renda de Nambu. Havendo um caso de cobrança de 200 mil réis. Valor equivalente a fiança cobrada ao professor Faustino 20 anos

antes. No caso desta testemunha, há também contestação pelo valor exorbitante cobrado, além de crítica à atuação de protetores favoráveis à Nambu – como, por exemplo, o médico. Por fim, a quinta testemunha pagaria 55 mil réis. Mas o tratamento falha e o paciente morre – Nairzinha. No registro, conclui-se contraditoriamente que toda a gente percebeu que Nambu nada sabia, que seria um farsante mas que, ao mesmo tempo, não queriam acusá-lo junto as autoridades “... temendo um mal maior pois o célebre feiticeiro é o terror daquela gente”

Passemos agora à análise das cartas, em que se mostram as facetas mais enriquecedoras desse caso. Quase todas são do ano 1923, segundo semestre. E, em geral elas tratam de acertos entre Nambu e seus clientes, mostrando que havia uma comunicação não presencial regular entre estes. Sendo provável, pelo que se indica nas próprias cartas, que o volume de correspondências fosse muito maior do que o encontrado. Todavia, elas são suficientes para revelar uma cadeia de laços, conteúdos e formas comunicacionais impossíveis de ser revelada pelos inquéritos policiais. Primeiro, como dito, não só se pode saber, como consta nos inquéritos, que o próprio Nambu e alguns dos seus clientes sabiam ler. Mas também, é possível se identificar em que consistia essa competência em ato. Assim, percebe-se que, se algumas daquelas pessoas talvez tivessem dificuldades expressivas sob o ponto de vista de uma modalidade escrita formal, é certo também que não só havia muitos alfabetizados entre as testemunhas, exclientes, como alguns destes conseguiam expressar-se com considerável desenvoltura. Possivelmente, Nambu lidaria pelo ao menos com uma clientela melhor remediada que a da maioria dos outros casos analisados.

Na primeira carta encontram-se acertos em que há pedidos de envio de remédios, e as vezes, de outros objetos pelos correios. Conforme o esperado, Nambu viajava muito, por vezes fazendo ele mesmo o trabalho de entrega dos remédios e outros objetos encomendados – auxílio certamente comum nessa época entre amigos ou mesmo estranhos. Todavia, as cartas iriam revelando mais que simplesmente um auxílio funcional numa época em que o sistema de entregas e as possibilidades de deslocamento eram mais restritivas. Indicavam uma cadeia de relações tão ou mais importante quanto a própria competência técnica como condição da sobrevivência do oficiante, o que cobrava seu preço em confiança e lealdade deste. Com isso, precisa-se pensar também o quanto essa economia baseada nas rivalizações por resultado era extremamente dependente de um tipo de rede que não era exatamente pessoal, nem tampouco estritamente comercial, mas que também estaria, na maioria dos casos, distante das formas culturais que passariam a predominar daí em diante. Enfim, na maioria das cartas analisadas intercalavam-se acertos comerciais e expressões de afeto; havendo então apelos emocionais à Nambu, como se tratasse de um íntimo que recebia justas retribuições por seus favores.

Com isso fui passando a abordar as cartas como expressões das próprias contradições que se encerravam naquele tipo de relação. Pois, frente a um ofício que exigia retribuições, o suplicante esperava a preservação da própria integridade, ou a conquista de uma vitória qualquer. Ao mesmo tempo, relação marcada por uma série de movimentos de aproximação e afastamento entre as pessoas em contextos geralmente marcados por forte carga emocional e, por vezes mesmo, reverência à figura do feiticeiro. Em uma dessas cartas, se lê: “Do amigo Manoel Maroto, explique qual é meu remédio, *peço-lhe que se interesse por mim*, que não perderá”. Em outra: “Esperando nestes dias o meu tempo, como o senhor sabe, *peço-lhe o obséquio de mandar dizer-me se posso tomar o remédio na ocasião; e se não for mal, (dar?) o meu leite a criança quando estiver tomando o remédio. Da (incompreensível) Tercina Ceveyrino Silveira.*” Já em uma terceira: “... *peço não se esquecer de mim*, pois você bem sabe as minhas condições (incompreensível), confio em Deus e em você. Olhe, o que aconteceu entre nós você {eu e você?}, não (incompreensível) peste a ninguém pois será um desastre para mim meu bom amigo, penso se isto for descoberto eu morro até de vergonha. Isidenho já chegou, não esqueça ...”. Seria uma amante? Já essa é uma fofura:

Varzinha de fevereiro de 1923. Prezado José (incompreensível) saudações. Depois de sua amada cartinha que veio me dar muita satisfação de sua nobre notícia como também sua notícia familiar. Compadre eu tenho sido mártir com meus filhos. Quando Juca melhorou, João caiu de um (incompreensível) e um dedo ficou mal [...], já vai muito melhorado. Compadre, não deixe de dar um passeio por cá pois é quem pode viajar, assim só mesmo se quiser fazer ‘duchação’ daqui. José Borges sempre fala em ir lá, porém é cativo de trabalho. Aqui está muito chovido [...] No entanto, sempre espero sua notícia que já estava demorada. Lhe vi aqui no sonho, eu lhe pedindo remédio pra João, ‘com pouca’ não era você {em espírito ou uma visão?}. Aceite abraços de todos da casa: João, Juca e as meninas. Comadre Bárbara um abraço; saudades da (incompreensível) agradecida aqui sempre as ordens. Sua comadre Joviniana Borges. {Abraços?} a Velha Maria com todos dela.

Basicamente Nambu era um curandeiro, as cartas o atestam, e a presença de espíritos em suas práticas não fica clara, exceto em uma carta e um testemunho: nela, o suplicante parece pedir que ele o ajude a conseguir um emprego, mas não fica claro; no testemunho, se afirma que “... {Nambu}, por meio de assobios, diz que chama as almas dos caboclos que revelam as moléstias e o modo de as curar”. Já em mais outra carta mesclam-se o seu ofício de curas e os sentimentos aparentemente apaixonados de uma mulher de seu ciclo de relações:

Juazeiro, quatro de julho de 1923. Ilmo senhor José neste momento em que pego na minha rude pena para dar-te as minhas notícias e também saber das tuas. Senhor José, hoje faz 6 dias que partiu daqui, e para mim parece que faz 6 anos. Mande-me dizer quando vem [...] Não deixe de mandar o remédio de minha dinha {madrinha}, mande pelo mesmo portador desta, não esqueças de mim. Mande-me dizer como vai, nada mais. (incompreensível). Recomendações de todas e de sua comadre. Aceite uma

benção de Lélia e um beijinho. Aceite muitas saudades de tua criada e respeitadora Jozina Dias de Oliveira. Senhor José espero cartas todas semanas.

Para terminar, transcrevo trechos de uma correspondência especialmente interessante. Conta o fim da amizade entre Josepha Maria de Araújo e sua família, e a comadre Bárbara, certamente a mesma Bárbara que aparece em carta anterior, aparentemente, a esposa de Nambu. Assim começa Josepha:

Comadre, mande me dizer quem foi lhe dizer que eu mais minha mãe dissemos que a senhora é feiticeira? Nós não temos a senhora nesta conta. Comadre diga ao compadre José {certamente José Nambu} que faça-me o favor de deixar meu nome de mão {largar de mão: abdicar, deixar, esquecer}. A Maria, a Maria da velha {incompreensível, nome de alguém} ainda está com muita queixa de mim.

A partir daí, Josepha passa a narrar as fofocas que José estava fazendo com seu nome, prejudicando sua vida. Por certo uma aposta perigosa a de atestar à sua comadre que Nambu não era de confiança, visando desqualificar o que Bárbara teria ouvido sobre ela do próprio Nambu. A solução da família de Josepha foi não levar mais notícias para Nambu, para “... as novidades se acabar ...”. Em seguida ela diz, magoada: “... o bem se paga com o mal, é muito certo. Infeliz do dia que meu pai foi ver remédio para mim, antes eu tivesse muri(?)o {morrido?}, para mim era gosto e prazer. Comadre, adispóis {depois} que minha mãe veio de lá está com cinco curadores que manda fazer mesa, nunca falaram do seu nome”. Ou seja, por que razão ela haveria de acusar-lhe? Ainda que provavelmente fosse feiticeira mesmo, era então considerada amiga da família e, portanto, incapaz de fazer o mal contra esta. Nesse sentido, seguindo Maggie, a acusação nativa guarda certa continuidade com a do modelo acusatório profano; mas precisando-se de mediações e traduções para que tais continuidades se realizem. Parecendo – assim como na acusação judicial – certo que em ambos os casos as acusações, para se efetivarem, dependeriam de critérios não isonômicos. Ou seja, a depender do contexto e da direção seguidas pelo ato mágico, este pode ser considerado mau ou bom, culpável ou perdoável. Ao fim, Josepha fala do paradeiro do pai, dos desgostos da mãe. E despede-se com um sentimental “... adeus, adeus até um dia feliz, aqui fica uma criada as suas ordens”.

Na conclusão do processo, aparece novamente uma Josepha Maria, através do testemunho de um irmão desta. Só que nesse caso, está registrado Josepha Maria de Jesus, pelo que se depreende, a Nairzinha com que inicio o trecho sobre o feiticeiro, e que teria morrido pelo uso dos remédios ministrados por Nambu. Também, não há como se ter certeza absoluta de que não se trataria do caso da Josepha imediatamente anterior, uma vez que às vezes aconteciam erros de registro, ou se era outra Josepha, nome aliás comum nessa época. Em sendo a mesma, o registro reorienta a acusação referindo-se as cartas como prova. Todavia, a única

carta que consta de uma Josepha é da “de Araújo”, e trata de uma querela que antecede a morte da Josepha de Jesus indicada. Em se tratando da mesma pessoa, significaria dizer que a acusação foi precedida de uma inimizade e quebra de confiança que ganharia seu desfecho espraiando-se para o contexto jurídico punitivo. Verossímil, como nos casos analisados por Laura de Mello e Souza para o Brasil colonial, mas não há como ter certeza. Ao fim, José Nambu foi condenado por crime afiançável no valor de um conto e quinhentos mil réis. Aparentemente um valor bastante alto, mas que a julgar pela frequência de atendimentos e valores cobrados, não seria difícil de ser paga. Ao fim do processo ele seria absolvido.

VII

As cartas funcionaram, portanto, como uma chance de equilibrar um pouco as coações exteriores às interações mais propriamente mágico-religiosas, com aquelas vividas pelos praticantes em sua relação com a clientela. Aproximam a abordagem daquelas mediações em forma de sociabilidade capazes de dizer algo sobre os modos de recepção e consumo do serviço. Deixando claro o quanto tais formas de recepção extrapolariam funções restritas ao pagamento. Ao mesmo tempo, elas ajudaram a jogar uma lufada de ar fresco em uma discussão tão marcada por histórias tristes e por vezes brutais. Com isso, é como se na reconstituição arqueológica de um antepassado, se tivesse encontrado um pedaço de uma ferramenta, ou esquema dessa com indicações borradas sobre o seu contexto de uso. Além do mais, ajudou a entender *o quanto o padrão de dependências entre oficiante e clientela se daria através de uma intrincada economia afetiva na qual misturavam-se valor pessoal, valores cristãos e prestação de serviços. Assim, seria a combinação entre destreza e presteza, em se resolver problemas se dando, recebendo e retribuindo, que estaria no centro dos circuitos de trocas. De modo a não haver barreiras nítidas entre o amor e a dívida integradas por um sentido de gratidão.*

Por outro lado, havendo poucas considerações a respeito de quaisquer pretensões ou possibilidades de autorrealização em moldes mais regulados, como no caso dos terreiros ou centros. E com isso, pareciam ser bem menos pronunciadas coações no sentido de se desenvolver uma forma regular de culto, com participação regular de uma clientela, e investimento em disposições espirituais e cênico-expressivas voltadas para a direção de um culto. Estando a sedentarização do oficiante em uma casa de culto típica dos contextos urbanos ou “rurbanos” atuais – e nesse sentido, assemelhada ao formato das religiões dominantes, sobretudo, para o nosso caso, o Catolicismo –, no extremo oposto das funções mais nômades a que eram compelidos os antigos curandeiros, mandingueiros e feiticeiros. Pois, para que a obrigatoriedade mais convencionada do deslocamento passasse à clientela, seria preciso que o

tradicional demandante pudesse reconhecer compensações e possibilidades suficientes para o impelir a um tipo de encontro cultural, por si mesmo tido como atrativo, e dirigido por seres humanos de nível social semelhante, ou em muitos casos inferior ao seu.

Sedentarização essa em que, simultaneamente, os oficiantes se sintam igualmente compelidos a corresponderem a um tipo de expectativa na qual parte importante dos clientes atuaria também como colaboradora na montagem das festas e manutenção das funções das casas. Com isso, sendo sempre possível que alguns desses clientes passem a exercer uma concorrência interna ao poder de um pai ou mãe de santo, assim como esse pai ou mãe de santo pode ter estado nessa mesma posição no passado. Ou seja, de forma que, como se irá explorar nos próximos capítulos, às antigas funções de demanda mágica se integrassem as de público expectador de um tipo especialmente interativo. Pois, todo líder de terreiro ou de uma casa, tem de enfrentar a pressão cruzada entre atrair para sua órbita agentes dotados de uma série de capitais cobiçados, sobretudo, os capitais espirituais, e com isso, se ver premido pelo risco de mais cedo ou mais tarde ser confrontado por um desses talentos em seu próprio território.

Também, processo sem o qual não seria possível que os indivíduos das novas gerações se coagissem mutuamente – como se respondessem a um tipo de ordem natural – à darem demonstrações duradouras de comportamentos espiritualmente desinteressados, ou seja, não instrumentais para poder conquistar a confiança de um grupo de seguidores. Dessa forma, para que a exibição de um senso cosmológico desse tipo se disseminasse sem a existência de um centro unificador das práticas intercasas, incorporando-se como um senso de navegação espiritual feito compulsão, seria preciso que os segmentos populares fossem igualmente se autonomizando, tanto da estrutura enrijecida dos fluxos descendentes de doação e produção simbólicas católicas – sem, é claro, que nos primeiros momentos ninguém tivesse deixado de ser católico –, como também, relativa e seletivamente, a respeito dos compromissos e símbolos étnico-rituais de origem africana que marcariam muitos dos negros, sobretudo os estrangeiros, até as primeiras décadas do século XX. Movimento sem o qual não se poderia falar exatamente de um campo religioso em que coexistiriam concorrencialmente as diversas modalidades. Por fim, seria preciso ainda que tais modalidades insurgentes encontrassem um vocabulário linguístico e expressivo mais substantivo para falar sua religião em contextos de circulação ampliada de saberes, fazeres e crenças entre instâncias também profanas.

Nosso José Nambú estava muito longe desse tipo de sensibilidade e senso de dever religioso comunitário. Ele é um rico exemplo do oficiante mais móvel que foi o velho fornecedor popular que predominou até início do XX, garantido pelo pano de fundo de uma tecnolinguagem do encantado catolicamente influenciada. Exceto talvez nas maiores cidades

em que, nesse momento, sua forma já entrava em declínio. Sendo frente a ele que as reuniões mediúnicas e/ou de possessão, principalmente as de matriz afro-brasileira, viriam se sobrepor. O *mandingueiro* sendo então aquela espécie não cultural de *trabalhador informal e por conta própria do espiritual*, incansavelmente acusado de estabelecer relações de troca em bases estritamente mercantis. Como indicado nos jornais, principalmente os cariocas, o mandingueiro também podia ser chamado de *macumbeiro, cangerista, ou feiticeiro*, de forma mais ou menos indiferente. Foi também a sua figura aquela que modelou a lógica e objetivou certo habitus coletivamente construído que aqui me interessou. Com a imagem do feiticeiro cada vez mais retratada nos jornais à medida que se chegava ao século XX, deixa entrever, ainda que de forma distorcida, o que deveria dele se esperar, quem seria, enfim, o que deveria ser capaz de fazer um fornecedor popular de *serviços espirituais*.

Pense-se, por exemplo, o caso de cinco importantes obras em que a figura do feiticeiro aparece como central na trama: *Vítimas Algozes*, de Manuel de Macedo, *O tronco do Ipê* de José de Alencar, *A Carne*, de Júlio Ribeiro, *A Feiticeira* de Inglês de Souza, e *O Feiticeiro* de Xavier Marques. Todas publicadas entre 1869 e 1897, período em que o tema da emancipação dos escravos fervilhava, sendo que as elites se viam às voltas com o medo de uma possível vendeta dos negros, uma vez tornados livres, em relação aos seus senhores. Nesses textos, combinando-se as questões locais, as teorias políticas e racialistas e, por fim, a imagem do *sabbath* e da feiticeira velha e decadente – em nosso caso transformada preferencialmente em homem – importada, provavelmente, mais da literatura que da inquisição europeia, antecipa-se o que se tornaria uma visão dominante a respeito das práticas populares nos jornais dos anos 1910-1930. Portanto, a ideia do mandingueiro, como parece ter vigorado no período pesquisado, adviria desse encontro entre essa prática real, e uma estereotipia jornalística, essa, inclusive, por vezes informada pela noção predominantemente europeia e norte americana, mas filtrada pelos meios massivos e representações elitizadas da cultura, do que seriam o bruxo e a bruxa. Além das trocas entre o que diziam e desenhavam os próprios pares jornalistas e desenhistas, também a literatura, a pintura e escultura, o teatro e, mais tarde, o rádio e o cinema.

Assim, se os negros, uma vez livres e deslocados das relações de domínio senhoriais não fossem integrados, o que impediria que estes não se voltassem contra “nós”? E, acaso se voltassem, o que impediria que todo um conjunto de práticas e saberes por vezes misteriosos e secretos para “nós”, ainda que inferiores e degradantes, que tais saberes não fossem utilizados para “nos” ferir? Dentre tais armas, uma das mais temidas era a feitiçaria. A racialização social como forma de explicar as diferenças recorria assim ao conjunto dos saberes, fazeres e crenças

populares traduzidos em sintomas ou evidências da inferioridade, ainda mais quando combinada ao critério de classe. Ainda que fosse embaraçoso reconhecer-se que parte da “boa sociedade” também entrava em acordo, mesmo que seletivamente, com o que faziam tais segmentos. E por certo, jornalistas e espíritas das primeiras décadas, e umbandistas um pouco depois, expressaram versões aderentes a combinações de uma mesma narrativa de inferiorização sociorracial.

Todavia, como dito, até início do século XX as elites não se interessariam pelas práticas em si, mas apenas pelo auferimento de vantagens destas. Causando escândalo a sua frequência em tais antros de imundícies e perdições, vaticina João do Rio: “O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração...” (RIO, 1976, s/n). Considerando que no Rio de Janeiro de sua época não haveria pessoa que não tivesse entrado em uma casa de feiticeiro, lamenta a degeneração social de todo um povo, brancos e negros, ricos e pobres. Assim, sobre os candomblés diz outra matéria: “Há quem os incentive, quem lhes dê proteção. Gente graúda, dizem algumas línguas desabusadas, estende até elles o manto do prestígio, de modo que os protege da ação repressiva das leis.” Assim também se pode ler novamente em “As religiões do Rio” da primeira década do século XX: “A Chica tem proteção política? - Ora se tem! Mas que pensa o senhor? Há homens importantes que devem quantias avultadas aos *alufás* e *babalaôs* que são grau 32 da Maçonaria.” (RIO, 1976, s/n). E, mais à frente: “Saímos, e logo na rua encontramos o Xico Mina. Este veste, como qualquer de nós, ternos claros e usa suíças cortadas rentes. Já o conhecia de o ver nos cafés concorridos, conversando com alguns deputados.” (RIO, 1976, s/n). E por fim, um outro jornalista:

O Morro do Pinto é quase sempre procurado por umas figuras de grande destaque no nosso meio social. Vão em visita ao ‘pai de santo’ Sany, cujos trabalhos, segundo dizem, rivalizam com o de Cypriano do Abedé. {Romão da Silva, político que teria recorrido aos serviços do “pai Sany”}, tinha a palavra fácil e convincente, pois, sempre que ia falar, colocava entre os lábios e a gengiva um pedacinho de uma folha que tinha por objetivo dominar o auditório. (A Crítica, 19/1/1929, Francisco Guimarães, grifos nossos)

Assim, ao se observar escândalo jornalístico diante da frequência inclusive das senhoras da “boa sociedade” a esses “antros de misticismo”, as quais em sua maioria iam em busca de soluções rápidas a problemas práticos, tem-se que ter em mente o pano de fundo de terror e suspeição que se foi construindo, entre outras coisas, com a colaboração dos próprios jornais, ao que parece, mais determinados que a própria polícia, e contra a qual também disparavam sua pena. Não se podendo esquecer que em sua maioria, para o caso de Salvador e Rio de Janeiro, essa polícia era, como ainda o é, formada por gente de cor, muitos nascidos em famílias pobres, portanto, gente com maiores possibilidades de estar próxima aos cultos ou pessoas ligadas às

diversas expressões⁸⁹. O que se pode conferir, como já notado, pela destreza interpretativa e detalhamento de alguns peritos policiais em seus relatórios.

Também, parece duvidoso que nessa época a maior parte de tais frequentadores-consumidores apreciasse quaisquer diferenças sobre a “origem” da técnica. Somente bem mais tarde é que passaria a se popularizar, tornando-se menos vexatória, ou mesmo atestando-se certo destemor, liberdade e jovialidade, a presença das classes médias e elites nos festejos abertos⁹⁰. Tais festejos estando cada vez mais preparados para receber também esse perfil leigo de consumidor de emoções; forma civilizada de satisfazer a uma curiosidade de teor turístico-progressista, e mesmo existencial. Assim, em matéria mais avançada do Jornal da Bahia de 8/10/1967, já se podia ler, sob o título “Na noite fria de agosto, o canto das iaôs foi a Xangô”:

Na noite baiana e fria de agosto, os atabaques rugiram em mais uma festa de culto afro-brasileiro, *num dos incontáveis terreiros da velha cidade dos santos, dos mistérios e feitiços*. E o canto frenético das iaôs subiu no ar na homenagem de fé a Xangô, pai Xangô, Guia do Terreiro do Rei da Catacumba [...] *Candomblé (este é o nome, e não macumba) na Bahia é uma constante. Confunde-se o culto trazido pelos negros africanos, com a própria alma da terra. Quem não o conhece, é como se não conhecesse a Bahia. Veio, pisou, mas não viu. Está na alma da terra e da gente. Herança secular do negro responsável (com o lusitano e o índio da terra), pelo estágio inicial de nossa raça. Hoje, o candomblé é uma das nossas mais ricas e preciosas manifestações da cultura negra, uma das grandes atrações para quem nos vem conhecer a terra, as origens, a cultura, os costumes como povo [...] Os visitantes buscam ali quando a satisfação de uma curiosidade, não raras vezes, os benefícios que esperam encontrar, nas boas graças dos orixás, sempre generosos*. E também, ou mais diretamente que os de fora, participa a população humilde da zona dos Alagados, com seu imenso Rosário de sofrimentos que a ação dos homens não conseguiu minorar [...] Na noite fria o terreiro se engalanou. Por entre as alegrias da festa o Babalorixá recebeu um grande número de visitantes, homenageando com um caruru a imprensa, visitantes e turistas. (Jornal da Bahia, 8/10/1967, grifos nossos)

A palavra “visitante” ganha a cena, passando ao centro a hospitalidade de uma casa. Note-se também a marcada ruptura com os conteúdos jornalísticos anteriores. Aqui os jornais

⁸⁹ Novamente João do Rio: “A polícia sabe mais ou menos as casas dessa gente suspeita, mas não as observa, não as ataca, porque a maioria das autoridades têm medo e fé. Ainda há tempos, um delegado moço frequentava a casa de um espírita da praia Formosa para se curar da sífilis. Se os delegados são assim apavorados do futuro, reduzindo a mentalidade à crença numa panacéia misteriosa, o pessoal subalterno delira.” (RIO, 1976, s/n)

⁹⁰ Tudo leva a crer que a organização em forma de *terreiro*, mesmo em cidades como Salvador, não foi aquela em que a maior parte dos oficiais do século XIX estava capacitada e predisposta a investir o grosso do seu tempo e recursos. Mesmo que para muitos devesse grassar um sentimento de temor e admiração pelos agrupamentos de negros que sabiam “fazer as coisas”. Todavia, para a maioria, principalmente para a maioria escravizada ou que simplesmente vivia no campo, é mais provável que se tratasse da disponibilidade de recursos e habilidades pessoais nem sempre adequados ao tipo de organização e formação étnica mais exigente e restritiva dos candomblés dominados pelos símbolos *gêges* e *nagôs* pelo ao menos. Principalmente quando se pensa no oferecimento de festas, o oráculo de Ifá, os saberes e rigores dos processos de feitura e iniciação, de usos e transmissões, do domínio possessional e ritual em suas funções comunitárias mais regulares e porventura sedentarizadas. Não que determinadas funções típicas dos terreiros de hoje ainda não existissem. Mas, não só elas não seriam em tudo idênticas as atuais, como também, a capacidade política ou institucional, bem como a disposição para dizer-se “Candomblé”, frontalmente em oposição a outros feiticeiros ou curandeiros, devia ser praticamente nula.

já participariam de um diálogo em duas mãos com os pesquisadores especializados no tema. Estes especialistas, escribas civilizados e civilizadores do religioso popular. Ao que parece, o declínio do feiticeiro de tipo antigo estaria de fato associado a ascensão dessa figuração em que as interdependências entre agentes dotados de capitais distintos, seria decisiva. Tornando possíveis compromissos públicos até então impensáveis, como o exposto na matéria acima. Textos como esse posicionavam-se claramente a favor de uma relação entre a transformação nas formas de vida e o encontro não amedrontado com o fascinantemente pedagógico quanto ao nosso passado e futuro, como parte de um processo comum de transformação do mundo, ao mesmo tempo em que mais uma vez se ratifica a Bahia como a parte do país mais densa em nossa geografia espiritual. Todavia, espiritual particularmente estetizado e apaziguado.

Para concluir, nos voltemos para o último caso. Este seria o que mais se aproxima da narrativa do feitiço como causador de loucura. É também o mais detalhado em termos dos acontecimentos delituosos que se encaminhariam a certo desfecho trágico. Em 18 de março de 1923, no município de Jequié, Bahia, foram acusados de acordo com os artigos 157 e 158 do código penal, conforme consta em requerimento de atuação e petição de denúncia, “Francisca Vieira da Silva e Antônio Padeiro seu amazio, como praticantes habituais de feitiçaria e curandeirismo em diversas zonas deste estado, e, ultimamente, estabelecidos na fazenda Costa do Ouro, distrito de Aiquara, neste município.”. Na peça inicial de acusação, a narrativa parece localizar-se no interior de padrões acusatórios e contra-acusatórios por feitiçaria muito assemelhados ao realizado por praticantes. Todavia, no correr da documentação acaba-se deslizando mais propriamente para o contexto jurídico oficial, sem que no entanto se tornem absolutamente seguras as distinções entre o que seriam as linguagens adequadas a cada contexto, exceto no que se refere aos recursos mais especificamente técnicos dos peritos, médicos e profissionais do Direito.

Curiosamente, diante do crime de agressão cometido por um homem – Narciso Archimino da Silva – à sua esposa, o que ganharia notoriedade seriam as ações de feitiçaria praticadas pelo casal Francisca e Antônio, e que teriam envolvido Narciso em uma espiral lancinante de atos imprevistos. Com seu crime mediado e avaliado a partir da culpabilização das ações de feitiçaria realizadas por terceiros, a acusação concentra-se no:

tratamento que fizeram na pessoa de Narciso [...], prescrevendo-lhe nocivas beberagens, ministrando-lhe banhos de folhas, ora iludindo-lhe a credulidade com passes de magia negra, com o batismo de caboclos realizado a 10 de dezembro, e um candomblé que durou de 26 a 29 de janeiro últimos. São fortíssimas as suspeitas de que estas práticas tenham causado grave perturbação nas faculdades mentais de Narciso. Na residência dos denunciados foi procedida uma busca e apreensão lá se

encontrando, além de objetos dados como pagamentos pelos seus clientes, meia folha de papel pautado contendo anotações sobre o seu nefasto ministério.

Fica claro o quanto “candomblé”, bem como a figura do caboclo haviam se disseminado como passíveis de identificar-se à feitiçaria, quando no processo se lê que a testemunha:

Respondeu que há cerca de três meses começaram a morrer algumas de suas criações [...]; diante disso a sua mulher lhe aconselhara a procurar a casa de uma curandeira de nome Francisquinha de tal [...], *pois a mortalidade daqueles animais só podia se atribuir a um feitiço*, {de forma que} procurou a casa da tal curandeira, apesar de não ter fé em negócio de candomblé, porém pretendia fazer uma experiência e rumou para a casa da curandeira Francisquinha e lá chegando contratou a cura pelo preço de 60.000,00 réis, tendo lhe dado por conta adiantamento de 30.000,00 réis. E logo depois [...] *a curandeira lhe dissera que não era feitiço, e sim uns caboclos que estavam matando os animais*. Nesse mesmo dia tomara um purgativo e que ignora a espécie deste medicamento [...] E que neste mesmo dia acertava o batizado para ser realizado em 10 de dezembro [...] pelo preço de 150.000,00 réis. Um dia, indo Narciso Arquimino com sua esposa visitar a curandeira Francisquinha, levou uma garrafa de vinho de que desconfiava, possuísse feitiço. Lá chegando, encontrou [...] uma outra curandeira, amiga de Francisquinha. (grifos nossos)

E depois de examinarem juntamente a garrafa, sentenciaram que esta estava de fato comprometida: “... e que portanto, o respondente não devia beber.” Esta segunda curandeira teria então se comprometido a descartar a garrafa de vinho. Todavia, depois desse evento, Arquimino começaria a incorporar os caboclos. É nesse momento que o caso toma um rumo sombrio. Dias depois, Arquimino vai à casa de Francisquinha acompanhado do marido desta, Antônio. Lá chegando, toma uma garrafada e ao voltar para casa, sente-se atordoado e urina sangue. Acusando a presença de maus espíritos para o acontecido. Daí não se lembraria de mais nada até a manhã do dia seguinte:

[...] ouviu pela manhã de hoje [...] sua mulher dar uns gemidos e perguntando o que ela estava sentindo, teve a resposta seguinte: ‘Ora meu velho, *o teu caboclo me arrancou os olhos e me quebrou um braço*’ Quis olhar a sua boa esposa e percebendo verdadeiramente que ela se achava sem os olhos e que estava efetivamente quebrado um braço, ficara sem sentido e ao despertar daquela síncope correria como um louco a fim de se entregar às autoridades. (grifos nossos)

Trata-se de caso que se daria em uma zona rural, atestando o fato de que as práticas possessionais sob influência do Espiritismo, embora tenham se expandido mais rapidamente nas cidades, passariam ao longo do século XX a se infiltrar em amplas camadas da população das pequenas cidades e mesmo zonas rurais. Esse caso ajuda, justamente, a se pensar situações de intenso hibridismo, em que os oficiantes exibem uma capacidade bastante maleável para acionar símbolos e fazeres de origens distintas, sem que isso seja um problema. A guerra de feitiço; a identificação com o caboclo, essa forma possessional particularmente rica e capaz de ligar a força dos curandeiros do passado com os do presente. Ao mesmo tempo, um modo de

se afastar da acusação de feitiço, enquanto se mantém a crença neste. Também, como nos outros casos estudados, nota-se a mesma combinação entre uma série de recursos e técnicas variavelmente disponíveis no campo, recriações, combinações e adaptações, sem que em nenhum momento isso possa significar algum tipo de inautenticidade. Importando, em última instância, o alcance do efeito visado em combinação a capacidade dos oficiantes de instalarem-se em cadeias relacionais não só favoráveis a uma demanda continuada por seus serviços, como também, para melhor se proteger do braço da lei.

Sob o ponto de vista da relação oferta-consumo, tratar-se-ia de relação dual ritualmente mais aberta, com maior mobilidade de manejo em condições de atendimento individualizadas. Assim, aqui também as negociações se dariam caso a caso, em moldes, como mais acima indicado, peculiarmente mercadificados de atendimento; revelando-se também, neste caso, um padrão de remuneração bastante exigente da oficiante. Além do mais, o aceno ao misterioso e bruxesco no parecer técnico se mostra mais visível que nos outros casos. Inclusive pela complexidade e não habitualidade dos acontecimentos. Enigma desafiador contrastante entre a figura pacífica, ordeira e ponderada de Narciso, e o ato “bárbaro” por ele perpetrado.

Da mesma forma, há uma disjunção entre os julgamentos pessoais dos três acusados – Narciso, Antônio e Francisca – e o tom das penalidades. Pois, quanto mais Narciso vai passando a ser, pelas contradições entre o ato criminoso e sua personalidade, objeto duplo de especulação médico-psiquiátrica e de compaixão por parte dos peritos e juristas, mais Francisca e Antônio vão se definindo opositivamente como exemplo extremo do mal que as práticas de magia negra e feitiçaria poderiam vir a causar para a vida da pessoa e para a sociedade. Com o uso do termo baixo espiritismo” combinado à candomblé, feitiçaria e curandeirismo, o texto da acusação vai aproximando-se bastante da terminologia típica dos jornais cariocas e soteropolitanos da época. Tudo se identificando com a magia negra. De fato, acaba-se decretando a prisão, por crime inafiançável, de Narciso. Mas também seria decretada a prisão – afiançável – de Francisca e Antônio. Todavia, esses últimos evadem da justiça. Sendo Narciso também diagnosticado com perturbações mentais, como alienado, devendo receber tratamento médico. Ele seria um perigo para a sociedade, mas também alguém merecedor de compaixão por conta de sua vida pregressa e hábitos impecáveis, passando a ser decisiva a conduta pregressa de Archimino para se decidir a sua sorte. O caso havia intrigado a justiça e a polícia, e em um trecho da acusação se lê que, certamente, um dia ele viria fazer sucesso nas discussões jurídicas sobre o tema no país...

Parte III: Ambivalências urbanas e a imprensa

Capítulo 7: Narradores da cidade: mercados, mistérios e perigos

I

Na parte dois, procurei fornecer um quadro não só dos praticantes informais e por conta própria de tipo mais solitário. Também, busquei construir relações entre esse tipo de trabalhador e os fenômenos de maior monta no país, de modo a apreender um pouco do que foi o processo de relativo declínio desse modelo. A partir de agora, buscarei relacionar o desenvolvimento das modalidades urbanas possessionais com o contexto citadino. Nesse sentido, o capítulo sete servirá mais como preparação para o oitavo, em que tratarei dos baixos e falsos espiritismos, seguindo de maneira um tanto etapista pequenas mudanças nas leituras e discursos sobre o urbano. Principalmente pensando a importância dos jornais enquanto meio não especializado feito para não especialistas, e que então passava a participar da construção dos termos mágico-religiosos numa zona híbrida entre sagrado e profano, com os jornalistas assumindo para si o duplo papel de narradores da cidade e seus agentes civilizadores. Estes, acabariam por participar da elaboração de expressões muitas vezes correntemente utilizadas por leigos, bem como pelos próprios espíritas entre o início do século XX, e até aproximadamente os anos 1940.

Entretanto, seguindo-se algumas sugestões de Robert Pechman em *Cidades estreitamente vigiadas*, nesse capítulo discutir-se-á um pouco o quanto entre o século XIX e o XX a cidade seria relida, tornando-se, ela mesma, personagem particularmente enigmática e, com isso, determinados aspectos de sua “fauna” humana iriam passando às páginas literárias como algo não evidente. Com isso, misturando-se em um só movimento o desejo de explicar, a necessidade de moralizar, e a vontade de contar de maneira atraente para um público leitor crescente. Isso, em um contexto no qual o padrão de coações recíprocas entre anônimos tornava-se cada vez maior em comparação ao que era possível na cidade e, principalmente, na zona rural do século anterior. E, diante dos fluxos migratórios ocorridos após a abolição, por um lado, determinados fenômenos da vida urbana passariam a causar certa apreensão, localizando-se entre o intrigante, o repulsivo, o grotesco e o cômico, aí também se instaurando a vida religiosa do povo; mas por outro lado, fenômeno que se correlacionava com a desconstrução da economia da gratidão em moldes senhoriais em que eram pouco diferenciadas as demandas e ofertas de serviços espirituais entre pessoas de status distinto. Ofertas essas que, sob o ponto de vista dos símbolos oferecidos, em muito se definiam pela combinação que venho indicando entre catolicismo popular e de púlpito. Assim é que o recuo dessa figuração acabaria por estimular o aprofundamento de relações definidas pela polarização oferta-consumo em moldes culturais, na qual a religiosidade popular passaria a ser, ela mesma, uma das finalidades dos investimentos

dos praticantes. O que, no meu entender, atestava o aumento do valor das práticas subalternas, enquanto seus praticantes passavam a se voltar para elas como algo que se precisava proteger.

Até a década de 1900 estava se definindo um estilo jornalístico próprio de falar sobre o espaço religioso informal, principalmente para se descrever os baixos e falsos espiritismos, bem como os cultos afro-brasileiros, e que em parte acompanhava o movimento mais geral de transformação temática, técnica e estilística dos jornais (BARBOSA, 2010; SODRÉ, 1999). Tal “estilo” perduraria até a década de 1930, durando cerca de 30-35 anos. E, em sua composição os jornais abandonariam o padrão novecentista de apenas descrever resumidamente objetos apreendidos, noticiar denúncias, citar nomes ou casos mais “chocantes” como havia sido feito no passado. Algo semelhante ao constante no seguinte excerto: “[...] existe um candomblé ou casa de feitiçaria, aí não só forneceram os citados ingredientes, [...] como também as pessoas pertencentes ao dito candomblé se prestaram, tudo isso {causar a morte por feitiçaria de Hygino Themistocles de Santa Anna} por causa de um filho...” (Monitor, 1878). Como outros, suicidou Hygino, deixando carta em que fornecia a causa de sua morte: feitiçaria! Já o próximo fragmento traria mais claramente a componente acima indicada. Alguém joga búzios livremente na rua! Mas não há maiores atenções por parte do jornalista: “Quando jogava búzios na Praça Castro Alves, foi preso e recolhido à estação da Sé, o indivíduo Mariano Anselmo dos Santos.” (A Baía, 29/03/1905). Todavia, a matéria já acusa para aspecto específico do processo em curso, e que seria decisivo para todo arranjo entre cultura popular e espaços urbanos compartilhados: o fato de que a banca de búzios – ou seja, tratava-se, provavelmente de um adivinho – estava instalada no meio de uma famosa praça, bem no centro da cidade. Tratava-se de um nômade urbano que tinha a desfaçatez de fazer as coisas “à luz do dia”, em plena praça.

Ao que parece, quanto mais as fidelidades entre dominados e dominantes distanciavam-se dos antigos laços senhoriais, mais os instantes expressivos vão se identificando a uma afirmação da vontade e preferências do modo de viver do próprio povo, deixando de ser a realização de um compromisso lúdico-religioso que vinculasse superiores e inferiores por uma relação de súplica-atendimento-retribuição definidora de uma espécie de *economia da gratidão*. Ao mesmo tempo, a nova figuração ia exigindo aos dominantes dispostos a viverem e adotarem modos de vida urbanos, a exibição de insígnias distintivas não mais dependentes da posse de pessoas e terras. Entretanto, com isso dá-se um efeito não programado da repressão nas ruas. Pois, tais aspirações modernizadoras acabariam por depender, para sua plena efetivação, do recurso a redes, mediações, e padrões cognitivos e afetivos em relação aos quais elas vinham,

justamente, para destruir. Isso, sem que outro padrão de lealdade capaz de legitimar os termos da plataforma modernizadora fosse tecido, legitimando as ações de intervenção pública.

Como dito, na verdade, a estratégia típica da tecnoburocracia consistia mais em procedimento contrário. Ou seja, em principalmente esvaziar de sentido as práticas, justificando e orquestrando o desmonte das redes que as sustentavam. Mas com isso, acabava-se propiciando certo estranhamento diante de um popular tornado miraculoso e misteriosamente afastado da vista dos curiosos. Sensibilidade que muito encheria as páginas das crônicas jornalísticas e, mesmo, das matérias noticiosas; retornando em forma sublimada ou extasiante para a sensibilidade artística e literária das frações de classe dominantes, principalmente entre os jornalistas. Assim é que, ao crescer as interrogações quanto à diferença, um campo comum de interesses sobre o que viria a se chamar cultura se costurava. Sendo que nesse contexto, as religiosidades populares poderiam vir a satisfazer aos duplos anseios por passado e futuro que tensionavam em cheio a sensibilidade intelectual da época e, com isso, propiciava-se uma via dinâmica para os processos de diferenciação-integração das sensibilidades interclasses e cores, tanto para a produção intelectual e artística, quanto para as religiosidades em mutação.

Ou seja, de fato tal dessimbolização iria compor a luta em que os agentes modernizadores vão passando a estipular critérios exteriores, como o problema da avaliação em termos de dissimulação e ausência de crença dos praticantes, principalmente os religiosos, ou seja, questionamento sobre disposições interessadas com o fito de auferir vantagens pessoais ou prejudicar a fé e saúde alheias. Com isso, também as tentativas de desconstrução das práticas enquanto imputação individual colocada entre os extremos do lícito e do ilícito – incerteza e crise valorativa – vão elaborando a condição do não ser criminoso como parte da autossatisfação assumida como insígnia civilizada, e que deveria ser gratificada pela concessão de “privilégios”, por parte dos superiores, que testificariam um vínculo de confiança pessoal anterior à necessidade de aplicação normativa seletivamente universalista.

Todavia, os desdobramentos pretendidos por tais ataques modernizadores nunca puderam ser controlados por nenhum segmento, tomando por vezes direções imprevistas. Nesse sentido, uma determinada estética do recontar uma Bahia idealizada no passado (MARIANO, 2009; MIGUEZ, 2008; NOVA, 2008), algo que seduziria artistas e intelectuais, tornava-se o ato de confeccionar uma unidade capaz de suprimir uma diversidade em um conjunto de traços mínimos diante de um presente que, se se mostrava decadente, não seria por culpa dos baianos, dado o testemunho do seu passado de viço. Procedimento idêntico ao realizado pelas primeiras tentativas dos jornais que nesse período falavam do popular “esquecido” frente a um presente de rebaixamento. De qualquer forma, os intelectuais dessa época buscaram uma interrogação

suficientemente inovadora para fundar uma tradição, com a vantagem de que a maleabilidade simbólica do passado podia ser muito maior que a do presente. Unidade em que se expressava ambigualmente, ora por um sentimento de perda, ora como esperança de superação das fraquezas republicanas. Nesse aspecto, o esforço de apropriar-se da Bahia passava a ser precedido por uma interrogação, ainda que tímida: qual Bahia e qual baiano? A fundação do Instituto Histórico Geográfico da Bahia (IGHB) teria sido um acontecimento decisivo nesse aspecto, a despeito das dificuldades vividas pelo instituto nas primeiras décadas do século XX⁹¹

Comparando-se o tipo de distanciamento exibido pelo sambista Moleque Diabo⁹² em capítulo mais abaixo, seriam ainda mais precárias, tanto no contexto carioca quanto no soteropolitano, as possibilidades de acolhimento público de uma avaliação mais sistemática das práticas mágico-religiosas. E, praticamente impossível que tal avaliação fosse realizada – ou recebesse crédito por um mediador como o jornalista – por um agente “nativo” nos primeiros anos do século. Ficando-se grande parte do trabalho discursivo sobre as práticas populares em geral nas mãos de intelectuais católicos, mas, principalmente nesse período, nas mãos dos jornalistas e alguns intelectuais de perfil memorialista e literário, muitos deles ligados ao Instituto, e/ou mais à frente, à Academia Baiana de Letras. Todavia, sem que se possa falar de um interesse sistemático em relação ao popular na Bahia até pelo ao menos a década de 1930. Dessa forma, toda vez que um agente nativo como o professor Faustino, discutido no capítulo cinco, se mostrasse capaz de fornecer uma linguagem mais aproximada aos moldes dominantes, tornava-se com isso excepcionalmente explícito todo um arbitrário; ocasião particularmente

⁹¹ “O grande estímulo para a fundação do IGHGB era a ideia de que a província precisava de uma instituição que assegurasse a sua importância nacional como primeira capital do país. Segundo o historiador José Aldo Moraes Silva (2006), os seus objetivos regimentais eram: produzir a biografia de baianos célebres; obter o apoio do Imperador para o instituto; manter correspondência com o IGHGB e com instituições congêneres no estrangeiro; formar biblioteca; adquirir e organizar documentos de interesse histórico e geográfico tanto para a Província quanto para o Império, visando auxiliar o Instituto Brasileiro sediado na Corte.” (SEPÚLVEDA, 2014, p. 114)

⁹² Baiano negro que foi fuzileiro e funcionário dos correios no Rio. Chamava-se Arestides Júlio de Oliveira e foi um músico do cenário carioca de inícios do XX. Afirma o compositor: “Samba... só na Bahia – A nostalgia de um líder do lundu e do choro. As opiniões de um carnavalesco baiano, autoridade no carnaval carioca. – A sandália na ponta do pé. – É das figuras mais populares dos clubes de ‘segunda’ da capital da república, Arestides Júlio de Oliveira, vulgo ‘Moleque Diabo’, baiano de nascimento. Deslocado do meio provinciano para o cenário trepidante de uma grande metrópole. {E fala Arestides} – O samba não é tão feio como pintam os aficionados de outras danças. É elegante e gracioso [...] Não há nada no mundo que agrade toda gente [...] Entretanto, no meu juízo, não há samba aqui no Rio [...] O que se vê é um batuque disfarçado cheio de mexidos, muito fora do estilo do samba. Quem já andou pelo Brasil [...] verifica que o único lugar onde o samba existe, com todos os seus movimentos, é na Bahia [...] Tenho notado no samba ‘carioca’ a grande influência do lundu [...] É uma embrulhada, uma mistura que esbodega o samba e inutiliza o lundu. [...] Ninguém deve ignorar que a *nossa principal preocupação é conservar puros um e outro* procurando aperfeiçoá-los distintamente [...] *Quanto mais educados formos, quanto mais fina a nossa educação, mais educado será o samba.* [...] *O samba verdadeiro tem a sua toada característica, e não precisa a gente ser bacharel em dó-re-mi para conhecer essa toada* [...] *O samba impreterivelmente tem que conservar a reminiscência africana na toada própria.*” (A Tarde, 20/2/1925, grifos nossos)

rica para se explorar os limites das prescrições constitucionais universalistas, sendo que a definição do popular já aí se entrecruzava com o criminoso e o ilícito, passando o legítimo – nem sempre idêntico à legal – a ser também resultante de negociações socialmente vigentes.

Todavia, como já indicado, isso não significa dizer que toda a linguagem relacionada às práticas populares no período fosse depreciativa. Na verdade, de fato até a década de 1900 observa-se a presença de um tom quase para o desleixado, comparado ao noticioso policialesco que a partir daí cresceria. Prevalecendo um tom mais ameno nas matérias da década:

Conforme noticiou um distinto colega paulista, faleceu em S. Paulo, município do Leme, no dia 17 do passado, a celebridade Maria das Neves, conhecida por Ilhêa, no sítio em que morava. Era uma curandeira afamada, meio feiticeira, que atraía curiosos e doentes de muito longe, tendo daqui vindo pessoas do Rio e de outros pontos afastados do Brasil, a fim de a consultar. (A Baía, 4/8/1905)

Embora não se tratasse de um consenso, não se pode deixar de notar que a matéria acima dificilmente seria nos anos 1920, por exemplo. Já no próximo caso, predominaria um sentimento de compaixão pela praticante capaz de superar a repulsa à criminosa:

No domingo, 4 do corrente, a rapariga Maria Josepha da Conceição, de 22 anos de idade, foi acometida de um acesso de loucura [...] O pai do terreiro diagnosticou logo coisa feita, pelo que receitou umas exorcisões [...] Essas não fizeram tardar, agarrando os desalmados a indefesa rapariga, e amarrando-a em completo estado de nudez a uma árvore. [...] Depois disso, açoitaram barbaramente a pobre Maria da Conceição, que ficou bastante maltratada [...] Logo que a autoridade policial a que já aludimos teve conhecimento do fato deu as providências necessárias ... (A Baía, 7/11/1903)

Até então, as matérias eram normalmente curtas, só se tornando mais alongadas quando se descreviam objetos encontrados pela polícia. Na verdade, ao dividir-se o espaço das publicações com matérias mais agressivas, nesse e em outros jornais consultados para os anos entre 1890 e 1900, tais conteúdos indicam que os próprios jornalistas se expressavam em termos opositivos assemelhados ao que se dava nos campos jurídico e psiquiátrico, e em menor grau no político, ou seja, entre os extremos de uma abordagem *pedagógico-etapista*, mais gradativa e temporizadora, e um extremo *ascético-ruptura*, mais violentamente interventivo e acelerado; ou talvez entre a negociação e o conflito. Mas sem que estivesse, naquele momento, à disposição um vocabulário nacional-desenvolvimentista organizando nitidamente a refrega entre tais extremos. Daí o desafio que teria propiciado o caso do professor Faustino num tal contexto de indefinições. Assim é que já aí ocorreria uma diferença, inserindo-se uma componente que, aparentemente eventual em matérias até a década de 1900, não faltaria naquelas décadas de 1910 em diante, principalmente a partir da segunda metade desta: a exploração da credulidade, o tema da cobrança ilícita do serviço:

O delegado da cidade de Lençóis comunicou ao Dr. Chefe de polícia de que chegou ao seu conhecimento que, no lugar “Alagadiço” vivem de feitiçaria, explorando a credulidade de populares, um indivíduo de nome Franklin e Sezinha de tal, que com o tratamento que empregam em doentes já vitimaram alguns, assim, para punição de tais criminosos e para que cesse de vez essa exploração, daquela autoridade está abrindo rigoroso inquérito. (A Baía, 23/06/1908)

Algo pouco comum no século XIX quando se falava de religiosidades populares, mas que se tornava então um padrão. Passava-se a apresentar um encadeamento significativo entre moralidade, escolaridade, vida material e necessidade pública de intervenção:

Chamamos a atenção do digno Sr. sub-comissário da Vitória para uma casa à Rua do Politeama, onde [...] funciona um candomblé de vagabundos e desordeiros, com prejuízos para os livres costumes e para a moral pública. – O escritor, com toda a certeza, deitou no papel bons costumes ou outro adjetivo equivalente a bons; o revisor, porém, entendeu que livres costumes era melhor, e concordou com a liberdade do compositor. Eis aí um ‘espírito de contradições’. (A Baía, 5/6/1905)

Fica registrado um possível ato falho do leitor – ou teria sido de quem transcreveu a carta. Embora condenando, trata-se da preocupação com a ordem pública e a “infestação” das ruas. Uma preocupação basicamente civilizatória no sentido da vergonha diante das práticas africanas, como se verá repetido inúmeras vezes daí em diante. A liberdade ameaçava a civilização. Saudade e rejeição do passado recente de senhores e escravos:

Recomendo-vos que espessais as mais terminantes ordens aos sub-delegados da vossa circunscrição, no sentido de serem absolutamente proibidos os sambas, batuques e ‘candomblés’, que, além de perturbarem a paz e o sossego públicos, são depoentes da nossa civilização. Espero de vosso reconhecido zelo e dedicação ao serviço público que essa minha recomendação seja rigorosamente observada. – O chefe de polícia, Dr. José Maria Tourinho. (Gazeta do Povo, 2/7/1906)

A novidade que vai surgindo em relação ao século XIX seria, justamente, esse encadeamento entre as aspirações civilizadoras, em que pese o expurgo da herança colonial africana, e as orientações médico-legais como constantes nos artigos 156, 157 e 158 do código penal. De forma que as funções públicas passariam a ser especialmente visadas e visíveis, ainda mais nos centros antigos e populosos das grandes cidades, aprofundando-se, com isso, o longo processo de civilização das ruas e dos costumes que começara no século XIX, principalmente a partir da década de 1870. Diante disso, os jornais iriam mudar o tom, passando a agir cada vez mais como denunciadores oficiais nas cidades, incitando um clima de caça sistemática e difamação generalizada a todo um conjunto de pessoas comprometidas com as práticas religiosas mais ou menos informais. Desde as macumbas e candomblés, passando – dentro de uma seletividade em que ainda se definiam critérios – por curandeiros e oráculos de vários tipos e, ao fim, chegando aos baixos e falsos espiritismos. Nesse sentido, o caso descrito e discutido a respeito do professor Faustino Ribeiro Júnior foi um teste importante para médicos,

profissionais do Direito e jornalistas, uma vez que até o início do século XIX, fora do registro afro-brasileiro ou do curandeirismo em geral, colocava-se um problema não previsto.

II

Daí em diante cresceria não só o tamanho das matérias, como também o encadeamento entre um ideal civilizacional e as acusações de curandeirismo, exploração da credulidade e manutenção da ordem pública, mais rápido no Rio de Janeiro que em Salvador. Desse modo, a crescente repugnância dos jornalistas afinava-se ao fato de que a submissão restrita dos fazeres mágico-religiosos aos critérios da eficácia estaria, pouco a pouco, sendo questionado e recombinação à critérios de julgamento distintos. Veja-se, a propósito, como o repórter do “A Tarde” conta sobre sua visita a uma cartomante napolitana que em 1914 aporta em Salvador. A matéria tem o título: “As celebradas adivinhas – também nós temos uma mme. Zizina”:

‘A Tarde’ publica hoje pela primeira vez, e é talvez o primeiro anúncio do gênero que aparece entre nós – um anúncio de cartomante. O reclame surpreendeu. Até agora só à luz meridiana leem a vida *as ‘gitanas’ vagabundas e maltrapilhas, e nos sórdidos antros da miséria, entre esteiras e pannos velhos e instrumentos de feitiçaria as pretas africanas ou os seus ‘paes de santo’*. *Aquellas sabem da nossa vida pelas linhas das mãos, são chiromantes, estas jogam os búzios, engrollam phrases desconexas e complicadas em gêge, são as feiticeiras*. Cartomantes, propriamente, como a mme Zizina do Rio de Janeiro que os leitores d’A Tarde já conhecem, ainda não tínhamos. Foi preciso que mme Haydée viesse à Bahia e instalasse seu consultório ao largo do Carmo, 18 [...] numa casinha térrea a assejada de novo. Mme nos aparece ella própria e, ao nosso cartão, *muito afável* {E, diz ela:} Não pretendia seguir aqui a minha profissão, entretanto, *como aqui nesta capital não existe nenhuma profissional, animei-me; no Rio e Buenos Ayres as cartomantes são muitas*. (A Tarde, 23/9//1914, grifos nossos)

Pergunta-se: por que as mmes Haydée e Zizina não eram criminosas, e “*as ‘gitanas’ vagabundas e maltrapilhas [...] nos sórdidos antros da miséria, entre esteiras e pannos velhos e instrumentos de feitiçaria as pretas africanas ou os seus ‘paes de santo’*” o eram? Nunca será demais repetir, quem observasse o ambiente religioso na Salvador ou do Rio de Janeiro do início do século XX até início dos 1930, jamais imaginaria o que iria acontecer, com o Candomblé e a “Umbanda” convertendo-se de expressão intolerável, de caso de polícia, a duas das principais componentes da cultura popular nacional no século XX. E, se as duas cidades ocupam posições absolutamente distintas sob o ponto de vista da integração na economia e política nacionais, ambas viveriam dramas em parte semelhantes, quanto ao trato a que estariam sujeitas, principalmente, as religiosidades de matriz africana nas primeiras décadas daquele século. E, justamente, não é por acaso a comparação com a mme Zizina, conhecida cartomante brasileira que vivia no Rio à época. Salvador, cidade relativamente isolada na dinâmica nacional republicana via-se inferiorizada, principalmente pela capital nacional, ao mesmo tempo em que

a tomava como referência de civilidade e cosmopolitismo. De forma que todo o empenho violentíssimo de desclassificação ultrapassaria em muito preocupações de ordem legal ou de mera preferência garantida ao direito de escolha do consumidor esclarecido, incorporando em seu discurso um sentimento intenso de repulsa e nojo às formas não europeizadas de oferta. Ou seja, o repórter definia-se como agente civilizador, mas encetando já o seu discurso em padrões mais aproximados ao que designo de postura ascético-ruptural.

Portanto, mais do que nunca a “Bahia” precisava de uma cartomante; precisava-se, e isso já era em si bastante controvertido, dizer que não se era provinciano, e que também se respirava uma atmosfera europeia; que nas entranhas tropicais da velha cidade também havia gente distinta atuando nas artes divinatórias. Para tanto se tornava necessária uma atividade de nomeação que, separando o joio do trigo, a pitonisa da feiticeira, definisse marcos inconfundíveis para o bom julgamento. Sendo o desejo de salvaguarda desse mesmo tipo de prestígio o que levaria os espíritas a uma luta controvertida entre a divulgação da doutrina em direção descendente, e a luta por manter os postos diretivos para os segmentos escolar e economicamente dominantes, algo que se mostraria impossível.

Ao que parece, a cartomante simplesmente pretendia colocar um anúncio no jornal da capital, mas ganhou uma entrevista de capa e, é bem provável que a percepção do seu valor e raridade no ambiente local a tenha encorajado a ficar. Ela demonstra, assim como Faustino e o Manoel de Xangô de capítulos atrás, possuir um agudo senso concorrencial e de oportunidade, levando-a a considerar a maior ou menor escassez de perfis assemelhados ao seu, no cálculo das possibilidades de aumento das taxas de retorno. Salvador era uma cidade em que a oferta de serviços oraculares deveria ser bastante alta. Mas não havia cartomantes! Entretanto, seus julgamentos utilitários não interessam ao repórter. O caso é que este, ao confrontar as duas modalidades de serviço, o oferecido pelas mulheres e homens negros e o oferecido pela afável mme Haydée, está apontando a pena em determinada direção, sugerindo a determinada clientela a alternativa, ou mesmo, dever de cor e de classe, de migração em direção à última, se não se quisesse ser confundido e, principalmente, confundida com uma frequentadora qualquer dos antros supersticiosos, de dentro dos quais sairia explorada ou coisa pior, por negros fetichistas. Mais ainda, cliente fora de moda e desinformada sobre as novidades que chegavam no país.

Acaso se considere que o que é veiculado em determinado meio, bem como a maneira como isso é feito dependeria do estabelecimento de alguma correspondência com as expectativas de um público (CAMPBELL, 2001), no caso o leitor, seria coerente supor que os jornalistas ao escreverem, se não compartilhavam plenamente das posições que se acreditava ser a dos leitores, tinham que adaptar as mensagens e manipular os significados vinculados aos

temas conforme um padrão simultaneamente inteligível e vendável. Inclusive, porque se tratava de uma cruzada, e não apenas de um interesse descritivo ou narrativo. Assim, o mais revelador nessa matéria: o autor não questiona em nenhum momento a crença nas artes divinatórias. Sua reprovação dirige-se todo o tempo para imagens e ideias ligadas ao universo negro afro-brasileiro, bem como a supostas manipulações e desonestidades consideradas típicas daquele segmento. Ironicamente, a reprovação dirigida aos afro-brasileiros acabava colaborando com a componente igualmente manipulatória dos significados realizada pela cartomante; atributo precípuo de um bom adivinho enquanto alguém especializado na manipulação simbólica. Tal crença nas técnicas divinatórias torna-se inúmeras vezes pronunciada, contraditoriamente, sob o ponto de vista aqui exposto, em várias outras matérias da época sobre os temas da “magia”, “feitiçaria” e “baixo espiritismo”. Principalmente a partir da década de 1920, justamente quando o Espiritismo começa a ser percebido como religião, uma religião capaz de responder às interrogações dos seres humanos de todas as eras, mas também, a novidade mais apetitosa em termos de acepipes espirituais. Mas, novidade que assemelhada a uma série de outras que chegavam da Europa, integrava saber, ciência, mistério, razão, emoção e mercado em continuidade com certo senso comum letrado europeu mais ampliado. Segundo Darnton:

O mapeamento dos principais desvios e curvas do seu curso entre 1789 e 1850 permitirá pôr em perspectiva o mesmerismo da década de 1780 e esclarecer seu papel na transição do iluminismo para o romantismo. Podem-se entender melhor as várias atitudes geralmente vinculadas a esses dois rótulos traçando-se uma linha de pensamento de um extremo – a fé do século XVIII na capacidade da razão de decodificar as leis da natureza – a outro – o fascínio do século XIX pelo sobrenatural e irracional. Os mesmeristas pós-revolucionários desenvolveram sua própria versão das ideias que caracterizavam o espiritualismo em geral. (DARNTON, 1988, p. 112)

Dessa forma, o “povo” enquanto entidade mística e misteriosa, passava a objeto de interrogação e, assim, tornava-se matéria especulativa inserida nas escaramuças intelectuais locais, mas também, podia apresentar-se como possuidor de uma potência espiritual extraordinária que desafiava a ciência comum. Com a espiritualidade se deslocando para uma zona densamente sobrenatural. De forma que as matérias vão se enchendo de questões, explicações, precauções e justificativas. Assim, em 1916 o mesmo jornal publicaria imensa matéria com cerca de quarenta linhas sob o título: “Santo Amaro – Curandeira ou feiticeira?”:

Por três vezes nos chegam diversas queixas *contra o meio de vida escolhido por uma tal Adélia*, por alcunha Didi, residente a estrada do Jericó. É o caso que a referida espertalhona, sem o menor escrúpulo se arroja a indicar e fornecer beberagens que diz serem ótimas para o tratamento de moléstias. Até aí nosso código penal tem prevista a respectiva punição, porém a coisa é muitíssimo mais grave e por tal, bem digna de ser ouvida pela polícia. Os doentes que ali vão, entre as quais algumas senhoras, que sabemos os nomes, raramente voltam sem serias complicações de seus incômodos {Os} clínicos desta cidade têm encontrado invencíveis dificuldades diagnosticas e

estamos convencidos em tais casos de verdadeiros envenenamentos por substâncias vegetais ainda não conhecidas pela medicina. (A Baía, 14/10/1916, grifos nossos)

Nota-se também que até então, se no Rio já surgiam várias denúncias referindo-se a baixo e falso espiritismo, em Salvador e Recôncavo predominam as categorias mais gerais da feitiçaria e curandeirismo. Para as matérias de Salvador, não se percebem então as expressões: possessão, sonambulismo, mediunidade ou transe, preferindo-se a expressão nativa “cair no santo” para o candomblé-macumba. Em geral, davam-se poucos detalhes sobre os fazeres, as capacidades técnicas e manipulatórias específicas à cada oficiante; mas elas começavam a ser exploradas. Omissão, aliás, que logo se corrigiria, inclusive com os jornais buscando uma espécie de experiência planetária sobrenatural como componente não restrita a uma minoria inculta e africana. Parece que uma onda de comportada curiosidade sobre o mundo espiritual invadia a fantasia dos segmentos intermediários e talvez mesmo das elites, quanto mais a tarefa de repressão impunha certa retração das práticas populares para o domínio doméstico ou mesmo rural no republicano, avançando-se mais decididamente na contramão do crescente relaxamento e liberalidade relativos que teriam se dado, pelo ao menos até a década de 1870 nas grandes cidades. E, sem essa onda de curiosidade e anseio por saber, em que os fenômenos espirituais pareciam pular para fora da mística cristã, ou da velha magia catolicizada, e tornar-se parte da natureza invisível aberta à investigação, não é possível compreender o sucesso obtido pelo Espiritismo, esse cristianismo de possessão. Daí, por exemplo, em outubro de 1924 sai o: “Curas Milagrosas? Em Londres o Dr. Cloué faz maravilhas com a autossugestão” – sobre este senhor haveria várias matérias. Já em 1928, o A Tarde reproduz texto de James Frazer intitulado: “História das superstições”, um tipo de inventário das “crenças” humanas; mas, em 1930 tem-se o “Fantasmas que enobrecem o passado”, matéria sobre castelos europeus abandonados e as histórias de fantasmas de pessoas que viveriam neles. Apenas alguns poucos exemplos do que os jornais publicavam. Curiosamente, tal interesse não parecia expressar qualquer contradição com a “caça às bruxas” impetrada entre nós.

Parece que do ponto de vista dos nossos caçadores, os segmentos negro-mestiços nativos não possuíam tradição, valores ou cultura. Melhor dizendo, se durante a constituição dos estados nacionais o discurso “identitário” pôde ser extremamente ideológico ao tentar organizar uma experiência diversa e contraditória, diante das expectativas das elites da época, com a cultura afro-brasileira devendo ficar no passado, esta passava a ser vista como empecilho. O Candomblé, portanto, não só não era um valor no sentido de uma componente respeitada dentre as tradições locais – o termo cultura ainda não era utilizado – no sentido atual de uma cultura,

como podia ser inferiorizado por segmentos da elite, comparando-se a outros fornecedores por conta própria, principalmente se esses apresentavam credenciais estrangeiras e a pele clara.

O complexo modernização técnica e avanço de uma sociedade de consumidores não só favoreceria o duplo esquecimento e rebaixamento coletivo dos saberes tradicionais herdados do século XIX, então cada vez mais restritos ao âmbito do popular, como também, ampliava o senso da própria ignorância a respeito de um mundo segmentado entre diversos ramos técnicos e científicos cada vez mais incomunicáveis. Ou seja, a especialização tecnocientífica e o estranhamento que lhe correspondia, ao estender crescentemente os limites do conhecido, impunha aos seres humanos a existência de um mundo desconhecido ainda maior que o dos seus pais e avós. Dessa forma, o investimento contínuo na produção de diferenciais relativos à própria imagem e expressividade como forma de convencer o outro sobre o valor do que se lhe oferecia foi decisivo. Sendo que, não por acaso, a busca incessante por novidades no campo da cura – acadêmica ou não, pouco importa – teria andado de par com a idêntica demanda por novidades entre as práticas mágicas desde o século XVIII; sinal de uma especial combinação entre um espírito fascinado pelo novo, extasiante ou miraculoso, e uma concorrência acirrada que impelia ao apelo diferencial típico de um jogo de sedução. Abordagem, aliás, a meio caminho entre folclorismo e Umbanda, e que teria ressonâncias na sensibilidade apreciativa do turista da segunda metade do século XX, o qual visitaria os terreiros em busca de emoções. Assim, a relação entre visitante e hospitalidade iria passando ao centro da definição de um de serviço marcado por um sentido de oferta-consumo.

Como não se pensar o quanto a riqueza de uma figura como o “Caboclo” não adviria desse tipo de cruzamento entre *popular, massivo e erudito* capaz de dar sentido a uma ideia de uma sociedade nacional. Não apenas um símbolo que congregasse passado e futuro, mas também, algo capaz de congregar ao menos três dimensões distintas do desenvolvimento nacional, numa sociedade de classes na qual as formas de consumo recreativo passavam a ser parte cada vez mais importante enquanto forma legítima de sociabilidade civilizada. Contrapeso fundamental ao cosmos politicamente polarizado entre elite e popular, e que reconhecendo uma potência expressiva inscrita nos corpos dos dominados, se opunha enquanto narrativa de uma selvageria codificada e ao mesmo tempo fascinante; desconstrutiva do sentenciamento de incapacidade criativa e doadora que era apontado contra os segmentos populares.

III

Emblemático das dificuldades em se apropriar da própria forma de vida enquanto coletivo, foi o pouco lembrado caso relacionado a certa matéria publicada na revista O Cruzeiro

em 1951. Quem o conta é Fernando Tacca em artigo chamado *Candomblé – imagens do sagrado*. Nele o autor relembra os desdobramentos de uma matéria sobre o “Candomblé” nessa revista, a qual teve como contexto o terreiro de Mãe Sorriso. O título da matéria de 1951 é: “As noivas dos deuses sanguíneos.” Não me concentrarei nos detalhes da matéria ou dos acontecimentos. Todavia, é preciso indicar para o fato de que nesta, buscando-se rivalizar com o que tinha sido realizado em primeira mão pela Paris Match pouco antes, apresenta-se impactante matéria com várias imagens do processo de iniciação em um terreiro. Com isso, os autores procuravam apresentar o inusitado, superar o que havia sido feito pela Paris Match, e revelar algum segredo ainda não contado ou percebido por ninguém. Segundo Accioly Neto:

A atração pelo mistério levou José Medeiros também aos terreiros de candomblé em Salvador, Bahia, muitas vezes arriscando-se na tentativa de tirar fotos, que na época eram proibidas. Certa vez conseguiu documentar um ritual de iniciação das filhas-de-santo no terreiro do Gantois, com fotos impressionantes das mulheres de cabeça raspada e marcadas de sangue, que foram publicadas com grande sucesso em O Cruzeiro (Accioly Neto 1998, p. 120 *Apud* TACCA, 2003)

O que levaria, por seu turno, a violenta reação do *povo de santo*⁹³, bem como de pessoas ligadas aos terreiros. Reação aos esforços de colonização por parte de agentes com interesses distintos ao que deveriam ser os do povo de santo, e que agora podiam também ser interrogados em devolutiva por aqueles habitualmente tomados como objeto de saber. Logo de saída, tratou-se de todo embaraço em relação ao sacrifício de animais e cortes corporais nas iniciadas. O que, na década de 1950 era um sério problema para a imagem dos candomblés. Sobretudo, para a imagem que determinado grupo de praticantes e simpatizantes pretendia fornecer sobre si mesmo como unidade para além das diferenças. Protegendo-se não a mãe ou pai de santo A ou B, mas o “Candomblé”. Tal proteção implicando na rejeição de imagens produzidas com o fito de impactar, de causar impressão; devendo se afastar dos riscos duplos de apropriação exótica por parte de não nativos, bem como dos usos folclorizantes que tais imagens pudessem sofrer.

Mãe Sorriso, ou mãe Riso, de Plataforma, teria agido mediante uma avaliação certamente inábil a respeito de todo o novo contexto de confiança que se lutava para construir. A repercussão da matéria, sucesso absoluto de vendas seria, por outro lado, absolutamente negativa entre o povo de santo. Ao ponto de que a *ialorixá* teria saído da cidade, com o ritual de iniciação não sendo reconhecido. Além disso, Fernando Tacca encontrou uma chamada em jornal, datando de meses depois da publicação das matérias. O informe havia sido pago pela

⁹³ Essa noção, a de *povo de santo*, será melhor explorada em capítulo abaixo. Com isso, pretende-se falar de uma espécie de comunidade imaginada de saberes tidos, agora mediante os ataques civilizadores sofridos, como artefatos de uma cultura em desagregação, com o pesado ônus das memórias pessoais crescentemente tomadas como sínteses de pertences de um povo marcado por um destino comum.

Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB), e convidava terreiros, simpatizantes, e a imprensa para assistirem à assembleia geral extraordinária, visando se discutir e avaliar as publicações da Paris Match e de O Cruzeiro. Ou seja, buscava-se dar uma resposta coletiva e, a princípio, pública e democrática, a um acontecimento que não teria como encontrar par 20 anos antes, por exemplo. Sendo que naquele período anterior, o teor das imagens não poderia jamais ser tomado publicamente como que se relacionando a qualquer interesse apreciativo, como havia sido possível para a Paris Match e O Cruzeiro considerar. Estando, com isso, as imagens ligadas sempre a casos de crimes e perseguições relacionadas em geral ao destino de uma casa em particular. Da mesma forma, como lembra Lisa Castillo, o uso de imagens nos candomblés tem sido corriqueiro. Diante do que nos afastaríamos, para explicar a forte reação contrária dos demais terreiros em relação ao caso, da existência de algum tabu ritual a respeito do uso, por si mesmo, da imagem. Ao que apreço, o problema, como indica essa autora, estando muito mais em quem usa, como usa e para que usa determinada imagem.

Nesse sentido, o conjunto dos acontecimentos expressaria uma particular combinação entre um crescente padrão de integração entre as casas e praticantes, e a permanência de disposições típicas de contextos com menor integração. Ou seja, entre a ingerência de Mãe Sorriso em seu próprio terreiro, e os padrões cada vez menos pessoalizados de controle e vigilância interpraticantes, havia toda uma gradação de ações difíceis de serem reguladas ou mesmo precisamente ritualizadas. A atitude da mãe de santo, ao desconsiderar o tipo de reprovação que sua decisão causaria para ela mesma, acabou revelando um grau mais avançado de dependência interpraticantes que então se constituía. Com toda a participação de intelectuais envolvidos com os candomblés, principalmente, Roger Bastide e Edison Carneiro indo em defesa dos cultos e praticantes. E, curiosamente, se a matéria da Paris Match teria incomodado mais os intelectuais, a da O Cruzeiro, nos conta Tacca, criou seu embaraço particularmente entre o povo de santo. Talvez pelo fato de que a Paris Match fosse em francês, ao mesmo tempo em que, para os intelectuais e jornalistas nacionais, tratava-se de ter os seus brios feridos por um “aventureiro” estrangeiro muito influente. Mais uma vez, a posição de Bastide seria curiosamente delicada, enquanto francês transformado em brasileiro.

Esse caso marca o quanto os candomblés estavam predispostos a se mobilizarem como um coletivo disposto a lutar por uma prática que merecia e deveria ser perpetuada por seres humanos autônomos para tomar suas próprias decisões em termos de crença. Ao mesmo tempo, tais praticantes não possuiriam ainda um vocabulário seguro sobre o que fazer. Atente-se ao quanto em décadas anteriores o interesse pelas práticas tenderia a afastar-se do interesse pelo praticante realmente existente. E tal injunção só poderia ser realizada pelos próprios praticantes,

então capazes de se tornarem sujeitos espiritualmente capacitados. O paradoxo, nesse caso, é que quanto mais esse caminho iria sendo tomado, mais os candomblés e umbandas iriam apresentando-se em moldes adequados ao que requeria uma vida urbana civilizada; com seus eventos públicos recebendo maiores cuidados, tornando-se por vezes mais espetaculares e estilizados, sobretudo em suas práticas festivas. Ou seja, atraindo-se crescentemente interesse e recursos variáveis por parte de pessoas por vezes distanciadas dos saberes “nativos”.

Com o desenvolvimento de uma apreciação positiva dos cultos enquanto espetáculos cênicos dependentes de amplo apelo audiovisual, os praticantes teriam agora que aprender a lidar também com os perigos das representações positivas de si, ao invés do exclusivo sentenciamento da dignidade feito realizado por terceiros. Isso era novidade em comparação ao que teria vivido as gerações anteriores. Seja como for, esse crescente interesse pelo praticante realmente existente dependeu da anterior resignificação, ocultação ou idealização – inclusive negativamente, como no caso do “macumbeiro” – dos praticantes de outras épocas. Como no caso dos umbandistas, sendo uma constante o interesse pelos mortos, seres de outros planos ou países nos jornais e matérias leigas, além de toda uma literatura e de representações imagéticas sobre o assunto nas artes em geral, principalmente no cinema e nas ilustrações presentes em livros e jornais. Ou seja, antes que os praticantes de fato pudessem ganhar vida pública, já viria ocorrendo um processo sutil de valorização ou, no mínimo, tematização de questões que podiam de alguma forma serem ligadas às formas de vida espirituais típicas do povo. Com isso, propiciando-se que seus símbolos e memórias pudessem ganhar vida em um solo de reconhecimentos universalmente familiares também para não praticantes e curiosos em geral.

Todavia, processo que só se completaria com o ingresso mais nítido dos praticantes reais com suas habilidades orientando-se ou articulando-se com mediadores competentes, sobretudo os escribas, em direção das atividades de demarcação das diferenças e particularidades das práticas em sentido denominacionalmente orientado. Sem o que, tais práticas e praticantes teriam deslizado para o campo do folclore. Tornando-se compreensível que tal desenvolvimento tenha acontecido no ambiente das cidades, vitrine das coisas de todo o mundo em que as dinâmicas integrativas foram capazes de propiciar compromissos de longa duração entre agentes distintamente localizados. De fato, principalmente no Rio de Janeiro, capital do país em que práticas tradicionais conviviam com uma profusão de informações e imagens que ultrapassavam em muito o que a grande parte da população nacional poderia acessar. Todavia, diante da relativamente menor concorrência que as atividades expressivas profanas propiciaram em Salvador, ao que parece, foi nessa cidade que de fato os candomblés puderam alcançar um padrão organizacional e estrutura simbólica o mais formalizados possível. E com isso,

curiosamente, podendo os candomblés baianos, durante certo tempo, cumprir funções e agregar recursos que, paradoxalmente, extrapolariam em muito as funções estritamente religiosas, já que até meados do século XX seria o terreiro o principal espaço de encontros, visibilização, trocas e confraternização para os segmentos pauperizados da cidade – com os pais e mães de santo definindo-se com ideal máximo de dignidade e poder à que poderiam aspirar muitas pessoas nos pontos mais desvantajosos da estrutura socioeconômica. Nesse contexto, aparentemente, certa sensação de um denso enfeixamento-oposição entre civilização técnica, práticas tradicionais e expressividade cênica estaria sendo partilhada por alguns contemporâneos nacionais da época, para além dos terreiros.

IV

Diria Paulo Barreto, o João do Rio em célebre passagem:

A vida das cidades tem esse frenesi de saber, esse desespero orgíaco de domínio, de audácia, de energia cerebral. [...] Para que repetir o que disse o venerável Lamartine? Para que reproduzir os desesperos de Byron? [...] A vida fez a renovação de todas as figuras estéticas, dos velhos moldes literários. A paisagem com a vegetação dos canos das usinas, as sombras fugitivas dos aeroplanos e a disparada dos automóveis, os oceanos sulcados rapidamente, desventrados pelos submarinos, os dramas que esses ambientes novos dão às cidades cortadas de aço, cachoeirando por cima, por baixo em borbotões, as multidões apressadas, a exibição do luxo, a nevrose do reclamo em iluminação de mágica, os negócios, o caráter, as paixões, os costumes, em que o sentimento das distâncias desaparece, o crescente esmagamento do inútil, a flora formidável do parasitismo e do vício, o amor, a vida dos nervos centuplicada, obrigam o artista a sentir e ver de outro feitio, amar de outra forma, reproduzir de outra maneira. Faz-se um poema de maravilha visível e de emoção aguda vendo uma fábrica. (BARRETO, 2011, grifos nossos)

Possivelmente, apenas agentes religiosos predispostos a uma experiência demasiadamente fundada no livro, ou na doutrina, pareciam ser capazes de dispensar em solo nacional a componente mística miraculosa que se veria crescer rapidamente nesse instante. Pois, nesse ponto, a injunção entre uma sociedade de consumidores com a crença nos milagres de uma tecnociência prometética e em geral importada, fornecia inesgotável manancial ao deslumbre e fascínio do algo mais, escondido sob a capa empobrecedora da matéria bruta do imediatamente sensível. Movimento que primeiramente atingiria as elites e segmentos intermediários, sobretudo os cariocas encantados com as promessas e proezas espiritualistas. Mas também, interrogação sobre a realidade que se transformava pela intermediação do jornalista, do teatro, dos manuais para leigos ou dos romances. Enfim, retórica esperançosa de reencantamento profano que, se por um lado entrelaçava-se ao desmantelamento da tecnolinguagem tradicional e do desgaste do catolicismo, pôde contar com uma ampliação da demanda pelo misterioso, inacreditável; esse anseio sem fundo de maravilhoso.

Tal experiência, se por um lado remetia ao esfuziante da cidade, tinha ela seu complemento em um sentimento de tédio, desalento e vulnerabilidade (SIMMEL, 1967). Duplicidade emocional que remetia ao tipo de incerteza quanto ao encontro com outros seres humanos em suas relações rotineiras, seres cada vez mais tomados como enigmas uns para os outros. Portanto, fontes especialmente propícias a produzir sentimentos de excitação e frustração nos outros, que se sabem vulneráveis a que outros produzam sentimentos idênticos nelas mesmas. Trazendo-se, com isso, à tona o problema do ganho de fiabilidade. Richard Sennett procura enfrentar essa questão explicitamente a partir de um modelo teatral. Nele, seres humanos seriam tomados como guardando relações de continuidade-descontinuidade com o espaço do palco. Isso mais em forma de afinidade e homologia causal, que numa relação linear de causa-efeito. Pois, em ambos os casos e contextos, teria sido incontornável em dado momento da história das grandes cidades ocidentais, a necessidade de se convencer, de tornar fiável, formas de autoapresentação em contextos impessoais diante de uma plateia de estranhos:

Existe [...] um relacionamento lógico entre o palco e a rua. Esse relacionamento lógico tem quatro partes: primeiramente, o teatro compartilha de um problema, não com a sociedade em geral, mas com um tipo especial de sociedade – a cidade grande. É um problema de platéia – especialmente de como suscitar crença na aparência de alguém em um meio de estranhos; em segundo lugar, podem surgir na cidade regras para tornarem fiáveis aparecimentos perante estranhos que tenham uma continuidade de conteúdos em relação às regras que dirigem as respostas ao palco da época. A platéia pode, portanto, desempenhar um papel comum em ambos os campos. Em terceiro lugar, [...] produz-se uma geografia pública, segundo dois critérios de “publicismo”: o mundo exterior ao ambiente imediato e às lealdades pessoais se torna conscientemente definido, e a movimentação através das diversas circunstâncias sociais e grupos de estranhos, com auxílio desse código comum, se torna mais cômoda. Em quarto lugar [...], a expressão social será concebida como uma apresentação, para os outros, de sentimentos que significam em si e para si, ao invés de sê-lo como uma representação, para os outros, de sentimentos presentes e reais para cada eu. (SENNETT, 1988, p. 58)

Essas quatro partes da afinidade entre palco e rua, Sennett sintetiza em quatro expressões definidoras de estruturas típicas das relações nas grandes cidades: auditório, continuidade de regras de crença, geografia pública e expressão. Tomo, principalmente, os três primeiros atributos como sugestões teórico-metodológicas fortes para se pensar o desenvolvimento das formas mágico-religiosas aqui discutidas. Mas não estou convencido de que se possa facilmente separar, sob o ponto de vista da imagem que os próprios agentes teriam de suas experiências, para o caso das religiosidades, o que seria uma apresentação para os outros, das representações de sentimentos individualmente reais. Não desconsidero com isso as razões que teriam levado Sennett a tal separação, tanto quanto a centralidade desse quarto ponto para o seu argumento, em se tratando da pronunciada sensibilidade e reserva ao expressivismo subjetivista demonstrada por esse autor, enquanto forma pretensamente adequada de comunicação num

espaço compartilhado entre estranhos. Sobretudo, sua crítica à defesa de certa autenticidade de fundo romântico como critério, se bem entendi, virtualmente irrealizável de certificação das ações humanas em contextos de reciprocidade. Todavia, parece-me, para o tipo de experiência histórica aqui delineada, que ambas as orientações expressivas se encontravam enfeixadas ao problema das mutações quanto aos critérios de validação das práticas e padrões expressivos populares entre o século XVIII e o XX. Isso, em várias partes do mundo que sofriam os efeitos do desenvolvimento dos mercados em contextos de Estado-Nação, incluindo-se aí ainda mais agudamente as práticas religiosas, uma vez que estavam igualmente submetidas ao ataque modernizador e secularizante que as colocava como adversárias da civilização. Tais práticas passando a depender, duplamente, da produção de critérios certificadores, o que pressionou pelo dar mostras de valor via apresentação, investimento na aparência: "... aquela que deve exibir para executar sua função, desempenhar seu papel, fazer acreditar e embair, inspirar confiança e respeito, além de dar seu personagem social, sua 'apresentação' e representação, como garantia dos produtos ou serviços que ele propõe." (BOURDIEU, 2007, p. 236)

De forma que tal enfeixamento entre modernização, política, mercado e expressividade em contextos urbanos criava desafios norteadores às aspirações denominacionais geradas no seio do povo, justamente, em um contexto no qual a forma mais solitária do mandingueiro ia tornando-se incompatível frente a esse mesmo enfeixamento. Por um lado, uma vez que os espaços e critérios socialmente compartilhados iam se pulverizando, com a crescente abertura e consequentes recombinações relativamente descontroladas e descentradas, geração após geração em solo nacional entre gente livre, não era mais possível se contar com as identidades psicogenéticas típicas de uma formação exclusivamente íntima. Por outro lado, o desmonte da escravidão que vinha ocorrendo desde meados do século XIX, ampliava a todos as possibilidades de se desenvolver autonomamente modos de vida familiares, crescendo, com o advento de uma sociedade de pessoas livres, as possibilidades de se aspirar a tais reuniões em formato cultural via modos de sociabilidade até então raros entre subalternos. Acontecimento que, durante o século XIX teria recebido pouca atenção, passaria a intolerável no início do XX, para só em meados do século XX, tal formato se tornar, um tanto surpreendentemente, passível mesmo de respeitabilidade e mesmo admiração por parte de pessoas não necessariamente participantes ou integradas presencialmente aos agentes diretamente implicados no jogo. Algo similar à constituição de uma estrutura sociopsíquica básica menos emocionalmente envolvida com acontecimentos. O que propiciaria uma definição do valor humano enquanto cultura, e dos acontecimentos como processos algo mais descentrados e simultâneos, ao invés de complexos e estados narcisisticamente sofridos. Assim, diz também Sennett:

A capacidade de uma sociedade produzir símbolos torna-se tanto mais rica uma vez que a imaginação do que seja real, portanto verossímil, não se prende a uma verificação daquilo que é rotineiramente sentido pelo eu. Visto que uma sociedade urbana dotada de uma geografia pública tem também certos poderes de imaginação ... (SENNETT, 1988, p. 60)

Todavia, sendo um dos preços de tal descentramento a perda do senso de tragicidade da vida humana e natural. Uma vez que tudo pode ser ou acontecer, as modalidades expressivas modernas tiveram que lidar com a difícil tarefa de seleção e orientação normativa quanto aos valores diretivos da boa e correta vida (HONNETH, 2005; TAYLOR, 1997, 2010). Outro preço a se pagar diria respeito a uma sensibilidade crescente à incerteza, o que, reflexivamente, pressionaria os agentes simultaneamente localizados a aumentar o controle sobre uma série de zonas ambíguas e borradas que cada vez mais iriam surgindo como contrapartes inseparáveis do próprio sentimento de desencanto e perda. Robert Pechman em seu *Cidades estreitamente vigiadas* (PECHMAN, 2002), e seguindo os *insights* de autores como Benjamin e Baudelaire, entre outros, explora, para o Rio de Janeiro, o quanto a intensificação de um certo sentimento generalizado de incerteza e estranhamento em relação à multidão de outros para “mim” anônimos, assim como seria eu também anônimo para eles, teria favorecido uma literatura sobre o misterioso e terrificante que habitaria a grande cidade.

Nessa figuração a cidade se assemelharia a uma floresta, e o ser humano nela vivente, principalmente o “miserável” que se esgueirava pelos becos e ruas sujas, úmidas e mal iluminadas, conforme Eugène Sue em seu *Mistérios de Paris*, era semelhante ao selvagem, mas talvez ainda mais terrificante que o moicano das pradarias de Cooper. Da, a literatura típica da cidade seria a ficção; sua representação visual a caricatura. No caso, por seu poder de expressar o monstruoso que a reprodução retratista não poderia. De forma que o romance de folhetim e a crônica de costumes pareciam modalidades intersticiais entre o “real” da notícia, e o ficcional do romance. Numa modalidade em que os apelos visuais e cênicos via indicativos corporais e objetais das disposições das personagens são importantíssimos como suportes da narrativa.

Estava-se com isso não apenas contando coisas da cidade, mas preenchendo-a de significado, tornando-a, ela mesma, personagem de uma trama ao lado, dentro e ao redor de muitos seres nem sempre humanos. Por vezes criaturas assustadoras e perigosas, semelhantes ou ainda piores que aquelas encontradas nas selvas, muitas delas sendo relidas pelas entidades mais emocionalmente desmesuradas das umbandas, como as padilhas, zés pelintras, diabos e exus arruaceiros ou trevosos. Dessa forma, a cartografia dos perigos urbanos também ganhava forma através da vida e atributos das entidades. Como aponta Pechman, uma das tarefas da forma cidade, ao querer deixar sua condição de amontoado de pedras e tornar-se *urbe*, ou seja,

tornar-se objeto e sujeito de um discurso que lhe define como uma especificidade, seria a produção dos seus bárbaros. Nesse sentido, adquire toda uma consistência a formulação jornalística do feiticeiro urbano como aquela sobrevivência obscura e criminosa, ele mesmo também mais perigoso que o rural, talvez se diferenciando aqui os papéis de exus e caboclos, com os exus assumindo mais nitidamente as funções urbanas, sendo litoral; enquanto o caboclo seria a remissão ao rural, fazendo-se roça e sertão.

E, se a face celebrada da cidade projetava uma sombra sobre a tradição, em contrapartida o povo da cidade e, ainda mais a sua religiosidade, não seriam facilmente reconhecidos como sendo tão autênticos e pueris quanto os do campo. Lógica que estaria na raiz das dificuldades de um Bastide, quando este oscilava entre duas versões contraditórias da cidade. Ora a degradação capitalista, quase demoníaca, e propícia à intensificação do autointeresse e do crime entre os mais pobres; ora o lugar em que as formas mais autênticas de comunitarismo religioso, herdeiras das antigas confrarias e reuniões culturais que teriam incorporado uma diversidade étnica, puderam vicejar. Surgindo também aí duas versões do agente econômico subalterno: ou um malvado vilão, ou um calculador inepto. Assim, se seria na cidade que se dariam as condições mais propícias à comunhão de interesses, seria também ela uma ocasião à violação, à perda da pureza, à incerteza dos conflitos, e ao rebaixamento das virtudes naturais.

Tal intensificação das expectativas quanto às possibilidades de agressão mútua seria, segundo Simmel, parte dessa figuração em que seres humanos cada vez mais reservados – o ar *blasé* – e inseguros quanto aos critérios de julgamento recíprocos, estariam mais sujeitos a um duplo indiferentismo e irrupções de repulsa ou irritabilidade diante da proximidade do outro, cada vez mais tornado ameaçador. Como diria Baudelaire em famosa passagem: “O que são os perigos da floresta e da pradaria comparados aos choques e conflitos diários do mundo civilizado? Enlace sua vítima no bulevar ou trespasse sua presa em florestas desconhecidas, não é ele [...] o mais perfeito predador?” Com isso dá-se o início da inversão dos medos, ainda que para uma diminuta, mas decisiva parcela da população, com o crescimento da população urbana e dos seus problemas, com a centralidade que esta passaria a ter como modelo da vida nacional, e com o arrefecimento do jaguncismo, e dos movimentos messiânicos. Inversão que viria acompanhada por uma crescente sensibilidade à luta por sobrevivência como luta entre seres humanos, ao invés de luta contra a natureza (ELIAS, 1994, 1998; SIMMEL, 1979, 1999). Também, deslocamento opositivo entre interior-exterior, indivíduo-sociedade (WAIZBORT, 2013). Mas, qual tipo de ser humano estaria sendo gestado nessas condições?

Uma vez que a cidade grande estaria diferencialmente submetida a uma intensificação das pressões concorrenciais que precisariam, dessa forma, romper a barreira do indiferentismo

e subjetivismo em meio a uma floresta de símbolos e produtos cada vez mais diversificados, haveria uma tendência crescente desses mercados de não só se tornarem mais agressivos, como também, de se buscar oferecer – ao tempo em que se alimentava no cliente – aquele serviço ou produto único, raro e, por que não dizer, surpreendente. Movimento espiralado e que se tornava causa e efeito da polarização entre ofertadores e consumidores: deslocamento da relação mais anterior entre saber secreto e valor, para uma dimensão agora, cada vez mais mercantil de compra e venda, relação entre preço e raridade. Sendo que a própria estrutura dual consumidor-fornecedor torna-se ela mesma condição de uma dupla incerteza e anseio pelo atendimento.

Ou seja, a própria divisão que parecia colocar os indivíduos em posições de complementariedade-oposição de interesses, levaria a uma dupla oportunidade e incerteza. Primeiramente porque, ao que parece, vários agentes agiam simultaneamente movidos por objetivos semelhantes, mas até então, ainda no início do século XX, sem se perceberem ou poderem se autorrepresentar como um “nós” religioso – senão o católico subalterno e mais difuso – que ultrapassasse determinadas relações de amizade, comunidade, vizinhança ou gratidão. O que devia ter tornado os “outros”, inimigos em potencial. Em segundo lugar porque, ao que tudo indica, uma vez que silenciosamente crescia certa atitude reflexiva mediante a qual tais agentes passariam a também agir considerando esse pano de fundo concorrencial em três frentes⁹⁴, tal figuração marcada por pronunciada hostilidade interagente se modificou: houve uma ressignificação das velhas rivalizações por resultado, agora sujeitas a serem percebidas como, igualmente, condição e ameaça ao valor da prática; também, a manutenção da oposição entre fornecedores e consumidores, todavia, podendo ambos, agora, se verem mais claramente como que oferecendo-se sacrifícios complementares; e com isso favorecendo-se a circulação e preferência pela forma dinheiro como padrão retributivo.

Assim, a própria significação do mágico-religioso se modificava mediante a ação simultânea dos agentes civilizadores que sem o saber acabariam por, gradativamente, coagir os segmentos populares a responderem não apenas negativamente, mas também “positivamente” à pressão externa. Para isso será decisiva a iniciativa de determinadas vanguardas mágico-religiosas quando estas puderam responder criativamente as expectativas de vida urbana e civilizada, enquanto com isso escapavam à fúria dos agentes civilizadores. Ou seja, ao invés de se considerar o individualismo do antigo feiticeiro simplesmente como uma resposta adaptativa ao desenvolvimento de relações capitalistas em contexto urbano, seria mais coerente se

⁹⁴ Concorrência entre praticantes aproximadamente informais; concorrência com as religiosidades do livro; concorrência com as fontes e recursos profanos que se expandiam e, muitas vezes, atuavam diretamente perseguindo as práticas, como no caso típico da luta entre alternativas terapêuticas em que os médicos agiram como, simultaneamente, concorrentes e perseguidores das terapêuticas tradicionais.

considerar que teria sido a própria infiltração paulatina das formas capitalistas consumeristas e tecnocientificamente sustentadas, que tornariam insustentáveis as relações mágico-religiosas em padrões idênticos ao que teria vigorado até o século XIX, ou mesmo XX em uma série de regiões do país. E com isso, as organizações de tipo cultural pareceram responder de forma muito mais consistente, sob o ponto de vista dos limites em que então passavam a ter de se exercer funções e ofícios religiosos, às pressões mercadificantes do período.

Pois, como indicado, não só as incursões do moderno não se dariam por sobre uma tabula rasa, como também, se tratariam de projeções entre presente e futuro fragilmente aparelhadas em termos de conteúdos normativos específicos. Ou seja, mais eficientes em seu poder crítico e destrutivo que em suas possibilidades propositivas (HARVEY, 1993; SEVENKO, 1995; TAYLOR, 2010; TOURAINÉ, 1994). Ainda mais em se tratando das práticas mágico-religiosas que pareciam condenadas ao desaparecimento, ou assim se esperava. Nesse caso, como acima sugiro, foi preciso que, primeiramente, se desse o duplo: esvaziamento da antiga tecnolinguagem mágica, e a formulação da cidade como discurso articulado a uma ideia da boa vida, para que a espetacularização dessa vida em moldes modernos pudesse impregnar uma série de aspectos da existência humana. Nesse contexto, qualquer prática ou saber fazer que viesse a ser valorizado, passava automaticamente para dentro dos circuitos de compra e venda. O que, para o caso das religiosidades, implicou numa posição embaraçosamente demandante da produção de mecanismos dissimuladores do pagamento. Até porque, diante da rejeição a tudo que fosse tradicional, a esperança de que algum dispositivo autoexpressivo enquanto desenvolvimento de potências absolutamente idiossincráticas se mostraria, enquanto recurso defensivo do *self*, uma busca pelo impossível.

V

E se o engate discursivo entre o popular e a crítica social conservadora havia recebido uma contribuição das matérias jornalísticas desse período, é certo também que a dependência dos jornais em relação a tais matérias só cresceria. Revelando-se com isso a dupla interesse-desaprovação pela vida do povo. Mais que isso, quando se lê trabalhos como o de um Manuel Querino, ou mesmo de um Xavier Marques⁹⁵, percebe-se o quanto a própria posição ocupada por tais autores parecia os aproximar, talvez mesmo por uma verve romântica crítica (LÖWY e SAYRE, 1995), mas sempre sujeita à deslocar-se para o populismo, entre o escritor e o popular enquanto seres humanos igualmente não possuidores de interesse, daí desenvolvendo-se toda

⁹⁵ Político, romancista e jornalista baiano. Nasceu em 1861 em Itaparica, foi um dos escritores baianos mais importantes de sua geração, tendo se tornado membro da Academia Brasileira de Letras. Faleceu em 1942.

uma narrativa do decadente, do autêntico e do bucólico que sem dificuldades se dirigiria para o escapismo. Assim, por exemplo, em “No silêncio das madrugadas silenciosas ...” – é realmente esse o título –, faz-se nítido, pela tautologia, o “didatismo” sensacionalista que acompanha a matéria; esse clima canhestamente “bruxesco” dos sabbaths:

No silêncio da madrugada alta, *ronda do vício e do crime*, se esconde pela cidade adormecida entre os seus recantos mais sombrios e mais desertos. Nos *ambientes requintados* são os venenos elegantes que dominam: é a agulha do diabo a penetrar, traiçoeira, é o pó sutil da cocaína que penetra os sentidos, amolece os espíritos; é o álcool que, associado ao jazz barulhento se apossa dos espíritos mais fracos. O ‘candomblé’ domina as zonas mais afastadas da cidade. *Lá é que domina o infame comércio da fé. Lá é que se extorpe o dinheiro aos ingênuos, atraídos por fagueiras promessas de ventura. Lá, é que se afundam na mais torpe degradação os degenerados de todas as espécies.* [...] E esses homens, estátuas humanizadas, reúnem-se em tetricos ambientes, no silêncio das madrugadas silenciosas e sombrias nos recantos desertos da cidade maravilhosa, da cidade encantamento que João do Rio desvendou [...] *A indústria da felicidade se alastra. Já agora não somente nos subúrbios longínquos [...] Não são as ruas desertas que ouvem as dolências bárbaras da música africana.* (A Manhã, 30/10/1926, grifos nossos)

O texto poderia, com pequenos reparos, ser a narrativa de qualquer gibi ou filme hollywoodiano de hoje, ou conto puritano-decadentista que falasse de seres sobrenaturais; de bruxas, demônios ou vampiros emergindo de uma estranha Idade das Trevas! Impossível também não se identificar toda influência talvez de uma estética romântica e neogótica convertidas em explicação escapista e decadentista, e entrelaçando-se às teorias psiquiátricas da época. Infelizmente o texto é muito longo para ser trazido na íntegra. Deslizando entre o patético e o fantástico nos é fornecido um clima de exuberância e queda na cidade, como uma arena propícia a todo tipo de desregramento e pecado. Cada um fazendo do seu ópio o predileto. O Rio de Janeiro não era apenas uma cidade grande, era o elo privilegiado entre o Brasil e o mundo e, desse modo, o contraste cênico entre sua exuberância e desenvolvimento com a persistência de componentes atrasadas torna-se impressionante quando elaborado numa linguagem literária de teor ficcional em que vão se acrescentando as mazelas causadas pela própria modernização (PECHMAN, 2002).

Percebe-se nesse trecho do “A Manhã” alguma influência modernista, assim como é possível que textos como os de Benjamim Costallat escritos entre 1919-1924 na série *Mistérios do Rio*, e o mais antigo, *As Religiões do Rio* de Paulo Barreto viessem fazendo escola. Ainda que aqui não compareça nem o volume de informação deste último, nem o domínio sobre o tema de um Leal de Souza, Pedro Silva – os dois últimos, simpatizantes da Umbanda que fariam do assunto entre as décadas de 1920-1930 –, Nóbrega da Cunha e Francisco Guimarães, ou, muito menos, a capacidade de síntese e talento literário de Costallat. Predominando no excerto acima o moralismo e exterioridade do autor, algo típico até os 1930,

mas, já se diferenciando do que teria sido feito até os 1920. Por exemplo, um sentido de grandiosidade e excitação comparece como novidade. Incompreensão, crítica e ansiedade se combinam numa atmosfera esfumada vista por um observador impotente. E poderia parecer que o desconhecimento foi compensado com a produção de imagens marcantes. Mas não é só isso: em outros dos textos consultados, também se nota uma crescente estupefação diante da magnitude e complexidade de uma cidade que se expandia para muito além do que se podia circunscrever com os olhos e ouvidos em copresença. Tal sentimento de limitação e grandioso, bem como a contraparte crítica em relação ao orgulho futurista da cidade, dificilmente surgiria em um texto sobre a Salvador da época, para a qual a velha cidade colonial era ainda a única cidade que importava para as elites e setores intermediários. Contando com um núcleo de pouco mais que cinco ou dez mil pessoas ao todo compondo a sua classe média bem estabelecida, em uma cidade com mais de 200 mil habitantes já em 1900, e quase 300 mil em 1920.

Todavia, se o surgimento de um intelectual menos comprometido com os posicionamentos políticos dos partidos tinha melhores chances de ocorrer e se manter no Rio – e ainda mais em São Paulo – que em Salvador, isso não impediu que pressões semelhantes tenham favorecido tentativas de posições pretensamente neutras em relação ao jogo interessado dos segmentos dominantes e, ao mesmo tempo, à luta por sobrevivência dos menos aquinhoados. Entretanto, em Salvador tal perfil crítico tinha bem menores possibilidades – com notáveis exceções, como a de Manuel Querino – quanto à disposição de um confronto direto ou suspeição mais consequente quanto às “licenciosidades e imoralidades” das elites e classes médias locais em Salvador, entre fins do século XIX e início do XX, fossem elas reais ou não, diante da pouca diferenciação e grande proximidade em que viviam, comparativamente, no que permearia o padrão de codependência na cidade. Por outro lado, para qualquer um que vivesse em Salvador por esse tempo soaria imperdoável e necessariamente pessoal, sendo mesmo improvável que qualquer insulto ao modo de vida das elites locais partisse de um jornalista, médico ou intelectual qualquer, quem sabe exigindo-se retratações.

Para concluir, no Brasil, em se tratando de textos não ficcionais, foi Bilac o autor que na virada entre os séculos XIX e XX apresentou em um texto não ficcional ou poético a posição o mais explicitamente aproximada à noção da feitiçaria enquanto vendeta dos oprimidos contra os opressores. Havendo, poder-se-ia concluir, uma função contracultural e micropolítica da feitiçaria. Referindo-se aos séculos XIV e XV na Europa, diz ele:

Que haviam de fazer [...] as almas infelizes que se julgavam abandonadas por Deus? Entregavam-se ao Diabo. Assim nasceu a Feiticeira [...] Os senhores eram brutos; os pobres servos viam que o séo, como a terra, só podia pertencer aos ricos e aos

poderosos. *Para aqueles desgraçados, o Diabo era o libertador e o consolador: entregavam-se a elle... Os padres oprimiam o povo, torturavam-no: que havia de fazer o povo? entregava-se a feiticeiras.* (BILAC, 1906, p. 109, grifos nossos)

O texto de Bilac foi dos raros, no Brasil, de tratamento não ficcional do Diabo. Tampouco Bilac se importa com a maldição que recaía sobre o anjo das trevas e, assim dizia:

Lembrai-vos o tempo do captiveiro no Brasil. Foi hontem... Os pobres captivos, penando e suando, no duro trabalho da lavoura e sem liberdade, sem consolo, sem esperança, recorriam também aos seus feiticeiros e às suas feiticeiras. Como os servos da Idade Média, os captivos do Brasil também já nada esperavam de Deus... *Esse Deus, todo amor, todo piedade, todo misericórdia, só tinha amor, só tinha piedade para os senhores [...] Que haviam de fazer os pobres captivos, assim desamparados de Deus? Entregavam-se ao feiticeiro, que era o representante do Diabo.* (BILAC, 1906, p. 111, grifos nossos)

A posição de Bilac, assim como Inglês de Souza, aproxima-o de Michelet, correlacionando para além do tempo e do espaço e, simultaneamente, convertendo-se o feitiço em elaboração simbólica; registro compartilhado de opressão. Como já sugerido, tal perspectiva ter-se-ia introduzido na Umbanda, se não diretamente, possivelmente através dos intelectuais, posição que os jornais veiculariam a partir dos 1930, em boa parte graças à mesma influência da estética romântica que contribuiria para a valorização do caboclo como representação do telúrico, do não urbano. Como indicado, esse caminho contrapunha-se ao que havia grassado, e que identificando de forma jocosa, a feitiçaria estetizada das bruxas, *sabbaths*, orgias e *halloweens* europeus e americanos à experiência das matrizes afro-brasileiras, acrescentava uma leitura psiquiátrica (MAGGIE, 1992; SCHWARCZ, 1993) de orientação positivista.

Portanto, no que predominava na recepção nacional da estética diabólica, não se percebia em geral, essa noção de contracultura. Sendo Bilac, no que diz respeito ao tema, uma exceção que torna mais significativa a regra. Enfim, fato é que entre os finais do século XIX e as primeiras décadas do XX, literatura e jornais não reconheciam na experiência popular urbana um heroísmo do tipo que tomasse como legítimas insurgências subversivas, principalmente se tais sinais subalternos se encaminhassem para a economia e a política. Enfim, foram as transformações nos padrões de avaliação humana em contextos urbanos pós escravidão que permitiriam que certos traços tipicamente inferiorizantes pudessem ser convertidos em virtude ou força, algo que do ponto de vista religioso, traria todas as consequências, permitindo-se, por exemplo, a transição do “boçal” e inferiorizante “Zé Pelintra” para o esperto malandro. Do frágil e submisso índio, ao caboclo que dá ordens, conselhos e faz curas. Todavia, até que tal transformação se completasse, práticas como a possessão sofreriam um longo processo de desqualificação, sobretudo pela pena dos jornalistas, como se verá no próximo capítulo a respeito da formulação das expressões “baixo” e “falso” espiritismo.

Capítulo 8: Baixos e falsos espiritismos: certidão espiritual, polissemia e a difamação nos jornais

I

Com a impressionante série *As religiões do Rio* de 1904, João do Rio Cf. (RIO, 1976, s/n) acabou escrevendo um “episódio” à parte na literatura sobre práticas mágicas e religiosas no Brasil. Algo que ao seu modo o tornaria uma espécie de Nina Rodrigues carioca, sobretudo pelo quanto sua abordagem se manteria isolada por várias décadas entre os pesquisadores locais, de forma ainda mais irremediável que o próprio Nina Rodrigues. Dentre os tópicos de seu trabalho há um a que chamou de “Os exploradores” referindo-se ao fenômeno de infiltração das práticas espíritas entre os setores populares. E apesar de toda antipatia indisfarçada aos mandingueiros, em geral negros, que comparece nos textos da série, parece que seu repúdio aos “baixos e falsos espiritismos” seria ainda maior⁹⁶. No presente tópico serão discutidos, justamente, os usos das expressões *baixo e falso espiritismo* durante as primeiras décadas do século XX. Como anteriormente indicado, foi com Yvonne Maggie, em seu hoje clássico *Medo do feitiço*, que pela primeira vez atentei para a importância dessas expressões. Nessa autora, quando se procura pensar sobre o que elas pretendiam significar, é-se imediatamente deslocado para o problema do contexto e origem da produção da própria representação. O que significa se perguntar a respeito da relação entre agentes especificamente dotados e localizados, e as pretensões de eficácia que as expressões deveriam ou poderiam vir a possuir naquele momento. Colocando-se a questão dessa forma, acabou-se por ser levado a aprofundar o debate a respeito de determinados processos de trocas em que se entrecruzavam práticas mágico-religiosas e formas letradas de intervenção e classificação dessas mesmas práticas, principalmente, através dos textos jornalísticos. Considerou-se, portanto, que os termos “baixo” e “falso” espiritismo, ambos aparentemente formulados entre os finais do século XIX e início do XX, *poderiam vir a*

⁹⁶ “Havia oito dias já andávamos nós em peregrinação pelo baixo espiritismo. Ele, inteligente e esclarecido, dissera: Há pelo menos cem mil espíritas no Rio. É preciso, porém, não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade [...] O espiritismo data de 1873 entre nós, da criação da Sociedade de Confúcio. Talvez de antes; data de umas curiosas sessões da casa do Dr. Melo Morais Pai, a bondade personificada, um homem que andava de calções e sapatos com fivelas de prata. Mas, desde esse tempo, a religião sofre da incompreensão de quase todos, substitui a feitiçaria e a magia. – Foi então que começamos ambos a percorrer os centros, os focos dessa tristeza. O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga, o preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. Além dos raros grupos onde se procede com relativa honestidade, os desbriados e os velhacos são os seus agentes. Os *médiuns* exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota e a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo.” (RIO, 1976, s/d)

funcionar como excelentes âncoras analíticas para se pensar, tanto as mutações religiosas, como a sua integração a outras dimensões da vida no período, no interior de uma série de articulações entre os movimentos civilizadores, as práticas de feitiçaria, o desenvolvimento de modalidades culturais populares e a difusão do Espiritismo nas grandes cidades. Tomando-se as duas cidades aqui tratadas: Rio de Janeiro e Salvador, mas, de fato, lembrando que esse desenvolvimento teria origem no contexto paulista-carioca.

Assim, pergunta-se: como se originariam tais designativos? Se trataria de categorias nativas, ou estas poderiam ser consideradas como um tipo de síntese simbólica esclarecedora dos paradoxos vividos por agentes distintos, principalmente religiosos, peritos policiais e jornalistas⁹⁷ em um campo de ações cruzadas? Ou, senão, será que se trataria de linhas de simbolização assemelhadas à segmentos não comunicáveis, sendo tais expressões um caso isolado da linguagem repressiva heterônoma, sem ligações com as experiências “nativas”? Ou quem sabe, ainda que talvez não se tratasse exatamente de um campo comum, ao menos se poderia falar de uma zona de trocas capaz de abrigar ações entrecruzadas e, por vezes, advindas de origens sociologicamente diversas? Algo que, a despeito das intenções dos vários agentes em contato e individualmente considerados, teria pressionado a confecção de cadeias de codependência e simbolização partilhadas entre práticas religiosas, textuais e imagéticas em meios profanos publicamente ampliados de comunicação. Uma categoria de mediação.

Primeiramente, precisa se considerar o contexto regional em que tais categorias teriam surgido, antes de fazer escola no resto do país: o Rio de Janeiro, ou possivelmente, o eixo Rio-São Paulo. Portanto, em se tratando das cidades mais ricas e dinâmicas, se considerarão ainda mais especialmente as orientações mágico-religiosas como que se dirigindo a um espaço multipolarizado e crescentemente concorrencial, contando com praticantes cada vez mais urbanos e escolarizados. E, embora fundamental, não se tratou, no período, apenas do aumento da oferta dos serviços espirituais, mas também, oferta e demanda de informações, ambições e emoções. Por um lado, é possível que alguns indivíduos daquela época tivessem passado a reconhecer nos textos – não apenas nos periódicos religiosos, mas também nas notícias em geral –, uma fonte que se converteria em critério de julgamento; por outro, os próprios jornais, ao combinarem a necessidade de aumentar tiragens, com uma curiosidade crescente pelo esquadrinhamento da vida do “povo” (SODRÉ, 1999), aproximavam suas ações daquelas dos

⁹⁷ Foram os jornais durante a República Velha a principal fonte escrita para um público amplo sobre práticas mágico-religiosas. E, de fato, se as relações entre Direito, Medicina, polícia e religião têm sido amplamente exploradas pelos pesquisadores do período, são exíguos trabalhos que aproximem jornais e religiosidades. O de Ângela Lühning, *Acabe com este santo que Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*, de 1995-96, foi um dos poucos que encontrei sobre esse sentido.

próprios praticantes. Bilinguismo dependente das ressonâncias entre formas eruditas de julgamento e esquadramento social, como as produzidas pelo campo médico e o jurídico, e que também encontrava largo apoio na atividade não só dos literatos, mas também na dos peritos policiais das delegacias de jogos e costumes, e das secções de costumes, tóxicos e mistificações (MAGGIE, 1992); esses tradutores entre o que diziam os praticantes, e o que dizia a lei. Profissionais decisivos para o exercício em terceira mão de devolução ao público leitor de uma imagem inteligível desse universo. Também, cruzamentos de linhas de força em uma zona partilhada, mas, zona que não era nem exatamente religiosa, nem jornalística, mas enredamento sempre em processo dessas funções.

Para o desenvolvimento do argumento utilizou-se um conjunto de informações disponíveis na literatura sobre o tema, principalmente encontradas nos trabalhos de Emerson Giumbelli, Cf. (GIUMBELLI, 1997, 2003, 2008, 2012) e Yvonne Maggie, (MAGGIE, 1992). Também foram trabalhados textos de jornais e periódicos constantes nos jornais de Salvador e Rio de Janeiro no período que vai de 1890 a 1940, mas, concentrando-se nos anos 1910 a 1930. Considerando-se que, se as religiosidades populares se inseriam em um espaço compartilhado no qual um sentido de público se constituía, haveria com isso grande possibilidade de que elas também passassem a ter que responder a questões elaboradas em termos distintos do que se consideraria esperado, diante dos padrões herdados do século XIX. Já os jornais, por seu lado, iriam a partir das décadas de 1920-1930 ampliar seu leque de possibilidades, pressionados por um refinamento técnico e prático-discursivo melhor habilitado a acolher aqueles padrões expressivos populares que não encontravam lugar em um modelo exclusivo liberal. Significa dizer que, certo refinamento classificatório mais nitidamente verificado nos jornais entre a terceira e quarta décadas do século XX teria aberto um leque de gradações mais democratizante, mesmo que não se formulasse de forma alguma tal intenção. Todavia, negociação vital não só para os agentes religiosos populares que se viam na mira de policiais e jornalistas (LÜHNING, 1996; MAGGIE, 1992; NEGRÃO, 1996; SCHWARCZ, 1993), mas também, processo que encontra homologia nas reorientações vividas pelos próprios jornalistas, os quais passavam a reconhecer como necessários procedimentos de pesquisa e verificação diretas na fonte. Ao mesmo tempo, transformação de um campo de forças políticas no qual o profissional começava a ver-se como narrador de uma diversidade nacional que precisaria incorporar um sentido minimamente negociado⁹⁸ das noções de “povo” e “popular” (BURKE, 2010; CANCLINI, 1997; CARVALHO, J. M., 1990; ELIAS, 1993; SODRÉ, 1999).

⁹⁸ Como indica Nelson Werneck Sodré, entre o fim do XIX e início do XX, não só se desenvolveria a grande imprensa em moldes empresariais, colocando para segundo plano o jornal partidário e o escritor boêmio, como surgiriam tecnologias capazes de: aumentar as tiragens, baixar o custo, e melhorar a apresenta o final. Daí

Tal processo também teria exigido sacrifícios, por parte dos agentes mágico-religiosos, de uma série de instituições secularmente testadas, mas que então se tornavam intoleráveis. Tal direcionamento condenatório por vezes contou com uma atividade de tal forma militante dos jornais das primeiras três ou quatro décadas do século, que soaria quase irracional, para os dias de hoje, o tom persecutório de então. Mais ainda, indivíduos de origem popular passavam a ter seu próprio rosto registrado nas páginas dos jornais de ampla circulação, mas agora colado a significados não só alheios a sua vontade, mas também, distintos daqueles vigentes no período monárquico precedente. Contexto em que segmentos intermediários ascendentes acenavam com aspirações contra-hegemônicas frente a ideais de mundo considerados – se com razão ou não, não importa – típicos das elites detentoras da maior fatia de recursos econômicos (ELIAS, 1997; MICELI, 1979). Estabelecia-se assim uma disputa entre elites letradas pela influência sobre o “povo”, sendo dois casos expressivos sob esse aspecto: o do Candomblé baiano e o da Umbanda paulista-carioca entre as décadas de 1930-1950, principalmente.

Entretanto, é preciso se dar um passo atrás em relação aos significados amplamente atribuídos aos candomblés, umbandas, macumbas e kardecismos, principalmente após a década de 1940, e procurar em outro lugar o ponto de transição para o sentido mais tipicamente *denominacional* como atribuído às religiões populares de hoje. Ou seja, *procurar identificar o momento originário e anterior à institucionalização de dadas coordenações entre intelectuais, política e popular, em que ter-se-iam gerado como resultados certa elaboração e fixação dos quadros cosmológicos, cosmogônicos, rituais e doutrinários*. Esse intervalo anterior marcaria uma cadeia de acontecimentos imprevistos e não orquestrados ocorridos entre os finais do século XIX e início do XX, considerando-se com isso dois momentos limítrofes: primeiramente o do código penal de 1890 e da Constituição de 1891, e depois, com a Constituição e código penal da década de 1940. Embora não sendo suficientes para explicar a direção tomada pelos eventos religiosos de então, esses acontecimentos indicam para as inflexões mais nítidas entre as religiosidades populares do século XIX e as típicas do século XX.

também o surgimento de uma série de revistas e jornais – “Revista da Semana”, “O Malho”, “Fon-Fon”, “Kosmos”, “Careta”, “Tico-Tico” – com composições ilustradas mais elaboradas, crescendo também a importância do ofício do ilustrador, com a correspondente diversificação e complexificação das imagens. Enfim, “Não havia o que lastimar, entretanto: Lima Barreto sentia a transformação da imprensa brasileira, verificava o contraste entre aquela fase do jornal de circunstância, arrimado a uma figura de prestígio, e a nova fase da empresa jornalística cada vez mais complexa e cada vez mais inserida na complexidade da estrutura social em mudança, emergindo progressivamente a burguesia. A passagem ao jornalismo de empresa era, entretanto, etapa historicamente necessária: significava avanço; o jornalismo individual é que estava ultrapassado” (SODRÉ, 1999, p. 288).

II

A emersão nesse período das duas expressões aqui exploradas, parece estar relacionada, ainda que negativamente, com a luta integrativo-denominacional realizada sobretudo pelos espíritas. Trata-se, no caso, de duas categorias oriundas das tensões e aspirações por humanização vividas pelos praticantes das religiosidades de possessão, então chamados de espíritas, spiritistas ou espiritualistas, como se fossem todos termos intercambiáveis⁹⁹. Contudo, a exploração aqui proposta partiria justamente de um questionamento mais anterior dos significados do ser espírita, e mesmo dos sentidos dados às práticas de possessão em geral. Pois, ao que parece, as categorias “baixo” e “falso” espiritismo, enquanto sínteses acusatórias, só se tornariam plenamente significativas no interior da própria disputa da qual emergiram. Assim, questionavam a crença nas hierarquias denominacionalmente hegemônicas, ao exporem, sobretudo na forma em que apareciam nos jornais, a fragilidade e os dramas vividos pelos praticantes em suas lutas desiguais. Enfim, questionamento dos próprios procedimentos classificatórios usados por praticantes mágico-religiosos e intelectuais, para além do espaço intrarreligioso; agentes esses inclinados a acolher cada um ao seu modo o suposto da hierarquia entre denominações/religiões, e “seitas”. Sendo esse um caso típico de embaraço intelectual entre os pesquisadores da religião que foram surgindo a partir da década de 1930, até os 1980, aproximadamente, ao lidarem com fenômenos pouco afeitos a uma perspectiva denominacional. Como se tal ausência carresse consigo o perigo da desqualificação do praticante e da prática enquanto objeto digno de estudo. E, em tempos de lutas pela representação do nacional (GONÇALVES, 1988, 1996; PECHINCHA, 2006; VILHENA, 1997), havia também o perigo de se expor o próprio intelectual como inábil na arte do bem distinguir: uma religiosidade autêntica, da inautêntica; um espiritismo falso, do verdadeiro.

Mas, recuando-se um pouco mais, não seria exatamente bem assim que ambas as expressões apareceriam nos registros iniciais do material pesquisado. “Falso espiritismo”, primeira a ser encontrada, referia-se em seu nascedouro mais precisamente a uma (des)qualificação da experiência do médium, e não a um tipo particular de reunião mágico-religiosa. Ou seja, designava alguém que, a despeito de qualquer interesse religioso em particular, poderia produzir embustes ou abusos espetaculares de algum poder espiritual, fosse “objetivamente” falso ou real, mas, nesse último caso instável e incontrolável. Ou seja, supondo-se que entre os embusteiros, alguns possuiriam poderes de fato, mas que na

⁹⁹ Cf. P. Fernandes, *As origens do Espiritismo no Brasil: razão cultura e resistência no início de uma experiência*.

impossibilidade de controlá-los, poderiam criar dissimulações se assim fosse necessário, visando salvaguardar prestígio e favores conquistados. E, embora o termo já tivesse uso fora do Brasil, Emerson Giumbelli (2003) sugere que seria justamente a partir da apropriação realizada pela Federação Espírita Brasileira (FEB) que ele se incorporaria não só à linguagem jornalística como, a partir da década de 1920, aproximadamente, passaria a compor o discurso jurídico e pericial. Nesse sentido, é provável que, implicitamente, a oposição entre baixo e falso sintetizasse uma oposição entre duas orientações jurídicas dominantes, sem que se tratasse de simples representação fidedigna de ambas. A respeito dessa dupla orientação, afirma Maggie:

A primeira posição defendida pelos juízes era a de que toda prática ou arte de curar deveria ser considerada fora da lei e era prejudicial à saúde pública, a não ser aquela ‘arte’ obtida através da ciência, com diploma e registro legal. Essa era a posição da maioria dos discípulos de Nina Rodrigues. Para essas pessoas, o espiritismo como prática de cura e magia em si prejudicava a saúde pública e deveria ser extirpada da sociedade. Não sendo religião, fazia parte dos itens que denegriam nossa ‘civilização’ [...] A segunda posição pretendia limitar e controlar a prática médica e as práticas religiosas, fazendo com que o Estado interviesse no modo como se empregavam certos princípios religiosos. Para estes, nem toda magia e nem todo espiritismo eram prejudiciais. Algumas pessoas praticavam religiões verdadeiras que deveriam ser protegidas. Outras, no entanto, agiam para iludir os incautos e deviam ser perseguidas por serem nocivas à saúde mental do povo. A esses dois tipos de práticas deu-se os nomes de verdadeiro espiritismo (a ser protegido) e falso espiritismo (a ser perseguido). (MAGGIE, 1992, p. 85)

Típico-idealmente, insiste-se, se trata dos dois extremos mais acima indicados, entre um extremo ascético-ruptural, e outro pedagógico-etapista. Sendo que a primeira posição se aproximaria mais das posturas sanitaristas de cunho positivista-evolucionista, em muito marcadas pela luta profissional entre práticos, curandeiros, farmacêuticos e médicos, em que pese a defesa corporativa dos ofícios mais organizada desses últimos. Portanto, enfatizava-se aqui os postulados dos artigos 156, 157 e 158 do código penal de 1890. Sendo que a segunda estaria mais ligada aos princípios liberais centrados na ideia de liberdade religiosa e profissional constantes na constituição de 1891. Curiosamente, com isso aproximavam-se: as posturas extraoficiais do Catolicismo herdadas do século XIX e que só mais tarde receberiam acolhida mais decidida via humanismo cristão, e os ideais de um liberalismo progressista que apostava no arrefecimento espontâneo de determinadas práticas, à medida que o país se desenvolvesse e sua população fosse se tornando mais esclarecida. No mais, postura que abria espaço para as abordagens culturais do popular, e que seriam fundamentais às possibilidades de acolhimento das posições de uma intelectualidade que, principalmente a partir dos anos 1930, contribuiria consciente ou inconscientemente para a mudança de sorte de uma série de expressões.

Portanto, assim como no caso anteriormente analisado do professor Faustino, é como se os mecanismos concretos de julgamento social estivessem todo o tempo negociando com as

instâncias centrais, inclusive, criando desafios para estas. Sendo que os dilemas cotidianamente vividos acabavam, por uma série de filtros e mediações, sendo ressimbolizados e reenviados modificados aos espaços de origem e, com isso, demandando-se complexos exercícios de aproximação e distanciamento de leigos e especialistas, tanto nos centros como nas periferias dos processos. Condição essa para a universalização do universal no interior de uma estrutura jurídica, econômica e política em que pressionavam simultaneamente mecanismos e possibilidades ascensionais e desclassificadoras. Daí que toda a produção de zonas borradas, articulações e incertezas teria impellido a esforços de categorização do ambíguo, do que estava em constante movimento, em grande parte fora do vocabulário oficial centralmente dominante. Com isso também, fui sendo levado a considerar que as próprias categorias do “Baixo” e “Falso espiritismo” seriam resultantes não programadas desse tipo de conflito.

Primeiro, “falso espiritismo”. Considerando-o nascido, como afirma Maggie, da polarização com “verdadeiro”, argumento que a expressão teria parentesco mais estreito com as posturas progressistas, ao apostar em certo princípio universalista-individualista de liberdade e arbítrio humano ilustrado, como aposta parcelada; condição de possibilidade esperançosa de uma integração suave, aproximada ao que chamei de orientação *pedagógico-etapista*. Orientação central para as possibilidades de toda uma agenda que articularia cultura e política a partir de 1937, principalmente. Ao contrário, a outra postura, a qual se poderia chamar de *ascético-ruptural*, e mais afinada, originariamente, à categoria do “baixo espiritismo”, não estaria pré-disposta a acatar os riscos advindos da aposta na razoabilidade humana – leia-se, daqueles que habitariam a fronteira com a não-humanidade. Entretanto, alternativa que, ainda que portando muito das noções hierarquizadoras racialistas, levaria a um esforço mais sistemático de sociologização dos fazeres, saberes e crenças. Ou seja, esforço de objetivação científica nascido de uma crise que naquele momento se abatia em todo o campo intelectual (MICELI, 1979), e que pressionava, ainda que muitas vezes através de uma linguagem desclassificadora e dessimbolizante, por maior atenção aos encadeamentos entre cor, classe e crença, pavimentando-se um campo polêmico comum às pesquisas posteriores focadas na cultura popular e religião.

Dessa forma, ainda que posições intermediárias tenham predominado – e de fato, nos jornais elas apareceriam intercambiando-se por muitos anos –, pode-se dizer ter havido dois padrões extremos de apostas, com duas concepções de povo e suas respectivas relações com os setores dominantes, e que se entrechocavam na arena pública através das penas de escribas religiosos – sobretudo espíritas –, jornalistas, médicos, profissionais do Direito e peritos policiais. Foi apostando nessa sugestão que tomei tais expressões, “baixo” e “falso espiritismo”,

como fundamentais à compreensão do processo de nomeação no interior da formação das religiosidades populares de possessão, principalmente no que diz respeito aos desdobramentos posteriores que colocariam, ora em aproximação, ora em oposição, termos como: Umbanda, Macumba, Candomblé, Quimbanda, “magia”, “seita”, “Religião”, e Kardecismo.



Figura 18: Os males causados pelo baixo espiritismo à população.

Fonte: O Malho, Rio de Janeiro, 22/11/1913

A primeira referência a falso espiritismo encontrada foi em matéria do “Jornal do Brasil” do dia 13 de julho de 1901. Significa que, provavelmente, o termo já viesse sendo utilizado anteriormente. Já baixo espiritismo, apareceria no jornal “A Notícia” de 12 de outubro de 1904, corroborando as fontes consultadas com o fato de que, realmente, o uso de “falso” seria anterior, sendo que ambas as expressões aparecem pela primeira vez em jornais cariocas. No primeiro, de 1901, lê-se matéria que ocupa praticamente meia página sob o título “O Espiritismo: manual científico e popular por J. José Franco, traduzido e anunciado por Carlos de Laet”:

O espiritismo *fingido e falsificado* – Vários fingimentos e fraudes mais usados. Quem quer que tenha percorrido os pontos históricos de que até aqui temos tratado, terá logo imaginado que *o engano se pode mesclar aos fatos espiríticos* [...] E caso os phenomenos provenham de causas estranhas à natureza sensível [...] os espíritas e os doutores catholicos, *qual é o mortal que domine taes agentes e possa aplicá-los ao trabalho em segurança de obter a seu talante a tarefa de antemão determinada?* Certamente, se disto formarmos juízo no sentido catholico, nem anjos, nem almas de finados, nem demônios dependem do poder do homem. [...] Mas é inata a fraqueza do homem que, *por vaidade ou ganância* , de taes fatos se ocupam, ou não querem parecer impotentes ou ineptos para a tarefa que assumiram; e naturalismo é, pois, que *onde*

não logre bom resultado com a verdadeira arte, se recorra a fraude para manter crédito e o proveito que o acompanha [...] É summo interesse do espírito maligno o deixar transparecer às vezes a fraude e que se desacreditem os médios, para que o vulgo se persuada de que na prática do espiritismo não exista interferência diabólica. Por isso a história dos oráculos, da magia, das feitiçarias, o que tudo é espiritismo, ou cousas análogas ao espiritismo, contém entretecidos com os fatos reais um mundo de falsidades, queremos dizer de trapaças arteiramente engendradas. À categoria dos fatos ambíguos e fraudulentos geralmente se devem atribuir as consultas dadas por somnambulas, que sobre um anel de cabellos se propõem adivinhar moléstias e remédios para o tratamento de simplórios, os quaes não raro pagam com um bom dinheiro os danos a sua saúde. [...] Bem diverso é quando as representações são dadas por médios espíritos de profissão. E então pode haver o verdadeiro e o falso espiritismo (Jornal do Brasil, 13/7/1901, grifos nossos)

Porém, nela ficava exposta mais do que uma incerteza e um espírito relativo de abertura em relação aos fenômenos tratados – postura que, aliás, arrefeceria em polêmicas posteriores, nas quais o próprio Laet registraria sua própria perspectiva. Endossa o autor a crença nos fenômenos tratados pelos espíritas como reais, questionando apenas a possibilidade de controle sobre os mesmos por parte de quem quer que fosse. Razão porque se produziriam embustes visando à manutenção das retribuições: prestígio e dinheiro. Não se tratava, portanto, ainda do reconhecimento de qualquer vínculo religioso, e muito menos sociológico, entre prática e praticante, mas de um dom mais ou menos incomum que se podia testemunhar; mas estando-se num território para além do humano: o miraculoso, assombroso e sobrenatural.

Nesse jogo classificatório vai emergindo uma importante interpolação entre falso e verdadeiro, prenúncio da oposição entre autêntico e inautêntico em sua migração para o campo cultural. Isso em coordenação com as capacidades de julgamento, conhecimento e controle que se poderiam esperar dos assim dotados. Fica claro na apresentação do texto tratar-se não de uma religião, mas de qualquer técnica ou procedimento que permita a comunicação entre humanos e espíritos. Estava-se no interior da gênese das nomeações, e não havia se definido o espiritismo como religião, sendo que práticas variavelmente aproximadas ao trabalho de Kardec poderiam ser aqui localizadas (FERNANDES, 2008). Por fim, também está ausente do texto indicações sobre um grupo social em particular, ou conjunto de práticas e recorte socioeconômico específico. Algo que só mudaria com a emersão do termo “baixo espiritismo”, quando o significante “baixo” passaria a designar outra categoria de coisas e pessoas, vejamos:

*Os curandeiros mãos santas e os que especulam com o baixo espiritismo continuam a exercer a sua **negregada missão**. Uns **estragam o organismo e matam a veneno os ignorantes** que os procuram e os inimigos desses ignorantes; outros arrastam as suas **sessões nojentas uma multidão de mulheres que ao fim de pouco tempo entram a sofrer das faculdades mentais**. Grande acréscimo de hóspedes no hospício tem sido motivado pelo exercício do baixo espiritismo. O Rio de Janeiro explorado pela superstição e pela falsa prática dos ensinamentos de Allan Kardec. **Que faz a polícia? Nada. A polícia é uma corporação de incompetentes e malsinados**. (O Malho, 25/3/1905, p. 11, grifos nossos)*

Já não se estaria falando apenas de uma habilidade qualquer, dispersa aleatoriamente entre indivíduos, mas, ainda que timidamente, de um complexo de fatores entrelaçados perfilando não um código, mas a sua suposta corrupção. Logo em seguida o termo “falso” seguiria a mesma orientação. Sendo que nos jornais algumas matérias começariam em certo ponto entre a primeira e a segunda década a formular questões incisivas sobre a experiência religiosa, objetivando-a em notícia, mas, produzindo-se classificações que considero participantes de um senso comum sociológico. Tipificavam-se práticas populares num conjunto correlacionado de fatores os quais passavam a expressar polarizações objetivadas no campo social. Isso ocorreria em parte graças ao processo em andamento de criminalização associado à interpretação médico-psiquiátrica do Espiritismo, em que serão recorrentes termos como: hipnose, histeria, neurastenia, sonambulismo, esquizofrenia e sugestão. Surge uma preocupação de generalização do comportamento do oficiante que extrapolaria considerações sobre seus saberes e motivos, comparecendo uma explicação mais coletivizada, mas também, que precisava dar conta de um processo em que a crença do oficiante seria parcialmente considerada visando-se a produção de categorias classificatórias úteis – nem que fosse como patologia.

Aparecem com isso cinco perigos associados ao curandeirismo: *ele seria a causa de problemas mentais; ele intoxicaria as pessoas ao tentar dar soluções que só os médicos poderiam; era fonte de enriquecimento ilícito; suas principais vítimas seriam as mulheres; e, em sendo o oficiante homem, poderia auferir vantagens sexuais da sua clientela.* Diante da ameaça, jornais de todo o país começam a pressionar a polícia, acusando-a de leniência ou mesmo de compartilhar – o que em geral se confirmava – das mesmas crenças dos praticantes. Enfatizava-se o caráter degradante de uma prática na qual cruzavam-se pobreza, ignorância, exploração, crimes e loucura (FERNANDES, 2008; GIUMBELLI, 1997; SOUZA, 2010); excedia-se assim os parâmetros fornecidos pelo código penal e constituição. Daí o qualificativo hierarquizador de “baixo” permitir que a acusação de inautenticidade refluísse – para além das questões técnicas e pessoais do médium – em direção ao kardecismo, igualmente jovem e ainda indiferenciado em relação a um algo chamado “Umbanda”. Ou seja, em parte com dificuldades, mas de certa forma desinteressado em reivindicar a ancestralidade como componente aurática intangível, como o faria de forma modelar o candomblé baiano pouco depois.

Louca – uma vítima de credices – o falso espiritismo na polícia – Há pela cidade uma grande, uma infinita multidão de crédulos que *gasta o seu tempo e o seu dinheiro e a sua saúde em práticas exóticas do falso espiritismo, da bruxaria desenfreada e sugestionadora.* Ainda há poucos dias nos referimos [...] a um *embusteiro vulgar que [...] explora a indústria de fazer milagres,* com um Santo Antônio, que é o cúmulo de quantos no gênero tem aparecido. Não raro os jornais se referem a indivíduos, obcecados por *credices ignóbeis que lhes arruinam o caráter, que lhes aniquilam a energia de homem, para depois lançá-los tristemente em um caso de polícia.* Ora é a bruxaria ignóbil, ora é a escamoteação indecente, e muitas vezes também o

espiritismo, o suposto espiritismo. Pela cidade inteira, por todas as ruas, *abrem-se casas em que se negocia a ingenuidade alheia, e pelos anúncios da imprensa,* abertamente propala-se qual a cartomante que mais facilmente desvenda o futuro, qual o mandingueiro que mais curas têm operado. Todos esses *antros da degradação moral e da corrupção social ocultam-se sob a capa da liberdade religiosa, que a constituição permite, e a polícia vê-se impotente, ou quem sabe se sem ânimo...* (Correio da Manhã, 21/4/1906, p. 8, grifos nossos)

Empunhando o seu ofício como arma de desqualificação, os jornalistas acabariam revelando uma circunstância de concorrência interreligiosa que, a julgar pela quantidade e diversidade de perfis e casos de prisões e invasões policiais a casas “suspeitas” registradas nas primeiras décadas, não era amena. Por outro lado, se esses mesmos jornais começam a reconhecer a liberdade religiosa como algo imposto – “infelizmente” – pela Constituição, sugerem que alguma coisa deveria ser feita no sentido da produção civilizada da exceção. Mas não deixam de reiterar a linguagem da liberdade como parte de uma realidade tangível. Ou seja, participavam da confecção do mesmo princípio que passaria a também guiar as lideranças religiosas mais moralizadoras, empenhadas em separar o joio do trigo, a boa da má prática, magia branca e magia negra, enfim, a Umbanda da Quimbanda e o Candomblé da Macumba.

Mas nas primeiras décadas, tratava-se de uma operação ainda muito mais frágil e fragmentada, levada a cabo de forma pouco integrada por vários especialistas religiosos ou leigos religiosamente interessados, para que se distinguisse, através de textos, debates e palestras: o falso do verdadeiro, o espiritismo do baixo espiritismo. Também, a virada possessional vinha encontrando, desde pelo ao menos os fenômenos europeus do ocultismo, do *mesmerismo*¹⁰⁰ e das mesas girantes (DARNTON, 1988) que se reproduziam no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, acolhida também entre parcelas dominantes nas duas maiores e mais dinâmicas cidades do país no século XX (FERNANDES, F., 2008; MACHADO, U., 1997). Todavia, diversificação interclasses, cores e gêneros que seria acompanhada por idêntica pulverização polemista e discursiva. Pulverização que parecia atender muito melhor ao procedimento típico do jornalista – esse oficiante que tinha de produzir uma novidade por dia –, que ao do intelectual especializado, de toda sorte indisponível ou em sua maioria pouco interessado pela religiosidade popular até a década de 1930, aproximadamente. Assim, de fato, próximo aos 1910 uma orientação reprobatória dominaria os argumentos no Rio de Janeiro, e logo em seguida no restante do país. Em “O falso espiritismo – Uma casa de dar fortuna – Faça o que lhe digo e será feliz – o amor por 150 \$”, lê-se:

¹⁰⁰ Relativo ao médico Alemão Franz Anton Mesmer, que viveu entre 1734 e 1815. Ele acreditava que todos os seres possuíam uma substância comum, um tipo de fluído ou substância sutil universal, que permitia a comunicação entre animais, humanos, astros, minerais e vegetais.

[...] São uma verdadeira praga nos subúrbios, os centros, que marcados com a *seita espírita*, ali se tem instalado e que com a sanção das autoridades vão explorando a ingenuidade e a ignorância [...] Nestes centros que tem a sua frente indivíduos sem a menor instrução e sem a menor partícula de cultura intelectual passam-se fatos inacreditáveis que a mais das **vezes trazem consequências graves e funestas para aqueles ignorantes do mal que praticam**, os frequentam, **em busca da fortuna e felicidade e em procura da realização que almejam. É nesses antros, em que a perversidade atua com uma intensidade extraordinária**, que são tramadas a perda e a desgraça de famílias, a separação de casais outrora felizes e satisfeitos, a desonra de pobres e infelizes criaturas, somente porque, aqueles {os policiais} **a quem são entregues a nossa vida e a nossa propriedade encontram-se inativos e desleixados.** (A Imprensa, 1/8/1908, grifos nossos)

Percebe-se acima um sentimento de temor em relação ao uso “indevido” das forças espirituais por pessoas, supostamente, despreparadas para tanto. Parecendo se confirmar o argumento de Maggie em *Medo do feitiço*, de que os acusadores compartilhavam da crença dos acusados. Em segundo lugar, como já indicado, falso espiritismo vai sendo tratado sinonimicamente a baixo espiritismo, como forma geral pejorativa de “seita”, as “seitas espíritas”, visando-se com isso se condenar o caráter pretensamente religioso da prática, em comparação não só às “religiões verdadeiras”, mas também em relação às experiências “científicas” e de cunho filosófico; paradoxalmente, o mesmo discurso que já vinha a algumas décadas sendo reivindicado também por segmentos espíritas. Em terceiro lugar, a exploração monetária do praticante é condenada como ato ilícito – a velha “exploração da credulidade pública”, em conformidade aos artigos 156, 157 e 158 do código penal de 1890; mais claramente o 157. Em quarto, novamente a polícia é demandada para que se protejam os três valores burgueses mais queridos: a vida, a propriedade e a família! Proteção contra as ações maléficas, intencionais ou não, produzidas pelos “manipuladores incautos do sagrado”.

Realmente, se em relação à presença de africanismos incomodava sobretudo o que de atrasado ali se notava, no caso do baixo espiritismo, a ideia de um saque simbólico realizado pelos inferiores aos superiores é o que parecia ser o maior inconveniente. No primeiro caso, parecendo enfatizar-se um traço racial, para no segundo, se pronunciar uma questão classista. Sendo, por outro lado, o policromatismo dos praticantes em geral imenso – maior no Rio de Janeiro que em Salvador, pelo que se pode conjecturar a partir das imagens, bem como do que se sabe sobre o universo soteropolitano –, com a presença de brancos e mesmo estrangeiros podendo ser grande. Todavia, a componente escolar é repetidamente registrada, em correlação a uma certa irresponsabilidade do oficiante o qual, até a década de 1920 é visto, quase que invariavelmente, como um explorador da credulidade. Todavia, quanto mais se vai aproximando da década de 1940, mais apareceria, como mais abaixo se descreverá, uma componente ambígua em algumas dessas reportagens, um tom mais cauteloso em comparação ao que se falava dos velhos mandingueiros. Diferentemente do que se lê na matéria acima. Em

um contexto em que os cultos afro-brasileiros eram perseguidos sem vacilação, tal cautela em relação aos cultos mediúnicos de orientação espírita poderia estar denunciando se tratar de um universo que contava com uma adesão, comparativamente, mais pronunciada dos setores intermediários? Estes podendo aí realizar funções diversas, até mesmo como médiuns, diferentemente da maior passividade diante do mandingueiro.

Uma semana depois, o repórter se mantém firme na batalha em “A praga dos subúrbios – o falso espiritismo – Sessões frequentadas por mais de 500 pessoas – Endireita a vida”:

[...] As chamadas sessões que nessa casa se realizam e onde, grave e solene, pontifica o seu proprietário, são extraordinariamente concorridas [...] Sob a invocação do Glorioso S. Manuel [...] esse indivíduo abusa da ignorância de um, da credence de outro, para satisfazer a sua ambição, recebendo, na sala que sobre uma cômoda se ostenta, o resultado de um trabalho honrado e uma vida de sacrifícios. *A nossa constituição consagra a liberdade de cultos, etc. etc., mas não permite que se abuse de uma seita, muita vez baseada em princípios sérios, para ser explorada a boa fé, índole e ignorância do nosso povo, perturbando-lhe a paz que tanto necessitam para a sua paz e seu adiantamento. É para isso evitar que temos a polícia e que foram criadas as autoridades. {O delegado} deve agir no intuito de exterminar, por completo, esse antro de perdição.* (A Imprensa, 7/8/1908, grifos nossos)

Mais de 500 pessoas! Imagine-se não só o significado disso, como a estrutura material e organizacional necessária para se atender a uma demanda desse porte. Some-se a relativa precariedade ou inexistência de determinados recursos tecnológicos: transportes, eletricidade, água encanada, ventilação elétrica etc. Estava em curso o desenvolvimento de algo apartado dos padrões dos atendimentos de uma demanda por vez; algo que não podia ter existido no período escravocrata. Talvez se possa mesmo falar de um tipo de demanda reprimida por expressão, se não se cai na tentação de elucubrar sobre qualquer possível atemporalidade dos conteúdos particulares de tais demandas. Também, poucas vezes um texto jornalístico da época foi tão claro quanto à função policial: “... exterminar, por completo, esse antro de perdição.” Pontos para a postura ascético-ruptural.

Da polícia se esperaria aqui que agisse para garantir a exceção como forma contraditória de defesa da civilidade. Nesse sentido, as práticas populares são vistas como perturbadoras da ordem em um sentido pigmentar e classista. Elas podem produzir a quebra da segurança interclasses e cores a partir do momento em que se tornam tecnologia que, nas mãos dos subalternos, permita a eles aumentar seu prestígio e reivindicar parte da consideração e dos excedentes do trabalho alheio, e que em geral seriam apropriados pelas elites econômicas, espirituais – sacerdotes católicos, mas também espíritas e protestantes socialmente melhor localizados – e escolares. E se os oficiantes agem como líderes graves, sua gravidade é ridicularizada, assim como é criminoso o empenho em satisfazer às demandas dos seus clientes, sendo preciso que alguém os impeça, em nome do bem desse mesmo cliente que o jornalista

diz defender, em seu bolso e sua honra, pois que ele, cliente, é um ingênuo. Mas um ingênuo estranhamente interesseiro que vai a tais lugares visando auferir vantagens pessoais e nem sempre honrosas, assevera o jornalista. Como se não bastasse a remuneração material, há a simbólica. Como se não bastasse a reivindicação – nunca problematizada por sua pena – por uma melhor vida, começava-se timidamente a realizar o “absurdo”, naquela mistura de gentes, sexos e cores que repugnava aos jornalistas, de se pretender falar por si, em nome de si. Em um contexto no qual os processos podiam ser percebidos e simbolizados de formas divergentes, a depender de onde se olhasse, isso significaria também uma ameaça às pretensões de monopólio discursivo e interventivo de determinados grupos.

Enfim, tem-se a questão da relação entre gênero, trabalho e família. Homens que se tornavam improdutivos, mulheres que poderiam não só enlouquecer ou serem seduzidas pelos pais de santo de “vida farta”, como agirem como destruidoras inocentes da paz familiar. Ou seja, haveria – como ainda hoje, de forma modificada, acontece – uma nítida disjunção: entre a miríade de formas através das quais os praticantes perceberiam a si mesmos e a seus fazeres, e o que os jornais passavam a falar sobre estes. Sendo nessa fissura que tais categorias se tornariam significativas. “O BAIXO ESPIRITISMO – DO TRABALHO À LOUCURA – A exploração monetária: o que se deve fazer”:

Um dos maiores males da nossa sociedade é o baixo espiritismo. O mal assume graves proporções, por isso que *não se trata de exploração semelhante à cartomancia* ou a várias outras modalidades de falso ocultismo [...] Na quiromancia [...] há tão somente o intuito de ganhar dinheiro [...] Os exploradores do baixo espiritismo não! *Esses transformam criaturas ignorantes e trabalhadoras em maníacos, em ébrios, em criaturas incapazes da menor utilidade social.* O maior fator da loucura entre nós é o baixo espiritismo. Além disso, há também *a contribuição pecuniária capaz de levar o crente a mais completa miséria, pois que o domínio dos exploradores sobre suas vítimas é absoluto.* A cidade do Rio está cheia de casas [...] que exploram a credence não só das classes humildes da sociedade, *como até de pessoa da melhor representação.* Lares têm sido desfeitos [...] *Senhoras da nossa melhor sociedade procuram, ocultamente, essas casas sinistras* [...] E ninguém toma uma providência séria e decisiva para a extinção desses centros de miséria [...] Age-se desordenadamente contra criminosos {e contra os que} em nada prejudicam a sociedade com seu sistema de religião, sinceramente humano. *A ação, entretanto, deve ser justa, prática e eficaz. A investigação selecionadora daria um resultado de grande alcance social. O mal está na ação policial [...] porque ela não se executa com um objetivo justo, sensato e prefixado.* (A Época, 23/12/1918, grifos nossos)

Mais uma vez, pontos para a postura ascético-ruptural. O problema que vai sendo delineado vai indicando, de fato, para um problema imprevisto. O da capacidade organizativa em forma cultural dos setores populares com possibilidades para um atendimento que ultrapassava as fronteiras étnicas, de classe, ou mesmo o universo de fundo católico popular, em que as práticas teriam mais um caráter de meio que fim. Ou seja, com possibilidades de se converter o prestígio público em recursos materiais, mas fazê-lo de forma semelhante ao padre

e o pastor, agindo abertamente com “pretensões” ao universal. Coloco aspeado por considerar que, de fato, tal pretensão é correlativa necessária das pretensões denominacionais que só mais tarde se incorporariam claramente na luta por legitimidade desses segmentos. Mas estavam dadas as condições estruturais concorrenciais para tanto, uma vez que a dupla oposição entre diversos fornecedores por um lado, e entre público e ofertador em condições compartilhadas e ritualizadas de outro, compunha uma pressão diretiva não dirigida; compulsão sociológica responsável por uma dinâmica processual adequadamente descritível pela noção de figuração.

III

Proibia-se o transe e o uso de folhas, se acusava ambigualmente, parecendo que os acusadores acreditavam na magia (MAGGIE, 1992), ora fazendo crer que se rejeitava a prática por ela ser uma técnica de sugestão hipnótica sem efeito curativo real – ou, pelo ao menos, de efeito duvidoso –, e ainda mal-intencionada, visando extrair ilicitamente recursos de suas vítimas. E isso era uma barreira inaceitável, tanto quanto se considere as pretensões de exclusividade da comunidade médica sobre o processo de terapia e cura, quanto quando se leve em conta as desconfianças e acusações gestadas entre jornalistas, policiais e profissionais do Direito. Um verdadeiro regime de suspeição se montava sobre os supostos criminosos e seus péssimos costumes. E os jornais estariam especialmente interessados nesse embate, oscilando-se entre crônicas “divertidas” e elogiosas quanto à ação da polícia e a sugestão de que haveria leniência do órgão quando esse não agia a contento diante das denúncias:

A ‘espírita’ adivinhava tudo... Mas não pressentiu a presença da polícia. Além do lucro material que lhe chegava sob a forma de pagamentos, a pretensa adivinha gozava de uma natural ascendência moral sobre o círculo de seus clientes, pessoas, como se vê {e como não se veria?} ignorantes e supersticiosas. E ninguém pode mesmo negar que no fundo ela se julgasse mesmo inspirada pelos espíritos do além [...] A polícia teve conhecimento do ‘candomblé’ e resolveu pôr termo à exploração (A Manhã, 13/4/1927, grifos nossos)

Também, em um caso de culto afro-brasileiro:

Além dos toques de atabaque e os instrumentos africanos, não é raro surgirem questões, como aconteceu ontem [...] sendo apedrejado o telhado de um pacato cidadão da vizinhança do local do condenável divertimento, por havê-lo censurado energicamente. A não ser exagerada a informação o fato é para estranhezas, porque daí o que se evidencia é que a autoridade policial colocava-se ao lado dos infratores da lei, contra quem pugnava pelo acatamento. (A Baía, 22/11/1902)

O primeiro é um jornal carioca, o segundo, um baiano. A primeira, uma matéria já do final da década de 1927, registrava que o jornalista não desconsiderava a crença da oficiante, o que em termos weberianos se trataria de considerar o sentido interiormente visado pelo

agente, como sincero – uma representação sincera, em termos goffmanianos. Esse tipo de questão muito dificilmente seria colocada em 1902, ano da segunda matéria, fosse em Salvador, fosse no Rio de Janeiro. Até a década de 1920 eram mais amenas as interrogações a respeito da interioridade dos oficiantes populares; ainda que isso já começasse a se realizar, como se vê para o caso do professor Faustino mais acima, para ocultistas, adivinhos e curandeiros. Vai se desenvolvendo uma oposição entre oferta e consumo, diante do que, se por um lado supunha-se cegamente que a clientela acreditava, por outro, a crença do oficiante ficava permanentemente em suspenso. Tal sinceridade da clientela repousando em sua ignorância, estupidez, ou distúrbios mentais. Veja-se o segundo caso, nele não resta dúvidas a respeito do que se deveria fazer, considerando-se igualmente irracional ou mal-intencionada uma ação contrária à expectativa do jornalista, por parte da polícia.

De qualquer forma, o mesmo temor e a mesma reprovação, embora com sentidos distintos, se mantêm: diferentemente das esferas do trabalho, letras, da política e burocracia, tais pessoas envolvidas com a religião popular poderiam na cidade, mediante inserção em determinados circuitos de bens simbólicos adquirir um poder que não podia ser compreendido nos termos estritos das hierarquias de cor e classe no país. Nesse sentido, a primeira matéria insinua que o poder mediúnico já estava sendo compreendido num espectro social ampliado. Os especialistas religiosos iam organizando reuniões e festas, prediziam acontecimentos e se trancavam com suas filhas e filhos de santo – no caso dos candomblés – durante os processos iniciáticos, extraíndo muitas vezes recursos materiais, serviços e favores por seus trabalhos, mas também, exerciam influência e, de fato, até violência física¹⁰¹ sobre indivíduos que acreditavam em seu poder, inclusive originários da “boa sociedade”.

Na verdade, se poderia estabelecer quatro tipos de fonte de prestígio mais estritamente espiritual no contexto popular aqui estudado, os quais estariam, ora em complementariedade, ora em conflito: *o domínio ritual e iniciático geralmente de caráter mais coletivo, ainda que nem sempre aberto; as aptidões mediúnicas; o domínio técnico sobre oráculos e objetos no sentido convencional mais restrito da magia ou feitiçaria; e o domínio sobre mitos, cosmologia e doutrina, seja via transmissão oral, seja através da produção de textos sagrados ou sobre o sagrado.* Como venho argumentando, seria por combinações variáveis desses fatores com aptidões ligadas aos ideais moderados de uma vida urbana civilizada que se forjaria o novo tipo de liderança requerido nos empreendimentos mágico-religiosos nascentes. Sobretudo, a

¹⁰¹ “Julgando que nessa ocasião um dos seus ‘filhos’ – um homem de meia idade, de bigode louro – não guardara a compostura, conveniente, ‘pai Quintino’, aplicou-lhe às palmas das mãos com uma palmatória, dois fortíssimos bolos.” (A Noite, 23/4/1924, Leal de Souza). Pai Quintino era um negro e, ao que tudo indica, era legítima sua punição física a homens brancos, em cultos públicos.

exibição de disposições economicamente não instrumentais em adição a aptidões cênico-expressivas ligadas ao bem apresentar-se, e em combinação a habilidades organizativas e de liderança, tão necessárias à função de anfitrião em modelos culturais possessivos.

E a cidade propiciaria aqui algo que a zona rural não permitia: uma intensa atividade multirregulatória, ainda que sob o pano de fundo de suspeição e perseguição com direções imprevisíveis: regulação recíproca entre agentes, em que comparações, mimetizações, distinções e reprovações vão se dando numa velocidade capaz de influenciar a produção de um sentido de consenso. Nesse aspecto, a despeito das intenções dos jornalistas, também os jornais foram ativos colaboradores na “montagem” das religiosidades, pois eles não só propiciavam que agentes distintos se vissem em uma vitrine aberta, ao menos aos que sabiam ler¹⁰² – ou fossem próximos de quem o soubesse –, como exigiam uma autoformulação destes frente ao que se escrevia. Uma possibilidade inédita e desconcertante era que até mesmo a medicina passava a ser avaliada pelos religiosos, como o faz o grupo do centro Redentor no jornal *A Razão*. Este, na segunda metade da década de 1910 saíria da defensiva (AMARO, 2010), partido para o confronto direto e chamando a médicos psiquiatras de charlatões diplomados, colocando-os com isso junto aos “falsos espíritas” como causadores ou agravadores dos casos de loucura; citando, inclusive, os nomes dos médicos Juliano Moreira e A. Austragésilo, repetidamente registrados nos títulos de uma longa sequência de matérias publicadas nesse jornal sob o título “O racionalismo com fatos”, como se poderá ver mais abaixo. Esse tipo de abordagem não ficando restrita aos espíritas mais puristas.

Participando em continuidade de um certo fundo comum de saberes, também os primeiros escritores umbandistas sabiam incorporar em seus próprios termos a relação entre indivíduo, espírito e sociedade como injunção dependente da perícia técnica especializada como garantia à proteção humana contra o mal:

Nós, espíritos reencarnados, somos imperfeitos, pecamos diariamente por obras, por palavras e por pensamentos; os nossos maus pensamentos formam camadas que se condensam com os fluidos dos espíritos inferiores, livres da matéria, que são atraídos por nós mesmos e, dessa forma, tornam muitas vezes uma pessoa, uma família, ou a população de uma cidade vítima de várias coisas, tais como sejam: moléstias, brigas, desastres, loucuras, paralisias, etc. Para a descarga, deslocamento ou desagregação dessas camadas pesadas de fluidos condensados, é muitas vezes necessário, para se livrar rapidamente do mal que eles nos causam, o uso da pólvora, cuja ação é rápida; porém, tais práticas são sempre auxiliadas por falanges de espíritos bem intencionados, que acodem ao nosso chamado pelos cânticos (pontos cantados) e pelos pontos riscados no chão, com a pomba branca. (BRAGA, L., 1941, p. 23).

¹⁰² Cf. *Entre a oralidade e a escrita* de Lisa Castillo.

Ou seja, Lourenço Braga, intelectual umbandista, também não nega haver uma relação estreita entre a experiência espírita e o mal, ou mesmo a loucura. E com isso, afinam-se as orientações seguidas por Bezerra de Menezes – ligado à FEB –, o grupo do Racionalismo Cristão, os umbandistas e o discurso médico-psiquiátrico. Entretanto, em relação à loucura, os umbandistas tenderão a considerá-la um problema que, tendo causas espirituais, deverá ser manejado por meios espirituais. Dessa forma, se se tratava, de fato, de abordagem similar ao que fazia o pessoal do Racionalismo, parece ter se mostrado mais eficaz que a deste, uma vez que recuava um pouco mais da pugna com médicos e profissionais do Direito. Ou seja, recorria a uma abordagem que combinava algo de tático, ao reconhecer, implicitamente, tratar-se de batalha desigual, impossível de ser vencida por meio do embate direto, e na qual o Espiritismo ainda estava mais para objeto de um discurso em grande parte profano, ou assim pretendia-se.

Com isso o Espiritismo, em muito graças aos jornais, tornava-se tema comum de uma linguagem basicamente ofensiva, mas inicialmente localizada na mesma lógica de descrição dos oficiantes informais por conta própria contra os quais os “verdadeiros espíritas” se colocavam. Mas ao mesmo tempo, mostrava-se capaz de manejar essa linguagem a seu favor. Ficando os fenômenos espirituais agora localizados em uma disputa que não poderia mais desconsiderar o influxo kardecista-umbandista em várias instâncias da vida espiritual nacional; até mesmo em cidades nas quais o Espiritismo ainda não gozava da mesma força e recursos que no Rio de Janeiro e São Paulo. Ao ponto, por exemplo, do curandeiro Manoel Benvenuto dos Santos, que seria objeto de uma série de reportagens do A Tarde em 1917 em Salvador, rebater as afirmações de falso espiritismo feitas pelo jornal a sua pessoa:

É contra Kardec, tudo o que escreveu o filósofo, que sistematizou a doutrina espírita, está errado, é uma blasfêmia. Porque, para Manoel, os espíritos não andam com os homens, mas apenas o espírito de Deus, que paira sobre a terra, conforme se lê nas escrituras. E como chegou a esse conhecimento? É que eu sou o aparelho... Que é o aparelho? O corpo humano privilegiado que recebe Deus. (A Tarde, 27/1/1917)

Manoel foi um líder carismático que em Salvador pregaria o fim do mundo através do dilúvio, um caso típico de cristianismo escatológico-milenarista. Mas o jornal começa chamando-o na primeira matéria de pai de santo e pseudoespírita, participando-se com isso de critérios desclassificadores que entre meados da década de 1920 e meados da de 1930 começariam a ser questionados; pois que, gradualmente, a própria multipolarização expressiva, ao transpor as fronteiras fundadas no antigo centrismo católico, iria tornando insuficiente se localizar as práticas em uma zona indiferenciada, principalmente em se tratando do Rio de Janeiro. Todavia, tais transformações não se davam por decreto, e ainda conviviam com o padrão relacional acima indicado, sendo que o modelo noticioso bipolar se manteria firme por

bastante tempo. E, continuando o jornalista, na mesma matéria ainda se lia: “Um templo de Salomão no ‘Orobó’: um preto pai de santo, anuncia o dilúvio após a guerra – um caso de paranoia religiosa”. Como de praxe, fazem-se as acusações de exploração da ingenuidade, atentado contra o pudor, desonra de mulheres e ganho fácil; a transformação da casa em “templo de luxúria”. Manoel trabalha dentro de Salvador, ainda que no Rio Vermelho, área periférica na época. Para sobreviver ao dilúvio teria que ir para o sertão construir arca no Orobó Grande.

Em sua fala, Manoel atesta estar informado sobre o Kardecismo, e utiliza-se da linguagem espírita, autodenominando-se aparelho, para negá-lo. Indicando algum sentido denominacional no confronto implícito entre Catolicismo e Espiritismo, sua fala só fará sentido se considerarmos que também no contexto soteropolitano de 1917 o Espiritismo já era parte de significados partilhados na cidade. Sendo que os termos em que as perguntas e respostas vão se desenvolvendo já apontam para um tipo de esforço em se circunscrever Manoel em um vocabulário familiar, o do falso espírita, ou do preto, logo, pai de santo. O que é desmentido por Manoel, pois o jornalista deixa escapar, talvez de forma a dar maior verossimilhança entremeada ao satírico, a réplica do “acusado”.

A circunstância que permitiria a Manoel avaliar a si mesmo, medir seus poderes e sua própria legitimidade, tendo como pano de fundo o Espiritismo, é a mesma que possibilitava que tanto espíritas quanto outros oficiantes também o vissem e avaliassem, a ele e a si mesmos, no contexto urbano em uma grande cidade. Contexto que, se possibilita o afastamento do Espiritismo, no que se passava gradualmente a falar uma linguagem denominacional comum, também possibilitaria que dele se aproximasse. Linguagem comum que poderia, em grande parte graças ao Espiritismo, ser evocada ao se falar de transe e possessão, pois até o início da década de 1920, falar de uma religião de possessão pareceria uma contradição. E foi por se ter conseguido alinhar cristianismo e possessão, sob o pano de fundo do desinteresse, que isso se tornou possível. Sob esse ponto de vista Manoel, profeta do fim do mundo, estava certo em rejeitar Kardec, mas assim o fazendo, dava um sentido mais preciso à sua própria prática e a dos kardecistas enquanto identicamente dependentes das mesmas condições, simbólicas, políticas e jurídicas. Historicamente, isso significou que o debate começava a lentamente sair da imputação individual, de uma experiência dissimulada ou equivocada sob o ponto de vista exclusivo do suposto ou verdadeiro médium, como indicado mais acima em Laete.

Ao mesmo tempo, vai se generalizando um sentido religioso, de certa forma denominacional e comunitário, paradoxalmente, através da própria polêmica em que a ponta intelectual pretendia desautorizar o Espiritismo. Sob o ponto de vista das elites intelectuais espíritas, era o caso de se inventar uma religião, ou melhor, de se barrar a apropriação popular

do Espiritismo que supostamente o degradava em magia. Ironicamente, fazê-lo mimetizando-se justamente um pouco do que já vinham realizando esses mesmos segmentos populares. Ser com eles sendo contra eles. Sob o ponto de vista dos oficiantes por conta própria mais individualizados, dava-se um fenômeno novo o qual ao mesmo tempo deslocaria e eliminaria no espaço concorrencial, vários, centenas, talvez alguns milhares numa cidade como Salvador, desses prestadores. Sendo eliminados principalmente aqueles que encontrassem maiores dificuldades em se adaptar ao influxo mediúnicos.

Sendo que, naquele contexto, vários grupos ainda estariam submetidos à intervenção fiscalizadora leiga, mesmo até as décadas de 1940-1970 (BIRMAN e SEIBLITZ, 1985). E como dito, o próprio kardecismo podia ser designado como representante do baixo espiritismo:

Neste centro pratica-se a *ciência cristã* sob a denominação de Espiritismo Racional e Científico (cristão) [...], combate ao *baixo espiritismo*, que prolifera na terra com diversas denominações e entre elas a de *espiritismo kardecista, fabricante de loucos e perturbador da sociedade* [...] {E após repelir a ciência oficial, o Catolicismo, as seitas, o utilitarismo e o hedonismo, as seitas revolucionárias, diz Luiz de Mattos que } ao mesmo tempo prega o respeito às leis, às autoridades legalmente constituídas [...], aconselha o amor à pátria, à humanidade e à família, batendo-se pela igualdade, liberdade e à fraternidade que devem reinar entre todos os seres humanos, filhos do mesmo Deus. {E, após anunciar os dias dos trabalhos e anunciar os tratamentos, finaliza com a confirmação do voluntariado caritativo e com a recomendação de ordem no recinto, dizendo}: Por todos os benefícios que presta [...] NÃO RECEBE COISA ALGUMA, NEM AGRADECIMENTOS, TUDO É INTEIRAMENTE GRATUÍTO [...] É vedada a entrada aos viciados e aos desordeiros propositais. {E após explanar os porquês, finaliza}: Por esses motivos os *Edmundos Bittencourts, vulgo Edmundos Cachaças*, diretores dos “Correios da Manhã”, não tem entrada no Centro Espírita Redentor. (A RAZÃO, 14/1/1920, grifos nossos)

Na década de 1910, o Redentor ao ter a ele afiliados uma série de centros se tornaria, provavelmente, o adversário mais forte da FEB. E ao que tudo indica a aproximação entre Edmundo Bittencourt, por várias vezes presidente e vice-presidente da federação, e o Redentor, liderado pelo autor do texto acima transcrito, o português Luiz de Mattos, teria sido mais complicada do que apenas improdutiva, acusando-se Bittencourt de alcoolismo e o kardecismo praticado pela FEB de falso espiritismo. Nesse caso, dirigindo contra a federação a mesma acusação que ela costumava levantar contra diversos centros na cidade. Algo importante uma vez que, se até então alguns dos espíritas reconheciam no Catolicismo e nas práticas populares as causas dos males morais do Brasil, a luta agora era também uma luta interelites debutantes. Circunstância embaraçosa, mas inevitável, pois a própria condição de relativa liberdade facultava, a princípio, que qualquer um fosse tanto perseguidor quanto perseguido e, daí, os princípios universalistas que se encontravam dentro dos textos sagrados e glosas teriam que de alguma forma encontrar um caminho substantivo.

Algo que já era praticado pelos segmentos populares dos subúrbios os quais naquele contexto pareciam agir de forma menos excludente que os grupos mais intelectualizados quanto ao acolhimento da clientela, e na aceitação livre e imediata da mediunidade, enfim na disposição em se aceitar qualquer um que batesse à porta. Sob o ponto de vista do oficiante, isso significou a diversificação de sua clientela. Também, algo que ao seu modo já era típico da relação monetarizada ou de troca direta, sob certo ponto de vista, flutuante quanto à condição do oficiante por conta própria, no que se compôs o grosso da oferta religiosa popular durante o século XIX com suas mandingas, amansamentos de senhor, rezas e beberagens. Todavia, se na prática dos mandingueiros a violência da luta entre os magos estava circunscrita à conquista de determinadas vantagens pontuais, no caso do ideal cultural denominacionalmente orientado, certa componente moralizante passa a exigir o extermínio ou amortecimento seletivo de práticas “desviantes” do caminho da verdade. Sem que se supere essa circunstância, a vida religiosa torna-se palco de dura batalha simbólica, mas, podendo em muitos casos, como o foi no Brasil, tornar-se o campo religioso vulnerável ao tráfico de influência leiga, perseguição por meios políticos ou policiais, chegando-se até mesmo à agressão física.

Uma vítima do falso espiritismo
Uma fanática que mata o marido à machadinha

Os antecedentes da vida do casal—O fanatismo da assassina—Os charlatães do espiritismo—Sociedade Espirita Filhas de Maria de Nazareth—A vida morigerada do assassinado—Lá vem Satanaz!



MARIA FERREIRA DE MENDES TOURINHO
 A victimaria assassinada

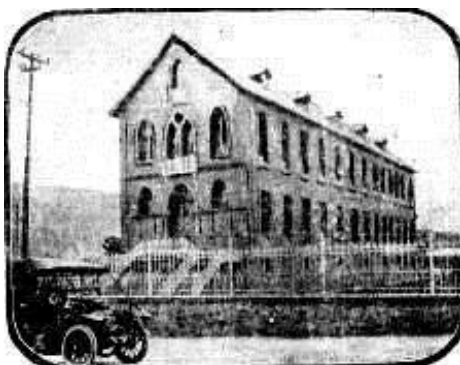
NOTA

O Racionalismo com factos

Desmascarando a falsa sciencia dita official e o falso Espiritismo, dois fabricantes de loucos

160ª LIÇÃO

AOS CHARLATÃES DIPLOMADOS, REPRESENTADOS PELOS DRS. A. AUSTRÉGIO, PROFESSOR CATHEDRÁTICO DE CLÍNICA NEUROLÓGICA E MEMBRO DA ACADEMIA BRAZILEIRA DE LETRAS, E JULIANO MOREIRA, DIRECTOR DO HOSPICIO NACIONAL E PRESIDENTE DA COMISSÃO DE TODOS OS HOSPICIOS



Imprensa

Caritas

É o título de uma nova revista mensal, de oito paginas, que acaba de sair á luz da publicidade, sendo o seu primeiro numero dedicado aos mortos.

Defensora e propagadora dos ensinospiritas, quer fazel-o gratuitamente; mas, requer dos espiritas, sympaticos e amantes da causa, o seu auxilio pecuniario para a manutenção de sua edição mensal. O seu editor desceja, pelas columnas do seu jornal, conforme nol-o disse, tornar patentes as verdades espirituaes e demonstrar onde o falso e o verdadeiro espiritismo, falta esta que tem vindo desvirtuar, no nosso meio, o puro conceito da doutrina e o seu sublime papel na humanidade.

Figura 19: Polêmica entre médicos e espíritas, à direita e acima
 Fonte: A Razão, Rio de Janeiro, 10/8/1918

Título de matéria que compunha uma sequência doutrinária e polemista produzida pelo importante centro antitardecista Redentor. O polemista aqui ataca a medicina e os médicos como causadores da loucura.

Figura 20: Assassinato de Arthur Tourinho, à esquerda.
 Fonte: A Imprensa, Rio de Janeiro, 18/7/1911.

Esse caso foi fartamente noticiado nos jornais da época, no que se responsabilizaria, indiretamente, a influência do Espiritismo. com foto da acusada, Maria Ferreira de Mendes Tourinho, sua esposa.

Figura 21: Antiga sede do Centro Redentor, acima à direita.
Fonte: Jornal A Razão, Rio de Janeiro, 14/1/1920.

Figura 22: Nota para divulgação do Espiritismo, abaixo.
Fonte: A Notícia, Salvador, 5/11/1914.

Na matéria procura-se distinguir, justamente, o falso do verdadeiro espiritismo.

Estava em andamento uma conjunção – ou conjuração? – de ações que, mesmo possuindo objetivos e fundamentos distintos, acabariam produzindo um campo vocabular comum. Quero com isso dizer que os contextos e ações de fala precisam ser entendidos como que ressoando nos símbolos de cunho religioso, sendo capazes de gerar transformações nos próprios significados da religiosidade que se pretendia descrever. Símbolos destinados a terem eficácia, havendo aqui uma *double bind*, ou *hermenêutica dupla* posta em movimento. Por um lado, considero que transformações nos padrões civilizacionais iam sendo crescentemente generalizadas de modo a que, aos praticantes religiosos, fossem encaminhados questionamentos absolutamente atípicos quando em comparação aos padrões precedentes do artesão mágico-religioso e por conta própria remanescente do século XIX. Mas, ao descrever e condenar o que seria o universo religioso popular, tanto a polícia e os juristas, quanto os jornais, acabavam por elaborar um campo comum no qual se formulavam as intermináveis atividades de legitimação, acusação e contra-acusação. De fato, transformava-se, independentemente da veracidade do que era dito sobre as práticas e seus oficiantes, a própria realidade que se pretendia descrever, mas sem que tal mutação tomasse exatamente a direção pretendida pelos comentadores e moralistas. Com isso os próprios intelectuais, alguns deles mais ou menos aproximados ou ativamente implicados nas práticas espirituais, passavam lentamente também a agir, reformular e selecionar aspectos que contradiziam a visão tradicionalmente noticiosa e acusatória que grassava nos jornais de então. Sendo também daí que nasceria todo um modelo evolutivo típico dos primeiros escritos umbandistas, capaz de incorporar figuras do imaginário popular presentes nas sessões, admitindo-as oficialmente como entidade. E com isso, relacionando-se integrativamente passado e presente, baixo e elevado, cidade e sertão, brancos e pretos – uma vez que o ser verdadeiro se tornava condição básica de inteligibilidade religiosa –, quanto mais se constatava que o percurso descendente do Espiritismo era irresistível. Esse processo torna-se mais nítido entre as décadas de 1930-1960, mas já vinha acontecendo quase que simultaneamente ao período da mais violenta perseguição quase inquisitorial, os anos 1920-1930.

Não se pode esquecer, acusações de feitiços e contrafeitiços são características dos circuitos magicamente densos; parte necessária do jogo linguístico de todo especialista: a velha suspeita da “coisa feita” é o mecanismo que coage ao reconhecimento da existência de uma

causa mágica para o sofrimento. Advém daí a correspondente necessidade de reparação, só possível mediante assistência de feiticeiro ainda mais poderoso do que aquele que nos causou prejuízo. Como dito, foi disso que Maggie deu-se conta: que a eficácia mágica das práticas dependeria de algum tipo de circularidade das crenças e códigos, sendo que o enraizamento de tais crenças e saberes ultrapassaria o universo dos mandingueiros, ou mesmo dos segmentos negros pauperizados. Entretanto, nem sempre se trataria de uma rivalização propriamente “espiritual” em moldes possessionais, até pelo ao menos finais do XIX, como as práticas mágicas em geral gozavam de pouco interesse por parte dos jornais, muitos deles “partidários” (SODRÉ, 1999). Sendo mais discreta a campanha de difamação dos fazeres até os 1910, quando começarão a aparecer as duas expressões aqui exploradas. O que então, mais precisamente, estaria em andamento para que se desse a rápida popularização de tais expressões?

Em parte, se precisa considerar que quanto mais se afastava do período escravocrata, mais seres humanos formados em um universo para o qual a compra e venda de pessoas era inaceitável, crescia. Ao mesmo tempo, desde meados do XIX, enquanto aumentava o número de libertos morando nas cidades, diminuía o de nascidos na África e, portanto, diminuía a quantidade de gente mais dependente das formas étnicas de experiência cultural. Além do mais, nas maiores cidades tratou-se de um movimento mais ampliado de trocas que, se ainda trazia muito de católico, não se restringia a essa ou aquela confissão. Tal popularização, portanto, seria efeito tanto das dinâmicas civilizadoras mais secularizantes que vinham se impondo desde o século XIX, mas que se aceleravam e modificavam com a República, quanto da crescente influência exercida pelas práticas mediúnicas via Espiritismo avançando em direção aos segmentos negro-mestiços, diante do que se pavimentaria o desenvolvimento da Umbanda.

Como dito acima, não se pode esquecer que tais práticas mediúnicas já vinham chamando a atenção das elites cariocas desde o século XIX (FERNANDES, 2008; MACHADO, 1997). Portanto, a um só tempo se dava a recristianização e o aburguesamento religioso das matrizes africanas em sua maioria já cristianizadas. O que impunha que a luta contra “O mal” ou “A feitiçaria” fosse combinada à típica rivalização individual entre mandingueiros, na qual importava basicamente se contratar os serviços do mais poderoso para se conquistar o que se desejava em troca do pagamento apropriado; circunstância pretérita também em que a magia defensiva não gozava em si mesma de um valor superior à de ataque. Ou seja, mesmo que não se possa desprezar toda importância de um sentido de auxílio e favor presente no período anterior, é certo que seria possível, sem maiores constrangimentos, contratar-se um serviço visando prejudicar alguém, ou mesmo se conseguir algo ilegal, sem se estar propriamente na zona do moralmente condenável. O segredo existia, e era componente

fundamental desse universo; mas não servia tanto para encobrir a prática ou disposição para o mal em si, mas para, primeiramente, se preservar a raridade, inflacionando o valor e preço de um saber fazer. Em segundo lugar, para se proteger o praticante de prováveis contrafeitiços, ou mesmo, ações violentas de vingança, principalmente, quando a vítima potencialmente vingativa da “coisa feita” fosse alguém poderoso, dotado de recursos materiais e *mana* superior.

Portanto, o movimento denominacional popular, ao depender – conforme se verá mais abaixo – do avanço combinado entre o caritativo, o textual e as práticas de possessão, mudaria completamente o solo sagrado. Sob o ponto de vista das dinâmicas espirituais, tal movimento ao repousar no dualismo entre mundos, na divisão corpo-espírito, bem como na divisão entre práticas boas e más, trouxe para a batalha, agora propriamente espiritual, uma cosmologia inédita que buscava articular as noções de falso, verdadeiro, bem, mal e de progresso, com a ideia de espírito e uma disposição pessoal desinteressada. Tal cosmologia, ao hierarquizar e questionar o valor intrínseco das demandas mágicas, parecia atender a um duplo desafio da época: o de responder ao apelo às nossas raízes históricas mais profundas, ao mesmo tempo em que fornecesse uma utopia realizável diante das esperanças de um futuro melhor frente aos nossos pecados enquanto pessoa e enquanto povo.

Mas, tudo isso só seria possível se se contasse com o avanço de mecanismos normatizadores e reguladores que pudessem ser reconhecidos como autorizados a dar sua última palavra, autenticando a boa prática e favorecendo o bom praticante. Todavia, tal ganho de terreno da perspectiva pedagógico-etapista dependeu de que o jornalista também se tornasse alguém melhor informado e capacitado a distinguir, a agir como fiscalizador moral do Estado, mas, principalmente, da própria sociedade. Seria assim que alguns jornalistas endossariam a separação que colocava, de um lado, o falso espiritismo, de outro, o verdadeiro. Radicalmente, tal separação insistia preferencialmente sobre a possibilidade de uma dissimulação intencional, desonesta. Já o termo baixo espiritismo indicava para uma hierarquia em que a suposição na crença tinha que ser tomada como condição primeira. Como indicado, nascido como rebaixador sociológico, baixo espiritismo só pôde vir a ser mais tarde intercambiado com falso quando se autonomizou do padrão de dependência entre ações e categorias jurídicas, religiosas, médicas e jornalísticas. Ou seja, quando no interior das próprias classificações religiosas as experiências foram sendo localizadas no ajustamento a uma narrativa evolucionista. Significando que o baixo seria, já de partida, inautêntico e, portanto, mesmo que não sendo exatamente fingido, seria algo de falso, de inferior. Não se avaliaria mais aqui apenas uma pessoa, mas um coletivo em gestação e, com isso, permitindo-se a aplicação de critérios objetivos de julgamento não estritamente científicos ou jurídicos, em vias de institucionalização.

Muito provavelmente isso se realizaria inspirando-se, direta ou indiretamente, em formulações produzidas por organizações como a FEB, ou principalmente por ela. Aí, um critério de utilidade social de fundo jurídico vai se combinar ao religioso, buscando-se fazer com que a ação policial fosse explicitamente discriminatória, separando, ela também, o joio do trigo. Por isso ambas as expressões passariam a poder se intercambiar facilmente. Justamente porque o desqualificativo racial e classista que predominava em “baixo” estaria também servindo para definir o inautêntico, o falso, no sentido de uma prática popular que corromperia a pureza das intenções e conquistas mais elevadas do espírito. Algo só possível no momento em que também os praticantes das formas possessionais acumulassem ganhos de fiabilidade e respeitabilidade que os ligasse por contágio aos ideais urbanos, profanos e civilizados.

Não por coincidência, o período de maior perseguição, que vai de 1924 a 1930, foi marcado por um intenso trabalho de normatização e regulamentação por parte da FEB no Rio de Janeiro com o intuito de padronizar a relação entre federação e federados através de critérios pré-fixados (GIUMBELLI, 2003), resultando em acelerada afiliação. Assim, principalmente em algumas matérias que analiso mais abaixo, irá transparecendo um complexo de elementos no qual os próprios repórteres não só identificariam certas contradições, como expressariam, eles mesmos, opiniões contraditórias. Mas, ao contrário de acusar uma escrita redutora ao mínimo necessário da mandinga, por exemplo, tais contradições começariam a surgir, justamente, por um esforço de desambiguação dos escorregadios baixo e falso espiritismo. Ou seja, tais contradições se constituem e revelam no próprio esforço de categorização de alguns repórteres, como se quisessem superar a linguagem mistificadora do jornalismo dominante de seu tempo. Assim, se os religiosos participavam da nomeação das suas práticas, os jornais também o faziam¹⁰³. E ambos, jornais e religiosos, encontravam-se numa época em que a demanda por informações, recursos e reconhecimento¹⁰⁴ parecia ultrapassar os limites tradicionalmente permitidos ao “povo”. Algo muito além da articulação fiscalizadora entre

¹⁰³ Macumba se tornava algo bem pior que espiritismo, mas ainda não pior que candomblé. Pode-se perceber isso em “Macumba na Praça 15”, o jornalista opta pelo tom galhofeiro: “Eram 10 horas da noite. O povo estava aglomerado próximo ao hotel de França na Praça 15. E do 1º andar n. 40 daquela praça, saía o cântico dolente do candomblé: ‘Eh bumba! Tá no mato tocando macumba! Caxinguelê! Caxinguelê Calunga!’ O Caxinguelê, por si só, já é feio. Imaginem os leitores um caxinguelê calunga. O caxinguelê que ontem nos atraiu na macumba de ontem é assim [...] Na porta da macumba estava o auto particular n. 7740. De quem é esse automóvel? É do Dr. Raul de Farias. O deputado? Sim senhor [...] O chefe da macumba é o seu Meirelles, funcionário da prefeitura. Dizem que é centro espírita. Há, porém, quem afirme que é candomblé.” (A Manhã, 28/8/1926)

¹⁰⁴ Em 9 de setembro de 1928, por exemplo, no Correio Paulistano vê-se anúncio da Livraria Religiosa em que se vendem “pequenas bibliotecas para organização de centros espíritas”. Formava-se um mercado editorial baseado numa literatura comum. Desdobrava-se o esforço de sistematização já iniciado nas décadas anteriores, produzindo-se iniciativas voltadas para a constituição de um vocabulário mínimo.

condenação prévia, denúncia e moralização/intervenção corretiva, em que, como aponta Emerson Giumbelli entre outros¹⁰⁵, o diálogo entre FEB e polícia seria fundamental.

Não seria o fim das reclamações quanto às sessões, nem de anúncios como o seguinte, encontrado em 1915 no *A Tarde*: “Cartomante Espírita – Ver para crer, dando prova dos seus prodígios, trata de desembaraço de vida, e alcançar qualquer coisa por mais difícil que seja. Rua Dr. Seabra, n. 22”. Muito pelo contrário. Mas por exemplo, o centro espírita recifense Regeneração anuncia em 3/5/1913 uma conferência cujo tema era “O verdadeiro e o falso espiritismo”. Já em 4/8/1911 no *Jornal do Brasil* o centro carioca Deus e Amor tenta fazer a separação, defendendo-se, da suspeição de que o Espiritismo teria causado a loucura de Maria Ferreira Mendes Tourinho, levando ao homicídio do condutor de trem Arthur Damaso Tourinho, seu esposo. Maria Tourinho frequentava a Sociedade Espírita Filhas de Maria do Nazaré. Centro descrito sete anos antes por Paulo Barreto, quando o liderava o seu fundador e então falecido Ferraz. O mesmo Ferraz do Andaraí que aparece inúmeras vezes entre os documentos da década de 1890 trabalhados por Maggie. Daí que na análise desse caso, crença e práticas mágicas seriam suficientes como evidências causais. Mas apenas quando não se tratasse de qualquer crença, pois lá se lê: “como em tudo, também no espiritismo há o verdadeiro e o falso”; pronuncia-se o falecido Bezerra de Menezes, liderança que seria decisiva para a orientação confessional do Espiritismo, via FEB, através de um médium em favor do amor, tolerância e caridade; faz-se a defesa do Catolicismo; imprecam-se os feiticeiros.

IV

Certamente que as religiões de possessão não eram novidade no Brasil. Mas seria somente aí que elas, simultaneamente identificadas e opostas aos médicos convencionais, farmacêuticos e sanitaristas, se colocariam como alternativa excludente às técnicas curativas, as propiciadoras da sorte no amor, vingança, riqueza, ou mesmo às artes divinatórias¹⁰⁶. Demandas em grande parte atendidas pelos “mandingueiros-macumbeiros”, oficiantes

¹⁰⁵ “Foram fechados vários centros espíritas onde se verificou não ser o seu intuito a caridade, mas sim o aproveitamento da ignorância dos incautos que os frequentavam. Na concessão de licenças para a organização de centros espirituais foi adotado o critério de estudar e investigar, não só a moralidade, senão também a capacidade intelectual dos seus dirigentes.” (Relatório do chefe de polícia de 1928 *Apud* WISSENBACH, 2004, p. 29)

¹⁰⁶ Se atualmente, como afirma Véronique Boyer (BOYER, 1996), trata-se de uma polarização entre o domínio dos procedimentos iniciáticos e aptidões mediúnicas, o período que vai de 1910 a 1940, mas que pode ser estendido para 1890 a 1950, teria sido também o da polarização entre mediunidade e manipulação mágica e divinatória não possessional. O que determinaria a vitória da modalidade mediúnica sobre a predominância de velhas magias cruzadas ao catolicismo popular, e nem sempre afeitas à possessão. Mas com a alteração de sentido do que até então era tido como evidente para as gerações mais antigas de ofertadores e consumidores.

informais e por conta própria aparentemente pouco afeitos às experiências extático-mediúnicas, e trabalhando normalmente sozinhos ou com assistência diminuta. O fenômeno indicado aqui, embora exija maior exploração, implica num processo de transição em que a própria terapêutica passaria a demandar aptidões corporais distintas, precisando o oficiante estar doravante capacitado a entrar em contato com o mundo espiritual, a ser possuído por, ou ascender a ele. Mas isso não era fácil, pois tratava-se de uma mudança no habitus mágico-religioso dominante até, provavelmente, 1890 e 1910. Tal transição para um novo habitus também implicava em uma transição técnica, como dito, dependente da prerrogativa cosmológica de uma separação entre dois mundos, e que tinha seu correlativo experiencial na divisão corpo-espírito.

O espiritismo vindo da Europa entrava no terreiro, mas com isso, não pôde evitar que a macumba sentasse em sua mesa. Popularizava-se, assim, a concepção de uma esfera cada vez mais elevada a um patamar superior e em contraposição ao baixo corporal, terreno e material, como condição fundamental da eficácia mágica. Dessa forma, como indicado no capítulo seis, ou os velhos “feiticeiros” migravam em direção à formação de um grupo regular de culto, ou corriam o risco de não encontrar lugar no futuro mercado do sagrado. Ou, simplesmente, iriam evadir gradualmente pela morte ou saída do ramo¹⁰⁷; e se assim não o fizessem, se degradariam ainda mais como “mandingueiros mercenários”, como eram tomados na época: seres ligados às forças malignas. De fato, nada impedia que no esforço migratório realizado por determinados agentes ocorresse que: por um lado, alguns dos significados permanecessem intactos, mudando-se apenas o nome da prática, por exemplo; ou, podia ser que alguns velhos oficiantes ao tentar se adaptar, acabassem tragados para dentro da narrativa do “falso espiritismo”, enquanto agonizavam por dominar aptidões mediúnicas e de liderança nem sempre possuídas – ou tendo de atrair médiuns poderosos para a sua influência em sua própria “casa”.

Tal figuração colocou o mandingueiro na linha de tiro de kardecistas, jornalistas, candomblecistas, e até mesmo católicos, saindo daí a Umbanda, que já nascia fazendo exatamente o mesmo. Sendo que a degradação do significante “Macumba”, agora quase exclusivamente identificada a bruxaria, seria irreversível. Macumba passa a designar o outro da religião, o mal generalizado; “seita” frente à qual todos poderiam se redimir, fazendo-se dela uma espécie de ponto de fuga para as religiosidades de possessão. Nesse sentido, por um lado

¹⁰⁷ Ironicamente, talvez pela comparação com a visibilidade que ganhava o Candomblé baiano no final da década de 1930 em que passava a ser importante uma defesa da cultura popular, lamentava uma reportagem no carioca O Malho de 18/5/1939: “[...] A ‘Macumba’ {agora com inicial maiúscula} está morta. Ela, é certo, nunca possuiu ‘códigos’, mas os seus segredos eram, outrora, transmitidos de pai para filho. Presentemente, as velhas famílias de ‘pais de santo’ desapareceram e a carreira foi invadida, profanada, prostituída, por toda multidão de aventureiros e aproveitadores que utilizam os processos de baixo espiritismo” (O Malho, 18/5/1939, grifos nossos). Nessa interpretação era a Macumba, anteriormente perseguida por órgãos do Estado e jornais, que então perdia o status de ramo de aventureiros para o espiritismo numa visão intrarreligiosa.

os termos macumba, baixo, e falso espiritismo, independentemente dos significados mais precisos a que se pretendesse referir, iriam passando a indicar uma espécie de *subreligiosidade*: a “seita”. Coletivo possivelmente homólogo à noção mais recente de *subproletariado*¹⁰⁸, comumente aplicada às formas de vida abaixo das condições mínimas de existência e em geral carentes de reconhecimento público. Ou melhor, tendo seu reconhecimento sendo decidido mediante a própria carência, mas a isso acrescentando-se, no caso da “seita”, uma componente pretenciosa ligada ao temor que suscitaria nos relativamente abastados. Estava-se, portanto, premido entre a desclassificação por ser o que se é, e pelo desejo poluidor de já não sê-lo.

Sendo que, sob o ponto de vista da luta interreligiosa, tal desclassificação objetivava-se como violência simbólica: “macumba” tornou-se tão degradante ao ponto de permitir que, aquelas mesmas pessoas, todas elas igualmente susceptíveis à acusação de baixo espiritismo, encontrassem na expressão macumba – e nos primeiros anos da Umbanda, também “candomblé” – um polo opositivo inferior: era certo que havia gente fazendo trabalho para o mal; os jornais e a polícia falavam “dessas” pessoas; mas “nós” não somos, não podemos ser tão medonhas como “elas”. Processo hierarquizador que no campo religioso só pôde obter sucesso quando se contou com a participação ativa dos subalternos que lutavam por reconhecimento num território escorregadio, fossem eles letrados, ou fizessem parte dos grupos mais pauperizados, mas que aspiravam por reverter sua miséria em virtude. O que significava, a todo custo, angariar *legitimidade* (GIUMBELLI, 1997, 2003, 2008; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999) para a sua prática contra as suspeições materializadas no cotidiano, nas ações policiais, textos jornalísticos e periódicos religiosos mais puristas. Sem falar nas inúmeras formas de desclassificação cotidianas, e das quais não é fácil se conseguir registros.

Dessa forma é que na guinada pró-religião, o Espiritismo expunha-se ainda mais aos ataques, ao mesmo tempo em que se definia um lugar possível para ele, fosse umbandista ou kardecista. Daí que a polarização não pode se restringir apenas ao baixo espiritismo, mas também ao virtuosismo fundamentalista de orientação filosófico-científica, e que se colocava como superior à *religiosofilia* que propunha a FEB. Em relação à tal virtuosismo, se manteve fiel

¹⁰⁸ O termo *subproletariado* foi utilizado por Paul Singer (SINGER, 1980), designando aqueles que oferecem sua força de trabalho, mas não encontram quem tenha interesse em comprá-la por um valor mínimo suficiente à garantia de sua reprodução. Algo similar ao que Florestan Fernandes identificou entre os segmentos de cor em São Paulo. Realidade essa constante na maioria das grandes cidades brasileiras ao longo do século, e que ajuda a se pensar a condição de informalidade e precariedade de muitos dos trabalhadores da religião. Disponíveis a esse segmento subproletarizados se encontrariam atividades diversas, mas todas igualmente subvalorizadas: serviços e comércio de miudezas, ofícios informais e por conta própria em geral, trabalhos domésticos, de transporte de fardos, limpeza, vendedores ambulantes etc., definindo-se com isso aquele grupo que Jessé Souza chamou de *ralé brasileira*, mas que ao final do século XX encontrava-se em franca transformação. Segundo Singer, cerca de 63% da força de trabalho no Brasil compunha-se desse perfil subproletarizado em geral ainda no ano de 1976; mas, mesmo no período que antecede ao primeiro governo Lula, continuava-se no impressionante patamar dos 50%.

o Centro Redentor, por exemplo, para o qual kardecismo era sinônimo de falso espiritismo. Mas é justamente por isso, pela multipolarização entre posições móveis e sempre relativas umas às outras, que se pode falar de um movimento de convergência:

Nenhum curador, médium, pai de santo, vidente ou adivinho acha que não existem charlatães, mistificadores a serem perseguidos [...] Os que queriam extirpar a crença nos poderes ocultos e os métodos de cura sem diploma médico acabam usando o mesmo discurso dos que querem ou [...] usam esses poderes. (MAGGIE, 1992, p. 114)

Ou seja, ainda que diferencialmente, todos pareciam vulneráveis aos ataques alheios. Todavia, tal vulnerabilidade não era um absoluto feito ponto fixo. Definia-se mais pela particularidade opositiva comunicando cada componente do par apenas no interior de uma relação (BOURDIEU, 2004a, 2004b, 2004c; ELIAS, 1997a, 2000, 2001). Relação essa com vários reivindicantes, mas sem plataforma mínima de consenso¹⁰⁹. Tudo seria mais simples se se tratasse de dois blocos organizados em disputa. Mas não se tratava sequer de uma luta entre Kardecismo e Umbanda, ou simplesmente entre Espiritismo e seus detratores, como ocorreria com a polêmica entre as denominações protestantes, por exemplo, contra o Catolicismo, em que ao unirem-se bandeiras comuns se poderia fazer supor¹¹⁰ haver uma luta entre blocos.

E, o que inicialmente pode ter sido confortável àquelas associações que podiam contar com intelectuais e contatos privilegiados com policiais, jornalistas, médicos, advogados e juízes, mostraria seus limites quanto mais as religiosidades se complexificavam e, com isso, nem jornalistas, nem policiais dos anos 1890-1910, estavam absolutamente seguros sobre os critérios de julgamento que deveriam doravante utilizar. Talvez essa circunstância tenha propiciado o tipo de reportagem que se vê abaixo:

Falando aos habitantes do além túmulo – visitando os ‘centros’ e observando as ‘cavações’ e os ‘cavadores...’: Do Brasil *a Bahia é talvez o estado que conta maior número de supersticiosos e daí talvez a facilidade com que aqui se conserva como uma tradição crenças disparatadas* [...] Estamos porém numa época de evolução social. Atravessamos o século da velocidade, do melindrosismo, do almofadismo, do futurismo, do jazz e do Ba-taclan, que mesmo tendo contra si uma pastoral episcopal, aqui exibiu-se e fez sucesso. Se as saias de roupão foram substituídas pelas saias que mal cobrem os joelhos, se a mulher moderna já não ostenta o recato e já não infunde o respeito da mulher antiga; se o flerte e a ‘telegrafia’ sem fio nos salões de projeções cinematográficas são inocentes passatempos das Evas modernas, *era claro que a religião teria também que sofrer séria e grande metamorfose*. O repórter andou veladamente por entre os exploradores do *baixo espiritismo e do fetichismo observando aqueles indivíduos que aceitam essa ou aquela crença para tê-las como profissão. A ninguém deveria ser permitido exercer a religião como profissão, porque entre uma e outra, vai grande distância. Vai propagando-se de modo amplo o hábito de fazer da religião meio de vida*. (A Capital, 29/10/1926, grifos nossos)

¹⁰⁹ Cf. Procópio Camargo e a noção de “contínuo mediúnico”.

¹¹⁰ Cf. padre Bento, em *Catecismo anti-espírita*: “O Espiritismo grassa como epidemia funesta por todas as classes sociais do Brasil. É uma calamidade social, mil vezes mais perigosa do que as 10 pragas do Egito! Tem sido, é certo, vigorosamente combatida [...], mas não deixou {de} seduzir inumeráveis incautos.” (BENTO, 1918, p. 3)

Essas matérias de A Capital são os registros jornalísticos mais evidentes da presença espírita em forma cultural nos meios populares na Salvador do início do século XX. Infelizmente não há identificação do repórter que, certamente inspirado no trabalho de Paulo Barreto de 1904, promete um tipo de jornalismo “moderno”, não tendo medido esforços em servir a esse “público de quem vive e para quem vive”. Ele faria uma série de reportagens sobre o que viu nos centros espíritas soteropolitanos, participando dos cultos e contando o que viu, ficando a meio caminho entre a inferiorização das práticas e o anedótico, o descritivo, o extravagante e o curioso, desaparecendo a componente de temor, no que ele se aproxima de outras matérias.

Nessa matéria o Espiritismo é tratado não só como inovação estritamente religiosa, como também se assemelha em muito ao que aconteceria mais acentuadamente no Rio e São Paulo. Um conjunto de transformações no estilo de vida, e que era recebido ambigualmente, marcando-se também as tensões regionais que se entrelaçavam ao problema da composição de uma cultura e unidade nacionais. E se a virada entre as décadas de 1920-1930 foi de acirrada perseguição, provavelmente a mais violenta de todas, ela também foi aquela em que se condensou num instante a consciência de uma diversidade cada vez mais desafiadora aos planos de unidade. Como ele diz: “Que o espiritismo tem algo de verdadeiro ninguém o contesta, mas, que tem muito de mistificação os próprios doutrinadores da seita que o afirmam.”

Essa componente “mística” já compunha desde os anos 1920, ou mesmo 1900-1910, a representação da Bahia. E como o atestam inúmeras outras reportagens, isso também ocorria entre os jornais cariocas: “A velha cidade como que atraiu muito particularmente a sua atenção {do viajante reverendo Burnichon}. Entre outras coisas que o reverendo descreveu está a preta feiticeira. Depois de dizer o que isto é, com muita observação, muita graça, garantiu o padre Burnichon que qualquer uma das mandingueiras baianas faria em Paris a sua fortuna.” (Gazeta de Notícias, 21/6/1909). E, se a Bahia seria esse território rico em *mana*, chamaria atenção sua dinamicidade e porosidade ao influxo de influências diversas, não sendo mais a Bahia “puramente católica”. O que justificaria, por seu turno, a necessidade de matérias capazes de esclarecer e organizar dentro de um quadro inteligível às novas gerações o que faziam e quem eram não só os antigos negros fetichistas, como também os debutantes mediúnicos. É preciso lembrar também que, embora a Bahia estivesse um tanto quanto isolada da cena intelectual nacional, o repórter parecia realmente integrado ao modelo de reportagem investigativa que apenas começava a ser feita em alguns dos jornais cariocas. Ao mesmo tempo, a Semana de Arte moderna já tinha iniciado um movimento intelectual que se dirigia à cultura popular; Benjamim Costallat, por exemplo, havia publicado no Jornal do Brasil a sua excelente série *Os*

mistérios do Rio em que há, inclusive, competentíssimo e belo texto sobre uma visita sua à Umbanda em 1924 – texto que em capítulo posterior será tratado.

Por outro lado, a série de reportagens do jornal baiano *A Capital* foge ao estilo estritamente depreciativo que dominava a época – e em Salvador, principalmente o jornal *A Tarde* –, em que não havia qualquer consideração à fala dos agentes religiosos; o autor se esforça por uma descrição minimamente esclarecedora sobre o que viu. Todavia, ao mesmo tempo em que diz não pretender desqualificar crenças alheias, não se abandona o tom irônico revelador das clivagens socioculturais da época, com a denominação “baixo espiritismo” referindo-se ao que ele iria revelar aos seus leitores. Seria entendido, já no contexto soteropolitano, esse termo como meramente descritivo? Dificilmente. Enfim, ao contar o que viu, percebe-se tratar de fato de algo assemelhado ao espiritismo popular de que se falava no Rio de Janeiro na mesma época, e que também assim se autodefinia; todavia, não tendo sido encontrado em Salvador qualquer referência ao termo Umbanda para os jornais locais da época:

Dez minutos depois de haver começado a sessão, vários médiuns (*mulheres e senhoritas*) caíam em estado de êxtase, agitavam violentamente os braços e a cabeça, pondo os cabelos em desalinho, dando murros na mesa, *falando coisas desconexas*, fazendo ameaças, uns e outros *cantarolando como os selvagens nas tribos falavam o guarany de mistura com o português*. Aquele ali é o protetor da casa, aquele acolá é um perturbado. *A confusão [...] predominava naquele ambiente*. (*A Capital*, 1/11/1926, grifos nossos)

Em seguida iniciam-se as consultas e pergunta-se, por exemplo, sobre objetos perdidos, pedidos de “cura” de embriaguez. O “protetor” exige que o “embriagado” faça um juramento, ao que outro espírito “manifestado” – esse é o termo utilizado – em uma mulher diz às gargalhadas que o “compromisso não seria executado”. Em outro caso, uma mulher diz ser a “rainha das ondiás”, para o que um espírito também presente a desmente: “você não é a rainha das ondiás”, dando-se daí uma longa discussão. O “protetor” pede a certo espírito que visite várias casas da cidade para curar doentes. Assim também, em visita a um segundo centro o repórter registra a prescrição de garrafadas e infusões, registrando-se também o fenômeno da *glossolalia* e da multidão de caboclos. A sessão duraria pouco mais de uma hora para ao final, “a criança que conduzia a bolsa, {continuar} a correr a sala, em busca do *indispensável níquel*”. Do mesmo modo como o fizera João do Rio, aqui também o dinheiro será tematizado insistentemente, bem como o fariam quase todos os repórteres do período, fossem em Salvador, ou no Rio de Janeiro. E assim, da mesma série acima citada, em 1/11/1926, lê-se: “À entrada, uma rapariga de cerca de 14 anos oferecia aos presentes a bolsa cabulosa, colhendo os níqueis dos incautos.” Sempre crianças ou jovens? Já se trataria aí de uma forma de relaxamento e

dissimulação quanto ao contato com o dinheiro, assim como muitos adivinhos evitam até os dias de hoje tocar o dinheiro na presença dos consulentes?

Muitos desses primeiros espíritas, ao que indicam as matérias, instalavam-se também nos centros das cidades em que o potencial cliente podia ser um transeunte, um desconhecido que não se sentia devedor de reverência especial ou fidelidade ao ofertador. E foi isso que facilitou o anonimato do repórter, um estranho em relação ao qual muitas vezes não se sabia nada ou quase nada a respeito das suas intenções, bem como da sua trajetória sócio-religiosa. Nesses casos, dependeria a construção da confiança mútua quase que exclusivamente do reconhecimento de sinais seguros, minimamente convincentes a respeito da autenticidade e boas intenções das diversas expressões individuais – não é por acaso a palavra “manifestação” no contexto ritual. Assim como a cidade, mesmo a “pacata” – na verdade a terceira maior população do país no ano de 1900, com 205.813 habitantes, mantendo essa posição até 1950, já com seus 417.235 – Salvador, ia produzindo em determinadas zonas da parte velha e mais dinâmica, ocasiões para encontros fortuitos; como os bondes, os cinemas que foram surgindo, teatros, calçadas e praças, também a diversificação da oferta religiosa começava a propiciar circunstâncias inéditas de contato e coordenação intersubjetiva distanciando-se relativamente da rígida hierarquia católica que separava sacerdote de leigo. Sem dúvida que muito mais intensamente no Rio e em São Paulo. Mas também em Salvador, uma cidade imensa para os padrões nacionais dos anos 1900, o novo especialista precisava seduzir e ser seduzido, assim como o praticante. Considerando-se que o contexto informal ia convertendo-se também para os segmentos intermediários, principalmente com o Espiritismo a partir da década de 1920, também em um espaço nitidamente de autoexpressão, e não apenas o lugar para se pedir trabalhos. Do mesmo modo, aquele que buscasse um oráculo, templo protestante, centro ou terreiro qualquer, acaso não fosse conquistado, seduzido, poderia não retornar nunca mais, deixando de ser um possível multiplicador, principalmente em se considerando um espaço crescentemente concorrencial, como parecia ser não só o do Rio de Janeiro como Salvador.

É interessante se notar que o jornalista prometeria uma série de outras reportagens sobre o tema, visando satisfazer a sanha dos leitores, dada a velocidade com que as tiragens saíam. Ou seja, evidencia também nessa cidade a mesma relação entre a busca por saber e a necessidade de vender dos jornalistas. Portanto, relação entre um mercado, uma atividade de registro e especulativa, e um desejo pelo extraordinário, apta a bem se condensar em linguagem aproximada à da crônica. Essa forma capaz de fazer do autor, simultaneamente: juiz, participante e observador, ao modo do *flâneur*. Daí fazer todo sentido que no segundo templo visitado o repórter comente a respeito do culto que “... presidiu-a uma mulher que por sinal era

de uma boçalidade a toda prova.” – seja lá por que razão, ele não só não a considerou uma boa anfitriã, como fez questão de nos informar. Em seguida, manifesta-se um espírito de criança em uma mulher que pedia dinheiro para comprar doces – outra criança e outra mulher. Fica a pergunta: qualquer incorporado poderia fazer isso? Mas, se se tratava da entidade, como repreendê-la senão desautorizando a possessão? Há uma “dança de candomblé”, confirmando-se o sincretismo afro-mediúnico; enquanto outro manifestado prescrevia tratamentos. Tratava-se, como se depreende, de uma intensa condição de participação em que as possibilidades de expressão estavam propiciadas a todos, sobretudo, aos médiuns, o que favorecia em muito as mulheres. Algo que não estava disponível nas missas católicas, mas também, algo mais aproximado às umbandas e candomblés de caboclo de hoje – ficando impossível decidir-se, a partir das categorias atualmente vigentes, sobre uma denominação para o contexto narrado.

Esse ambiente de relaxamento e descontração combinado com a necessidade mínima de respeito, coordenação e regulação recíproca da expressividade produziria uma tensão particular. Atraía-se com isso não só determinado perfil de praticante, como certo perfil de especialista apto a favorecer não só a participação voluntária, como a participação de desconhecidos. Ao mesmo tempo, precisava-se construir um contexto ritual não só seguro e pacificado, como também adequado às trocas expressivas mediúnicas. Por um lado, o médium estaria vulnerabilizado por encontrar-se num estado de “consciência” parcial. Por outro, trata-se de experiência passível de ser reivindicada ao largo da dependência a uma autoridade ou antiguidade, e nem sempre organizada em um encadeamento ritual precisamente definido; mas, experiência dependente da iniciativa individual e, portanto, do diálogo e negociação das oportunidades e capacidades expressivas desiguais entre espiritualmente semelhantes. Ou seja, o oficiante aqui tornava-se um tipo de protetor e mediador diferente do mandingueiro – mas também das lideranças étnicas dos antigos candomblés –, e talvez os considerasse inimigos ultrapassados, como o fez o mandingueiro Manoel de Xangô que havia denunciado os concorrentes à polícia em 1939, e que trato no capítulo seis.

Ao mesmo tempo, a infiltração do Espiritismo começava a transferir a ação mágica das mãos do oficiante para o domínio dos espíritos e entidades que se misturavam. Ou seja, o domínio de procedimentos complexos voltados para um determinado fim vai sendo confrontado pelo crescente de poderes concorrentes. Algo que já existia no universo das religiões de possessão no Brasil em que predominavam as matrizes africanas e ameríndias, mas que, ao que tudo indica, não correspondia ao conjunto de aptidões mais procuradas no dia a dia pela clientela que mantinha os oficiantes por conta própria. Transição para uma forma mágico-religiosa em que seria importante também a capacidade de comunicação com, ou através de

espíritos e/ou entidades. Daí, na mesma reportagem, “[...] um *choffeur*, porém, crente na macumba, nos disse que *todo aquele trabalho é para o bem.*” (A Capital, 1/11/1926, grifos nossos), já se indicando com isso o caminho cristianizado que Umbanda e Espiritismo tomariam nesse futuro mercado. Assim, teria sido desse mestiçamento cultural que haviam surgido duas ou três décadas antes as categorias do baixo e falso espiritismo – curiosamente já não utilizadas nessa ocasião –, para se referir ao acolhimento não previsto dos segmentos populares da perspectiva espírita. Veja-se a matéria de outro jornal baiano:

Centro espírita? Teatro de roça? Consultório médico? – E a polícia fechou o antro de cavação – [...] pequenos quadros explicavam um novo sistema de cura. Verdadeiro prodígio da ciência de Hipócrates [...] A par com as receitas *o preço dá a cura* [...] O [...] Sr. Bernardino, *à custa de tanta caridade, base da verdadeira doutrina espírita, dia a dia melhorava de vida* [...] Os ‘bons espíritos’, ‘guias e protetores’, velariam pelo centro e este [...] ia de vento em popa. (A Manhã, 4/5/1920, grifos nossos)

Até que o famoso delegado Pedro Gordilho resolveria interceder, fechando o centro que se localizava na Carlos Gomes, centro de Salvador. Seria esse o famoso Bernardino do Bate Folha, pai de santo que se tornaria famoso por essa época? Difícil saber... Certo é que “... a lei, a polícia e os bons costumes se haviam reunido em conjuntura contra o seu negócio.” A lei, a polícia e os “bons costumes”, leia-se, a lei, a polícia e jornais concorrentes, pretensos promotores letrados da ordem cristã-burguesa. E como já mencionado, os bons costumes não toleravam seis coisas: a cobrança pelo serviço religioso; o meio ilícito dessa cobrança – “cavação”; a suposta ascensão social resultante dessa cobrança; a oferta de curas; a ascendência masculina; e o barulho proveniente dos cultos com seus atabaques, sendo que esses dois últimos fatores nem sempre estariam presentes nas sessões do “baixo” e do “falso” espiritismo. Tudo convocava o ambíguo e o grotesco, o galhofeiro como forma de desacreditar, de desautorizar: do que se tratava? Um centro, teatro ou consultório médico? Embora colocando-se no tom que era típico da época, o jornal saíria da fórmula padrão nos dias que se seguiriam.

Poucos dias depois Bernardino entraria com *habeas corpus* invocando o direito à liberdade religiosa, bem como o fato de não estar prejudicando ou obrigando ninguém a nada. De fato, sua ação seria rejeitada pelo juiz sob a alegação de que, embora a liberdade religiosa seja garantida pela constituição, ela só seria garantida quando não incorresse em riscos para a população. E que, somente dentro do espectro estritamente religioso, de uma religião capaz de elevar a alma e a moralidade da nação, ou seja, em seu valor social e público, se deveria respeitar o Espiritismo. Mas o importante é que a reincidência de tais circunstâncias favoreceria, ao longo do tempo, aqueles agentes predispostos a fazer da sua prática uma prática voltada para o bem público, e que reunissem os meios de rebater as suspeitas em contrário. Generalizava-se, mesmo

que não fosse exatamente esse o objetivo das perseguições, a compreensão dos meios legítimos e da lei, sem o que muitos não poderiam ter tomado o rumo denominacional.

Parece realmente que ao se invocar o termo “baixo” para espiritismo, se estava preferencialmente apontando para o mal que ele poderia acarretar, enquanto que “falso” era mais descritivo, no sentido de se haveria ou não dissimulação da experiência pessoal. Mas, como dito anteriormente, a certa altura entre as décadas de 1910 e 1920, ambos passariam a ser utilizados indiscriminadamente para compor um quadro combinado de dissimulação, exploração e malefício. E realmente a descriminalização do Espiritismo só viria com o novo código penal de 1942 e com a promulgação da constituição de 1946. Assim, o caso acima citado situa-se no interior da questão ao expor o confronto entre a atividade dos juristas, peritos, oficiantes religiosos e jornalistas. Não por coincidência, após o pedido de *habeas corpus* ocorre uma mudança de tom no jornal, de modo semelhante ao que ocorreu no caso do professor Faustino. Vai percebendo-se o quanto o esforço de formulação do Espiritismo já como religião se aproximaria do que considerava o legislador, desde a orientação do jurista Viveiros de Castro¹¹¹ de 1894 – pontos para a postura pedagógico-etapista –, sendo que o próprio jornalista tinha que se expressar em termos semelhantes a ambos, mas deles diferenciando-se, todavia, supondo a distinção entre bons e maus espiritismos e espíritas.

V

Quanto mais o Espiritismo aprofundava-se na definição do que ele deveria ser, mais inflexível se tornava, e mais impraticável seria para a polícia e a justiça decidirem sobre questões cada vez mais tidas como exclusivamente religiosas. Contradição que, como acima indicado, só encontraria solução oficial através da modificação no código penal de 1942, e com a desvinculação entre delegacias de costumes e prática religiosa. Sob o ponto de vista do processo mais longo, com a ascendência dos cultos mediúnicos, passou-se a se redefinir os critérios de validade, de forma que a composição experiencial e expressiva da incorporação de entidades ou espíritos, suplantou o velho mandingueiro. Significa dizer que, excluindo-se a intervenção direta sobre o corpo físico do paciente, criava-se circunstância distinta daquela para a qual o código penal de 1890, principalmente no artigo 158, tinha sido elaborado. Pois os espíritos podiam agir no plano imaterial sem recorrer às beberagens, por exemplo.

Também, não estava prevista a entrada em cena de agentes populares tentando angariar prestígio através de uma prática mediúnica que os segmentos intermediários tentavam

¹¹¹ Cf. Francisco José Viveiros de Castro, 1894, *A nova escola penal*.

monopolizar, ou ao menos dirigir e justificar. Com a imprevista colaboração entre esses segmentos diferencialmente dominados, comprometia-se a reprodução linear de um padrão excludente. Este combinou a liberdade religiosa da constituição de 1891 com um código nem sempre oficial, mas que encontrava apoio no código penal de 1890 e nas disposições municipais e estaduais, bem como em procedimentos hoje considerados, no mínimo, questionáveis, por parte de policiais e jornalistas, e que dividiam o campo entre a boa e a má prática popular:

Saibamos fazer a diferença entre o espiritista cristão, ou neoespiritualista, e o espiritista; este procura o maravilhoso, emoções dos sentidos, belos discursos que o emocionam passageiramente; aquele procura espiritualizar-se, identificar-se com os ensinamentos de Jesus, pondo em prática todas as suas recomendações, convencido de que só pelo amor sem limites e pela caridade levada ao sacrifício que se tornará verdadeiramente discípulo do grande mestre da humanidade. (Imprensa, 19/6/1910)

Nesse ponto é que, pela pena de escribas, a noção de caridade (MONTERO, 2006) foi sendo aproximada à de possessão, vindo a ter importância como linha divisória entre ciência, filosofia e religião, da forma como se misturavam no Espiritismo. Daí que boa parte dos praticantes das religiões de possessão passariam a valorizar a caridade física ou espiritual – em forma de “magia branca” –, e repudiar – ao menos oficialmente – a “magia negra”, como integrante da verdadeira religião. Mas, como indicado, esse processo não implicou apenas em sinalizar, pela moeda do desinteresse caritativo, que não se era “magia negra”, mas também, criavam-se aí as condições para a especificação de um campo mágico-religioso nacional pacificado em suas funções precípuas de exercício do sagrado por parte dos religiosamente engajados. Tornando-se esfera própria ao passo em que se sinalizava um compromisso público com a contenção das agressões, o que, claro, não significou na prática que o malefício tenha desaparecido das demandas. Mas, tratou-se de um contexto em que a disposição para seu exercício já não poderia ser verbalizada abertamente, sem o risco de perda da reputação.

Também, como dito mais acima, para os defensores intelectualizados do Espiritismo até a década de 1910, aproximadamente, o termo significou várias coisas: “... o espiritismo científico ou kardecismo, ramos do ocultismo oriental e a fenomenologia experimental do sonambulismo, do hipnotismo e do magnetismo animal.” (WISSENBACH, 2004, p. 13). Todavia, pelas próprias clivagens que marcaram a definição do religioso nesse período, houve o acolhimento por parte dos grupos intelectualizados em suas controvérsias, das atividades curativas que os alopatas pretendiam monopolizar, mas que também eram meio de vida para tantos oficiantes por conta própria. De forma que a fronteira entre um espiritismo científico e um religioso era condicionada pelo mesmo borrão que ainda podia indistinguir ciência e vida espiritual, não se dando a classificação conforme critérios hoje tidos como evidentes. E, como

mais acima registrado em termos dos anúncios de medicamentos, médicos e curandeiros, estes se embaralhavam nos jornais, a maioria prometendo resultados únicos e miraculosos.

Enquanto não houvesse exatamente religião espírita, identificava-se um apelo cristão ao esclarecimento e ao bem agir diante dos fenômenos não visíveis. O autor da matéria acima é um defensor do espiritismo, alguém localizado pela disputa classificatória que tanto marcaria Umbanda e Espiritismo através de volumosa produção literária. E nessa luta, considerava que devia ser eliminada justamente aquela ligação sentimental e expressiva entre plateia, médium e entidade, que tão importante se mostraria para a singularização desses cultos como religião estetizada em que o direito à participação seria central. Os puristas ganhariam várias batalhas, mas perderiam a guerra. Por outro lado, demarca-se claramente a necessidade caritativa igualmente acolhida por umbandistas e espíritas desde sua formação. Mas, não seria mediante a radicalização dessa componente, ao mesmo tempo libertária e igualitária, que tanto Umbanda quanto Espiritismo teriam progredido? Diante do que havia sido o Catolicismo de então, aquilo que proporcionava uma ação dadivosa voluntária, não era também a mesma fonte que irrigava o expressivismo mediúnico, em que os seres humanos podiam se reconhecer como irmãos de viagem num cosmos ainda muito desigual, portador de vivas marcas da escravidão?

Chegada a década de 1920 não haveria mais volta. Por exemplo, em 27/8/1924 realiza-se missa na igreja S. S. Sacramento, encomendada por um grupo espírita. A nota católica repudia o ato e diz que se tivesse conhecimento de que se tratavam de espíritas, jamais se realizaria a missa, assim como todos os católicos estariam proibidos de participar do Espiritismo. É mais provável que os espíritas, ao menos o público em sua maioria não quisesse abdicar do Catolicismo, pois que não se veria, no início do século XX, como espírita em relação ao resto. Ao mesmo tempo, ainda que parte do clero católico romanizado estivesse cada vez mais atento a respeito de fronteiras, diante das religiosidades de possessão e do protestantismo, apenas entre as décadas de 1940-1950 é que este se empenharia mais nitidamente numa radicalização da diferença descendente em relação aos cultos afro-brasileiros – ou seja, quando estes começam a ser reconhecidos como religião. Desafio difícil para um Catolicismo que, numericamente, no início do século XX era esmagadoramente rural, formado em seus quadros por filhos de famílias brancas, rurais, e comprometidas com os valores do campo e de um sentido de mundo antimoderno. Catolicismo que ao se distanciar, até certo ponto por conta do fim do padroado, do poder político e em um ambiente inédito de multipolarização da vida com impactos permanentes na dimensão religiosa, consideraria o mundo hostil e incerto.

Ao mesmo tempo ia ficando clara entre as décadas de 1910-1920, talvez mais precocemente no Centro Redentor que na FEB, uma reivindicação doutrinária e organizacional própria visando uma cartada política capaz de conquistar os afagos do poder. Esses grupos, ao defenderem incondicionalmente o respeito aos poderes laicos o fizeram opondo-se duramente ao Catolicismo. Este sempre comprometido: hoje com Roma, ontem, com a monarquia. Enfim, inimigo da República. Dessa forma tais grupos opunham-se a determinadas práticas produtoras da exceção que vigorariam na República, sem contudo acusarem a República em si mesma; opunham-se ao Catolicismo, sem contudo oporem-se ao cristianismo. Sendo que a própria pressão exercida pelo Redentor teria acelerado simultaneamente a consolidação de um conjunto de canais de comunicação e aparelhos regulatórios na FEB¹¹². Seria nessa dinâmica entre batalha e negociação, tanto interreligiosa como em relação ao Estado e, para o nosso caso, aos jornalistas, que se pavimentaria um caminho realizável aos novos grupos denominacionalmente orientados. Esses foram responsáveis pela turbulência, provavelmente a mais significativa, vivida pelo campo religioso nacional, desde o abrandamento do processo de conversão massiva dos autóctones e africanos escravizados, ocorrido no período colonial.

É por isso que, se o avanço integrativo dos anos 1930 foi acompanhado pelo aumento do número de processos contra magia no Rio de Janeiro (MAGGIE, 1992), também aumentou o número de absolvições. Ao mesmo tempo, no código penal de 1942 desaparecem as expressões espiritismo e magia. Se se confronta o aumento dos processos com a diminuição das invasões policiais e notícias pejorativas dos terreiros, restaria a suposição de que o código penal de 1942 coroou, junto à constituição de 1946, uma reorientação das funções do Estado que deixou às próprias religiões o desígnio do julgamento, separando-se na constituição de 1946 a crença da consciência. Ou seja, tal aumento do número de processos expressaria mais a generalização e persistência de um padrão de luta que só funcionava nos termos da produção da exceção, e que, chegando-se à década de 1940, perdia sua força e significado ao menos no campo religioso. Tanto é assim que, na década de 1950, também as expressões “baixo” e “falso espiritismo” caíram em desuso. Isso tornava impossível a posição da justiça advinda da década de 1920-1930, já que qualquer um, a princípio, poderia doravante reivindicar a própria condição como legítima. Chegava-se à década de 1950 tendo-se confeccionado as condições mínimas a um regime de mercado como o que vigoraria das décadas de 1970-1980 em diante, pois, caberia cada vez mais aos religiosamente interessados, enquanto, basicamente, consumidores, fornecedores e, portanto, concorrentes no mercado sagrado, a complexa atividade de julgar,

¹¹² Desde os 1880 (COSTA, 2002, p. 41) que espíritas reivindicariam um estatuto religioso, todavia, ainda não estariam prontas as condições necessárias para tanto, nem da parte do Estado, nem do Espiritismo.

com todas as consequências para o crescimento de importância que o arbítrio, a liberdade, bem como a própria interiorização da experiência religiosa viria ter.

Como acima indicado, ao mesmo tempo em que a relação entre organizações espíritas e Estado transformava-se a partir de 1946, ficariam os cultos espíritas em geral fora do raio de ação desse Estado. Mas também aqui, a insuficiência do campo jurídico como fator exclusivo ou decisivo a ser considerado se explicita. Pois, curiosamente, na Bahia os oficiantes do Candomblé precisariam, até a década de 1976, de obter autorização junto à delegacia de jogos e costumes para poder funcionar. Mesmo assim, já nos anos 1950-1960 os cultos afro-brasileiros gozavam de um prestígio e autoconfiança que nada tinha a ver com o ambiente dos anos 1920-1930. Seja como for, não mais se tratava de perseguir objetivos idênticos, mas sim, conseguir atuar através de uma especialização e coordenação de funções as quais poderiam ser até mesmo complementares, ainda que se perseguissem fins distintos:

Quando observamos o ano de 1945, o que temos não é propriamente uma concordância quanto aos critérios de legitimidade para as práticas espíritas. As portarias policiais pautam-se por parâmetros que não são absolutamente os mesmos que os adotados pela Federação Espírita Brasileira – e ambos são ainda distintos daqueles consagrados pelo Código Penal de 1942 na sua parte relativa aos crimes de exercício legal da medicina, charlatanismo e curandeirismo. O que ocorre é uma convergência entre o modo como as autoridades policiais definem seu papel nesse campo [...] e as pretensões organizativas e normativas da FEB – de tal forma que se espera dela algo que ela mesma se sente capaz de fazer, ou seja, o cumprimento de funções que são a um só tempo políticas e religiosas. (GIUMBELLI, 2003, p. 17)

Tudo isso foi devastador para a macumba carioca. Ou, melhor dizendo, para todos aqueles que não conseguiram se livrar da designação “macumbeiro” ou “mandingueiro”, feitos alteridade frente aos praticantes dos candomblés baianos, umbandas e Espiritismo, os quais teriam oferecido mais rapidamente aquela referência politicamente tolerável da cultura popular em forma comunitária, denominacional e sedentária valorizada como sinal de autenticidade pelos intelectuais das décadas de 1930-1950. Pois, “macumba”, baixos e falsos espiritismos já haviam cumprido seu papel negativo na polarização que demarcaria o campo autêntico da possessão. E, diante disso, a legitimação denominacional das expressões que ainda permanecessem próximas das matrizes africanas, era a conexão mais difícil. Ao menos sob o ponto de vista do ideal civilizacional propalado sobretudo pelos segmentos intelectuais intermediários, e a que faltava à conformação de um sentido concorrencial igualitário. Assim, uma das estratégias passaria a de se ser propositivamente formulado na linguagem da tradição e da cultura. Sem essa transformação não se poderia falar de mercado religioso no Brasil. A outra, igualmente importante, a de se definir através da missão caritativa. Acrescentando-se, como venho insistindo, os investimentos em autoapresentação e a valorização da escrita, a qual passaria a combinar-se ao recurso da oralidade.

Ao mesmo tempo, seria essa conexão entre planos distintos, e por vezes discordantes, responsável pela própria redefinição que o Estado teria que produzir em sua relação com as religiões e com o significado que se atribuía a liberdade religiosa. De fato, mesmo hoje ainda assistimos a conflitos em que a legitimidade desse ou daquele grupo é questionada. E o avanço recente de certa articulação entre traficantes e evangélicos, bem como a inflação da influência destes na política, seriam no mínimo preocupantes. Todavia, a generalização dos meios jurídicos na resolução dos conflitos parece ratificar que o espaço religioso ainda é, no Brasil, definido por certa garantia de liberdade por parte do Estado. De qualquer forma, a liberdade religiosa substantiva, a qual parecia uma quimera inaceitável nos anos 1910-1920, tornar-se-ia uma realidade resultante de longa luta, deixando de ser um princípio formal que demandava exceções, para tornar-se critério a ser respeitado dentro de um consenso mínimo.

Mas com isso também, se contribuía ativamente para o expurgo, dissimulação, ou repressão do que se queria oculto. Será que boa parte da controvérsia sobre Exu não residiria, justamente, no seu desafio ao caráter temporizador de uma dada mitologia da formação nacional? Mitologia que exigia das religiões a harmonização como componente civilizacional, abrindo-se o espaço para os orixás, mas com Exu não sendo reconhecido como orixá¹¹³, ou sendo orixá menor. Também, fazia-se com que a própria disposição para o conflito, ao ser relegada ao plano da incivilidade exigisse uma espécie de máquina coletora, de profissional do descarte. E, como sugerem Bauman e Gellner¹¹⁴ a respeito do avanço da dupla intervenção Estado-mercado nas modernas sociedades nacionais, não estaria designada ao Diabo, e em alguns casos a Exu, uma função de descarte do lixo simbólico em uma sociedade que expandia as demandas dos segmentos populares numa velocidade sempre maior que as possibilidades de satisfação? Já nos maiores centros urbanos Exu estaria cuidando dos conteúdos, objetos, eventos e *personas non gratas*; subprodutos indesejáveis e fora de lugar que acaso se considerassem ou tornassem inconfessáveis. No sentido do lixo, muitos desses subprodutos, aliás, engendrados pelo próprio processo de controle estatal combinado à ampliação das codependências humanas em circunstâncias de mercados capitalistas da forma como eram lidos e reproduzidos entre nós. O que poderia ter favorecido às expressões mágico-religiosas de possessão que descobrissem no manancial de saberes populares da época um potencial bastante elástico de criação dinamicamente moderno.

¹¹³ Em 1948, antes da reabilitação conceitual de Exu, mas já iniciando-a, dizia Edison Carneiro: “Ora, Exu não é um orixá – é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás.” (CARNEIRO, 1961, p. 83)

¹¹⁴ “O lixo já foi definido como matéria no lugar errado; nessa nova Europa, as minorias eram culturas nos lugares errados. Mas havia algumas que estavam no lugar errado onde quer que se achassem: constituíam, por assim dizer, uma espécie de ‘lixo universal’, ou melhor, o lixo absoluto, uma forma de poluição impossível de ser purificada por qualquer transplantação” (GELLNER, 1996, p. 128)

Parte IV: Massivo, popular e erudito

Capítulo 9: Bahia, intelectuais baianos e o “povo” nas lutas políticas entre o século XIX e o XX

I

Quando se lê sobre os candomblés nos jornais da Salvador das primeiras décadas do século XX, fica-se impressionado não só com a capacidade que os praticantes tiveram, no período de uma ou duas gerações, para modificar a imagem que deles se tinha, como fica mais fácil entender o tipo de dificuldade que especialistas religiosos e intelectuais interessados na cultura popular teriam enfrentado. Aderentes em geral críticos do projeto modernizador em curso, tais intelectuais temiam estar assistindo à destruição de seus objetos de estudo. No mais, objetos pouco prestigiosos comparando-se às preferências dos antropólogos e sociólogos da época. Principalmente em se tratando, como indicado em tópico anterior, da delicada circunstância de hibridismo em que se encontravam as regiões periféricas, duplamente espaço de violentas relações de exploração econômica, e sobrevivências de modos de vida não ocidentais, portanto, tradicionalizados. De forma que a cultura popular urbana em países como o Brasil, de modo geral estava longe de adquirir algum sentido de respeitabilidade que a tornasse um objeto digno de ser pesquisado, sendo que ao pejorativo tratamento dispensado aos seus praticantes, encontravam-se também aproximadas as vendedoras de quitutes, os sambistas e folguedos de rua, os crimes, jogos, charlatães, prostituição, homicídios e bebedeiras, entre tantas outras coisas passíveis de causar repulsa e constrangimento às frações dominantes. Sendo que dentre todas as coisas, o híbrido, por si mesmo, parecia evocar a maior das rejeições.

De fato, até o início da década de 1930 as posições das elites em relação às práticas populares tidas como mais “extravagantes” se dividiam, com raríssimas exceções, entre aqueles que acreditavam que elas se dissipariam e desapareceriam naturalmente com o tempo e o esclarecimento das “massas”, e uma parcela que considerava ser necessária uma intervenção mais direta do Estado no sentido de persegui-las e reprimi-las. Bifurcação entre duas posturas que em capítulo anterior chamei de pedagógico-etapista e ascético-ruptural. Todavia, nesse período, ao desgosto pelo distante somava-se a condenação do pretencioso que, no caso da vida espiritual, tomava a forma de encenação cultural em moldes expressivos possessionais aproximados ao modelo cultural mais formalizado que historicamente caracterizava a religião do dominante. Sendo um caso típico desse mal-estar, a formulação dos termos baixo e falso espiritismo. De modo que propostas como a de Nina Rodrigues buscavam, justamente, apresentar possibilidades um tanto ambíguas de integração fundadas em um sentido de pureza que, supunha-se, marcaria a superioridade e força de determinadas práticas em relação a outras.

Portanto, tais perspectivas sobre o popular precisando sempre serem relacionadas com o problema das possibilidades de integração dos dominados em nível nacional. E, em todo o Brasil, como já indicado, foram os jornais aquele meio publicamente circulante que mais amplamente disseminou tais visões por vezes concorrentes sobre os seres humanos que não podiam falar publicamente em nome de si mesmos. Sendo que em Salvador, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia estaria entre os mais prestigiados defensores de uma postura mais aproximada àquela pedagógico-etapista, mais contemporizadora com o diverso. E, por ser a capital baiana não só a maior e mais importante cidade do estado, distanciando-se em muito de todas as outras, como também por conter ela, de longe, a maior população afrodescendente do estado e uma das maiores, senão a maior do país, os posteriores projetos de registro, preservação e divulgação cultural, ao confrontarem cultura popular e cultura de elite tiveram de colocar no centro do debate a herança africana em nossa formação. E com isso a Salvador dos anos 1910 aos 1930-1940 seria campo da intensificação de uma batalha simbólica entre elites.

Como diz Lefebvre, a cidade é ao mesmo tempo a maior contestadora do terrorismo e sua maior impetrante. Mas, se tanto nômades quanto sedentários – mas também estabelecidos e *outsiders* – exigem o direito de nela existir, todos se expõem à violência que ela porta. A questão parece ser que o nômade e o periférico, ao proporcionarem novas leituras sobre o espaço urbano acabariam se tornando parte constituída e constituinte de sua escritura. Daí que as cidades são uma ótima oportunidade para se entender o entrecruzamento entre as ambições crescentes de intervenção estatal, inclusive por conta desse deslocamento com redimensionamentos no tempo e espaço das biografias, dos circuitos de trocas, do trabalho, lazer, e do cotidiano. O caso do professor Faustino Júnior descrito no quinto capítulo bem o expressa. Ao mobilizar-se diversos recursos técnicos, cênicos e comunicacionais, em que a cidade parecia se proteger de um invasor, um patógeno, denuncia-se o quanto os deslocamentos humanos importam questões não apenas à memória biográfica, mas, também à própria representação hegemônica de um lugar, com todas as consequências para os guardiães oficiais de sua memória. Porque se Faustino, enquanto curandeiro, podia ser identificado ao colonial selvagem, ao parecer “moderno” trazia as prerrogativas de um representante do porvir, desarrumando tanto a esperança de desaparecimento gradual e espontâneo do obscurantismo mágico, quanto a confiança nos mecanismos repressivos convencionais. E, assim, sua estratégia legitimatória seria provavelmente a única possível; ou seja, precisava provar que ele era a superação em forma religiosa do atraso, assim como também o fizeram os espíritas; e, ao seu modo, os protestantes que corriam o país em sua ação missionária.

Mas como já indicado, se a solidão itinerante em que se davam as atividades de muitos desses profissionais espirituais estava entre as razões para que deles se desconfiasse, tal pulverização e independência dificultavam a própria ação repressiva, dando-se, sob esse ponto de vista, mais razão aos argumentos tipicamente liberais, pedagógico-etapistas, para os quais tais práticas – principalmente as africanizadas – e praticantes desapareceriam por si mesmas pelo efeito da racionalização, duração e esquecimento. Aposta reincidentemente questionada por uma elite que desejava de manter suas posições, e marcada pela imagem da escravidão e do discurso raciológico, simultaneamente congratulava-se e lamentava o fosso entre eles e os dominados, com isso, colocando-se automaticamente em rota de colisão com os segmentos dominantes emergentes e mais dispostos a fazerem concessões aos subalternos.

Portanto, as reações ao nômade e/ou periférico foram mais complexas e variadas. Nem todas estando igualmente disponíveis para uma mesma figuração humana ou sendo igualmente válidas para seres humanos ligados por um tipo de dependência específica, mesmo um estado-nacional. Pois nesse caso, o próprio sentido de nação, bem como os recursos oferecidos pelo Estado é que estavam no centro da disputa. Tornava-se, portanto, o período estudado marcado pela transição e existência simultânea, mas seletiva, de mais de uma forma de resposta às crises de sentido daí vividas. Às vezes parecendo se querer que houvesse um ajustamento entre os corpos, às vezes desejando-se a sua aniquilação, às vezes seu controle e cerceamento, às vezes sua pura e simples excreção. Enfim, a maneira como se responde aos casos imprevistos de combinações entre permanência e passagem, visibilidade e encobrimento em uma cidade, por não se contar com uma linguagem usual, pode revelar algo sobre ela, entretanto, algo que a vulnerabilidade da linguagem ordinária que quer se perpetuar por vezes dissimula.

Daí que o cotejamento entre Salvador e Rio de Janeiro mostrou-se uma poderosa ferramenta para se explicitar possíveis significados quanto aos padrões de ocupação humana do espaço, relacionando-se nesse sentido os fluxos e permanências, bem como o espaço da rua e a domesticidade no espaço urbano (DAMATTA, 1997). Isso, considerando-se as localizações que tais seres humanos ocupariam no interior das lutas simbólicas e estrutura socioeconômica. O Rio de Janeiro do início do século XX tinha um papel central na simbolização do território; ao mesmo tempo, estavam se definindo os pontos que se tornariam particularmente comuns quanto à forma do diálogo entre Bahia e distrito federal. Destarte, as matérias nos jornais baianos na década de 1920 ao versarem sobre carnaval, festas e samba, sugeriam um clima de continuidade-rivalização, principalmente em relação ao carnaval, entre as duas cidades. Sendo que no caso de Salvador, a pauta das lamentações laicas sobre o lúdico encadeava-se ao

empenho das elites locais em fazer da diversão uma ocasião capaz de mobilizar sentimentos cívicos de patriotismo e elevação (LEDEZMA, 2009).

Um caso característico nesse sentido foi a rejeição na década de 1920, por parte das autoridades soteropolitanas, da comemoração do centenário da independência no 7 de setembro, procurando-se fazer do 2 de julho a data da verdadeira independência baiana em contraposição ao que o distrito federal procurava impor. Por outro lado, pela pena de um Manuel Querino o resgate histórico e memorialista do Dois de Julho podia significar colocar-se próximo não apenas das elites locais, mas também, dos agentes populares que a historiografia oficial costumava desconsiderar. Com isso, aproximando a própria exclusão sofrida, com a dos segmentos historicamente desconsiderados e, com estes, engrossando-se as fileiras de uma precária, mas possível interrogação aos próprios termos opositivos entre Bahia e capital federal. Insinuava-se assim algo bem mais profundo, ou seja, um questionamento às lutas de poder típicas das elites em seu alheamento aos problemas e valores do povo, presente, principalmente, nos primeiros escritos de Querino (GLEDHILL, 2011; SEPÚLVEDA, 2014).

Assim, ao tempo em que iam sendo inventados eventos cívicos pretensamente não religiosos, pranteava-se a perda ou enfraquecimento de uma série de folguedos católicos, principalmente aqueles apropriados pelo povo. Também, só muito mais tarde o samba, por exemplo, se tornaria objeto de disputa mais acirrada entre cariocas e baianos quanto a sua paternidade; sendo que no Rio de Janeiro desde pelo ao menos o século XIX, as modinhas e lundus já vinham elaborando motivos e influências do universo afro-brasileiro (SANDRONI, 2001). Mais ainda, se no Rio de Janeiro dos anos 1920-1930 parecia já estar relativamente avançada certa tolerância ao domínio do popular no carnaval, em Salvador a ideia de que um folguedo popular pudesse oficialmente subverter a relação entre elite e povo, ainda mais no interior da composição da imagem que se deveria fornecer da cidade e do país, era estranha à esperança que as elites da Cidade da Bahia, bem mais inseguras que as cariocas, tinham do seu destino. E, sem dúvida que o carnaval dessa época era especialmente comemorado não só no Rio de Janeiro, mas também em Salvador. Mas, se o tipo de encadeamento precocemente carioca entre samba e carnaval não era possível na Salvador da década de 1920, porém, aí já se delineava o contraponto em forma de símbolos religiosos que a Cidade da Bahia viria acumular. Ao mesmo tempo em que, mesmo que timidamente, começava-se a debater a paternidade do estilo musical e da dança. Diz a matéria do A Tarde em 20 de fevereiro de 1925:

Samba... só na Bahia – A nostalgia de um líder do lundu e do choro. As opiniões de um carnavalesco baiano, autoridade no carnaval carioca. – A sandália na ponta do pé. – É das figuras mais populares dos clubes de ‘segunda’ da capital da república, Arestides Júlio de Oliveira, vulgo ‘Moleque Diabo’, baiano de nascimento. *Deslocado do meio provinciano para o cenário trepidante de uma grande metrópole.* [E fala

Arestides] – O samba não é tão feio como pintam os aficionados de outras danças. É elegante e gracioso [...] *Não há nada no mundo que agrade a toda gente [...]* Entretanto, no meu juízo, *não há samba aqui no Rio [...]* O que se vê é um batuque disfarçado cheio de mexidos, muito fora do estilo do samba. Quem já andou pelo Brasil [...] verifica que o único lugar onde o samba existe, com todos os seus movimentos, é na Bahia [...] Tenho notado no samba ‘carioca’ a grande influência do lundu [...] *É uma embrulhada, mistura que esbodega o samba e inutiliza o lundu. [...]* Ninguém deve ignorar que a nossa principal preocupação é **conservar puros um e outro procurando aperfeiçoá-los distintamente [...]** Quanto mais educados formos, quanto mais fina a nossa educação, mais educado será o samba. [...] *O samba verdadeiro tem a sua toada característica, e não precisa a gente ser bacharel em dó-re-mi para conhecer essa toada [...]* O samba impreterivelmente tem que conservar a **reminiscência africana na toada própria.** (A Tarde, 20/2/1925, grifos nossos)

Impossível se discutir aqui toda riqueza dessa fala. Mas, defender e valorizar um estilo e, mais ainda, defender e aplaudir sua origem africana... Isso deveria ter soado constrangedor, desinteressante, ou apenas inverossímil para boa parte do público leitor da época na Bahia. Não se encontrando até a década de 1930 nenhuma matéria em Salvador – ao contrário do que se dava no Rio – que se assemelhasse a essa em tom, não só elogioso ao samba, como recorrendo a uma relação complexa, e muitas vezes contraditória entre samba, território, pureza, “educação” e africanidade. Dessa forma, colaborando o Moleque Diabo para a confecção da posição de intermediário a qual ele fazia parte no mercado emergente de uma cultura popular nacional. Fica tão confuso para o redator da matéria, que o título fala de uma nostalgia do líder do lundu e do choro, como se ele expressasse uma nostalgia em relação ao lundu e ao choro. Sendo que o músico era também sambista, defendendo, na matéria, fundamentalmente o samba; entre suas canções havia sambas. Ao mesmo tempo, o autor da matéria faz o confronto entre o atraso baiano frente ao cosmopolitismo carioca, sem tecer qualquer comentário positivo quanto ao samba, ou sua – suposta ou real, não é o que importa aqui – precedência baiana.

Ou seja, eram frágeis as condições para que a “Bahia” realizasse qualquer reivindicação pública a respeito de uma estética popular capaz de ser integrada aos fluxos de demanda simbólica, ou seja, pela ponta do consumo, em moldes modernos. Se no Rio, com todas as dificuldades e barreiras que lá vigoravam, já se mobilizava no cenário da cultura e entretenimento populares um posicionamento positivado, bem como um esforço de elaboração do mapa dessas expressões, em Salvador isso parecia impossível em 1925, e menos ainda nas décadas de 1900-1910. Principalmente se isso significasse fornecer aos segmentos de cor algum reconhecimento como oficiantes contemporâneos do simbólico. Provavelmente, esse desequilíbrio em algum momento entre as décadas de 1930 e 1950 teria também influenciado decisivamente os distintos caminhos tomados pelas religiosidades afro-brasileiras em Salvador e no Rio de Janeiro. Fundamentalmente, os candomblés e as umbandas, principalmente, com

as expressões baianas orientando-se em bloco – um bloco puxado por três ou quatro casas, é bem verdade – ainda mais que a carioca, na reivindicação de uma pureza ancestral.

II

Cecília Sepúlveda em sua tese *O progresso, a cidade e as letras: o intelectual e a transição do século XIX para o XX em Salvador da Bahia* (SEPÚLVEDA, 2014), indica para a sensibilidade que alguns intelectuais da virada de século apresentariam diante das transformações modernizantes que vinham se dando na cidade, talvez mesmo desde o século XVIII. Entretanto, para isso ela acaba levando a sério as narrativas de tais intelectuais como fontes capazes de falar, duplamente, sobre os próprios intelectuais, mas também, mediante o confronto dos diversos registros por ela tratados, como fontes confiáveis para se pensar as transições vividas por Salvador entre as décadas de 1850 e 1920, aproximadamente. O que permite que ela atente, através de “depoimentos” da época produzidos por agentes diferencialmente posicionados, para a modificação do papel dos segmentos populares nos contextos de rua da cidade. Por exemplo, Sepúlveda considera um fato em geral pouco explorado, o do estabelecimento do toque de recolher ainda na década de 1870. Esse fato se inseria no interior de um acúmulo de ações estatais em geral desconectadas entre si, mas todas voltadas para a contenção da participação popular nas ruas (FILHO, 1998-1999; OLIVEIRA, 2006), sendo casos extremos de expressão político-jurídica dessa apreensão a substituição do entrudo pelo carnaval em 1878, e a interdição das festividades da Lavagem do Bonfim de 1888, por iniciativa do bispo. Já em 1881 havia-se calculado cerca de 50.000 pessoas na festividade. Isso era um fenômeno sem precedentes para a época.

Tal orientação só ganharia um caráter discursivo mais sistemático com o início do Republicano. Pois, teria sido nesse período que, combinando-se a um processo de europeização das formas de vida no país, as elites da antiga capital passavam então a deslocar seu interesse para o que acontecia no Rio de Janeiro, principal referência nacional dos modos de vida civilizados. E, como indica Fernando Rodrigues em sua dissertação *Os ritmistas e a cidade*, tal deslocamento implicaria num reequilíbrio das relações entre elite e popular, segundo o qual a adoção de formas de vida modernas estaria vinculada, primeiramente, ao que acontecia “fora”:

Entre os séculos XVII e XVIII os estratos dominantes em Salvador estavam ligados ao império transatlântico português como um nó que produzia uma auto-imagem de centro decisório relativamente auto-suficiente em relação a outras regiões do Brasil. A partir da metade final do século XVIII essas elites serão pressionadas a se perceberem em uma posição periférica, situadas numa rede de interdependências em que a cidade do Rio de Janeiro passa a desempenhar funções de centralização fiscal e simbólica. As referências passaram a se coordenar pela centralidade da corte em torno da família real portuguesa e, em consequência, da cidade do Rio de Janeiro como

cidade central do império português. E, posteriormente, como centro do Brasil Imperial e Republicano. Esse novo parâmetro de relações de poder implicou a legitimação de modos de vida civilizados nos termos europeus anglo-francês, no momento de ascensão da burguesia europeia, transmitidos através da influência da corte. (RODRIGUES, 2006, p. 19-20)

Todavia, tal processo só ganharia maior clareza quando do fim do comércio de escravos, momento em que declinaria o peso da economia agroexportadora açucareira e de fumo, em combinação ao fim do comércio de escravos, com o deslocamento de capitais para o setor mercantil, financeiro e especulativo, e muitas vezes em direção aos centros econômicos mais dinâmicos do país. Assim, após a perda de poder político-administrativo, dava-se a perda de poder econômico aliada a uma progressiva marginalização simbólica que adentrava o século XX. Na verdade, pode-se dizer que os efeitos combinados a longo prazo dessa perda de posição estenderam-se até a segunda metade do século XX, momento em que, finalmente, a narrativa da perda daria lugar a uma estratégia mais nitidamente propositiva de viabilização do lugar da Bahia no Brasil. Daí que todo o esforço de modernização realizado na capital baiana nos primeiros anos do século XX, se por um lado guardava relações mais do que nunca diretas com os acontecimentos do Rio, é certo também que entre os baianos os investimentos, por exemplo, na remodelação do traçado urbano teriam significados distintos do vivido pela capital federal. E nesse sentido, em segundo lugar, tal remodelação relacionava-se também diretamente ao que acontecia “dentro”, ou seja, estava igualmente ligada ao reposicionamento dos padrões de sociabilidade populares, principalmente, em relação ao que aspiravam as novas elites. Sendo que o próprio Rodrigues procura explorar haver, mais precisamente, uma relação estreita entre as expressividades religiosas possessionais, aquilo que foi passando a ser chamado de *candomblé*, e tais modificações na gramatura entre os poderes locais:

A remodelação das disposições práticas das elites político-financeiras, marcada pela função centralizadora da corte imperial no Rio de Janeiro e pela ampliação das relações econômicas internacionais, é interdependente a uma crescente institucionalização das instituições religiosas de ascendência africana como centro de gravidade da população negro-mestiça da cidade. Sugere-se a interpretação de que o ponto de que o ponto de ligação entre um fenômeno e outro é o processo paulatino de desarticulação da economia escravista de engenho. (RODRIGUES, 2006, p. 21)

Embora não me concentrando, nessa tese, no desenvolvimento das formas culturais denominadas “*candomblés*”, tendo a concordar com o argumento do autor quanto ao específico desenvolvimento dessa forma na cidade. O que, de certa maneira, foi decisivo para o impressionante virtuosismo que as formas possessionais culturais de ascendência africana tiveram em Salvador e Recôncavo. De forma que o dismantelamento do padrão de proximidade que ligava senhores e escravos, ao ser substituído por um outro em que as funções produtivas

eram incipientes à ocupação da mão de obra livre, talvez ajude a explicar uma aparente hesitação das elites locais, em comparação ao que acontecia no Rio de Janeiro e São Paulo de então, em reprimir as práticas religiosas afro-brasileiras – ainda que, de fato, tal repressão tenha também sido dura em Salvador em alguns momentos. Não se podendo esquecer, como discutido no capítulo anterior, o quanto tal figuração, no Rio de Janeiro, ao propiciar uma aproximação dos dominados entre os dominantes a um padrão mágico-religioso que se representava como novidade e civilidade, o Espiritismo, geraria uma desarrumação que colocaria parte desses dominados no interior da luta religiosamente interessada, com estes crescentemente contrapostos ao Catolicismo de uma maneira que não teria par, em termos de velocidade e virulência, na Bahia. Com isso, que as aspirações por um ascetismo produtivista e uma estética civilizada que ligassem elites e povo mediante um *ethos* racional progressista em uma estrutura intensamente especializada, não teriam encontrado as condições para se enraizarem da mesma forma em Salvador, diante do que também as dinâmicas mágico-religiosas em curso no século XIX – incluso aí o Catolicismo – não viriam oferecer uma resposta afinada ao tipo de demanda que vinha surgindo no Rio de Janeiro e que teria caracterizado o Espiritismo e a Umbanda.



Figura 23: Modernização do centro de Salvador: campanha pela demolição da Sé no jornal
Fonte Jornal A Tarde, 18/3/1925



Figura 24: Modernização do centro de Salvador: pranteamento póstumo pela demolição, no mesmo jornal
Fonte: Jornal A Tarde, 16/3/1925

Acima à esquerda, matéria de 18 de março de 1925 em que a Catedral da Sé é comparada a um grande quisto. O jornal *A Tarde* participaria ativamente da campanha por sua demolição. Ao lado, matéria nostálgica no mesmo jornal, 21 anos depois, em 16 de março de 1946, em que se contava a história da velha igreja e ao fim, concluía-se choroso: “‘Pia batismal da nossa civilização’. Verdadeiro monumento artístico rico de tradições históricas, contra a vontade do baiano foi arrancado pela picareta do progresso, na segunda metade do ano de 1933.”

De toda sorte, seria seguindo-se os princípios materializados nas reformas urbanísticas cariocas, para as quais a reforma Pereira Passos é a mais emblemática, que entre as décadas de 1912 e 1924 ocorreriam os pontos altos dessas mudanças em Salvador. Principalmente nos dois mandatos de governador de J. J. Seabra nessas duas décadas, momento que se pode considerar crítico quanto ao deslocamento – certamente mais ameno em Salvador que no Rio de Janeiro – dos segmentos populares, principalmente aqueles que não viviam dos serviços prestados ou produtos vendidos aos mais abastados, para fora do cinturão central.

O autoritarismo republicano deixaria a sua marca indelével na Bahia, através do plano de reformulação urbana liderado pelo governo de J. J. Seabra, o qual acarretou a destruição de monumentos dos períodos colonial e imperial, assim como a gradativa segregação da população de baixa renda, que residia e trabalhava nas imediações da Sé, antigas Rua do Palácio e Praça do Teatro, Ladeira de São Bento e freguesia de São Pedro. Manuel Querino se mobilizou em oposição a este processo de banimento dos hábitos e tradições das camadas populares de origem mestiça e africana, cuja presença no espaço remodelado da cidade tornou-se indesejada. Esta mobilização constituiu o seu principal estímulo na construção da memória da Bahia de tempos do Império; modo pelo qual ele retomou o passado, compreendendo-o sob o prisma do seu posicionamento no presente. (SEPÚLVEDA, 2014, p. 163)

Nesse sentido, um fato que se revelaria em tais memórias, e que se confirma no que hoje se sabe sobre a época, é que as últimas décadas do século XIX haviam sido de intensa participação popular nas ruas. Tal ocupação contrastando com o recuo sofrido, principalmente, nos primeiros anos da república, mas já antes disso. Mais ainda, tal aspecto foi repetidamente percebido através de um misto de nostalgia e reprovação dos narradores. Sendo Manuel Querino aquele mais simpático ao predomínio popular em tais folguedos da Bahia de antanho enquanto, provavelmente, o médico Silva Lima, dentre os autores analisados por Sepúlveda, fosse seu maior detrator, ou silenciador. De forma que se precise considerar o quanto a posição subalterna a que se submeteu o estado da Bahia nesse período teve todas as consequências para as diversas tentativas de integração realizadas pelas frações intelectuais.

Além disso, dois temas emergentes nas narrativas desses autores são os das religiosidades, sobretudo no formato processional de rua, e o do entretenimento. De modo que a modernização soteropolitana teria operado um deslocamento das formas populares atuantes em contextos públicos. Sendo que as questões do público e do moderno vão se configurando como trama necessária à definição de uma vitrine baiana. Aliás, é possível que os incrementos modernizantes operados na urbe soteropolitana em vistas a civilizá-la fossem parte de objetivos duplos: por um lado, o de aplacar o sentimento de inferioridade das elites, por outro, uma tentativa de atrair investimentos. E aqui, os jornalistas pareciam especialmente sensíveis às aspirações modernizantes, fazendo a ponte com as esperanças das novas gerações. Assim, a modernização do traçado urbano seria uma estética visando demarcar um modo de apresentar-

se para o mundo, sobretudo, para o estrangeiro – ânsia, aliás, que causava indignação em muitos dos comentadores desse período, entre eles Gilberto Freyre. Todavia, se um dos procedimentos para tanto foi a tentativa de esvaziamento da expressividade popular nas ruas, tais procedimentos acabariam, como no próximo capítulo será melhor discutido, deslocando parte do investimento expressivo popular para o interior das casas. Mas com isso, as práticas populares, inclusas aí as híbridas entre religioso e profano dos terreiros seriam modificadas.

III

De fato, a imprensa passa a exercer um papel civilizador, auxiliando polícia, juristas e médicos na salvaguarda da “boa sociedade” e “bons costumes”. Todavia, para tanto, os intelectuais que dela viviam também precisavam formular uma autoimagem capaz de alterar o conceito que deles se fazia, para além das lutas partidárias e comprometimentos políticos – adquirir uma espécie de valor de utilidade pública. Isso se aplicava aos vários aspirantes ao campo ampliado de produção simbólica naquele momento. Era preciso “fazer parte”, ser reconhecido como possuidor de um valor próprio por parte daqueles que se celebra e estima, mas fazer isso vendendo tiragens a um público leitor e consumidor. Sobretudo, era importante receber a atenção dos segmentos e ofícios mais prestigiosos, como os literatos reconhecidos, os profissionais do Direito, a alta burocracia, os proprietários, os políticos e os médicos.

Por outro lado, aponta Sepúlveda, relacionado ao interesse pelos produtos literários, artísticos e jornalísticos, de certa forma a boemia seria um pouco a possibilidade de nivelamento em condições similares em um espaço compartilhado em que se completaria uma relação complexa entre valor humano e estrutura social. Não se pode esquecer, nesse momento não se dispunha de universidades voltadas para as humanidades e artes em geral, capacitadas a não só aplacar as aspirações profissionais desses indivíduos, como também, oferecer-lhes algum pertencimento institucional precisamente delimitado; relacionando, enfim, suas biografias aos programas, carreiras, produtos padronizados, títulos oficiais e competências especializadas. Assim na boemia poderiam, por princípio, relacionarem-se pessoas – principalmente homens – advindas de origem distintas em um espaço de formalmente iguais, mas que em geral expressassem uma atitude igualmente questionável e questionadora a respeito da instrumentalidade econômica; espaço em que pôde se objetivar, preferencialmente, uma identidade baseada em certo (des)equilíbrio perdulário e em geral irreverente entre ofício, ócio, consumo e relacionamentos como definidores de um estilo de vida.

De fato, faz todo sentido se considerar que o abolicionismo e o movimento republicano, ao associarem-se à imagem do literato-jornalista boêmio que cairia em desuso nas primeiras

décadas do século XX, tinham sido aqueles momentos anteriores em que questões de valor público capazes de mobilizar uma luta comum haviam sido levantadas e discutidas por vários indivíduos e mesmo diversos segmentos, os livres ao menos. O que permitiria que algum questionamento fosse levado a efeito sobre o próprio padrão de reprodução da dominação. Ao mesmo tempo, tais pautas estimularam e foram estimuladas por uma alteração do perfil do público consumidor de textos, que a partir desse tipo de polêmica podia reformular os próprios termos em que era percebido o nexos entre passado, presente e futuro.

A mobilização em torno da extinção do cativo colaborou para o desenvolvimento da esfera pública em todo o país [...] A abolição talvez tenha constituído a primeira grande questão pública da história brasileira. Entendemos por questão pública um assunto abrangente, capaz de unir em torno de si grupos de interesses discrepantes e inserções sociais as mais diversas, ao mesmo tempo em que se torna um polo central de onde questões secundárias se espriam (DEWEY, 1991). A abrangência do movimento abolicionista se evidencia na diversidade do público envolvido que contou com a participação não apenas masculina, mas também feminina e com a atuação de diversas categorias profissionais [...] Alguns acontecimentos envolvendo polêmica em torno de ações deste movimento na Bahia ilustram o seu papel como grande questão pública, cujos efeitos convergiram para a criação de uma vida intelectual, em duas vertentes: a) agindo na formação de um público interessado — composto por indivíduos letrados e iletrados, cuja participação era permitida pela participação nos circuitos de contenda política, nas leituras em voz alta e nas discussões orais em locais públicos, b) criando uma teia dialógica onde a imprensa (ou seja, os jornais e os pequenos pasquins) estabelecia a pauta dos assuntos centrais e correlatos mais em voga no âmbito dessa ampla discussão. (SEPÚLVEDA, 2014, p. 56)

Todavia, findada a luta, grande parte dos interessados teria sido marginalizada em relação ao estreito escopo democrático e profissional que a república ofereceria para o seu perfil. Mais que isso, embora decisiva para a mudança de sorte dos escravizados, não só a campanha abolicionista não teria contado com grande participação da gente de cor livre¹¹⁵, como não pareceu capaz de consolidar bases institucionais garantidoras da inserção civil e econômica dos ex-escravos (FERNANDES, 1978). Na verdade, toda a luta e imagem negativa do passado tenderia, num primeiro momento, a ser afogada nos discursos progressistas – e desesperados! – de determinadas frações dominantes. Tendo o calor inflamado da oratória refluído e dado lugar à obra de apropriação dos recursos efetivos à dominação pelas forças emergentes. Dessa forma, a capacidade que um agente ou grupo tinha para exibir algum tipo de força exigia um complemento contemporizador como condição à integração no projeto nacional. Com isso, a capacidade de distanciamento e mediação operada pelos agentes políticos e econômicos em uma estrutura que se burocratizava, ia cada vez mais tornando-se decisiva para o perfil e sucesso dos novos segmentos dominantes, ainda que tais capacidades se mantivessem todo o tempo

¹¹⁵ Cf. Luiz Anselmo da Fonseca, 1887.

combinadas a uma narrativa da cordialidade, principalmente entre as décadas de 1930 e 1940, tornando-se, paradoxalmente, pré-requisito ao recebimento de convites vindos de cima para as arenas legítimas da luta. Uma espécie de consenso mínimo, todavia, extremamente restritivo sobretudo a respeito das possibilidades de exercício das funções políticas, burocráticas e economicamente mais rentáveis, que buscava garantir a construção de certo espaço público nacional, ao mesmo tempo em que a percepção de uma diversidade se agudizava. Assim é que foi tornando-se ao mesmo tempo urgência e impossibilidade a imagem unificada do brasileiro. E assim, a Bahia naquele primeiro momento, por sua intensa participação na Guerra do Paraguai, pelos casos de Canudos e depois Conselheiro, pelas escaramuças locais de seu coronelismo e jaguncismo, bem como pela atitude aguerrida e ressentida de suas elites orgulhosas e seus oradores inflamados, parecia especialmente explosiva.

Enfim, o centro do poder demandava que o problema da identidade cultural e nacional fosse definido em bases negociadas entre critérios racionais legais, e as tradicionais trocas de favores interelites. Isso num âmbito de transformações aceleradas em que vigoravam tendências políticas, econômicas e ideológicas diversas. Tanto a literatura como os historiadores, ideólogos e “cientistas sociais”, juntaram-se ao coro pela definição da unidade, com os jornalistas, políticos, artistas e críticos. Mais que isso, muitos dos que participaram geração a geração desse tipo de formulação estiveram engajados em instituições especializadas na gramática da unidade, ou seja, instituições que supunham a existência de uma unidade da pessoa, de um eu sem contradições, as quais operavam através de projetos tendencialmente uniformizantes (BAUMAN, 1999; BECK, 1997; CERTEAU, 1994; HARVEY, 1993). E se o *América Latina: males de origem* foi a primeira tentativa mais explicitamente sociológica de interpretação totalizante do Brasil, apenas na década de 1930 é que começaria a se popularizar os frutos da revolução intelectual produzida nesse interlúdio, principalmente no que se refere à “Semana de Arte Moderna” e às obras seminais de Freyre, Holanda e Caio Prado Jr. Mais ainda, em 1918 os anarquistas tentam um plano para tomar o poder no Rio de Janeiro, em 1922, ocorrerá a fundação do partido comunista, A Semana de Arte, a criação da Academia Brasileira de Ciência. Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Graça Aranha, Menotti Del Picchia, entre outros, iniciaram e desdobraram suas contribuições nessa fase. Em 1930 ocorre a revolução tenentista e em seguida Vargas toma o poder derrubando a República e a conjunção de poder pela qual ela se definia. Sendo que nesse mesmo ano é formada a Frente Negra Brasileira. Em 1933 Gilberto Freyre lança *Casa Grande & Senzala* e, no mesmo período, instala-se o Estado Novo de cunho politicamente autoritário, ao mesmo tempo em que parcelas do Catolicismo

herdeiras da plataforma leminista, e variavelmente identificadas ao conservadorismo de direita, inclusive o Integralismo, procuram interferir, sobretudo, no projeto educacional nacional¹¹⁶. Mas, período também em que o Estado passaria a desenvolver uma agenda cultural melhor orientada, com a criação de institutos como o Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC), o esforço de ampliação do intercâmbio intelectual com pesquisadores de outros países, e com a consequente invasão de perspectivas intelectuais estrangeiras que reorientaria a maneira de se pensar o popular. Momento também de iniciativas como a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938 liderada por Mário de Andrade¹¹⁷. Não se pode esquecer, os primeiros registros da cultura popular com objetivos memorialistas e etnográficos ocorreram nesse momento, tomando-se, não por acaso, as regiões Norte e Nordeste como áreas escolhidas para tanto.

IV

Até a Revolução de 1930, o sistema dominante de poder seria sustentado por três fatores: a grande propriedade rural voltada tanto para a exportação quanto para o consumo interno – café, açúcar, cacau, fumo, borracha, criação bovina, algodão, e algum outro produto do momento gerando ciclos/surtos curtos de deslocamento demográfico e recursos ciosos de ganhos rápidos, como aconteceria com os diamantes ou carbonados na Chapada Diamantina na Bahia; uma economia primário-exportadora, que nem sempre correspondia a tudo que a grande propriedade produzia; o controle político em que predominava a oligarquia rural. Já a indústria, ao contrário, em 1900 por exemplo entrava com apenas 15,7% do PIB nacional, para só chegar a 30% nos 1960. Todavia, diante do perfil extremamente concentrador da industrialização brasileira, tal virada modernizadora não se converteu em um ritmo de industrialização acelerado para o Nordeste, só começando a se engatar a Bahia com a PETROBRAS, na década de 1950. Junte-se a isso as péssimas condições de transporte no estado, sua fragilidade no setor energético, sua lenta capacidade de capitalização e seu crescente isolamento político que, como aponta Rômulo Almeida, era causa e ao mesmo tempo consequência do desenvolvimento histórico. Informa esse autor que em 1912, com a população soteropolitana algo inferior a 250.000 habitantes, os estabelecimentos industriais considerados grandes eram 83 para o estado da Bahia, sendo que a sua maioria se concentrava em Salvador. E no que se colocava o estado

¹¹⁶ Cf. *Conceito de civilização brasileira* de Afonso Arinos, de 1936.

¹¹⁷ Como bem aponta Fernanda Peixoto, tratou-se mais de um diálogo em duas mãos, uma vez que o que vinha sendo produzido no país teria informado, igualmente, a obra de pesquisadores que chegavam ao país, como foi o caso do diálogo entre Roger Bastide e o pensamento brasileiro, principalmente o de Mário de Andrade.

em 12º lugar, mas em sétimo quanto ao capital investido (28.000 contos), e em oitavo lugar quanto à produção (25.000) e número de operários (10.009).

Esses números parecem acusar uma alta concentração de capitais industriais no estado da Bahia, em comparação com a média nacional, empregando-se e produzindo-se em poucas unidades produtivas. Mas como os dados apenas se referem às maiores concentrações fabris, fica muito difícil uma avaliação segura. Aliás, é provável que em setores caracterizados por menores taxas de retorno e recursos tecnológicos precários, houvesse várias unidades, muitas vezes domésticas e bastante artesanais, espalhadas pelas cidades. Principalmente Salvador, Recôncavo e a zona cacaueteira nesse momento. Mas a maior parte da mão de obra sotropolitana parecia estar mesmo empenhada na construção civil, comércio varejista por vezes realizado nas ruas, serviços domésticos e transporte de fardos. Por outro lado, a participação da Bahia encontrava-se a partir de 1870 e entrando no século XX em tendência de queda em relação à média nacional, ainda que em movimento inconstante, mas seguindo esse curso até pelo menos a década de 1940. Exibia nesse período e ano não só um desempenho inferior à média nacional, como marcava participação medíocre em comparação com o seu passado como província agroexportadora. Expunha-se toda dependência da província com o passado mercantil agroexportador durante a monarquia. Isso tornava a relação com a modernização nacional um processo especialmente tenso para o estado, subalternizado pela relação Norte-Sul que se definiria doravante, tornando a região Nordeste uma fornecedora nem sempre benquista de mão de obra não qualificada ou semiquificada. Diferentemente do Sudeste, o Nordeste não abandonaria esse perfil demográfico predominantemente rural até as décadas de 1970-1980.

Embora em 1940 as taxas de desenvolvimento e urbanização do estado assim como os fenômenos regulares de secas, concentração em atividades agrícolas, baixa escolaridade, entre outras, fossem similares ao restante do Nordeste, a autopercepção local buscava uma identificação a um território ao mesmo tempo à parte e absolutamente expressivo do ser brasileiro. Tal simbolização identitária que se daria ao longo do século XX, teria raízes profundas nos padrões de integração política e econômica que se impuseram ao estado desde quando província e sede da administração colonial, maior cidade portuguesa fora de Portugal, e provavelmente uma das cinco maiores cidades das três américas até finais do século XVIII. O que impunha uma especial relação de toda província com Salvador, cidade portuária, mercantil, bancária, e centro mais importante do comércio de escravos no país. A população urbana na Bahia de 1940 ainda correspondia a 23,93% do total do estado, tendo Salvador 290.443 habitantes; não havia nenhuma outra cidade com mais de 20.000 habitantes, sendo que cerca de 90% das cidades do estado possuíam população inferior a 5.000 habitantes. Ou seja,

tratava-se de um perfil demográfico não só predominantemente rural, como extremamente desequilibrado quanto à distribuição entre a capital e o restante do estado – isso a despeito da desaceleração, mais relativa que absoluta, da Cidade do Salvador ocorrida entre os anos de 1870 e 1940. Acrescente-se a isso o aprofundamento em circunstâncias recessivas de uma orientação especulativa dos mais importantes setores da economia local, principalmente a soteropolitana, com seus Aristides Novis, Pedrosos de Albuquerque e Pereiras Marinho, que contavam com a quebra e insucesso de credores ou investidores em geral como oportunidade de liquidar por preços baixíssimos propriedades e ações.

Por um lado, isso teria custado caro à cidade quando a economia açucareira, escravocrata, mercantil e financeira ruiu; por outro, criava-se um fosso ainda maior entre as possibilidades de acesso a oportunidades através dos parâmetros e princípios típicos de uma economia de mercado para bens, capitais, serviços e oferta de mão de obra assalariada. Ainda mais em se tratando de um estado e capital impossibilitados de expandirem para além de determinado patamar as oportunidades no funcionalismo estatal, barrando-se as aspirações de ascensão típicas de setores intermediários escolarizados, como era possível no Rio de Janeiro. E diante de tais fragilidades locais, expressas nas contínuas crises orçamentárias tais indivíduos localizados no topo da cadeia de dependências econômicas podiam também contar com uma postura dócil e subserviente de políticos e burocratas, colocando-se também no topo da cadeia política. Principalmente pela dificuldade de se captar recursos externos para as obras, consideradas arriscadas em se tratando de Salvador, mas tão necessárias à própria ampliação produtiva que deveria tirar a Bahia de tal situação. Círculo se fechava, reproduzindo padrões de exclusão estruturalmente impossíveis de serem vencidos num curto ou médio prazo. Ou seja, apostando-se num sentido racional legal em bases predominantemente contratuais, os não possuidores encontravam limites bastante rígidos às próprias aspirações, sendo muito pequena a zona intermediária a ser ocupada por certa classe média a qual acabava por estabelecer relações de dependência e submissão pessoal aos detentores políticos do momento.

Salvador e o recôncavo dependiam do controle como intermediadores e credores de determinados setores da economia, mas o controle sobre propriedades ociosas dentro e fora das cidades ainda continuaria mesmo após a abolição como um meio fundamental de reprodução das posições políticas e econômicas. Acrescentem-se os recursos ligados ao tabaco e comércio de escravos, os quais estavam indissolúvelmente ligados, pois em sua maior parte o tabaco reduzido na Bahia era destinado ao comércio de pessoas, o qual era controlado em sua maior parte por comerciantes baianos – e essa é uma contabilidade que, até onde sei, nunca foi precisa e abertamente realizada; pois com o fim da escravidão os recursos e oportunidades garantidas

por esse comércio precisaram encontrar novas rotas de escoamento, muitas vezes tendo se deslocado para o Sudeste. Todavia, as elites que dispunham de recursos na cidade de Salvador não se manteriam nessa economia rural da primeira metade do século XX como auxiliadoras, mas com desinteresse ou mesmo estabelecendo uma relação predatória, como se se tratasse de uma Bahia, a Cidade da Bahia, dentro da Bahia:

A agricultura comercial não economiza recursos, quer à cidade, quer à sua região; ao contrário, ela os reúne e envia-os para fora. A agricultura de subsistência, pobre e atrasada, e em consequência incapaz de criar centros urbanos de uma certa importância, influi negativamente sobre o desenvolvimento regional. Sendo ela praticamente estacionária, enquanto a população não cessa de crescer, libera um grande número de pessoas que vêm aumentar desmesuradamente. A fuga de capitais disponíveis e a pobreza crônica das áreas agrícolas explicam a persistência dessa função comercial, à qual não veio se juntar uma função industrial importante. O dinamismo urbano é um resultado quase exclusivo do papel comercial e das atividades que dele dependem, assim como a função administrativa. Tais funções são capazes, uma e outra, de conservar para Salvador uma centralização de recursos excessiva em relação ao território do Estado, mas elas são incapazes, até mesmo em razão da economia regional, de levar ao interior do estado um fermento de vida. {Salvador} é a criação de uma economia especulativa, a metrópole de uma economia agrícola comercial antiga que ainda hoje subsiste; ela conserva as funções que lhe deram um papel regional e, embora penetrada pelas novas formas de vida, devidas à sua participação aos modos de vida do mundo industrial, mostra, ainda, na paisagem, aspectos materiais de outros períodos. (SANTOS, 2012, p. 192)

Essas circunstâncias se deram na medida em que ocorria a quebra econômica da capital e do estado, com tendência geral de aumento em termos absolutos, ainda que com interrupções, na balança comercial internacional da Bahia ao longo do século XIX até o XX, mas apresentando-se um ritmo de crescimento inferior à média nacional para a primeira metade do século XX. Isso, mesmo considerando-se o período de 1906 a 1928, para o qual Kátia Mattoso identifica como de recuperação econômica em relação ao recessivo, entre os anos de 1897 e 1905. Seus produtos de exportação mantinham-se exclusivamente originários da economia agroexportadora: açúcar, café, fumo, cacau e algodão, mas o quase completo isolamento entre as elites do interior e da capital propiciaria uma circunstância de polarização e esquiteamento do espaço de trocas materiais e acordos políticos que favoreceria atitudes de oportunismo e decisões de curto prazo e ao gosto dos acontecimentos. Caso expressivo teria sido a constante tensão política entre capital e interior, ao mesmo tempo em que ocorriam deslocamentos de fidelidades no período republicano sem que se apresentassem maiores diferenças de perspectivas ideológicas e de projeto entre as correntes, ao mesmo tempo em que Salvador seria relativamente subalternizada nos acordos políticos nacionais, mas ainda garantindo nacionalmente como moeda de troca um peso diferencial no legislativo, por exemplo, graças ao grande colégio eleitoral que abrigava. Fato que repercutiria nas posições políticas locais em que se perfilariam iniciativas como a da “Concentração Autonomista” com o bordão “A Bahia

ainda é a Bahia”, com o que se buscava garantir o acesso privilegiado as oportunidades políticas e aos recursos, às tradicionais elites locais (SILVA, 2011).

Em 1839 havia um *déficit* na balança comercial baiana de 1.728,00 em contos, para, gradualmente empatar entre 1894 e 1899, com um salto positivo durante a primeira guerra, de 35.936,00 em 1914 para 157.104,00, e caído para 145.749, em 1929, em contos de réis. Pamponet Sampaio (1975) explica a perda de posição da Bahia por dois motivos básicos: o predomínio do capital comercial e a peculiaridade do mercado consumidor baiano. Acrescentar-se-ia a isso a baixa integração internacional do capital que até o século anterior teria favorecido o estado. Havia de fato uma perda ininterrupta de influência e poder econômico, principalmente a partir de 1873 e mais agudamente após 1890. Perda do posto entre os principais centros econômicos do país, ainda que tendo sua indústria nessa fase alcançado o apogeu em 1872 para em 1873, novamente, sofrer nova crise devido ao açúcar. Possivelmente os capitais herdados da produção agroexportadora que se acumularam nas mãos do setor mercantil, comercial, bancário e financeiro procuravam rotas de reprodução. Assim, em algumas cidades o setor produtivo manufatureiro teria se tornado mais atrativo e viável que o financiamento da economia agroexportadora, constituindo-se uma vantagem competitiva para algumas cidades do interior como Valença, que passaria a comportar uma promissora indústria têxtil. Tratava-se de um mercado frágil, muito voltado para a zona rural, inclusive à produção cacauieira do sul do estado, mas pouco integrado nacionalmente, assim, dependente do fabrico de insumos agrícolas para o mercado regional. Enquanto isso no Sudeste dava-se um processo distinto.

V

Tal esquema bastante simplificado do desempenho econômico do estado e da capital baiana entre fins do século XIX e início do XX devem apenas servir para demarcar as dificuldades que a intelectualidade local teria para escoar sua oferta. Em 1928 Xavier Marques teria expressado em termos típicos sua interpretação sobre o relativo isolamento baiano.

Com a República, o sport, a grande indústria, a política econômica, o progresso material, sobretudo a política partidária, usurparam o terreno onde a mocidade costumava entregar-se aos jogos florais; esse espaço foi invadido pela Bolsa, pelo Estado, pelo Congresso e outras instituições favorecidas pelo espírito da época. O público tornou-se carrancudo ante a incorrigível boêmia dos letrados e poetas; a imprensa, refletindo a mentalidade nova, aboliu as sessões destinadas aos versos e à crítica dos livros. Até o presente, embora certa modificação nesse estado de espírito, não há pretender que o fato literário possa competir em pormenorização e publicidade com o mais corriqueiro fato policial. A cultura literária é hoje mais intensa, porém confinada em círculos estreitos. Esses pequenos grupos vêm resistindo heroicamente ao ideal de sybaritismo a que o maior número se consagra, ideal favoneado mais que nunca no país pela política e indústria como fatores do milhão. São as seduções que

não conheciam a mocidade do Império. O "Jardim da infância", como se sabe, foi invenção do atual regime. (MARQUES, 1928, p. 185-186)

Precisa-se notar, ele o faz na esteira dos desdobramentos inusitados da “Semana de Arte Moderna”, de modo a que, se por um lado toda a sua insatisfação precisa ser colocada sobre esse pano de fundo, por outro, sendo ele seabrista e apoiador de uma gestão que tinha, justamente, apostado na aceleração modernizante do traçado da cidade, torna-se particularmente contraditória sua posição. Pois, diante de uma observação mesmo óbvia sobre o desempenho literário e artístico de São Paulo, cidade em que todos os novos equipamentos se enraizavam de forma mais brutal que em qualquer parte do país, não haveria como se explicar a retração baiana. O ressentimento do autor pela falta de verdadeiros amantes das letras parece passar por cima do fato de que o novo estilo de vida que vinha com a república também teria propiciado a alguns setores opções de mercado inauditas.

Observando-se melhor a dinâmica simbólico-material local durante as últimas décadas do século XIX, é possível se perceber sinais de inconformismo nas elites já durante a monarquia. Desde então, uma atitude lamentosa do passado parecia estar sendo gestada. O Dr. Rozendo Moniz, por exemplo, em 1886, ainda no império, já reclamava da fuga de seus “filhos mais diletos”, dizendo que eles saem e não retornam. Assim se expressa: “Pobre Bahia, tão desajudada de seus filhos mais poderosos {E} hoje a Bahia está quase em petição de miséria, ao passo que o Rio de Janeiro é o sorvedouro de todo o Brasil”. Para mais a frente citar um ditado da época: “O Brasil é dos brasileiros e a Bahia dos baianos”. Sendo que existia um outro ainda mais saudosamente ambicioso: “O Brasil é a Bahia, e a Bahia é dos baianos”.

Dessa forma, comparando-se ao decréscimo relativo da desenvoltura econômica no período, parece que a avaliação de Marques seria distorcida. Para que houvesse um espaço de produção literária com maiores possibilidades criativas, era preciso não só que houvesse uma ampliação da capacidade econômica para fornecer excedentes em forma de meios de pagamento via pagantes motivados e capacitados a reorientar a produção simbólica para contextos a um só tempo mais especializados e melhor integrados aos padrões estruturais em curso. Mas também, que as elites letradas rompessem a orientação endógena e lamentosa diante das cicatrizes de um passado irrecuperável. Só assim podendo incorporá-lo numa estética progressista e inovadora. Todavia, sem que os dois processos caminhassem juntos, como realizar um desabrochar intelectual e estético de maior monta no estado e na capital? De fato, como afirma Sepúlveda a esse respeito: “A cultura literária foge do grande *mass media* que é o jornal, passando a ser cultivada apenas em círculos restritos.” (SEPÚLVEDA, 2014, p. 45). Todavia, tais processos não definiriam, de antemão, desdobramentos automáticos.

Dessa forma, é possível que tenha havido uma avaliação “distorcida” de Xavier Marques sobre a própria situação enquanto participante de uma nova geração intelectual, pois este parecia não perceber o quanto a fragilidade da economia baiana inviabilizava o redirecionamento da oferta simbólica para outras oportunidades. Algo difícil de aceitar e perceber em um campo de lutas – o simbólico – marcado pela crença na autonomia intrínseca de seus “verdadeiros” proponentes em relação ao mundo do interesse e do mercado – demanda. Ainda mais em se tratando da imagem baiana como sendo uma “Atenas brasileira”. Ao mesmo tempo, o autor parece ter dificuldade em superar, ainda que pareça identificar, as contradições presentes inclusive em sua obra; contradições decorrentes em grande medida da desconfortável posição histórico-geográfica em que se encontrariam os escritores baianos de seu tempo. Diante de um passado que nacionalmente se desvalorizava, e de um futuro que ameaçava os baianos, as condições intelectuais para a produção de obras com teor cultural mais marcado só se dariam a partir da década de vinte, com a geração posterior de escritores, e de onde sairia Jorge Amado.

Assim, o argumento de Marques, aparentemente em parte seguido por Sepúlveda, de que a modernização dos costumes teria produzido uma espécie de obsolescência literária não se sustentaria diante do surto literário nacional no mesmo período de intensa modernização. Pensando-se principalmente o caso de São Paulo, esse argumento não explicaria a vitalidade artístico-literária paulista. Na verdade, a precariedade relativa de recursos simbólico-materiais locais, essa sim, parece não ter sido capaz de permitir uma versatilidade literária habilitada a realizar uma crítica à geração anterior vigorosa o suficiente para engatar um movimento literário de fôlego. Posição vacilante diante do passado e da tradição, e em relação a qual o próprio Xavier Marques, provavelmente o oficiante das letras baiano mais bem-sucedido de sua geração, se encontrava particularmente comprometido.

Tal ambiguidade parecia expressar-se por uma atitude vacilante em relação aos males e virtudes do passado, quando colocados sobre o eixo elite-popular. A Bahia tornava-se um *cronotopo*¹¹⁸, só podendo ser proferida pela relação entre um antes e um depois. E, sendo o

¹¹⁸ Esse termo foi usado por Mikhail Bakhtin para tratar dos encadeamentos entre tempo e espaço na escrita. Uma instância e abordagem literária para lidar com o tempo o espaço em movimento, lugar e acontecimento, sendo os contextos de encontro particularmente tidos como propícios à utilização desse conceito. Assim escreve: “Quando Pushkin dizia que a arte teatral ‘nasceu na praça’, ele tinha em vista a praça do ‘povo simples’, da feira, das barracas, das tavernas, ou seja, a praça das cidades européias dos séculos XIII, XIV e dos seguintes. Além do mais, ele pensava que o Estado Oficial, a sociedade oficial (isto é, as classes privilegiadas) e suas ciências e artes oficial (isto é, as classes privilegiadas) e suas ciências e artes oficiais se encontravam (basicamente) fora dessa praça. Mas a praça da antiguidade era o próprio Estado (ou seja, o Estado e todos os seus órgãos), a corte suprema, toda a ciência, toda a arte, e ligado a ela, todo o povo. Cronotopo extraordinário, onde todas as instâncias superiores, desde o Estado até a verdade, eram representadas e personificadas concretamente, estavam visivelmente presentes. E nesse cronotopo concreto, que parece englobar tudo, realizava-se a exposição e recapitulação de toda a vida do cidadão, efetuava-se a sua avaliação público-civil”. (BAKHTIN, 1998, p. 252 *Apud* MACHADO, I., s/d, s/n).

depois o “agora”, o futuro esfumava-se. Todavia, a precariedade de uma utopia regional tinha seu correlato nas dificuldades intelectuais dos contemporâneos em trazer para o interior de uma socioanálise mais distanciada o inventário das perdas e ganhos. Com o que parece, discute Sepúlveda, isso levaria os escritores da cidade mais negra do país e, provavelmente, a mais comprometida com o tráfico internacional de escravos, a um deslocamento pós escravidão e monarquia, do interesse narrativo em direção àqueles segmentos à meio termo entre os extremos do senhor e do escravo. Os seres humanos livres, variavelmente aquinhoados e escolarizados, muitos deles cultural e epidermicamente híbridos, e que não se definiam pela posição de senhor ou de escravo. Entre o antes e depois apenas esses poderiam ser definidos como elo de ligação do verdadeiro povo e, em alguns autores, a síntese mais perfeita do verdadeiro baiano, sobretudo quando inserido em contextos lúdico-festivos ou religiosos. Atenuam-se ou dissimulam-se, com isso, as contundentes e disseminadas relações entre senhores e escravos, tão comuns na Salvador novecentista.

Assim a Bahia mitifica-se pela colaboração de objetivos divergentes entre a pena dos intelectuais de “dentro” e de “fora”, passando o passado a ser visto concomitantemente como fonte do autêntico e origem dos males do atraso. O que também no caso dos jornalistas que então eram obrigados cada vez mais a se verem e venderem como mão de obra em um mercado, fazia com que fossem particularmente complexas e delicadas: tanto a defesa, quanto o ataque às formas autointeressadas de relação entre pares-concorrentes nos diversos ramos de atividade observáveis na cidade. O que não impediria que destes partissem críticas seguindo a sanha modernizadora, e em geral dirigidas violentamente para baixo; e, ainda que bem menos frequentemente, sendo também dirigidas por meios mais amenos para os de cima. Pois se haviam insatisfações, parecia impossível em uma cidade como Salvador, por maior que ela fosse para os padrões da época, contornar-se a dependência em relação aos de cima, por mais que viesse se pronunciando a necessidade do desenvolvimento de símbolos homologamente distanciados: em relação às preferências e interesses das antigas elites, quando contrapostas as dos especialistas nos ofícios simbólicos que mantinham-se demasiado dependentes dos seus favores e recursos. Elites estas mais comprometidas com o passado rural, mas um rural do senhorio agroexportador escravocrata e católico que causava repulsa entre as gerações mais jovens, sobretudo as oriundas dos segmentos médios urbanos despossuídos. Ou seja, que precisavam contar com o trabalho e competências pessoais para sobreviver.

Nesse sentido, no caso baiano o passado talvez precisasse ser dissimulado em proveito daquelas expressões não identificadas aos extremos superiores e inferiores da estrutura de poder. E os segmentos livres especialmente engajados nos ofícios religiosos informais, bem

como as atividades lúdicas e estéticas portariam tais competências expressivas. Na verdade, considera-se nesse trabalho que tanto no caso dos intelectuais quanto no dos religiosos emergentes, tratou-se do comprometimento em lutas por aumento da reputação em que se operou uma determinada rejeição mais ou menos consciente dos padrões progressos de luta. O que significa dizer que os percursos ascensionais aqui tiveram que se realizar mediante movimentos de mobilidade horizontal. Sendo que, não é demais insistir, para todos os efeitos teria se tornado decisiva a rejeição de atitudes nitidamente autointeressadas enquanto componentes do perfil dos pretendentes a prestadores no campo espiritual em formação.

Talvez tenha surgido também daí a imensa cumplicidade, bem como certa continuidade entre jornais e literatura no Brasil. Por exemplo, com toda a relação entre romance, e não somente as formas naturalistas e realistas, mas também o ficcional, e o miraculoso extraordinário que se imiscuía nas notícias como uma forma de contar a cidade e suas entranhas (PECHMAN, 2002). Contar assim o não evidente, o que não se apresenta diretamente aos sentidos de um observador descuidado ou superficial. Nesse sentido é que o desenvolvimento de uma imprensa noticiosa em oposição à partidária se tornaria não só um empreendimento sensacionalista que precisava oferecer “furos” e sucessos de venda. Pois, tal pressão parecia receber seu contrapeso crítico e moralizante via necessidade de que o jornal, agora alçado a defensor da boa sociedade, agisse como uma espécie de símbolo de imparcialidade, universalismo, e honestidade intelectual como parte da luta interelites no republicano. Ainda que nem sempre isso fosse de fato alcançado, precisava-se, ao menos idealmente, defender um tipo de universalismo que estivesse além das posições localmente comprometidas. Mas fazê-lo vendendo mercadorias em um campo que se mostrava mais segmentado e dependente de mediações em uma sociedade na qual relações de consumo se massificavam.

Mas como impor limites, em uma sociedade crescentemente diferenciada, à reprodução mecânica de símbolos padronizados no atendimento de uma realidade que se transformava rapidamente? Principalmente em havendo a expectativa de se atender a dupla demanda pela verdade e pelo inédito? Tal processo, se por um lado foi levado a cabo através de uma crescente profissionalização do intelectual em um ambiente de ataque aos símbolos populares, por outro, nunca foi capaz de abandonar o tema do “popular” como receita certa e vendável. Estava pavimentando-se o caminho para que Bahia e Rio de Janeiro se consagassem enquanto símbolos marcadamente populares de uma coreografia do nacional; igualmente sérios e recreativos enquanto objetos culturais habilitados ao consumo turístico nos anos vindouros.

VI

Seria só entre meados da década de 1930 e os anos 1940 que estariam dadas as condições para a incorporação mais decisiva dos símbolos da cultura popular nos espaços oficiais. Para tanto, concorreriam quatro eventos fundamentais, sobretudo para as práticas religiosas de matriz afro-brasileira, à ressignificação por que passaria a cultura nacional, sendo que tal ressignificação implicava em se decidir “se?”; “qual?”; “até que ponto?”; “e de qual forma?” o popular estaria aí contemplado; no que trariam consequências mais ou menos diretas à localização da herança africana no interior do projeto de poder e visibilização da Bahia no contexto nacional. Esses quatro eventos seriam: primeiro, a fundação da Inspetoria de Monumentos em 1934; depois, a criação do Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (SPHAN) no ano de 1936, em que era diretor Rodrigo Mello Franco de Andrade; em terceiro, o IIº Congresso Afro-brasileiro, em 1937, em que estava à frente, entre outros, Edison Carneiro, e no qual participaram não só intelectuais de prestígio nacional, como lideranças dos cultos afro-baianos; por fim, o redirecionamento e reformulação dos objetivos do Museu do Estado, durante a interventoria do governador Landulfo Alves¹¹⁹, nos anos de 1938-1942, em que era secretário de Educação e Saúde o seu irmão, Isaías Alves, e quando se criou a Diretoria de Cultura e Divulgação para a Bahia. Já o museu, teria à frente desde 1937 José Valladares – amigo de Rodrigo M. F. de Andrade –, o qual buscava propor uma perspectiva contraposta à do Museu Histórico Nacional, pretendendo Valladares fornecer uma visão da história da cultura brasileira que incluísse a componente popular ao acervo identitário nacional. A esses quatro eventos vêm juntar-se, na década de 1940: o código penal de 1942 e a constituição de 1946 já indicadas mais acima, e que descriminalizam os cultos ao mesmo tempo em que se defende a liberdade de culto e crença; a criação via decreto estadual da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro – FEBACAB em 1946¹²⁰ no governo de Juracy Magalhães, em que a federação era

¹¹⁹ No relatório das Atividades da Administração Pública do Biênio de 1938-1939 quando este era interventor, lê-se: “As condições que a Bahia oferece para o grande turismo, já pelo seu clima excepcional, já pela variedade sem par de suas paisagens, pela riqueza de suas antiguidades, desde as arquitetônicas, às ligadas aos usos, costumes tradicionais, estão a indicar a alta importância que assumirá em futuro remoto, o turismo no estado. Cumpre, para isto, aparelhar-se a capital com o hotel e o restaurante modernos, como o ‘cassino’, com os centros de diversões, com os meios de transportes adequados. Na falta de recursos para atender a todos esses fatores simultaneamente tem, entretanto, o governo encaminhado a solução de alguns deles, tais como o aparelhamento para restaurante, o ‘cassino’, o melhoramento das estações balneárias, o auxílio ao Touring Club do Brasil.” (Imprensa Oficial, 1941)

¹²⁰ No estatuto da FEBACAB de 30 de setembro de 1975 destacam-se, no artigo 3, sobre as responsabilidades da federação: “F) Representar perante os órgãos e poderes competentes mediante providência de direito, contra os atos e práticas comprovadamente prejudiciais aos interesses e dignidade do culto e que possam comprometer o seu conceito e suas tradições, ainda os que venham explorando por outro lado a credulidade pública; G) proceder contra quaisquer publicações feitas por pessoas ou órgãos publicitários que venham deturpar os ritos e preceitos do culto, mormente em se tratando de cerimônias de ritual privado, chamando à responsabilidade quantos assim procederem; I) colaborar com os poderes legalmente constituídos, independentemente do sentido político-religioso, pelo bem estar da coletividade; L) proibir terminantemente, e não permitir a apresentação e uso em

reconhecida como de utilidade pública, a criação da Comissão Nacional de Folclore em 1947, na qual estava à frente Renato Almeida; o convênio firmado entre a Secretaria de Educação do Estado da Bahia e a Universidade de Columbia em 1949; e o Projeto UNESCO no Brasil, já no início da década de 1950 (GUIMARÃES, 1996, 2004; MAIO, 1999; SANSONE, 2012), e no qual a Bahia seria escolhida como uma das áreas para se pensar as relações raciais no país.

Como indicado, o esforço dominante quanto à relação que se deveria estabelecer entre cultura e poder na Bahia tenderia a apresentar uma imagem do estado que, se era ímpar, era ao mesmo tempo expressão da mais autêntica brasilidade. A Bahia era o Brasil, principalmente quando a essa identificação veio mais tarde somar-se o que seria o perfil das relações interracialis no estado. Dessa forma, eram os elementos que deveriam compor tal Bahia e tal brasilidade que estavam em disputa, e não se a Bahia estaria em oposição ou identificada ao ideal hegemônico de nação que tinha no Rio de Janeiro um modelo igualmente concorrente e mimetizado de brasilidade, e o carimbador cultural mais poderoso de todos. Entre as visões em disputa pelos intelectuais baianos dos anos 1940-1950, tanto a Bahia quanto o Rio de Janeiro pareciam ou precisavam ser o Brasil por excelência. Mas as dificuldades que se colocavam nessa defesa persistiram, mesmo após a Segunda Guerra. Por exemplo, veja-se trecho abaixo de carta, endereçada à gestão de José Wanderley de Araújo Pinho, prefeito de Salvador entre 1947 e 1951, e assinada por Olympio Antônio Barbosa. Ela refere-se à iniciativa de publicação da revista “A Bahia... Sempre a Bahia!”. Aí se expressam muito claramente os dilemas vividos entre uma condição de subalternidade e a luta por reabilitação em bases ao mesmo tempo históricas e mitológicas para um presente glorioso. Não está datada, mas, como faz referência ao quarto centenário é certamente posterior a 1947, seria anterior a março de 1949:

Será editada na cidade do Rio de Janeiro, mas em honra da Bahia e tendo por fim precípua – salientar, na capital do país, o nome da terra de Cotegipe, Dantas, Saraiva, Zacarias, Castro Alves, Rui Barbosa, Afrânio Peixoto, dos Calmons, dos Mangabeiras, além de muitos outros baianos, cuja atuação de estadistas e de ilustrados, não se conteve nas raiais da Província, e se alastrou, não apenas para todo o Brasil [...] Samba e vatapá produzem alacridade, e é, quase sempre, sobre isto – que no Rio, se fala da Bahia. Mas a *terra mater* da nacionalidade, a terra da gente que tem inatos os sentimentos de altivez e de civismo superior, patenteados em momentos solenes da vida nacional, por exemplo, quando, arrostando as iras dos governantes do país, elegeu José Bonifácio, então exilado, e quando provocou de Pedro Segundo a exclamação que serve de nome e de legenda desta revista, sim, tal terra tem muito de que falar, além de samba e de acarajé. (grifo do autor)

festejos carnavalescos, de objetos e símbolos, insígnias concernentes ao culto afro-brasileiro, inclusive indumentárias características do mesmo, e bem assim, a exibição de cerimoniais sagrados do ritual.” A FEBACAB foi antecedida pela União das seitas Afro-brasileiras da Bahia de 1937. Esta última contou com o apoio e participação de Edison Carneiro, e também visava não só congregar os vários terreiros, mas também fiscalizá-los, retirando das mãos da polícia o controle e regulamentação sobre eles. Na FEBACAB uma preocupação adicional aparece nitidamente: controlar as apropriações públicas, representações e mercantilização religiosas.

Por um lado, atesta a carta que o autor percebia já estar não só em andamento, como avançada, a incorporação de elementos da cultura popular na simbolização da Bahia. Por outro, não havia uma solução para a disputa. O próprio José Valladares, como bem discute Anadélia Romo (ROMO, 2010), oscilava durante os anos que se seguiram à iniciativa de fundação do Museu do Estado da Bahia, entre o elitismo pretensamente universalista proposto pela versão dos grandes homens e feitos, e o temor de que a defesa da cultura popular não oferecesse a mesma possibilidade pedagógico-universalista que em seu entendimento deveria ser o papel dos museus. Para essa versão das elites culturais, intensificada entre as décadas de 1910-1920, o Candomblé causaria por si só vergonha por ser negro, africano e colonial, mas ele constrangia ainda mais numa cidade como a Salvador da época, a qual se via relegada a recontar um passado glorioso que se convertia em miséria. Era quase como se pedisse uma reparação pelo papel perdido de vanguarda do passado. E assim fica clara a intenção da revista. Ela deve ser editada no Rio de Janeiro como forma de divulgar as grandezas baianas na capital nacional, frente aos quase frívolos, mas certamente superficiais temperos do samba, acarajé e vatapá. O texto sequer fala do candomblé ou capoeira, possivelmente seria ainda menor a possibilidade de que esses possuíssem algum valor cultural universal digno de ser tornado representante da baianidade.

Mas, se em 1940-1950 pessoas como José Valladares, Edison Carneiro ou Jorge Amado participavam ativamente da disputa simbólica, oferecendo contraposições ao exclusivismo memorialista das elites, capazes de impor uma redistribuição de poder através das possibilidades e mesmo necessidades de especialização e integração que ocorriam, isso não se daria na década de 1910, ou antes, quando por exemplo uma figura como mme. Haydée chegaria entre nós. Como dito, naquele momento a alternativa à repressão era a espera do desaparecimento natural de uma cultura inferior, não havendo qualquer significado, à exceção de uma preocupação protofolclorista de raras figuras como Sílvio Romero, ou uma intenção histórico-assimilacionista no mais seletiva, como em Nina Rodrigues, em se tentar reconhecer qualquer valor a uma herança religiosa popular como a do Candomblé. Daí não só a imensa distância entre o tratamento dado à mme. Haydée apresentada em capítulo anterior, e àquele dispensado aos oficiantes informais e por conta própria locais, como é denunciante a aproximação que o repórter da matéria sobre a cartomante procura realizar entre Salvador e Rio de Janeiro. E, ironicamente, a capital do país e referência nacional em termos de europeidade sofria, desde sempre, drama semelhante ao soteropolitano quanto à presença negra nas ruas. Seja como for, também no contexto soteropolitano perguntas semelhantes ao que ocorria em todo território nacional persistiam: seria o “povo” o culpado pelas derrotas? Seriam suas elites? Seria um complexo racial insuperável? Seriam os costumes primitivos e tradições

supersticiosas? Qual sorte teria, enfim, a “Boa Terra”? Assim havia sido apelidado o estado da Bahia e, mais especialmente a sua capital, cerca de quatro ou cinco décadas antes da carta acima transcrita, e enviada por Olympio Barbosa ao prefeito de Salvador, ao fim da década de 1940. Contrastemos a ela a seguinte matéria dos tempos de Afonso Pena:

*Certo, a Atenas brasileira, a metrópole dos estadistas, a popular mulata velha fará ao ilustre viajante {Afonso Pena} a recepção carinhosa, efusiva e caliente, tão comum a sua tradicional amabilidade, e o presidente eleito custará a compreender como é que entre um povo tão expansivo e bom podem se proliferar [...] o formigueiro da intriga e da inveja aos homens que estão à frente de sua política e da sua mentalidade [...] Que S. Exa. não seja otimista na Bahia, e que carregue a mão na conta de serviços a fazer, para que a querida mulata do nosso João Neiva descarregue o sobrececho, ponha o coração a larga e retome a alegria com que cantava: *Eu sou a terra do vatapá; Moqueca sinhô!; moqueca sinhá!* (O Malho, 19/5/1906, grifos nossos)*

Ao assim denominar a “boa terra”, em 1906, o periódico carioca O Malho estava, provavelmente, utilizando-se de uma espécie de cronotopo largamente partilhado. Todavia, em 1906, dentro de um clima de maior incerteza, bem como de rivalidades mais exaltadas, era possível e mesmo natural o tom irônico desembainhado pelo autor da matéria. De forma que a simbolização passadista da Bahia por parte dos próprios baianos ainda era uma questão bastante controversa quando articulada a um modo de governar demasiado definido pelos objetivos políticos de costura de lealdades por cima, ou seja, mediante as trocas e garantias entre elites. Assim, um caminho mais resolutivo nessa direção culturalista só viria a se dar a partir das décadas de 1940-50, no que pese o particular descompasso entre as opções políticas do estado e a dinâmica que nacionalmente se imporia; ainda que tal caminho já viesse sendo pavimentado no interior da confecção das lealdades nacionais pelo ao menos nos últimos anos do republicano.

O Malho foi um periódico situacionista de teor satírico. Fica insinuada a suspeição a respeito das aspirações da Bahia que, enquanto Atenas brasileira, seria berço de inspiração em que às esperanças de compensação simbólico-materiais presentes nas elites do estado se mesclariam no texto a ironia quanto a sua inadequação no tempo: com sua culinária, velhos estadistas, sua velha mulata e a velha capital, temas que se repetiram em várias outras matérias do republicano. Talvez aí se encontre um pouco da especificidade das antigas cidades coloniais, em que os processos de modernização adquiririam uma feição de luta entre espaço e tempo. “Eu sou a terra do vatapá” era uma ironia que troçava com a ideia de uma Bahia epônimo. Mas também, expressão de uma manipulação típica das batalhas por lealdade travadas por elites em mutação; manipulação em que se contrapõem o povo, esse bom povo, frente ao desmerecimento de seus líderes – políticos e intelectuais locais – ressentidos, ambiciosos e difíceis no trato.

Capítulo 10: Públicos, privados, e as religiosidades populares na transição para uma sociedade de classes

I

No capítulo anterior procurei apontar o quanto haveria, principalmente no caso baiano, uma dependência entre as mutações nas funções intelectuais e burocráticas, e a transformação religiosa, no sentido de certa culturalização dessa última instância; processo esse que teria sido mais pronunciado na Bahia que no Rio de Janeiro. Com isso, sendo necessárias mediações no argumento que pudessem fornecer uma imagem mínima das diferenças e continuidades entre esses dois estados no que diz respeito aos lugares respectivamente ocupados na formação do Brasil como Estado-Nação, sobre o pano de fundo de uma determinada narrativa civilizadora europeizante então corrente entre nós. Todavia, realizo o empreendimento concentrando-me muito mais nos discursos e articulações de uma semântica fornecida por determinada elite local a respeito dos símbolos e fazeres populares.

Já aqui, procuro realizar uma rotação no argumento em direção aos próprios fazeres do povo, apontando cada vez mais para o complexo interdependente entre as possibilidades de elevação de estatuto desses fazeres através de sua integração via ação dos mediadores culturais letrados, e as opções realizadas pelos praticantes. Nesse sentido, gerando-se rotas de circulação entre instâncias distintamente sagradas, profanas, públicas e privadas que se impunham como condição de sobrevivência de determinadas formas, ao tempo em que iam sendo expulsas, suprimidas ou transformadas outras. Desdobrando-se o atual capítulo na discussão realizada em capítulo imediatamente posterior sobre as transformações dos atributos da entidade Exu nesse contexto. Sendo que, para que se feche essa etapa do argumento a respeito de um desenvolvimento de uma forma cultural em moldes espetaculares voltados para públicos consumidores e, com isso, toda essa parte quatro, no capítulo doze passarei às modalidades massivas de mediação e representação desse popular.

Diante do quanto as ruas passaram a ser mais fiscalizadas no republicano, em comparação a possibilidade de maior relaxamento nas casas, ao invés de me concentrar no quanto a dimensão pública teria sido proibitiva para os subalternos – ainda que de fato ela pudesse realmente ter sido –, procurarei explorar a ideia de que haveria uma combinação de coerções herdadas e conjunturais no pós-abolição capaz de impor uma dada geografia público-privada, com rotas mais ou menos perigosas de transição entre os “dois domínios”, no mais, dificilmente separáveis, sob o ponto de vista das concretas possibilidades econômicas

disponíveis aos mais pobres. O que teria demandado às práticas religiosas o desenvolvimento de toda uma economia ritual, sobretudo a dos rituais de transição como capazes de limitar ditos, feitos e desfeitos. Economia não exigida no mesmo grau e da mesma forma nos contextos do mandingueiro e do calundu. Uma vez que em ambos os casos, toda economia simbólica popular estaria limitada pelos extremos ideais do senhor e do escravo, com toda uma regulação das relações orientada por um encadeamento entre mando, obediência, favor e gratidão.

Significa dizer que quanto mais aumentava a proporção da população de pessoas livres, mais crescia uma economia nova e mais exigente de mediações não exclusivamente pessoalizadas; algo capaz de, no contexto simultâneo de restrição e liberdade republicanas, cancelar o curso expressivo entre ambientes públicos e privados também para as formas familiares populares que se firmavam. Pois, da mesma forma que passavam a ser necessárias, então diante da perda de controle privado sobre a mobilidade dos ex-escravos nas ruas, formas de autorização e justificativa para a sua frequência nesses espaços, também se torna necessário um maior controle à entrada de participantes e frequentadores dos ambientes agora mais autônomos da vida comunitária doméstica dos mais pobres. Sobretudo em contextos de famílias extensas, no qual a frequência à casa se dá pela mediação de muitas pessoas diferentes. Passando os responsáveis pelas moradias e suas adjacências a terem que, no limite, responder frente autoridades formalmente instituídas e muitas vezes exercidas por anônimos, mas fazê-lo enquanto alguém tensamente alocado nas dobras entre um ser incapaz ou perigoso, e o sujeito juridicamente responsável, devendo não só assumir responsabilidades, mas ser capaz de articular em uma linguagem pública e juridicamente compreensível o que acontecia em suas casas, negócios, celebrações, terreiros e vidas pessoais. Se preciso, conseguindo jogar com certa semiótica jurídica mas, principalmente, policial a seu favor. Aliás, não por acaso tais autoridades estavam instaladas nas ambíguas delegacias de jogos e costumes que, tendo o Rio de Janeiro como modelar, proliferaram em todo o país:

Disseram Miguel e Antonieta que, na casa à Ilha do Rato [...] às duas horas da manhã, quando várias pessoas estavam cantando “histórias” que, ao terminar, recebiam salvas de palmas, bateram à porta e sendo esta aberta deram entrada na casa o soldado Luís Barboza e outro de nome Antônio, também do 1º BPC da Polícia Militar, os quais trataram de abrir as gavetas dos móveis, procurando dinheiro ou algo de valor, sendo que o soldado Luís experimentou um par de sapatos e uma roupa que não lhes serviram, levando entretanto um chapéu de feltro marrom; que os dois soldados ameaçaram de prisão o dono da casa e os presentes dizendo, entretanto que tal não fariam se lhes fosse dado dinheiro, ficando de irem busca-lo no dia seguinte, quando todavia foi entregue a Miguel o chapéu que fora apanhado em sua residência, o que contestou o soldado Luís, e o caso já era do conhecimento das autoridades [...] Ouvido o soldado Luís Barbosa, , *por este foi dito, de logo, que Miguel Paiva é Macumbeiro, bastante conhecido nas rodas de candomblé, dando sempre festas em sua casa, com o maior escândalo e sobressalto para a vizinhança, e Antonieta Santos é viciada com outras mulheres e “filhas de santo”*; que efetivamente, em companhia do soldado Antônio,

estivera na residência do Miguel, a fim de pedir-lhe que fizesse menos barulho com a sua festa. (APEB, 1940, grifos nossos)

O caso da batida acima ocorrida em Salvador a 17 de novembro de 1940, seria interessante sob vários aspectos. De fato, o documento, se lido sob o ponto de vista restrito da dura hierarquia que separaria seres humanos, atestaria a pertinência da lógica ainda existente da criminalização e da devassa da privacidade, mesmo no início da década de 1940, quanto às práticas afro-brasileiras. Entretanto, se por um lado tal lógica podia ainda servir de recurso utilizado pelos policiais seguindo-se a suposição de que esta poderia ainda operar como rebaixador humano, procurando-se com isso deslegitimar a fala dos acusadores, por outro, a própria possibilidade da acusação dirigida a policiais por parte dos subalternos atestaria uma mudança decisiva que viria ocorrendo. Após ter a casa invadida, os residentes recorreram à justiça e, dessa forma, criam um embaraço improvável acaso estivessem nos anos 1920.

Ou seja, as novas exigências a respeito de garantias jurídicas, bem como de propriedade integravam-se a outros tipos de coerções tão decisivas quanto. Não se podendo, claro, desconsiderar o fato de que policiais, autoridades e profissionais da tecnoburocracia estatal podiam realizar também em suas casas e vidas, incursões impossíveis de se pensar para as casas e vidas da boa sociedade. Entretanto, acaso não tivesse sido possível se modificar o estatuto das relações público-privadas, com rebatimentos decisivos nas práticas mágico-religiosas, tal fragilidade diante dessas incursões teria tornado impossível qualquer florescimento das práticas ao longo do século vinte, levando-se mesmo ao seu desaparecimento, ou tomando-se uma direção bastante distinta da que se conhece hoje.

Além do mais, agora não só entre os dominantes, mas também entre os dominados entre si, cresciam as tensões e incertezas na cidade. Pois estes e, principalmente, estas habitantes, tinham que ao mesmo tempo competir e criar laços entre socioeconomicamente semelhantes; ou seja, estabelecer compromissos incertos a respeito de intenções virtualmente ilegíveis. Tornando-se o trânsito entre cidade e roça a circunscrição de um cosmos em que as ações deveriam se distribuir entre família extensa, identidades étnico-raciais, práticas católicas, e as imposições civilizatórias urbanas, do consumo e trabalho. Movimentos que iam se dando tendo em vista um equipamento afetivo mais autônomo de autorregulação que, no mais, teria sido parcamente estimulado ou institucionalizado entre tais segmentos nos tempos da escravidão.

Por mais que houvesse interstícios e margens inalcançáveis aos ideais de domínio escravocrata durante o XIX, os critérios normativos que definiam uma polarização entre mando e obediência produziram uma coerção difícil de ser imaginada por seres humanos que viveram todos os seus anos em sociedades em que uma pessoa não poderia ser mercadificada, sob pena

da destruição da dignidade não apenas daquele que é feito objeto, mas também do que se define como sujeito da transação. Essa modificação de condição ganha mais sentido quando se considera o significado da vida privada quando identificada à doméstica, no sentido de um espaço para o cuidado de si e dos outros, em oposição agora ao público, quando identificado à rua. Não só para a sociedade oficial, mas também para muitos dos subalternos idealmente deslocados da boa sociedade. Pois, como indicado, no início do século XX estava em andamento o aumento do percentual populacional que poderia experimentar, apropriando-se, de um sentido de família relacionado ao público através de agenciamentos tempo-espaciais que exigiriam um tipo crescente de controle interior a respeito do como, onde, quando, com quem e visando quais objetivos se fazer algo – também, condição para que um sentido de família em moldes cristãos-burgueses pudesse começar lentamente a se tornar o modelo idealmente visado como adequado ao tipo de pessoa e sociedade que se esperava formar.

Tal reequilíbrio entre os espaços da rua e da casa forneceria, para os seres humanos que iam se reconhecendo como livres, um sentido particular de público e de privado assentados na domesticidade como fundamento primário da socialização e identificação humanas. Todavia, sem que houvesse para boa parte das pessoas as condições materiais e institucionais para tanto. O que, para um autor como Sennett seria particularmente problemático; ou seja, o ato de se tirar um sentido de público de um fundamento feito natureza e espontaneidade em oposição ao público cada vez mais percebido como opressor e artificioso. De forma que, quanto mais se recua no século XIX, tendo os escravos urbanos considerável mobilidade para se relacionarem com outros seres humanos livres, muito mais numerosos e funcionalmente dispersos nas cidades que no campo, a situação do antigo escravo urbano talvez fosse, em certo sentido, superior ao que se lhe imporia após a abolição. Inclusive porque no novo contexto de maiores exigências em termos de autorregulação, perdia-se a referência quanto ao que se ser e como se portar em referência aos movimentos entre locais e momentos de maior intimidade, e os de maior distanciamento. Assim comparece em José de Alencar a respeito:

Eu o corrijo, fazendo do autômato um homem; restituo-o à sociedade, porém expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa. [...] Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti, porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade de trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes [...] Façamos votos para que o demônio familiar de nossas casas desapareça um dia, deixando o nosso lar doméstico protegido por Deus e por esses anjos tutelares que, sob as formas de mães, esposas e de irmãs, velarão sobre a felicidade de nossos filhos (ALENCAR, 2005, p. 48).

Infelizmente não poderei aqui me concentrar em todas as dificuldades da fala de Alencar, mas apenas no quanto, nessas condições, a imposição abrupta de exigências

autorregulatórias mais rigorosas se imporia aos libertos. Mote para o subtópico dois, em que pondero certas consequências a respeito da formação da família urbana pauperizada, sobretudo a afrodescendente (FERNANDES, 1978). Ao contrário do que ocorria no campo, contexto mais violento e restritivo, em que espaços abertos aos escravos de ganho, por exemplo, como a banca, o tabuleiro ou a venda não existiam. Inclusive, com modificações nas possibilidades de se contrair laços erótico-afetivos em moldes heterossexuais, quem dirá, se contrair casamento, por exemplo. Pois também, havendo em geral mais homens que mulheres, dificultavam-se as ligações maritais mais estáveis entre os segmentos subalternizados (MATTOSO, 2003).

II

Kátia Mattoso também enumerou maior diversidade nas cidades em relação ao campo, de alternativas para a adesão e identificação: confrarias-família – relações patriarcais e de compadrio. Sendo que um problema comum para cidades como Salvador e Rio de Janeiro seria, igualmente, o da relação entre público e doméstico no pós-abolição quanto aos desafios que tal relação impunha aos modos de expressão e certificação. E, ainda que houvessem diferenças importantes – o que mais abaixo destacarei –, Kátia Mattoso considera para o século XIX que:

Na verdade, o direito civil não dá qualquer privilégio aos casais confirmados pelo sacramento religioso, pois o senhor pode continuar a separar o que a igreja uniu, vendendo, doando separadamente pais, mães e filhos. Compreende-se que os escravos não vissem qualquer vantagem em casar-se, e que os senhores não tivessem querido forjar os laços que poderiam, talvez, lhe dar problemas de consciência se tivessem de vender um dos membros da família. {Também}, para o escravo, a vida sexual responde apenas a necessidades físicas, não visa à procriação [...] Assim foi que a poligamia africana foi substituída no Brasil por uma sucessão de ligações passageiras. Como, apesar de tudo, os filhos continuam a nascer, a família geralmente não tem pai [...] *A família da criança nascida da união efêmera passa a ser a comunidade dos escravos.* E isso é igualmente válido para rebentos da união entre senhores e escravas. A vida social do grupo é mais importante que a vida familiar [...], praticamente inexistente. *Para a criança escrava, as relações essenciais são as de vizinhança, de trabalho, de recreação, de ajuda mútua, de associação religiosa. A vida pública adianta-se à vida privada. Os momentos fortes de sua existência são os de festas de convivência comunitária, os fracos, são os da vida doméstica pobre e os da indigência do cotidiano.* As solidariedades [...] são encontradas fora da vida da família nuclear, e a criança de pai ausente procura, junto a sua mãe e no seio do grupo de escravos, os apoios necessários ao desenvolvimento de sua personalidade [...] *A criança-escrava brasileira é pois, na maioria dos casos, objeto de uma dupla criação pouco coerente: de um lado, seus senhores e homens livres requerem sua afeição, porém desejam que ela seja obediente, humilde, fiel. De outro lado, sua comunidade tenta absorvê-la.* (MATTOSO, 2003, p. 127-128, grifos nossos)

Um dos trechos mais comoventes e profundos sobre a vida familiar dos escravos no Brasil que conheço. Nele, Mattoso relaciona o drama da vida escrava acentuando, justamente, um tipo de formação híbrida que não se definiria nem por um sentido estritamente patriarcal, nem por padrões assemelhados ao da família nuclear burguesa, nem pela identificação a um

modelo comunitário ampliado. Sem que com isso, no entanto, se conclua não haver alternativas, mínimas que fossem, ao desenvolvimento de modos de expressão, individuação e autorrealização. Acaso se considere que esse padrão tenha dominado em boa parte do XIX para as maiores cidades, pode-se levantar a hipótese de que as modalidades expressivas entre livres e libertos não só dependeu dessa figuração, como também, o desenvolvimento das formas expressivas que foram surgindo nos primeiros anos após a abolição teriam dependido dela. De forma que para Salvador e Rio de Janeiro, cidades igualmente marcadas por altos percentuais de gente de cor na população, não bastaria se perguntar a respeito da existência dessas pessoas nas ruas na virada entre os séculos. Pois, nesse caso, ao menos nas grandes cidades o que se observou teria sido mesmo um aumento do controle sobre os fluxos urbanos.

Ao contrário, o desafio aqui teria sido, primeiramente, o de se projetar no novo contexto uma imagem positiva da domesticidade, diante da herança intergeracional quanto ao sentido de família à que até então puderam aspirar: um escravo, liberto ou filho de escravo. Pois, ainda estariam se consolidando instituições que fornecessem aos despossados o equipamento afetivo, material e cognitivo para tanto, no contexto que ia se formando, sobretudo para aqueles escravos que nasceram e viveram grande parte de suas vidas em condições de intensa proximidade com seus senhores, como era de praxe nas cidades. Tal situação, como também aponta Rodrigues Cf. (RODRIGUES, 2006), teria imprimido aos dominados vivendo no mundo escravocrata um padrão de sociabilidade urbana marcado pela dupla mimetização-subalternização quase exclusivas quanto às relações domésticas. Desafio, portanto, o de se projetar no período republicano uma imagem de domesticidade como lugar de autorrealização, cuidado de si e relaxamento, em uma sociedade herdeira de padrões de autoridade senhorial e patriarcal.

Como já indicado, tal figuração teria trazido impactos para a definição dos *candomblés* feitos mescla de orientações expressivas capazes de posicionar as pessoas entre quatro limites extremos colocados sobre o eixo mais abrangente entre processos simultâneos de modernização e tradicionalização: o público, o privado, o sagrado, e o profano. Algo cada vez mais sintetizado na noção de *família de santo*, com todas as consequências para os deslizamentos semânticos sofridos nos fazeres e relações com agências humanas e não humanas. Portanto, com modificações em panteões e seus atributos, ao mesmo tempo em que a casa iria mesclando funções econômicas¹²¹, de cuidado e relacionamentos dificilmente separáveis em se tratando de

¹²¹ Pense-se no caso da “quitanda” ou da “venda”. Nesse espaço se mercava uma série de víveres e produtos. Tratava-se, em muitos casos, de uma frente de casa que passava a ser utilizada para a comercialização de víveres e alguns objetos industrializados (AMPARO, 2014; SANTOS, 2013). Podia também mesclar atividades de reunião e entretenimento ligados ao consumo de álcool (AMPARO, 2014). Em Joaquim Manuel de Macedo, no *Simeão, o crioulo* da série *Vítimas Algozes*, encontra-se: “A venda é o espelho que retrata ao vivo o rosto e o espírito da escravidão. Se não fosse, se não se chamasse venda teria outros mil nomes no patuá do escravo; seria uma casa no

religiosidades. Isso num contexto em que a rua era vigiada, a habitação do pobre desvalorizada, o trabalho braçal mal remunerado, e as oportunidades centralmente valorizados eram vetadas aos subalternos. Assim, o fato de que dado padrão de sociabilidade pudesse cobrir esse amplo espectro de relações não significou, em uma sociedade que se complexificava, que tal modalidade – o Candomblé, por exemplo – exerceria controle absoluto sobre todos os setores da vida, mas que pudesse fornecer códigos razoáveis de orientação entre espaços diversamente apropriáveis pelos agentes. Assim, a vida da pessoa se torna parte de uma ordem conflituosa de significados, a qual precisa estar todo o tempo sendo considerada, e mediante a qual o próprio lugar no mundo vai adquirindo sentido. Daí que parte do saber que permitiria tal acordo diria respeito menos à submissão a um código inegociável, que ao ser capaz de decidir sobre contextos mais ou menos rígidos, mais ou menos perigosos, aproximativamente concessivos.

Com isso, também a casa, terreiro ou centro, enquanto lugar doméstico ou semidoméstico agregaria famílias extensas por relação de parentesco estendido. No caso dos praticantes dos cultos afro-brasileiros, estes tiveram de ser capazes de combinar, quanto mais se deslocava do calundu ou batuque para a família de santo, funções domésticas e extradomésticas, funções públicas e privadas, funções sagradas e profanas de integração, sobrevivência e celebração. Realidade ampliada desconhecida para a maior parte dos praticantes afro-brasileiros dos séculos anteriores, ao menos até meados do século XIX (PARÉS, 2007, 2010); ainda mais desconhecida para aqueles oficiantes profissionais informais e por conta própria que venho alternadamente chamando de mandingueiros e feiticeiros.

Já os candomblés e macumbas, ao integrarem um leque ampliado de funções rituais, tiveram que, igualmente, sacrificar uma série de símbolos, ou mesmo flexibilizar sobre o que poderiam fazer os praticantes em contextos que só passaram a se tornar significativos com o fim da escravidão e o crescimento da privacidade como parte de uma definição mais autônoma de si como pessoa e como comunidade. Situação, como venho argumentando, que em parte seria a resposta possível aos mecanismos repressivos que vinham constringendo a permanência dos pobres nas ruas, sobretudo nos centros de algumas cidades, e levando-se ao deslocamento preferencial para as zonas “rurbanas”, como designa Ordep Serra, as áreas periféricas.

deserto, um sítio nas brenhas; estaria na gruta da floresta, em um antro tomado às feras, mas onde iria sempre o escravo, o quilombola, vender o furto, embriagar-se, ultrajar a honra do senhor e de sua família, a quem detesta, engolfar-se em vícios, ouvir conselhos envenenados, inflamar-se em ódio, e habituar-se à ideia do crime, filho da vingança; porque o escravo, por melhor que seja tratado, é, em regra geral, pelo fato de ser escravo, sempre e natural e logicamente, o primeiro e mais rancoroso inimigo do seu senhor.” (MACEDO, 1869, p. 9). Um tipo de boemia popular que Sepúlveda também identifica em seu trabalho sobre Salvador, gravitando em torno de unidades econômicas geridas por populares e frequentadas por um colorido epidérmico.

O candomblé torna-se com isso, também em seu aspecto exterior arquitetônico-urbanístico, o terreiro, objetivação híbrida desse “próprio” voltado ao atendimento de múltiplas funções. Todavia, também nesse caso tal espaço não era ou podia ser pronunciadamente marcado por sinais claros indicando as funções que ali se realizavam. Pois, por um lado, tais práticas podiam ter de competir em uma mesma unidade com atividades não propriamente religiosas. Ao mesmo tempo, se as práticas religiosas não eram ou podiam ser pensadas exatamente como religião, em sentido denominacional, a perseguição sofrida impor uma dura luta por reconhecimento, e que só se orientaria para um direcionamento mais favorável, creio, entre os anos 1950-1980. Como lembra Íris Salles do Nascimento, em sua dissertação *O espaço do terreiro e o espaço da cidade* – Cf. (NASCIMENTO, 1989) –, tal figuração rebatia-se na forma arquitetônica terreiro, com tais espaços quase nunca ostentando sinais de suntuosidade. Não bastando para explicar esse perfil apenas a precariedade material dos praticantes, mas também, a coerção da estrutura sociofuncional a que o povo de santo estava submetido. Tendo sido os espaços reservados aos maiores festejos públicos anuais, ao menos entre os principais terreiros, normalmente retirados para áreas alugadas ou cedidas, mais amplas e fora do centro da cidade, no caso de Salvador, como narra Rodrigues em relação ao Gantóis, e como o confirma Bastide para as décadas de 1930-1940. Sendo que nessa virada entre os séculos parece ter ocorrido tanto no Rio de Janeiro quanto em Salvador, a transição mais geral dos terreiros para zonas intermediárias entre campo e cidade. Acontecendo, todavia, que logo essa periferia seria fagocitada pela urbanização centralmente orquestrada no caso do Rio, com o morro entremeando-se à cidade oficial na definição de sua paisagem, enquanto que em Salvador esse processo seria mais lento, só se decidindo mais nitidamente entre os anos 1960-1980. Processo que, aparentemente, encontrou menos chances no Rio de Janeiro, de sedimentação do modelo de terreiro com área de mata, como característico de algumas casas – cada vez mais raras, é bem verdade – da região metropolitana de Salvador até hoje.

III

Conforme venho argumentando, o deslocamento que entre fins do XIX e início do XX levaria terreiros, umbandas e macumbas em direção à roça seria então resultante de um reordenamento da relação entre centro e periferia que passava a considerar já não apenas a maior disponibilidade de capitais econômicos e políticos existentes na cidade como foco das estratégias das elites, mas também, a definição de um modo superior de vida e planejamento das divisões e hierarquizações dos fazeres *vis-à-vis* a produção de princípios de distribuição espacial. Tais princípios já não correspondendo às urgências da empresa agroexportadora, mas

aos impulsos produtivos, de consumo e gosto em bases capitalistas nacionalizadas. Sendo que tal deslocamento para o vale ou morro foi decisivo à persistência e desenvolvimento da forma terreiro como adensamento simbólico em que são centrais as atividades cênicas e expressivas crescentemente codificadas em moldes possessionais de caráter público, ou “semipúblico”.

Primeiramente, afastava-se da vigilância e reclamações de vizinhos, bem como da ação das autoridades. Por outro lado, possibilitava-se o tipo de organização em forma de família de santo que seria decisiva para a conquista de um “próprio”. Pois o espaço, enquanto espaço construído, marcaria uma forma de poder. Tornar um segmento físico em símbolo coletivo definidor de relações de autoridade é algo delicado, mas indispensável para a formulação de um “nós”, ainda mais para seres humanos herdeiros de posições subalternas. Implica em tornar próprio o que nos é estranho. Daí fazendo-se a constituição e consagração de tais espaços causa e efeito de um mesmo movimento favorável ao aumento de valor público desses grupos. Também, com isso permitia-se uma ampliação das expressões dançantes e percussivas, estas, indispensáveis para o desenvolvimento cênico-expressivo de caráter público, tão importante para o reconhecimento dos candomblés enquanto forma duplamente cultural e cultural.

Ao mesmo tempo em que se podia ampliar, em um mesmo espaço, a quantidade de entidades cultuadas, assistentes, rodantes e plateia. Isso resultou num fortalecimento daqueles pais e mães de santo que conseguiram levantar seu barracão, com uma considerável ampliação funcional para que se pudesse cumprir o conjunto ritual amplo e codificação mais exigente que se podia realizar em um espaço desse tipo. Por fim, tal localização colocava os candomblés, no caso de Salvador, numa zona geograficamente intermediária em que, possivelmente, se encontrariam após o fim da escravidão dois fluxos migratórios em sentidos opostos. Uma parte advinda do recôncavo em direção à Salvador, inclusive seguindo-se as linhas de estradas e ferrovias que iam se abrindo, mas que não possuía condições de instalar-se no centro, e outra saindo do centro de Salvador em direção às bordas da cidade (SOUZA, 2008). E, no caso do Rio de Janeiro, possivelmente algo semelhante teria acontecido.

Sendo que esse novo lugar de sedentarização dos cultos afro-brasileiros acompanharia o padrão de deslocamento urbano mais geral de pobres, negros e mestiços em geral, principalmente acompanhando-se as áreas mais baixas e alagadiças dos vales (SOUZA, op. cit.; NASCIMENTO, 1989; SANTOS, 2013). Por seu turno, tais espaços, enquanto vão se tornando significativos pelas dependências humanas que através deles se realizam¹²², vão eles mesmos alterando a paisagem, produzindo marcos, histórias, e uma economia de símbolos e recursos

¹²² Cf. (SANTOS, 1977)

ligadas ao lugar enquanto fluxo geograficamente limitado de acontecimentos. Todavia, limitação geográfica em mutação, de forma que o próprio espaço seria uma resultante da ação humana, espaço produzido em que as funções estipuladas pelos projetos modernizadores vão sendo desfiguradas pelos padrões históricos de ocupação. Pense-se a abertura das avenidas de vales, essenciais para a integração socioespacial da cidade. Tais iniciativas não produziram simplesmente novas alternativas aos fluxos humanos entre dois pontos. Elas alteraram o próprio fluxo, a trama em que os percursos se engendram, e a disposição das “amarrações” entre os lugares; os próprios lugares, os adensamentos e o fluxo a que se pretendia dar vasão; alterando a relação entre os pontos e, no limite, os próprios pontos. Mais ainda, acabam produzindo uma modificação na noção de tempo, distância, preferências e possibilidades integrativas avaliadas comparativamente, quanto à investimentos econômicos, religiosos, festivos e afetivos.

De forma que, se as avenidas puderam em dado momento atrair os terreiros para suas margens, também esses terreiros passavam a um decrescente isolamento à medida que a malha urbana se estendia. Ou seja, de fato, deslocavam-se os ciclos de oferta e demanda de religiosidades sociologicamente periféricas, agora para as bordas geográficas do plano central, tanto no caso de Salvador, como no Rio de Janeiro. Nesse caso, a partir da sequência de intervenções urbanas que vinham acontecendo desde o século XIX, e tendo-se sem dúvida na reforma Pereira Passos o caso modelar mais impactante. Mas ficava-se, ao longo do tempo, sujeito à própria dinamização demográfica e urbanística da cidade. De modo que a periferia, ou a borda, ia deixando de definir um lugar físico para adquirir um significado sociológico capaz de relacionar pessoas por padrões e possibilidades de apropriação e dinamização distintas dos recursos e do próprio espaço. Com toda uma hierarquização entre centro e periferia que daí se construiria. E, ainda que o significado de margem para o Rio de Janeiro fosse algo bem distinto do que seria para uma Salvador menor e menos dinâmica, havia forças comuns em ação.

IV

Assim, até fins do XIX, ou mesmo início do XX, como indica Nina Rodrigues para o caso do prestigioso Gantóis, separavam-se o lugar da iniciação, em geral as residências, e outro para os festejos de caráter público. Realidade parcialmente confirmada por Bastide para a década de 1940¹²³, pois embora em muitos casos pais e mães de santo continuassem vivendo

¹²³ “O Candomblé não é, o mais das vezes, um lugar de estada, mas um lugar de festas. Sem dúvida muitas vezes ele se situa no meio de uma comunidade negra e muitos dos fiéis habitam os arredores. Quase sempre há, perto do barracão, uma moradia, a do Ogã [...] que se encarrega dos consertos, da manutenção dos lugares sagrados, e que é o gerente ou o sacristão do templo, por assim dizer. Mas o pai ou mãe de santo moram geralmente na cidade,

fora dos terreiros, nesse momento parece ter havido o crescimento da concentração das atividades de iniciação no próprio terreiro. Além do desenvolvimento de uma série de atividades mágicas e mesmo cultuais em condições mais precárias através de toda uma cadeia de ofertantes menos reconhecidos. Com a aquisição de funções as mais variadas, como as que podem se encontrar em terreiros não só de Salvador. Além do mais, nem toda casa conseguia reunir os recursos necessários para se dispor de um lugar à parte, e reservado para os eventos, enfim. E, voltando à centralidade dos eventos festivos nas práticas afro-brasileiras, como aponta Sérgio Ferreti para o Tambor de Mina no Maranhão:

Nas religiões afro-brasileiras e em outras religiões se constata que muitas vezes a distinção entre sagrado e profano, que constitui a base da definição de religião para Durkheim, é imprecisa, pois, na prática, o sagrado e o profano encontram-se intimamente relacionados. [...] Acentuando costume existente em várias regiões do Brasil, como no Maranhão, [...] muitas festas da cultura local são organizadas nos terreiros, por exigência de entidades espirituais [...] Assim, [...] organizam o bumba-meu-boi, o tambor de crioula, a festa do Divino e outras, que são oferecidas a determinadas entidades [...] Voduns, orixás, caboclos [...] costumam ser homenageados com a festa de bumba-meu-boi, denominada “boi ou boizinho de encantado” [...] Outra festa muito comum nos terreiros do Maranhão é a festa do Divino Espírito Santo [...] Em São Luís [...] a festa do Divino é realizada principalmente por grupos de culto afro. {Também}, o tambor de crioula, manifestações lúdicas de negros, oferecidas em pagamento de promessa a São Benedito, com toques e dança de tambores, na qual se destaca a umbigada [...] É uma forma popular de pagamento de promessa e de divertimento, realizada em qualquer época do ano em praças públicas e nas residências e que costuma também ser realizada em terreiros de tambor de mina. O fato de uma entidade sobrenatural solicitar esses e outros tipos de festas populares demonstra que a religião de origem africana se encontra intimamente vinculada à cultura local. Aliás, essa é uma das características das religiões afro-brasileiras em geral, onde as entidades sobrenaturais não se encontram distantes dos homens e de seus interesses, ao contrário, gostam de coisas que os humanos apreciam, como alimentos e formas de divertimento. As entidades ajudam na medida em que são homenageadas, daí o empenho de seus devotos em organizar festas bonitas, que as entidades apreciem. (FERRETI, 2007, p. 1)

Ao contrário, o Gantóis da época de Rodrigues era um sítio alugado periodicamente, indicando-se que em sua época o tempo dos festejos, mesmo para um grupo poderoso, embora sendo um momento importantíssimo, não podia ser economicamente suportado via manutenção de um espaço permanentemente disponibilizado para tanto. Sendo que, como indica Ferreti, o tempo de um mês é bem mais restrito que o dos atuais calendários festivos dos candomblés, esparsos entre vários meses; sem contar as ocasiões litúrgico-festivas como a da saída das iaôs. Embora, para o caso das casas mais tradicionalistas de Salvador, os típicos vínculos com o Catolicismo vêm sendo abandonados. De qualquer forma, historicamente, parece de fato ser razoável a hipótese de que as festividades no interior dos terreiros acabariam, de certa forma,

onde tem suas obrigações e não ficam no candomblé senão por obrigação das cerimônias. O resto do tempo a casa fica fechada. La só se abre para a iniciação das iauôs, as festas anuais e as obrigações...” (BASTIDE, 1983, p. 265)

internalizando e domesticando funções anteriormente suportadas pelas irmandades católicas do século XIX, e que então entravam em declínio.

Também, que não só tal organização em forma de terreiro como a entendemos hoje, mas a própria normatividade – aparentemente de origem *gêge*, segundo o autor – quanto à reunião de entidades distintas em um mesmo local de culto nos dirige, primeiramente, para um aumento da demanda e da negociação dos ciúmes entre entidades, servidores e homenagens que, nesse sentido, tinha muito de católico em seu pluralismo devocional. Mas com isso, os praticantes passavam a coagirem-se em direção à um sentido de “nós” que se encontrava no XIX apenas em gestação entre as orientações culturais marcadamente étnicas (PARÉS, 2007). Com isso, Nicolau Parés vai identificando certo movimento em direção a maior estabilização e continuidade de cultos públicos e interação entre terreiros por redes de afinidades, terreiros que se ligavam por relações triplas de colaboração, emulação e rivalização. Condições essas prévias a um sentido de autopercepção como povo de santo, e que aqui venho insistindo.

Tais momentos de encontro festivo entre os terreiros levaram ao crescimento da dimensão extracotidiana enquanto momento privilegiado de realização e expressividade em confronto aos imperativos utilitários do cotidiano. Pode-se dizer que teria havido um progressivo processo de privatização dos padrões de performatização populares público-expressivos no Republicano? Ao menos em Salvador¹²⁴? Isso em comparação ao crescimento relativo da frequência de rua pelos setores dominantes, sobretudo os médios que cresciam. Somando-se aí as mulheres, principalmente, nos contextos de consumo recreativo. Segundo Cecília Sepúlveda, parece que sim. Com isso, a expansão da forma terreiro, quando quase já não haviam africanos, predominando os perfis híbridos de nascidos na terra seria, no caso de Salvador, em parte uma resultante não programada do crescimento da repressão republicana às práticas populares na rua. Nesse sentido, os *candomblés* seriam de fato o contrário do padrão de deslocamentos entre casa e rua. É como se o privado fosse levado a público com a abertura

¹²⁴ Embora no Rio de Janeiro a modernização do traçado urbano tenha sido em muitos aspectos, não só muito maior, como também com consequências muito mais drásticas em termos de relações produtivas e de uso do espaço, o direcionamento tomado pelos fluxos humanos seguiria, nesse caso, uma lógica distinta. O maior volume de recursos e pessoas, a maior monetarização e proletarização assalariada da mão de obra, combinados ao incomparavelmente maior nível de profissionalização também crescentemente mais escolarizada – em comparação com qualquer outra parte do país – da oferta de bens e serviços recreativos no Rio de Janeiro impedia o estancamento dos fluxos e deslocamentos em novas direções das modalidades práticas populares de religiosidade e, principalmente entretenimento, fundadas em tipos distintos de sociabilidade pública. Diferindo-se, não apenas em grau, mas em forma, do que se impôs para a Salvador do mesmo período quanto à sociabilidade pública aí dominante. Pois no Rio de Janeiro a vitalidade de suas atividades pôde encontrar mais rápida e satisfatoriamente os fluxos de demanda abertos não só pelas velhas e novas elites políticas e produtivas, mas também, no próprio funcionariado que tendia a estabelecer relações ambíguas com a estrutura de dominação da qual fazia parte. Com os profissionais ocupados nas atividades simbólicas conseguindo ajustando e convertendo suas habilidades de modo a satisfazer aos padrões urbanamente civilizados de diversão e religiosidade que se consolidavam.

da própria casa aos estranhos, todavia, mediante a internalização de funções que seriam em geral realizadas publicamente em contextos anteriores. Porque no caso, o acontecimento, como acontecimento “na casa”, teria crescido de importância até tornar-se acontecimento “da casa”; ao contrário dos ranchos e práticas em moldes processionais, em que a casa deve ser pano de fundo, funcionando como suporte para as funções de rua. Tanto assim que a incorporação de orixás em contextos festivos profanos ou processionais católicos costuma ser vista com apreensão ou mesmo desaprovação. Sendo que o orixá mais rueiro de todos, Exu, nem sempre é bem-vindo, podendo ser mesmo malquisto nas festas pelo medo que se sente de seus excessos.

Por outro lado, os candomblés tiveram que, pouco a pouco, contemplar a dupla aspiração de distanciamento entre segmentos intermediários emergentes, a qual vinha a ter no “rural” um *topos* opositivo enquanto exótico emancipatório: pelo distanciamento em relação aos interesses e jogos artificiosos das elites – como no trecho anterior de Nina Rodrigues –, e pelo simultâneo distanciamento em relação às imposições de garantia de meios continuados de sobrevivência – dependência funcional e laboral dos despossados. O desinteresse diante, tanto dos compromissos das elites políticas e econômicas de ocasião, quanto do *rame-rame* dos despossados, dos sem meios em circunstâncias adversas, que não o apoio e auxílio de amigos e parentes melhor posicionados na ocasião, com isso gerando-se uma economia de intercâmbios de posições entre auxiliador e auxiliado entre agentes em geral aproximados comunitariamente como participantes de uma faixa para a qual tais trocas se realizam sem as cerimônias por vezes exigidas entre estranhos ou pessoas de condição superior. Compulsão econômica que os mais pobres vão adquirindo desde etapas básicas da socialização em ambientes híbridos entre público e privado – famílias extensas, casas sempre frequentadas por parentes e amigos; visitas não planejadas nem anunciadas para cortesia, entretenimento ou para pedidos de ajuda etc.

Significa dizer que tais coerções teriam condicionado toda a relação entre usos, recursos e simbolização dos espaços e pessoas que dele dispunham. De forma que ao se tratar de contextos em que a sua ocupação poderia expor seres humanos, muitos deles desiguais, a formas embaraçosas ou perigosas de proximidade, tornava-se especialmente necessária a construção de barreiras não apenas visíveis, mas principalmente, invisíveis entre as pessoas ¹²⁵.

¹²⁵ Assim, não seria por acaso uma simpatia não dissimulada que autores como Edison Carneiro nutria pelas lideranças femininas, contribuindo-se mesmo para uma leitura possivelmente equivocada sobre a predominância feminina entre as lideranças dos terreiros na primeira metade do XX em Salvador. Todavia, distorção que ao longo do século se mostraria não só afinada às condições estruturais que se constituíam, como acabaria recebendo razão histórica por conta do sensível aumento numérico das mulheres nas lideranças das casas. De fato, em geral as mulheres pobres não só assumiam o ônus do cuidado com suas próprias residências, como trabalhavam cuidando das casas, roupas e alimentação dos dominantes – contexto, no mais, alternativo quanto aos ideais de cuidado de si e dos “seus”. Enquanto os homens podiam se tornar suspeitos por sua intimidade com suas filhas no interior das

Complicações típicas ao processo de privatização da vida, o qual se realizaria em condições de abertura parcial da casa ao atendimento sedentarizado e crescentemente ritualizado, sobretudo visando os eventos festivos partilhados, em que era central a experiência de posse.

Hibridismo que cobra o preço da concentração relativa de poder através da imposição de uma série de interdições e “obrigações” – termo esse utilizado nativamente – cada vez mais interiorizadas de autorregulação e controle, quanto mais vai se subindo na hierarquia (BASTIDE, 2001; LIMA, 2003; VERGER, 1999), e deixando-se o estado de pupa, de larva à que aludem autores como Roger Bastide e Vivaldo da Costa Lima. O terreiro, lugar em que se podia e devia ver e receber, na própria casa, outros que veriam e prestigiariam a “mim”, a “minha” casa e aos “meus”; assim é preciso saber visitar e ser visitado, bem como se definir marcadores públicos de trato e bons modos. Saber portar-se em casas distintas, simultaneamente amigas e concorrentes na região, e saber ser um bom anfitrião implica também em produzir uma mescla de delicadeza e autoridade bastante refinada que tem marcado muitas mães e pais de santo; domínio simbólico e ritual requisitado e cada vez mais valorizado como capaz de mediar contextos interacionais de fachada sempre instáveis, pois capazes de colocar em risco, igualmente, as reputações dos visitantes e pertencentes à casa e família.

Algo absolutamente distinto das preocupações dos mandingueiros e curandeiros, mais convencionalmente fechados quanto à diversificação de padrões expressivos e comunicacionais funcionalmente especializados, como exige um terreiro. Mas muito mais flexíveis quanto à própria mobilidade e poder decisório em termos rituais, de vestuário e interacionais, por exemplo. Ainda que, como verificado principalmente nos capítulos cinco e seis, isso não signifique dizer que o desenvolvimento desses padrões não tivesse se combinado, durante algumas gerações, nos fazeres dos oficiantes mais solitários, sem o que se tornaria ininteligível a mutação como processo. Comparativamente, quanto mais os candomblés iam se tornando formas abertas, no sentido de não étnicas e/ou não exclusivamente – ou quase – domésticas (LIMA, 2003; PARÉS, 2007), mais se exigiam padrões mais elevados de autocontrole e domínios cognitivos sobre o que, como, quando e onde fazer e diante de quem, uma vez que as hierarquias impunham expectativas recíprocas quanto a saberes e papéis variáveis. Com o que as lideranças devem ter ficado em uma circunstância bastante complexa a respeito do que decidir fazer a respeito de circunstâncias só possíveis naquele contexto.

casas e terreiros. Estes, podendo perder em confiança, suspeitos de agressão, homicídio e estupro. Por fim, a própria estrutura híbrida das casas de culto favorecia as formas sedentarizadas que possibilitariam ao longo do século XX um reequilíbrio, e mesmo vantagem das mulheres em relação aos homens. Pois que estas, naquele contexto, pareceram mais sujeitas ao enraizamento, uma vez que precisavam assumir, por vezes solitariamente, a criação dos seus filhos biológicos. O que no caso, também favorecia a que a liderança nos terreiros ficasse a cargo das mais velhas, uma vez já cumpridos os ciclos reprodutivos.

Quais espaços de um terreiro seriam mais perigosos? Quais ações podem ser permitidas e onde? Como decidir sobre a vida sexual? Como equilibrar a lealdade entre família biológica e de santo, se normalmente elas se misturam e, mais grave, como resolver isso em contextos de transmissão de cargos de liderança? Como distribuir funções e fazê-lo de modo a não acirrar os ciúmes, mas também, sem que se traga insatisfações ou o fortalecimento desproporcionalmente alto de um possível futuro concorrente? Enfim, como se ajustar os padrões rituais, linguísticos e expressivos entre as várias tradições misturadas – inclusive não propriamente africanas –, e ainda atender às expectativas de filhos de santo ligados a orixás e entidades distintas? Questões comuns a quaisquer contextos duplos de cooperação-competição, mas que se tornam especialmente exigentes quando os limites entre público e privado estão em constante risco de se perderem no interior de uma prática que precisou empenhar-se continuamente na tarefa de separar e religar o que era sagrado e o que era profano. Sem que no entanto houvesse sempre uma oposição absoluta entre os quadrantes opostos em relação aos eixos sobre os quais se oporiam mais fortemente: sagrado-profano; e público-privado. Sendo mais adequado se pensar um arranjo em forma de cruz, como fosse um plano cartesiano em que as ações de seres humanos e deuses estariam mais aproximadas de regiões distintas quanto às distâncias relativas aos eixos da abscissa e o da ordenada. Mas havendo uma imensa zona de convergências e hibridismos em que os movimentos se dariam de forma menos nitidamente delimitada, seguindo-se as imposições, necessidades e possibilidades vividas pelos praticantes dia a dia.

Com o que, retomo à possessão em sua forma cênico-espetacular ritualizada, enquanto fazer produtivo para se pensar esse tipo de problema. Sendo a possessão um ato sagrado que tem sua sede no corpo, tal corpo, como venho discutindo, acabou por se tornar também a sede das mais variadas interrogações e detrações por parte dos mecanismos modernizadores em curso. Mas com isso também, abrindo-se um canal de mediações que teria na questão da autenticidade um campo comum de diálogo que, ao invés de esvaziar, como pretenderam as tecnologias interventivas, esse corpo de seus significados inscritos nos fazeres e saberes diversos, o teria complexificado e, de certa forma, tornado misterioso. Pois, se como discute Edson Farias, o corpo pode passar a ser central como recurso popularmente acionado nas lutas por valorização humana, é certo que esse corpo é tudo, menos corpo exclusivamente biológico. E com isso, foi possível aos segmentos populares imporem tanto uma derrota às orientações médico-psiquiátricas mais inflexíveis à que chamei de ascético-rupturais, quanto um desmonte da esperança de desaparecimento gradual dos fazeres, à que chamei de pedagógico-etapista.

Esse fato, ao incidir no princípio que organizava o jogo, significou uma mudança qualitativa no padrão de integração dos fazeres. Com o que, entre os candomblés e umbandas,

aquelas táticas de ganho de poder demasiado dependentes do investimento em redes de proteção e favores de poderosos foram perdendo parte do seu significado para as gerações mais novas – principalmente a partir das décadas de 1950-70 –, as quais iam acostumando-se a elas mesmas, enquanto responsáveis pelos fazeres, decidirem suas questões. Diante do que o sinal de diferença que se portava rompia, até certo ponto, com um sentimento de dívida em relação àqueles superiores que ocasionalmente teriam “concedido” o direito a se existir; podendo-se, com isso, se tornar cultura. Mas isso, ao custo de se precisar desenvolver um pouco mais um tipo de racionalidade minimamente universalista capaz de reconhecer e dialogar com outras orientações comunicativas e expressivas, em suas próprias particularidades. O que, em processos modernizadores nacionais com variáveis velocidades, exigiria ainda mais mediações entre fazeres variavelmente incompatíveis. Todavia, sendo possível agora que, com o ganho de prestígio adquirido pela prática, os oficiantes afro-brasileiros tivessem melhores chances de barganhar de forma não submissa com os recursos e saberes centralmente valorizados pelos dominantes. Tal figuração talvez possa ser representada, sob o ponto de vista da relação entre a distribuição dos fazeres e a pluralização dos contextos, da forma abaixo sugerida. Ou seja, como distribuição dos fazeres em relação aos padrões de integração-diferenciação em processos modernizadores com diversas modalidades e velocidades:



Figura 25: Distribuição dos fazeres dos praticantes em relação aos padrões de integração-diferenciação, em processos modernizadores com diversas modalidades e velocidades. Sugere-se continuadas tensões, em processos de mudança, entre forças centrífugas e centrípetas, com aumento proporcional das instâncias de mediação quanto mais as práticas se afastam das zonas de maior convergência. As áreas de circulação vão passando a depender de crescentes mediações, quanto mais os fazeres vão se definindo, para os praticantes, como participando de ordens vivenciais relativamente autônomas.

Uma espécie de encruzilhada em que se inscreviam as ações dos praticantes, cada vez mais distanciados dos sacerdotes nascidos na África, e da dependência direta ao Catolicismo, igualmente, tendo que se constituir uma forma cultural para a qual não havia receita pronta. Sendo que as matrizes rituais tiveram que aqui se ajustar, geração após geração, a contextos descolados das funções originais à que serviam. Dessa forma, tais lideranças teriam que, após o advento republicano e o fim da escravidão responder a uma série de problemas que diziam respeito a uma figuração que, não sendo exatamente moderna no sentido de uma normatividade eurocentrada, era, no entanto, a modernidade realmente realizada entre nós. E com isso, o investimento de energias e recursos em uma série de rituais de transição – novos ou modificados – entre domínios e contextos passa a ser importantíssimo. Todavia, em se tratando de contextos mágico-religiosos que, sofrendo ataques modernizadores em diversas frentes começavam a se orientar cada vez mais autoconscientemente para um sentido público de um “nós”, era preciso, igualmente, se fazer com que o arbitrário dos procedimentos fosse encoberto e tornado norma.

Encruzilhada essa que, consequência não programa da combinação entre civilização das formas de vida e fim da escravidão, evocaria a figura daquela entidade nômade e rueira por excelência: Exu. O caso das transições dessa entidade, provavelmente a mais ameaçadora das entidades dos candomblés e mesmo umbandas nacionais é típico, precisando ser considerado no interior da profusão de ocasiões híbridas entre público e privado, sagrado e profano, que teriam lugar no terreiro, principalmente em seus festejos e celebrações. Só assim o padê, um dos rituais mais controvertidos na história dos candomblés, seria melhor compreendido.

Capítulo 11: Exu, Diabo e o despacho: embaraços e controvérsias em torno de uma entidade *pop*

I

Ao longo do trabalho tenho feito uma série de indicações sobre o quanto o tipo de coação mágico-religiosamente condicionada aqui considerada precisaria considerar a participação de agências não humanas no curso dos acontecimentos. Todavia, até então não ultrapassei a questão da possessão para tratar do assunto mais concretamente. Será a essa tarefa que esse capítulo se devotará; entretanto, buscando-se integrar tal agência ao conjunto mais abrangente de questões que venho discutindo. Tratarei aqui da entidade Exu e suas transformações, procurando quando necessário apresentar diferenças e semelhanças entre umbandistas e candomblecistas a seu respeito. Certamente, a mais polêmica dentre as entidades e, atualmente, aquela que mais recebe atenção por parte da literatura sobre religiosidades afro-brasileiras entre nós. Começarei com o embaraçoso tópico das aproximações entre a entidade e seu correspondente predominante nos processos de sincretismo afro-cristão ou islâmico (CAPONE, 2009; CARNEIRO, 1961; DOPAMU, 1990; MAUPOIL, 1981; OLIVEIRA, 2005; PRANDI, 2001; QUERINO, 1988; RODRIGUES, 1935; SILVA, 2015; SODRÉ, 2010; TRINDADE, 1985), principalmente no Brasil, mas que já vinha ocorrendo em território africano: o Diabo¹²⁶. Parto dessa aproximação entre Exu e o Diabo enquanto encarnação do mal, para encaminhar-me para a análise do ritual do padê enquanto procedimento particularmente interdutivo, como oportunidade de se pensar as dificuldades que os praticantes tiveram de enfrentar, enquanto lutavam para sobreviver às transformações em seu universo.

Foi provavelmente através Maupoil, isso somente na década de 1930, que se teve o primeiro relato mais minucioso e não cristianizado a respeito de Exu, algo provavelmente mais

¹²⁶ Arthur do Valle – Cf. (VALLE, 2016) – analisará material constante em artigo de Ulisses Rafael e Yvonne Maggie: *Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections*. Entre as imagens, há uma bastante interessante de um Exu, legendada como Exu Sete Capas. O artigo é ilustrado com fotos do fim da década de 1970, tiradas por Luiz Alphonsus. A imagem foi destruída em 1989 por um incêndio, quando o acervo do Museu da Polícia do Rio de Janeiro estava instalado na Rua Frei Caneca 162. Trata-se, de fato, de um típico “Exu-Diabo” semelhante ao constante em inúmeras feiras de objetos e artefatos umbandistas pelo Brasil de hoje. Na ficha catalográfica da imagem, encontra-se a seguinte inscrição: “Essa representação de Exu é típica da influência do Cristianismo nos cultos afro-brasileiros. Todavia [...] enquanto o Satã cristão é descrito como uma entidade indesejável, que foi expulsa do Paraíso, nos cultos afro-brasileiros Exu é descrito como embaixador da humanidade junto à corte dos orixás.” E, importantíssimo, na página registra-se que a ficha foi produzida por um dos diretores do museu. Este seria membro da Umbanda. E, durante os anos 1960 este teria se especializado na decoração dos altares dos terreiros. O diretor também citaria livros de antropólogos reconhecidos que pesquisaram as práticas afro-brasileiras – Bastide, Carneiro e Ramos. Essa mesma imagem, encontrei, o levantamento de dados, em uma gravura da década de 1936, no jornal *A Noite*, conforme se verá em gravura mais abaixo nesse capítulo.

confiável sobre o que ocorreria nas regiões da iorubalândia da época. Antes disso, foram os relatos de missionários e viajantes que forneceram as primeiras impressões a seu respeito no século XIX. Embora Exu venha há muito tempo protagonizando as mais delicadas polêmicas a respeito do sincretismo afro-brasileiro, foi também somente com Pierre Verger em seu livro *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo* de 1981, que se teve a primeira tentativa mais rigorosa publicada em língua portuguesa de realizar uma descrição genética das entidades, uma a uma, cruzando-as com apropriações e recriações sofridas durante o trânsito para o Brasil. Muito embora Exu já tivesse sofrido um tratamento específico em *O candomblé da Bahia* de Bastide, duas décadas antes, sem contar, é claro, as muitas menções que a entidade sofreria na literatura umbandista, ou em trechos dispersos nos trabalhos. Enfim, desconheço se houveram trabalhos dedicados a Exu anteriores à década de 1980, no Brasil.

Todavia, antes disso haviam sido publicadas pesquisas de outros autores, e que tocavam aqui e ali em aspectos da entidade, ou de outros orixás, como: Etienne Ignace Brasil; Maupil; Frobenius; Rodrigues, Querino; Pierson; Ribeiro; Ramos; Carneiro; Ellis; João do Rio; isso sem falar em toda uma literatura umbandista, bem como análises mais recentes, mas igualmente importantes a respeito de Exu fora do Brasil: *The esculpture and myths of Eshu-Elegbá, the yorubá trickster*, de John Wescott em 1962; *Eshu-Elegbá: the yorubá trickster god*, em 1975, de John Pemberton; e *The trickster in West África* de Robert Pelton em 1980; também, trabalhos posteriores, como os de Vagner Gonçalves da Silva, Eliane Sávia Trindade, Stefania Cappone; Jaime Sodré, Reginaldo Prandi, Juana Elbein dos Santos, entre outros. E, embora a obra de Verger venha também inserir-se numa polêmica brasileira, em que boa parte dos significados atribuídos nos textos a Exu no Brasil eram ainda dominados pela produção umbandista, Verger parece dar aí, comparando-se a um Roger Bastide por exemplo, pouca importância a se existiria ou não alguma fidelidade do Exu-Elegbá brasileiro em relação ao africano, o que parece indicar um patamar de descolamento e confiança entre os cultos afro-brasileiros bem distinto do encontrado por Bastide entre as décadas de 1950-1960, época de suas pesquisas.

Também, embora sendo *Orixás* obra fundamental para quem se interessa pelos atributos físicos, estéticos, de caráter e personalidade das entidades, não se seguirá aqui exatamente o mesmo caminho; como não se realizará uma discussão sobre o erro ou acerto dos significados atribuídos a Exu, sob o ponto de vista da maior ou menor observância para com o que hoje restaria, do que nele estaria presente desde sua origem na África. Ao contrário, interessa-me indicar ocupações, mecanismos e recursos empenhados na recordação, reinvenção e esquecimento seletivo de seus atributos entre nós. Evidente que durante a expatriação desse senhor especialmente habilidoso em atrair sobre si polêmicas, teria ele sido difamado;

ocorrendo uma “distorção” dos significados que tenha possuído “originariamente”, modificando-se seu caráter de mensageiro (CASTRO, 2004; BASTIDE, 2001; LOMBARDI, 1991; PRANDI, 2001; SODRÉ, 2010; VERGER, 2002), recuando e até desaparecendo seu priapismo e sexualidade exacerbada (MOURÃO, 2012; PRANDI, 2001; VERGER, 2002), mas também tornando-se causador da morte e desagregação. E quase sempre sendo representado como um ser mais humano e tolerante que os orixás; trabalhador dedicado, mas de espírito romanticamente livre; além de galhofeiro e até contestador. Sugere Bastide, Exu parece ter-se deslocado para a fronteira entre o permitido e o proibido, entre o lícito e o ilícito¹²⁷. Mas ganhava assim a simpatia de intérpretes politicamente conscientes do significado da cultura popular, bem como da herança da escravidão negra entre nós.

Também, lembremos a hoje importantíssima identificação ao *trickster* (PELTON, 1980), galhofeiro subversor da ordem; uma outra, canonizada por Bastide em seu *O candomblé da Bahia*, é a do mensageiro, do tradutor entre os deuses e os seres humanos; sendo que uma terceira, relacionada a de tradutor, soma-se às demais, trata-se da relação entre Exu e o oráculo de Ifá. Todavia, mesmo essas importantes definições, em relação às quais costumeiramente se afirma serem as representações “autênticas” e verdadeiras de Exu, não esgotam o que registra a própria literatura a respeito. Pois em suas andanças, Exu torna-se amoral, comilão, protetor, interesseiro, demasiadamente humano, dionisíaco, princípio criador, animalesco, guardião da casa ou da porta, bem como a de príapo – traço esse que praticamente desapareceu no Brasil – , de trabalhador diligente e infalível para as questões mais difíceis como registrado na canção “Só o ôme” de Noriel Vilela; Exu pode ser batizado ou pagão, pode ser o espírito dos mortos, ligado aos eguns, como o Sete Caldeiras do filme Cidade de Deus, ou o companheiro; mas pode também ser a ameaça, ser tomado enquanto de fato demoníaco e irascível.

Procurarei não me ater ao fato de se tais interpretações seriam falsas ou verdadeiras, ou seja, se condizentes com uma suposta ou real origem ancestral africana; nem buscarei, o que seria aqui impossível, seguir as origens conhecidas de cada uma dessas linhas. Ao contrário, buscarei interpretar certa tensão entre persistência e inventividade-seletividade presente na entidade. Pois, tal tensão oportunizaria uma diversidade de alusões e formas de se relacionar com a entidade, propiciando um conjunto de expectativas em relação à sua *agência*. Esta, inserida em campos de sentido aqui tomados como realmente vividos e inscritos em práticas que são significativas para os praticantes. *Sendo assim, precisarei aceitar que tal plasticidade não indicaria para desvios ou equívocos perceptivos resultantes da ignorância desses*

¹²⁷ Cf. (OLIVEIRA, 2005)

praticantes, mas, ao contrário, que diversidade, ambiguidade e contradição seriam partes constituintes mesmo do seu valor e força. Podendo Exu ter sido, e ainda ser, uma chave valiosa para a compreensão das ambiguidades vividas pelos segmentos pauperizados, sobretudo os negro-mestiços no Brasil, bem como para os caminhos que levariam a uma determinada configuração religiosa entre tais segmentos no país. Pense-se, por exemplo, o quanto ele continuaria, em meios pentecostalizados, a ser alvo predileto dos ataques desses praticantes.

De fato, Exu já vinha sendo identificado ao Diabo na África, tanto por cristãos quanto por muçulmanos. Também é certo, ele não foi sincretizado apenas com o Diabo nas regiões latino americanas que receberam os contingentes de escravos negros, inclusive o Brasil. Em Cuba por exemplo fundiu-se com o Menino Jesus. Em outros casos, com São Bartolomeu, Santo Antônio – com este em Porto Alegre –, São Gabriel, São Benedito e São Pedro (BASTIDE, 2001; SILVA, 2015). Mas, como disse Vagner Gonçalves da Silva, se Exu pode relativizar seu significado tornando-se tantos outros, assim também o Diabo o fez durante a história, tornando-se muitos ao ponto de no Catolicismo, mesmo o oficial, ter-se descolado bastante dos significados bíblicos (KELLY, 2008). E quando se passa para formas populares de Catolicismo, a coisa se complica. Por exemplo, para a palavra Diabo, Souto Maior identifica mais de cem sinônimos em português no Brasil. Mais que isso, o pano de fundo sobre o qual formaram-se imagens populares do Diabo¹²⁸, se distanciaria em muito de uma ideia de mal absoluto e terrificante feito o Diabo de O Exorcista de Peter Blatty¹²⁹, por exemplo, ligando-se a um conjunto de outros seres encantados, práticas e forças mágicas componentes da vida popular, hoje chamadas de lendas, credices ou folclore. Já nos cordéis, sendo uma das imagens mais comuns à do Diabo logrado, que em troca de benefícios aos humanos, exige o resgate de nossas almas. Compensação, entretanto, nunca concretizada: graças à astúcia humana, sobretudo a feminina; ou aos poderes de Deus ou dos santos no momento limítrofe da retribuição prometida.

Dessa forma, seguindo a sugestão de Vagner Gonçalves da Silva, é bastante provável que não só Exu diabolizou-se, isso já na África, mas que também, o Diabo exuizou-se; o Diabo,

¹²⁸ Se nos candomblés nagôs Exu viveria um tanto discretamente durante algumas décadas do século XX seria, principalmente, através da Umbanda e candomblés subalternos que se fará dele a representação simbólica privilegiada do diabo brasileiro moderno e urbano do século XX, em oposição ao diabo rural – assim como ao caboclo –, fartamente descrito pelo cordelismo – Cf. (CASCUDO, 2003; CRUZ, 1974 LEAL, 2009; MAIOR, 1975). Tal Diabo sendo uma criatura materializada semelhante a uma “visagem”, um “ser” ao modo do Diabo medieval, Cf. (MUCHEMBLED, 2001), aquela, figura entronizada nos meios urbanos através dos cultos de possessão, ao mesmo tempo dotada de um imenso talento para atrair polêmicas, e, como dito, recebendo já bem antes de chegada o século XX, ainda na África, atributos ligados ao Diabo cristão (CAPONE, 2009; DOPAMU, 1990; OLIVEIRA; 2015; PRANDI, 2001). Identificação que se reatualizaria até mesmo no interior dos cultos afro-brasileiros considerados mais tradicionais. Mas, principalmente, dentro das umbandas, dos caboclos, e da chamada Macumba.

¹²⁹ Escritor e cineasta americano. Sua obra mais conhecida é *O Exorcista*, de 1971.

quando adstrito aos candomblés, xangôs, tambores, batuques, macumbas e umbandas, mas também, até mesmo entre os mandingueiros mais ordinariamente venais, não poderia transformar-se facilmente no Diabo teológico e terrível do Catolicismo ou do protestantismo. Enfim, ele não poderia deixar de acionar todo um conjunto de significados que, a depender do contexto, poderia tomar a figura de frente, ou pano de fundo, sendo que, não abandonando em absoluto aqueles atributos de severidade, não seria exclusivamente isso, nem seu contrário, mas os dois ou vários e nenhum ao mesmo tempo...

Nina Rodrigues em seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos* do final do século XIX – 1896-1897 –, tratando principalmente da tradição nagô que caracteriza o candomblé do Gantóis, até hoje considerado uma das referências mais “autênticas” dentre os candomblés brasileiros, o autor deixava clara a relação efetuada no interior de tais terreiros entre Exu e o diabólico¹³⁰, deixando também explícita uma dada relação entre o “despacho”, ou padê para Exu (BASTIDE, 2001), e sua função de expulsar a entidade do terreiro, para que ela, o Exu-Diabo, não atrapalhasse as atividades ali realizadas¹³¹. Para Arthur Ramos:

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

Também Ramos contrapõe-se à versão atualmente mais aceita, na qual o Ebó a ele oferecido deveria “acalmá-lo e dele obter a promessa de não perturbar a boa ordem da cerimônia que se aproxima.” (VERGER, 2002, p. 173). Para tanto, antes de se iniciar o *xirê*, ou seja, a invocação dos orixás, deve-se realizar o padê, oferecendo-se em geral água, cachaça e farofa. Por este meio, já segundo a versão hoje rejeitada, Exu receberia primeiro que todos os orixás uma oferenda mediante a qual assentia afastar-se do terreiro e não perturbar a ordem. Também, Edison Carneiro não só concorda com essa interpretação, como indica para o fato de Exu não

¹³⁰ “O dualismo negro é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. Esú tem como ídolo ou fetiche um bolo de argilla amassada com sangue de ave, azeite de dendê e infusão de plantas sagradas. Tem a pretensão de representar uma cabeça, cujos olhos e bocca são figurados por meio de três búzios ou cauris.” (RODRIGUES, 1935, p.40).

¹³¹ “Este sacrifício propiciatório precede todas as festas de santo, pois sua preterição traria [...] a perturbação da festa. A noite, a inicianda tem de tomar um banho mysthico [...], em que troca por vestes novas as que trazia, as quaes são abandonadas, em simbolo, supponho eu, de completa renuncia á vida anterior” (RODRIGUES, 1935, p.77). Também: “Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo. O seu pacto com Ifá garante-lhe as primícias de todos os sacrifícios, preceito rigorosamente observado entre os nossos negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam a isto *despachar* Exu. Na África continuam-se a fazer a Elegbá sacrificios humanos. Os nossos negros se limitam ao cão, ao galo, e ao bode, tidos por tipos de satíriases.” (RODRIGUES, 1935, p. 228)

ser sempre considerado exatamente um orixá, mas um intermediário desses, um tipo de escravo ou serviçal de nível inferior e mais próximo dos humanos. Sendo que dessa forma, também não se deveria ter a cabeça dedicada à Exu, pois nesse caso a palavra certa seria “carrego”, indicando para o peso e sofrimento intrínsecos a tal circunstância, sempre indesejada e mesmo inaceitável para as comunidades de santo, caracterizando-se a sua possessão por movimentos desencontrados e uma postura descontrolada e assustadora. Com a presença de Exu podendo causar desordens e prejuízos na vida da pessoa.

Não desconheço a mitologia, sobretudo a que nos chegou por Verger, Prandi, Ribeiro e Sâlâmi, sobre a grandeza e poder de Exu, nem pretendo, de forma alguma questioná-la. *Ao contrário, o que busco é discutir o quanto, a despeito disso, teria sido possível durante certo período que a imagem dessa entidade-orixá fosse redefinida por processos que não respondiam exatamente a uma finalidade mitológica.* E, creio que foi percebendo isso que autores como Bastide¹³², Valente¹³³ e Verger estariam entre os primeiros a, textualmente, reorientar certa visão corrente sobre Exu. No mais, visão que, aproximando-o ao Diabo, encontrava acolhida mais explícita na Umbanda. Havendo nesta um processo paralelo e distinto, mas sem que com isso se possa desconsiderar que, também em Salvador, não só as representações esculturais e pictóricas, mas os próprios significados atrelados à Exu ao longo dos séculos XIX e XX, pelo ao menos, aproximaram-no do Diabo. De toda sorte, foi nas umbandas que as suas componentes diabólicas se ligaram de forma menos embaraçada, pelo menos quando observamos a proliferação de legiões, e as relações entre diabos, exus, omolús, padilhas e pombagiras.

Curiosamente, penso encontrar aqui certa resposta negociada da Umbanda ao crescimento da influência de dois fatores absolutamente díspares, mas que foram decisivos à conformação umbandista. Por um lado, o crescimento da importância dos candomblés no território nacional, uma vez que tal síntese dependeria de modificações duplas entre exus e diabos. Por outro, a infiltração profana, principalmente via cinema, literatura, pintura e

¹³² Embora o próprio Bastide, possivelmente percebendo algo de judaico-cristão na figura do mensageiro que leva pedidos aos santos, como fosse um anjo, não descure da identificação entre despacho e expulsão. Registra ele: “Assim o significado do padê se liga ao ciúme e a maldade de Exú. E a sua finalidade não é enviar para junto dos Orixás um mensageiro que lhes leve a oração dos homens, e sim livrar-se de uma divindade incômoda, que, sem esta homenagem, perturbaria a cerimonia e seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro. Pela mesma razão, o Pegí de Exú, ao lado do portão da entrada, é fechado a chave e reforçado por um cadeado: pretende-se impedir que o santo saia vagabundeando através das ruas, pois não poderia senão cometer ações nocivas.” (BASTIDE, 1961, p. 219-220). O que Bastide está sugerindo é que a função de mensageiro, como alguém que leva pedidos, ao invés de ser uma reminiscência africana seria, ao contrário, um acréscimo cristão.

¹³³ “[...] Legbá, deus malévol e intrigante. Não corresponde exatamente ao demônio dos cristãos, como acontece em alguns xangôs – sendo por isto aproveitado para fazer o mal, por meio dos chamados despachos – mas como um espírito que na vida terrena praticou toda a sorte de desatinos e malfeitos, e que, convenientemente acalmado, pode servir até de intermediários entre os mortais e os orixás. Por isto ele é salvo em primeiro lugar em quase todos os xangôs.” (VALENTE, 1955, p. 31).

fotografia (MOURÃO, 2012) – para o que os jornais foram importantes meios – de um Diabo hedonista ou requintado, por exemplo; crítico inconformado desse mundo. E nesse caso, parece ter havido uma ressignificação, tanto de exus quanto de diabos, que de causadores mal intencionados de conflitos – algo que embaraçava os ideais contemporizadores do ser brasileiro –, eram ressignificados positivamente como símbolos contraculturais.

Pois, não se pode esquecer, a orientação dos primeiros escritos umbandistas teria sido a de se localizar os exus na região da macumba, quimbanda, do Candomblé e “magia negra”. Sendo que a atitude a ser tomada pelos centros e guias frente a tais entidades deveria ser a de negação e repressão de sua natureza. Com isso, guiando-os para o caminho da luz e da evolução, uma vez que aqui seriam claramente espíritos desencarnados e ausentes de luz, pois que teriam vivido um passado de sofrimentos e desregramentos em vida. Durante as últimas décadas do século XX é que tal visão se modificaria. Mas não apenas no sentido do maior acolhimento da influência afro-brasileira, como já vem sendo notado pelos pesquisadores, mas também, por uma reconstituição do próprio Diabo, com sua relação com Exu estreitando-se nas umbandas ao longo dos 1960-70, aproximadamente, para nas últimas décadas ir sendo criticada, seguindo-se a pressão dos candomblés, mas também os efeitos da Guerra Espiritual movida pelos pentecostais às matrizes afro. Ou seja, em ambos os casos, a pressão exercida pelos candomblés sobre as umbandas seria decisiva para o destino de Exu. Nos dias de hoje, graças ao movimento de reafirmação, já em meados do século XX, pela confecção de versões menos trevosas dos exus, imagens capazes de adquirir, oficialmente, espaço entre umbandistas.

Certamente que os primeiros movimentos haviam seguido uma lógica de legitimação civil e cristianizada (ISAIA, 2011a, 2011b, 2012) na qual, cada vez mais, o mal passava a ser localizado no outro, sendo que à Umbanda caberia o domínio sobre o contrafeitiço, magia de defesa contra as artes das trevas (CARVALHO, M., 2017; ORTIZ, 1999) nas quais os descendentes de africanos no Brasil seriam especialmente habilidosos – por isso o perigo do Candomblé. Ou seja, a Umbanda também herdaria a mesma relação dominante entre exus e Diabo, mas, recriando um ambiente distinto no qual tais entidades não só se proliferariam, como estabeleceriam relações regulares com o Diabo, não sendo os exus necessariamente diabos – ainda que nas práticas isso também possa acontecer –, mas servos desses, os ditos espíritos desencarnados pouco evoluídos (TRINDADE, 1985).

Ou seja, não bastasse uma pluralidade de possibilidades de se pensar Exu no momento atual, tais significados estariam se modificando ao longo do tempo, e reajustando-se à contextos. Por um lado, tem-se a dificuldade analítica de se abordar o assunto. Mas, por outro,

pergunta-se como tal diversidade poderia ser acionada pelos próprios praticantes de forma simbolicamente eficaz, se um questionamento contundente feito aos fazeres populares se relacionaria com a ideia de certa falta de sistematicidade dessas? Uma alternativa analítica seria a de se pensar as entidades como agências (LATOUR, 2012) e, com isso, considerar-se que tal poder de agência, no caso dos exus, não deveria ser pensado monoliticamente, senão, que aspectos distintos seriam acionados conforme contextos distintos, ou seja, mediante encadeamentos e localizações diferenciadas em que as gramáticas acessadas por pares ou adversários distintos e diferencialmente capacitados e orientados, demandariam por aspectos distintos da entidade. Nesse sentido, a ideia contemporaneamente aprofundada de um Exu entre trickster, mensageiro e princípio dinamizador cai muito bem. Tem-se assim uma possibilidade de se pensar a entidade através de seus múltiplos agenciamentos.

Por um lado, o Exu da casa seria um Exu mais amigável, o compadre, o batizado, dificilmente identificável com o Diabo e comumente referido como responsável por proteger a família de seus próprios conflitos interpessoais. Já o Exu da porta, ligado à rua, ao ser pagão, seria mais violento, severo, e ligado a uma imagem demoníaca mais tenebrosa; ele deve causar e realmente, causa medo. Já a imagem de galhofeiro, pode tanto servir para se pensar sua função dinamizadora, como é um meio eficaz de comunicação e arrefecimento de seu terror nos terreiros e giras; por outro lado, sua ligação com a magia de ataque pode ser acionada eficazmente nos contextos de estigmatização característicos dos jornais do início do XX, como também, pode funcionar como moeda valiosa no campo das guerras de feitiço. Para nos anos 1970, aparecer como espécie de anti-herói ao estilo Firmino do Barravento de Glauber Rocha, figura contracultural¹³⁴ (FERNANDES, 2009; LAPASSADE e LUZ, 1972; SARACENI, 2011; SILVA, 2015) ou síntese da liberdade individual contra as opressões do racismo, trabalho, do Estado e do mercado. *Quero com isso dizer que Exu agiria, e seria dessa forma reivindicado, num complexo simbólico que o colocaria entre uma série de pares de opostos, todos eles característicos dos estudos sobre cultura popular, tais como: negociação e conflito; permanência/ pureza-mutação/ sincretismo; indivíduo-sociedade e, para os propósitos do presente texto: desmesura e moderação; ócio e trabalho; interesse e desinteresse; ordem e desordem.* Com isso, mantêm-se ricamente oportuna sua análise para as religiosidades populares afro-brasileiras.

¹³⁴ Cf. (BAIRRÃO, 2002)

De fato, a aproximação com o Diabo não seria em si um problema, todavia, trata-se de questões delicadíssimas quando se pesquisam matrizes afro-brasileiras, exigindo-se que a análise ocorra à luz do papel que os intelectuais tiveram na formação das religiões, bem como da difícil relação entre memória, história, cultura e poder. Entre outras coisas, há um argumento político central que subjaz às dificuldades dos pesquisadores ao levantarem esse tipo de questão às religiosidades afro-brasileiras (CAPONE, 2009). Historicamente permanece o drama do significado da escravidão, do preconceito, e da perseguição ao que restava da cultura de matriz africana no Brasil, principalmente no Republicano. Toda uma herança negro-mestiça só oficialmente reconhecida no contexto nacional quando já avançado o século XX. Isso contrastava com o que ocorreria, por exemplo, com a figura do índio que, também vítima da violência que caracterizou a empreitada colonial, já bem antes tinha recebido por parte dos intelectuais nacionais algum tipo de avaliação positiva enquanto componente convergente à mitologia da brasilidade – sem se entrar no mérito dos equívocos e conservadorismo de toda a idealização que acompanhou tal reabilitação de sua imagem.

Dessa forma, a dificuldade na luta por se apropriar de Exu passaria também pelo problema das representações intelectuais e acadêmicas que, para tornar as religiosidades afro-brasileiras um algo digno de ser mostrado, acabavam tendo que também afastar imagens questionáveis, ou mesmo atemorizantes sobre os praticantes e suas crenças. Mais que isso, conforme venho argumentando, que uma tomada de consciência a respeito da necessidade de se adquirir uma imagem publicamente respeitável sobre si enquanto indivíduo e coletivo, viria se desenvolvendo lentamente entre os próprios praticantes. Processo emaranhado nas longas transformações das expressividades populares desde meados do século XIX, tomava rumos imprevistos diante da produção de um sentido de “nós” que se desenvolvia quanto mais se avançava para a segunda metade do século XX. Entretanto, com isso, aumentavam também as pressões interagentes no sentido de coibir e regular as ações dos pares e concorrentes; também crescendo a percepção das continuidades temporais em durações mais estendidas, bem como certa percepção da simultaneidade dos vários jogadores interdependentes.

Para exemplificar um caso particularmente delicado no que toca tais mutações, procuro apontar o quanto as ressemantizações aí ocorridas não diriam respeito apenas a um acerto de contas com as deturpações impostas pelo cristianismo. Mas que, sob a pressão cruzada por elevação de estatuto, e da utilidade e poder dessa entidade, teve-se que realizar determinados sacrifícios visando-se preservar a entidade e os praticantes que dela dependiam e, com isso, justamente, sinalizando mais rigidamente as condições de sua aparição. Portanto, escolhi discutir aqui o interessante caso do ritual do padê.

II

Embora hoje questionado, o termo utilizado para se falar padê era “despacho”. Sendo que em Salvador, por despacho também podiam ser chamados “trabalhos”; feitiços requisitados à Exu e colocados em encruzilhadas, os chamados “bozós” ou “ebós”. Ou seja, pode ser que o termo despacho tenha se popularizado indicando todo trabalho relacionado à Exu¹³⁵. Fato é que despacho acabou tornando-se expressão carregada de conotações negativas e mesmo embaraçosas, causando temor ou repugnância quando encontrados nas encruzilhadas da cidade. Para os propósitos aqui aventados, considera-se o despacho, de fato, procedimento visando atender, antes de todos os orixás, as demandas de Exu. Todavia, aceitando-se a parte maldita da história: de que também ao fazê-lo, se pudesse afastar a entidade do local dos festejos em que dançariam os orixás montados nos corpos de seus cavalos. Também, se hoje tal expressão não só tem desaparecido, como vem sendo desvinculada de referências a um sentido de expulsão da entidade, é sabido que tal significado foi registrado nas análises de autores como Nina Rodrigues, Roger Bastide, Manuel Querino e Edison Carneiro, entre outros. Seja como for, e ainda mais em considerando-se possíveis identificações eventualmente controversas entre Diabo e Exu, creio não haver razões para se duvidar dessa interpretação. *Ou seja, seguirei uma linha argumentativa que considera que Exu era de fato despachado, expulso do terreiro, ou assim o era na maioria ou totalidade das casas que esses autores conheceram.*

O despacho pode ser considerado como etapa importantíssima de arremate de toda uma sucessão de atividades preparatórias muito mais amplas visando à abertura da casa a visitantes humanos e não humanos para a festa sagrada. Como dito por Bastide: “Todo transe místico se transforma então em festa. Reciprocamente, toda festa transforma-se em transe místico.” (BASTIDE, 1983, p. 299). Ou seja, processo pelo qual o espaço doméstico foi cuidadosamente preparado mediante série de rituais, mas também procedimentos básicos – “profanos” – de provimento, organização, decoração e higiene, capazes de converter uma região com sinais de domesticidade em lugar público para visitantes bastante especiais. Todavia, como já indicado, trata-se de uma atividade envolvendo muitos perigos. Pois, em hipótese alguma se poderia correr o risco de se trazer, por exemplo, infortúnio ou embaraço a convidados bem-intencionados, ainda mais em contextos públicos. Mais uma vez, Bastide chega a dizer: “Tenho mesmo a impressão que, em certos lugares de culto proletário, com seus barracões caindo em

¹³⁵ Também: “... divindade maléfica, é utilizada para fazer “os despachos” ou ebós, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa. [...] Ainda com o mesmo fim malfazejo, Exu, é às vezes utilizado para fazer a “mudança de cabeça”, isto é, a transferência de um mal de uma pessoa para outra.” (VALENTE, 1955, p. 78-79).

ruínas, os muros cheios de frestas, o teto furado deixando entrever pedaços do céu estrelado, o único sacrifício é o despacho obrigatório para Exu”. (BASTIDE, 1983, p. 275). E, mais à frente: “O transe é o momento supremo da festa religiosa, à qual tudo conduz, desde o sacrifício à Exu e os cânticos do início.” (BASTIDE, 1983, p. 299). Portanto, para que cerimônias desse tipo pudessem ocorrer sem sobressaltos, ou perigo de corrupção da casa e seus visitantes, sobretudo no momento do transe, ou para aqueles que pela rua acaso cruzassem com um Exu defenestrado, era preciso que ao se expulsar o seu habitante mais rueiro e festeiro, se fizesse antes o serviço de compensá-lo devidamente pela privação sofrida, a privação da festa. Ocasão a ele tão cara. Enfim, era preciso que sua fome e sede fossem aplacadas para que, assim, se aplacassem temores e incertezas quanto ao bom e ordeiro andamento da festa.

Por que isso? Não deveria ser agora que os atributos foliões e galhofeiros de Exu seriam mais bem-vindos? Justamente, esse senhor festeiro que gosta de beber, comer, namorar e fumar? Não foi assim que os candomblés soteropolitanos avaliaram a situação, principalmente os mais ortodoxos. Ainda mais quando se pensa nas perigosas ligações entre Exu, malefício e Diabo, em uma estrutura ritual que historicamente teria, no Brasil, exigido a reunião de uma diversidade de entidades, orixás e seus diversos filhos, em um mesmo espaço. Questão civilizatória fundamental, a *do como seria possível que seres – humanos e não humanos – marcados por vezes por um passado de conflitos e ressentimentos, poderiam, em nome da garantia do encontro, exercer sobre si mesmos e sobre os outros, coações caracterizadas pela exigência de maior contenção e moderação da agressividade*. O problema aqui levantado pode ser melhor explorado se nos voltarmos para a centralidade, “seriedade” e complexidade ritual de que se revestiria a festa nos candomblés. Ou seja, momento em geral de exacerbação das componentes culto-posseionais:

Não é apenas o momento que sofre determinação sociológica, mas ainda as pessoas. Existem [...] indivíduos que não podem receber os deuses, são os babalaôs, os ogãs, os ekedis, os tocadores de tambor. O controle social é tão grande que ao mesmo tempo que impõe o transe a certos membros do culto, proíbe-o formalmente a outros. Esses, todavia, também são servidores dos deuses – mas deixariam de ser úteis se, em lugar de desempenhar suas tarefas, assegurar a disciplina, cuidar dos possuídos, tocar os instrumentos sagrados, adivinhar o futuro, abandonassem bruscamente tudo para dançar sob o amplexo divino! (BASTIDE, 1983, p. 307)

E, mais à frente:

Já em outras vezes fizemos notar o caráter puritano dos cultos afro-brasileiros no Nordeste, sob o controle da polícia, com a separação dos sexos, com a proibição do fumo e das bebidas que embriagam, o clima de piedade no qual se desenrolam as festas, o silêncio, o sentimento da piedade divina [...] se, por vezes, surgem elementos patológicos ameaçando fazer degenerar a cerimônia, o pai ou mãe-de-santo procura depressa, por gestos apropriados e tradicionais, acalmar a fúria do cavalo [...] a fim de

que volte a ser um “cavalo” que dance comedidamente para não romper a harmonia do êxtase. (BASTIDE, 1983, p. 309)

Ainda que se possa duvidar desse puritanismo que o sociólogo, místico, “desterrado” e protestante¹³⁶ via nos cultos nordestinos, Bastide aponta para uma questão importantíssima. Tomando-se de empréstimo a noção durkheimiana da precedência do social, considera que o ritual e, mais especificamente a possessão, iriam se constituindo por um tipo de negociação complexa quanto ao limite da transgressão aceita. De forma que, mesmo em se tratando de um Deus, a resultante de sua agência sobre o corpo do possuído podia e devia ser delimitada, civilizada, contida no sentido de transcorrer da forma esperada e esteticamente frutiva. E, justamente, essa condição de simultaneidade e especialização, com todas as exigências e possibilidades de incorporação de disposições auto e multirregulatórias – verdadeiros princípios diretores das ações típicos da festa sagrada –, precisa ser entendida como instituição civilizadora central para os segmentos populares, uma das únicas à disposição numa figuração que mantinha os recursos centrais à distância¹³⁷, a não ser como equipamento repressivo. Tornando-se, assim, importante o domínio de habilidades manipulatórias a respeito da fachada.

É nesse aspecto que a relação fachada-bastidores seria útil para se pensar as diferenças entre candomblés e umbandas. Enquanto religião que buscou controlar o segredo e a tradição de origem africana – suposta ou real –, o candomblé nagô se tornaria um exemplo extremo de distanciamento entre fachadas e bastidores. Com as primeiras sendo o lugar público e aberto de visibilização em contraposição a todo um espectro de ações restritas aos iniciados, em que se realizam as práticas mágicas e de iniciação que poderiam ser inaceitáveis ou mesmo repulsivas sob o ponto de vista da moralidade e valores cristãos e burgueses, os quais, inclusive, eram compartilhados e vividos, mas de modo um tanto distinto e seletivo também pelos próprios praticantes. Aí residiria um pouco da importância do princípio de corte de Roger Bastide. O erro, não tanto de Bastide, quanto das gerações que vieram a politizar a cultura de origem

¹³⁶ Cf. Fernanda Arêas Peixoto, *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* de 2010.

¹³⁷ “Era uma vez um homem pobre e peregrino. Um dia, ele consultou gente competente, e fez como lhe fora dito. Preparou um *ebó* com muita dificuldade. Exu, então, vendo todo aquele esforço, quis muito ajudar aquele homem. Uma vez, quando o mendigo e um milionário caminhavam pela mesma rua, Exu preparou a estratégia para mudar a sua vida e o instrui a ridicularizar sem parar o milionário. Em voz bem alta devia o mendigo dizer que ali não havia ninguém importante, senão ele mesmo, o mendigo. Enquanto isso, Exu instigava o milionário, dizendo: não tolero esse tipo de gente, esses pobres. Muda-o com força da tua fortuna, vamos. Como o milionário se sentisse de fato ofendido com a petulância do pobre, resolveu ajuda-lo para mostrar quão rico era. O rico tomou o pobre pelo braço e pôs-se a passear junto com ele aqui e ali, demonstrando terem a maior intimidade. Todos viram aquilo e tiraram a mesma conclusão. Se o rico lhe dava o braço, rico também seria ele. Assim, em todo o comércio, todos ofereceram crédito para tudo o que o mendigo quisesse. Tendo assim tanto crédito, pôde ele fazer muitos negócios e com cada negócio mais crédito lhe era oferecido. Até que enriqueceu. Assim o pobre ficou rico graças à artimanha de Exu.” Em Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, de 2001.

africana, parece ter sido o de considerar se tratar de um mundo cindido, em que o praticante do Candomblé seria forçado a dissimular sua crença. Como se a crença no Catolicismo definisse uma fachada artificiosa diante de uma interioridade imutavelmente “africana”.

Na verdade, a crença em questão não seria, justamente, aquela que considerava a divisão em dois mundos como componente natural e respeitosa? Penso que era ao enigma desse mecanismo quase inconsciente, esse habitus de navegação, que Roger Bastide queria explicar. Por exemplo, pensemos as festas no candomblé. Elas são eventos agonísticos; não se pode sequer por um momento duvidar da seriedade e dedicação com que são preparadas e conduzidas como parte das mais importantes dentre os deveres e fazeres de um praticante. Mas, sendo contextos de rivalização entre terreiros, não deixam de ser, igualmente, e inclusive por isso, circunstâncias de exercício dádivo, de gratuidade e sacrifício ao mesmo tempo voluntários e obrigatórios, ao tempo em que permitem contextos de relaxamento e recreação. Isso em contraposição às atividades iniciáticas, mágicas e divinatórias em que, realizadas em uma zona mais protegida, são também remuneradas em um ciclo por vezes mais curto de tempo individualmente considerado. Nas festas, todos empregam energias para que tudo aconteça da melhor forma possível e, após mesmo enviar-se Exu para longe do terreiro, como se fazia antigamente, tem-se o coroamento ritual em que os corpos dos rodantes são montados por deuses que vem à Terra especialmente para dançar para os humanos.

Nesses rituais, os sacrifícios de sangue, as restrições corporais, o uso de substâncias, enfim, se colocam por vezes numa zona de segredo que se aprendeu, em parte graças a um histórico de reprovações, condenações e perseguições, a proteger duramente contra os julgamentos exteriores, e não somente como forma consciente de fortalecimento do pai ou mãe de santo. Todavia, no ciclo longo de transições intergeracionais, vai ganhando todo o significado, como relação natural, o recolhimento e preservação de espaços, objetos, ações e contextos consagrados a determinadas atividades. E com isso, conforme a proposta eliasiana, as lutas dos praticantes vão se tornando cada vez mais dependentes e orientadas para tais símbolos relativamente autônomos, com os indivíduos agindo reticularmente, ou seja, definidos por um arranjo que se modifica ou mantém mediante suas ações; uma teia ou rede de interdependências não controladas por ninguém isoladamente, mas que, dotada de plasticidade, não poderia se transformar ao infinito sem que alguns fios da trama se rompam. Tudo se passando de tal forma que, de fato, vai se esquecendo até mesmo de se ter vivenciado processos que resultaram em modificações ou adaptações em relação ao que se fazia anteriormente. Daí que, pela própria pressão em se garantir magicamente o presente por repetições infinitas, tudo parece parte de um guia básico do que se deve ou não fazer em uma dada disposição sequencial.

Guia esse que, cada vez mais se complexifica, quanto mais são combinadas exigências de uma estereotipia formal precisamente delimitada em um contexto de cruzamento cultural descentrado. E por isso se tornou evidente para algumas lideranças já na década de 1930, ou talvez antes, a importância de uma representação, sempre tão difícil de se construir, acima das casas particulares.

Daí também que durante a rotinização ritual e expressiva nos candomblés, a identidade entre poder e conhecimento formal se tornava objetivamente “necessária”, e não resultante de um acaso ou da decisão consciente de alguém. Nada que tivesse sido calculado, mas, algo que nascia precisamente do tipo de relação que se reproduzia em um espaço abarrotado de aspirantes ao ofício, mas sem que houvesse um centro formativo comum. No cristianismo a resposta a esse perigo esteve em boa parte nas mãos dos polemistas, moralistas e teólogos, e foram as tradicionais acusações de heresia, blasfêmia, apostasia e demonização, meios recorrentes de desclassificação e condenação. Mas o Catolicismo europeu, por exemplo, dispôs durante muitos séculos não só das instituições da excomunhão, inquisição e exorcismo, como também era possível o uso direto da força, se assim se considerasse necessário. Já no caso das religiosidades aqui tratadas, eram elas que estavam se defendendo de uma inquisição secular bastante determinada. *Diante do que, o jargão da autenticidade, uma vez sintetizando ideais de esclarecimento, moderação, beleza e hospitalidade, passaria a fornecer, independentemente da vontade dos praticantes e sem que se respondesse a qualquer necessidade ou função mais fundamental da estrutura, termos de convergência com a semântica e poderes acionados por juristas, psiquiatras, políticos, intelectuais, artistas, jornalistas e peritos.*

E, como discutido, entre as religiões de possessão tratadas, de fato passaria a combinar-se, entre os próprios praticantes, a acusação de malefício com a de inautenticidade/impureza, acrescentando-se a estas a da exploração monetária, com indicações nem sempre óbvias da identificação entre o Exu africano e o Diabo cristão. Mas, se é certo que foi por um movimento de integração crescente que os segmentos populares começaram a definir e identificar seus próprios princípios de classificação sobre o cosmos ao que se entendia ser uma visão de mundo dominante entre os setores intermediários e intelectuais, mais o contraste entre o que se fazia em um ritual de iniciação, por exemplo, e tudo que havia no Catolicismo, protestantismo e Espiritismo, parecia atestar a ancestralidade e valor cultural dos candomblés. Ou seja, haveria sempre uma combinação de fatores produtores de continuidade entre avaliações recíprocas, com fatores que viriam para acentuar as distâncias.

Além do mais, tratava-se de práticas e saberes cada vez mais vividos de forma autorregulada, pois se tratava da incorporação de padrões relacionais entre o universo público

e outro privado; disposições apreendidas desde a infância em um mundo no qual a sensibilidade a codificações contrastantes é parte integrante mesma de um quase órgão sensório-motor básico da vida social. Daí o acréscimo da dificuldade entre as pesquisas nacionais sobre religiosidade popular, em se integrar num só movimento: por um lado, a esfera da legitimação, poder e representação e, por outro, aquela mais básica da experiência subjetiva com o sagrado. Retomando-se, talvez por isso, a análise dos rituais entendidos enquanto entrecruzamento crítico, ao mesmo tempo ruptura e continuidade entre uma certa fachada e um bastidor, quem sabe se encontre um modo produtivo de enfrentar a questão.

III

Como lembra Ortiz em 1978, a explicação funcionalista entendia estar havendo um recuo dos sacrifícios na Umbanda; e que esse recuo se daria por conta dos custos e complexidade demasiados dos rituais, os quais não se coadunariam com uma sociedade classista – explicação, ademais, semelhante à de Bastide para a invenção da Umbanda. Ao que parece, considerando-se principalmente os rituais de iniciação. E, possivelmente, em finais da década de 1970, muitos praticantes, já mais formados por um sentido de diferenças mercadológicas não excludentes entre tradições no campo afro-brasileiro, poderiam eles mesmos ter justificado assim as suas preferências. Não desconsidero que fatores estruturais do tipo devem ter sido e ainda continuam importantes condicionantes, mas eles precisam ser colocados em correlação com a própria modificação do sentido dos fazeres religiosos, ou seja, a partir da transformação operada “de dentro” dos fazeres, saberes e crenças dos praticantes. Assim, por exemplo, não creio haver razões suficientes para se concluir que durante o século XIX, fossem muito menores as dificuldades em dispor dos volumosos recursos e longos períodos de tempo exigidos para os rituais de feitura, por exemplo, entre grande parte da população eventualmente interessada nos cultos de origem africana. Ou seja, gente pobre, de cor, e em grande parte escrava.

Outra questão é que, não só os candomblés se perpetuariam numa sociedade classista, como também, a própria Umbanda teria adicionado uma série de funções, entidades e combinações de saberes capazes de atender a um tipo de demanda expressiva que seria muito empobrecida, acaso interpretada como resultante das imposições estruturais. Sendo possível – como aponta Prandi e como também sugiro no capítulo dois – que tenha havido mesmo um crescimento ritual, ao menos no período que vai do início do século XX até os anos 1950-70, de uma série de regulações variavelmente ritualizadas dentro dos terreiros. E, a gravidade do caso acima descrito pelo próprio Bastide, demonstra que a respeito das transformações rituais

ocorridas durante o século, já se tratava na década de 1950 de algo bem mais profundo e enraizado em um habitus religioso nacional em que, sem dúvida, as dificuldades materiais e de recursos não poderiam ser desconsideradas, mas apenas quando articuladas com a questão central da relação entre tempo, poder e padrões diversos de expressividade. Dando-se razão à crítica de Ortiz a essa abordagem linear sobre a modificação ou perpetuação ritual. E, ainda que não desconsiderando completamente a importância de elementos funcionais para se entender os perfis e reelaborações rituais entre os cultos afro-brasileiros, diz o autor:

Como justificar que justamente nos terreiros de classe média, por conseguinte os mais ricos, o sacrifício é praticamente inexistente, enquanto que nas tendas populares ele ainda persiste? O problema, longe de ser uma equação funcional, parece-nos de cunho ideológico. Por detrás do jogo de funcionalidades se esconde um conflito muito mais amplo que se trava contra os valores da sociedade global. (ORTIZ, 1999, p. 155)

Daí sua hipótese do embranquecimento umbandista, que nos remeteria a um processo civilizador nacional em termos eliasianos: se civilizar-se teria significado para as nossas elites e desde o XIX, o mesmo que europeizar-se, sob o ponto de vista das relações nacionais entre cor e classe, no que pesem as pressões a que se viam submetidas as pessoas de cor, significaria também um esforço de embranquecimento em direção aos segmentos intermediários que disputavam o espaço, no caso, mediante a religião, da dominação simbólica. Assim, atentando acertadamente para a relação entre etiqueta, usos e decência nos terreiros, e o estatuto das entidades espirituais, Ortiz identifica que não é suficiente uma explicação funcional ou materialista vulgar para se entender o que significou a mudança religiosa brasileira, sob esse aspecto. Para que uma prática se consolide não basta responder a um chamado funcional, mas, partindo-se aqui de um referencial weberiano, seria preciso também se considerar os mecanismos de legitimação em curso: “Para a Umbanda, a sociedade urbano-industrial e de classes é a fonte dos valores legítimos. São esses valores que, incorporados ao pensamento religioso, vão orientar as práticas de origem afro-brasileira.” (ORTIZ, 1999, p. 162).

Todavia, o autor não pretende com isso afirmar que se poderia visitar uma gira e, de forma evidente, esperar lá se identificar expressões superestruturais da luta de classes mais fundamental operada na estrutura, ou, qualquer resposta funcional a um dado arranjo social abrangente. Até porque, as próprias propostas weberiana e bourdieuiana que parecem caras a Ortiz, não forneceriam apoio a esse tipo de relação. E se o habitus pode funcionar como uma espécie de esquema unificador da prática, isso só seria possível porque tal esquema é aberto, dentro de certos limites, a ajustamentos seletivos, e não porque necessariamente elimine as diferenças. Mas com isso, certa atividade reflexiva e interpretativa sobre os fazeres também poderia estar todo o tempo sendo integrada como parte do nosso saber fazer, o transformando:

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da “situação”, o *habitus* não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o *habitus* define a percepção da situação que o determina (BOURDIEU, 1983, p. 106)

Dessa forma é que os padrões ritualísticos e cosmológicos que ligariam pessoas e entidades enquanto seres que precisam negociar suas ações recíprocas em circunstâncias históricas concretas sofreriam determinações estruturais sempre provisórias em função mesmo dos caminhos nunca predefinidos quanto aos desdobramentos das lutas e, portanto, quanto aos destinos públicos dos acontecimentos e seres ao longo das gerações. Assim, tem se seguido aqui a sugestão de Ortiz de que a entidade Exu se encontraria justamente no centro da questão da legitimação em um contexto de tensões entre forças por vezes contraditórias – sendo por isso que se decidiu por explorar esse ritual em particular na tese.



Figura 26: Exu Sete Capas.
Fonte: A Noite, Rio de Janeiro, 1937.

Imagem de Exu pertencente ao museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Foto: Jornal A Noite. Em 1978 Luíz Alphonsos fotografou a escultura. Segundo Maggie, Y; Rafael, U. N. em artigo *Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections*, a imagem foi apreendida em data anterior a 1937 e destruída por incêndio em 1989.

À esquerda, Exu em matéria do A Noite, de 20/10/1936: “Museu de símbolos e de singularidades.” Trata-se do museu que se localizava no Palácio da Relação no Rio de Janeiro, e que abrigava objetos apreendidos pela Seccção de Repressão à Magia Negra e às Mistificações. Durante a reportagem o jornalista foi acompanhado pelo comissário Alfredo Lyrio e um pai de santo de Vila Maria chamado Francisco de Paulo, e que estava preso há alguns dias. Um Exu branco com roupa preta, postura curvada e espada embainhada, como se vê é pouco comum. Encontrei uma fotografia com uma imagem bem parecida no livro do Frei Boaventura Kloppenburg, sobre a Umbanda da década de 1950, mas também sua legenda não traz identificação. Já na legenda ao lado dizia-se: “Exu, entidade máxima da linha de maléi”; ficando, infelizmente, sem identificação esse Exu em particular. E o pai de santo Francisco, assim explicava ao repórter a origem da entidade Exu:

“Era no céu. A harmonia pairava sobre tudo. Certa vez os três grandes arcanjos revoltaram-se contra Deus. E o poder infinito fulminou-os, arremessando na face da terra. Aqui ficou sendo o seu reino. Os exus presidem todas as coisas, dispondo e ordenando. Formaram-se as falanges, que se contam por três grandes e quatro menores. Exu é a entidade das gargalhadas, porque ri sempre de quem é desgraçado.” A imagem teria pertencido a um pai de santo que trabalhava no Engenho de Dentro. Ao abordar o terreiro, a polícia apreendeu a imagem que foi parar no museu. O pai de santo, uma semana depois do ocorrido, teve uma morte “estranha”. Enquanto limpava uma arma, essa disparou o matando, acidentalmente. Em seguida, o repórter registra as explicações sobre a vida dos orixás, todas, na verdade, recriações de passagens bíblicas famosas, que são indicadas, além de oguns, oxosses e omolús, mais duas imagens de exus: Tiriri e Exu do cemitério. Em fotografias de 1978 de Alphonsos há um registro do Tiriri, mas não o do cemitério. Mas já na matéria de 1936 comenta-se que o Tiriri teria “três pernas”. Ou seja, ainda caracterizado pelo priapismo.

Como dito, saía-se de um regime em que seres humanos podiam ser comprados e escravizados por outros seres humanos, para outro em que todos seriam, ao menos juridicamente, iguais. Com isso, como venho argumentando, não se tratou de uma prática religiosa que refletiria as redefinições da estrutura socioeconômica. E, certamente que as mutações estruturais definiram, por exemplo, um leque novo de demandas sobre as habilidades dos oficiantes, sendo que parte da análise aqui aventada dedica-se a explorar essas modificações. Todavia, o erro estaria em se esperar encontrar continuidades lineares entre, por exemplo, o avanço do capitalismo e um reflexo utilitarista na economia religiosa. Pois como venho discutindo, a direção tomada por tal economia pode, sob influência das mudanças estruturais, ter tido absolutamente imprevista. Principalmente em se tratando de práticas culturais que estavam no centro mesmo das mutações, que eram também o contexto em que se davam as ações humanas e que, naquele momento, iriam se transformando também por conta das ações dos praticantes. Assim também as religiosidades, ao mesmo tempo em que eram definidas por relações de continuidade com determinados traços do modelo escravocrata – este, marcado por rígidas relações de posse e submissão –, tinham que igualmente refundar em bases crescentemente voluntárias as suas lealdades, ainda mais em um contexto no qual as alternativas espirituais estariam aumentando. O que teria levado ao crescimento de coações recíprocas e simultâneas entre, por um lado, a identificação com fazeres e saberes dependentes das imposições estruturais de uma forma de vida publicamente desqualificada e, por outro, o desenvolvimento de modalidades aburguesadas de vida espiritual. Mas com isso, se modificava todo um campo de possibilidades quanto as funções e significado da triangulação entre sagrado, vida e mundo. De forma a que potências que até então figuravam numa zona silenciosa e desconhecida, forças avaliadas pela produção dos resultados eficientes que efetivariam, adicionavam, via possessão, uma personificação forjada por atributos cênicos e de personalidade publicamente avaliáveis em termos do duplo sagrado-profano que compunha a experiência de todos.

Assim é que com Exu incorporando novas funções públicas e privadas, ele também passava, por certo, a admitir um leque de novas demandas relacionadas aos imperativos socioeconômicos do momento, da maneira em como eles se rebatiam entre os subalternos. Sua condição de liminaridade, sua ausência de um padrão expressivo dançante bem demarcado, sua amoralidade diante da obrigação de atender a quaisquer demandas, se devidamente recompensadas, sua rejeição pelos filhos de santo a entregar-lhe a cabeça; e sua identificação com o “dito cujo”, sua proximidade interesseira e desregrada ao mundo material, seu priapismo,

tudo isso remete a uma condição de incivilidade e marginalidade, na verdade extremamente familiares ao campo de acusações e exclusões à que estariam sujeitos os segmentos que recorriam aos seus serviços. Não é por acaso que os exus da casa podiam ser chamados de compadres! Assim, tal percepção da identidade e usos a que se destinaria Exu remetia ao próprio tipo de exclusão, inadequação e acusação rebaixadora a que estavam sujeitas as primeiras gerações de negros e mestiços no pós-escravidão. Premidos entre um espaço público no qual passava-se, provavelmente, a se ser mais temido e vigiado do que na época da escravidão, e uma domesticidade em relação a qual não se sabia bem o que fazer.

Mas ao mesmo tempo, a relativa autonomização diante do Catolicismo permitiria, via objetivação cênica, a reelaboração do Diabo em condições toleráveis e significativas. Ou seja, mesmo Exu e Diabo civilizavam-se, ironicamente, também por conta do acolhimento das componentes mais amenas de Exu, mas também, diante do influxo multimidiático que sofriam, em combinação a todo um manancial de mecanismos de contato mágico entre Exu e “dito cujo”. Ou seja, que haveria uma perda analítica em não se considerar as condições concorrenciais mais agressivas do mercado de símbolos – não apenas estritamente mágico-religiosos – do Rio de Janeiro, para a construção umbandista do Diabo em sua relação com Exu e com o comportamento econômico dos praticantes, enquanto em Salvador tal relação manteve-se até meados do século XX orbitando entre a dupla: catolicização dos candomblés e africanização do Catolicismo. Daí que as possibilidades combinatórias entre os perfis dos praticantes, lideranças e agências abririam durante o século XX o cardápio espiritual a possibilidades imensas, com os praticantes avaliando e decidindo, comparativamente, entre modalidades de submissão, organização do espaço de culto, afinidades pessoais, comodidade e gastos com a prática, proteção contra batidas policiais, possibilidades de ganho de poder e perfilação das entidades variáveis. Processo longo, mas que já começava a se definir pela simples possibilidade, por exemplo, de se optar por casas diferentes, quanto mais se afastava das obrigações étnicas ou restrições espaciais e de mobilidade entre cidades, por exemplo. Na verdade, tal processo estaria se dando até os dias de hoje, sem o que não se poderia falar de mercado religioso.

IV

Paradoxalmente, tais atributos fortes de Exu o impeliriam, talvez mais que a qualquer outro, para aquela borda borrada, liminar, não plenamente domada ou reivindicada por deuses ou seres humanos, em que os riscos de desconcerto alheio, inclusive dos desuses que com ele acaso dividissem o espaço, se acentuavam. Sua condição periférica estaria diretamente relacionada com representações de atributos populares em geral rejeitados, inclusive a ideia de

que Exu seria uma entidade “ciumenta”, ou seja, algo de ressentido e invejoso diante do vislumbre de seus “irmãos” mais nobres e elegantes. O que pode fazer do despacho, ação propiciatória de transição, um momento de aumento da apreensão entre os fazeres rituais; esse marcador também subjetivo de distância em relação às apreensões públicas quanto ao risco de se deixar levar pelas próprias disposições galhofeiras e incivilizadas. Sendo aí que a especial dependência e licenciosidade com relação à entidade, paradoxalmente, se tornaria ela mesma razão de seu afastamento. Sob pena de que tal licenciosidade, significando o livre curso de Exu em nossa vida, acabe por propiciar sua típica ousadia quando ritualmente autorizado, na roda de festejos. Ousadia imperdoável! A de se apresentar em si mesma, entidade híbrida que é, sempre a meio caminho dos humanos, demônios e Deuses; realizando-se indevidamente montada na condição ativa da possessão, ao lado, à mesma altura daqueles nobres que tanto invejaria. De forma que, diferentemente dos deuses, que têm sua morada no *Orum*, ele é, não por acaso, um visitante de deuses e habitante simultâneo de casas, vento e encruzilhadas, não sendo nem de lá, nem de cá, nem de acolá. Sempre em movimento!

Assim, pode-se dizer que o maior perigo de todos residiria na própria natureza do ritual. Pois se este sempre possui algo de performático, isso se acentua sobremaneira quando se trata de rituais de transição e proteção típicos de eventos festivos em condições hibridamente produtivas entre dimensões públicas e privadas. Tipo de combinação, aliás, comum em uma série de formas de prestação de serviços em que se precisa conquistar a confiança e, de certa forma, a adesão do consumidor, garantindo-se seu bem-estar, acolhimento e segurança. Para o que se imporia essa velha forma dos arranjos laborais populares, com a casa transformada em lugar de comércio – as quitandas –, de festa e de morada. Pois, assim como toda hospitalidade teria algo de performance, no sentido da exigência de incorporação de um papel, também a natureza da performance sempre possuiria algo de teatral e, portanto, dependente da confecção de modalidades persuasivas a um público, ou seja, um cenário e uma máscara.

No entanto, Exu é também mestre da irreverência, conflito, e alternância, entidade para a qual seu poder de fachada reside, justamente, na subjugação inversiva do contexto por suas habilidades de desconstrução, ruptura e desconcerto. Ou seja, seu poder residiria em muito na despreocupação burlesca do trickster, ou mesmo impossibilidade de se atender às imposições externas quanto às expectativas de produção e manutenção da fachada enquanto ordem e, portanto, torna-se um perigo para rituais feitos para serem sérios. Até porque sua carreira laboral de expedientes, assim como também era a vida da maioria dos negros e mestiços nesse período, inclusive a dos mandingueiros, o obrigaria a lidar todo o tempo com as demandas mais inconfessáveis, bem como as condições de vida mais incertas.

Ao mesmo tempo, entre as entidades falantes, apenas Exu-Lebá-Elegbá compunha indubitavelmente as religiões africanas originais, tendo que ser aceito também nos candomblés ketu, de uma forma ou de outra, mesmo quando vinham através de membros egressos da Umbanda ou candomblés de caboclo. Ainda mais considerando-se seu imenso poder mágico, sua particular proximidade com os seres humanos, o temor que causa nos adversários, e a disposição para escutar e agir conforme as demandas de consulentes e oficiantes. Mas, entidade provocativa também, ou, sobretudo na Umbanda e caboclos, torna-se potencialmente crítica da autoridade e da ordem, especialmente valorizadas no ketu. Quebrando publicamente a hierarquia, põe em apuros mães e pais de santo, expondo-os mesmo a situações vexatórias:

O Exu e a Pombagira constituem, por sua simples presença, um desafio direto ao pai de santo de um terreiro que detém o monopólio do sagrado. É ele quem deve garantir a mediação entre as divindades e os indivíduos – clientes ou iniciados. A concorrência desleal exercida pelos espíritos dos exus e das pombagiras é um ataque direto à superioridade do pai de santo, cujo principal meio de comunicação com os orixás é a adivinhação pelos búzios. Os clientes, fonte principal de renda para o terreiro, em geral preferem o contato direto com o espírito, isto é, falar com ele, receber seus conselhos, à consulta a um oráculo em que é um homem (o pai de santo) que fala. (CAPONE, 2009, p. 181)

Mais que isso, a autora indica também uma relação entre legitimidade, remuneração e mediunidade, em que a mediunidade agiria como desafio à autoridade, tensão já identificada por Véronique Boyer entre iniciação e mediunidade. Pois se nos candomblés a iniciação é importantíssima, na Umbanda, principalmente nas menos africanizadas, ela não teria a mesma importância, pois, a mediunidade é considerada um atributo da relação imediata entre médium e entidade, ligação que se possui desde o nascimento. E, tanto exus como pombagiras e Maria Padilhas são entidades caracterizadas pela franqueza, pela ausência de meias palavras, e pela exposição direta de fatos constrangedores, quebrando-se com isso o pacto sobre o qual se sustentam os fuxicos nas casas. Se se tratasse de um contexto de isolamento entre as casas, a solução da tensão se daria ela mesma em seu interior mediante o poder do dirigente em impor a ortodoxia. Acontece que o espaço religioso não é estático e, sendo marcado pelo trânsito, tanto ocorre de praticantes do candomblé irem em direção aos centros umbandistas, candomblés angola e caboclo, quanto o movimento contrário ser realizado, muitas vezes tomando-se a Umbanda e “mesas brancas” como uma espécie de preparação prévia para o Candomblé. E aí, cria-se um problema, parece, mais difícil para a ortodoxia.

Pois se pressionava para que algumas dentre as várias entidades quisessem não só aparecer publicamente, como realizar consultas e dar conselhos em terreiros mais tradicionalistas. Aliás, na Umbanda, mesmo trabalhos mágicos e de iniciação podem ser realizados livremente, aos olhos de todos, sem que isso seja um constrangimento ou ritualmente

perigoso, principalmente considerando-se a eliminação ou diminuição do sangue ritual, do uso de ervas e do tempo, custo e complexidade ritual em geral. Por outro lado, se na Umbanda os orixás continuam aparecendo, eles continuam calados e sua aparição é esporádica, como que reafirmando o seu lugar nos terreiros de candomblé. Ao contrário, são as entidades da expressão verbal aquelas de maior prestígio nas umbandas e caboclos; fala essa que se pretende manter secundária ou inexistente em rituais públicos mais ortodoxos do candomblé ketu.

Assim, Exu estaria dotado por uma alma descompromissada com hierarquias e aspirações de mando e ordem. A princípio, pelo simples fato do não ser nem um, nem outro, mas também, pelo fato de que nessas circunstâncias abrir-se-iam maiores possibilidades de exposição do arbitrário ritual e existencial que deveriam ossificar-se nas hierarquias. Exu propiciaria uma espécie de tomada de posição e consciência diante desse arbitrário enquanto habitante descomprometido com as cenas públicas de consagração, ou seja, a partir de sua liminaridade constituinte (TURNER, 1974). Por essa razão que o ritual do despacho, e o próprio despacho, seriam tão perigosos, mais ainda que muitos rituais e objetos mágicos. Uma vez que atrás de cada ato de instituição visando a contemporização, sempre se reabririam possibilidades mais ou menos fortes à sua decomposição, ao menos em sociedades marcadas pelo pluralismo. Assim também é que a transição das esculturas dessa entidade, de uma massa relativamente disforme ainda nos primeiros anos desse século, algo semelhante ao que comumente se encontrava na África, para um ser com marcadores diversos, mas mais bem delineados, indicativos de suas diversas funções e humores pode ser tomada como processo em direção a modalidades expressivas habituais e, aplacadoras das incertezas dos demandantes.

V

Não pretendi, nesse capítulo, de forma alguma contestar as interpretações mais clássicas sobre Exu. Não só pelo fato de que não tenho competência para tanto; mas também porque elas viriam se enraizando cada vez mais entre os praticantes dos candomblés atuais, sendo que os símbolos estariam sempre em disputa e movimento. Todavia, tais interpretações se tornam insuficientes se pretendem, mediante conversão de capitais intelectuais e religiosos em duas mãos, garantir um monopólio discursivo que redunde na desconsideração ou omissão de interpretações concorrentes fora do espaço mais estritamente religioso. Para o caso, desconsideração duplamente autorizada a respeito das antigas identificações entre padê e expulsão, Exu e Diabo. Como se se tratasse de um tipo de ignorância dos agentes, principalmente os de gerações mais velhas, ou degradação dos símbolos “verdadeiros”.

Certamente que tal orientação interpretativa em busca das origens recebeu parte de sua força a partir do processo de intelectualização que vem sofrendo os cultos afro-brasileiros em geral. Sendo Exu, provavelmente, a entidade que mais vem angariando, individualmente, a atenção de pesquisadores e comentadores. De forma que ela tem sido fascinante ao menos para um determinado tipo de intelectual, em geral surgido após as décadas de 1950-1960, e que procurou integrar o resgate dos atributos originários com uma função política de desconstrução e resistência. Sendo que, de forma modificada, tal orientação já se encontrava em alguns dos primeiros pesquisadores do tema no Brasil. No mais, tema nascido subalterno, mas também tão atrativo das ciências sociais nacionais. Nesse contexto Exu seria esse “trôco”/vingança contra cultural diante da cena artificiosa dos dominantes, essa *mea culpa* insolvente que acompanha as tentativas de uma ciência social crítica que desconfortável em acaso vir a servir ao poder oficial, seja do Estado, da família, do Catolicismo, mercado, ou do próprio terreiro.

Exu é o risco da desmesura, de que se extravase a fronteira. Tornando o relaxamento em escândalo. Risco de que se exponha todo “artifício” que sustentaria, enquanto trabalho coletivo permeado também por conflitos, sacrifícios pessoais e vacilações, os atos cerimoniais mais elaborados. Se assim o for, vai ficando claro o quanto Exu cumpriria a função de ação nos contextos ordinários, se o considerarmos enquanto agência, de entidade predominantemente de bastidor, ocupando espaços e participando do vulgar, dessa dimensão que, sob o ponto de vista do investimento cênico e expressivo, seria a mais relaxada e menos séria, ainda que marcada por todos os perigos do cotidiano. Dimensão expressiva relaxada, mas também rebaixada, sob o ponto de vista de uma hierarquia espiritual, o não consagrado, rotineiro e ordinário da vida. Exu anda pelo mundo. Dimensão da vida em que aspectos por vezes não admitidos, mas, em muitos casos, banais, integram o cotidiano e o comum. Entretanto, pela própria natureza conflituosa e incerta desse mundo, reivindicam constantemente a intervenção de forças auxiliares em situações as mais difíceis.

E o intelectual teve aqui papel fundamental ao formular, a respeito das práticas, questões cruzadas de interesse especulativo, preservacionista ou normativo que, dialogando com as taxonomias dos praticantes, se tornavam autorizadas a questionar as representações desclassificadoras do popular. Principalmente quando chegados os anos 1930-60, o pesquisador já não teria agido nem como folclorista, para o qual o agente popular quase não tem importância como pessoa, nem como antigo médico, para o qual o agente seria um objeto patológico aberto à intervenção curativa. Fosse na Umbanda, em que os intelectuais em geral umbandistas produziram uma certa teologia e cosmologia mais ou menos difusa, fosse no Candomblé, em que tais intelectuais operaram, no mínimo, como coletores, sistematizadores e formalizadores

seletivos de determinadas versões sobre um *povo de santo*, uma comunidade imaginada existindo além do espaço e tempo do agora, que então deixava a condição de bastidor para tornar-se episódio da vida pública, com algumas mães de santo sendo fotografadas e tornando-se conhecidas mesmo mundialmente. Assim, tal intelectual talvez tenha se percebido, ele também, como um Exu letrado – uma vez encontrei na feira de São Joaquim em Salvador um Exu Gutenberg! Enfim, um comunicador, intermediário e tradutor entre o espaço sagrado dos terreiros e o mundo dos não iniciados e, nisso, talvez resida parte do especial encantamento que os intelectuais em geral reservam à entidade. Isso, ou qualquer *mea culpa*, uma vez que Exu parece também desafiar as pretensões colonialistas do discurso científico. Seja como for, se o trabalho dos intelectuais ajudaria a aumentar o valor público dos terreiros, é certo que também, como particularmente indicado no capítulo três, que quanto mais tais terreiros eram valorizados, mais acabavam por ter seus símbolos contrabandeados para o interior das lutas no campo intelectual em formação. Principalmente entre os anos 1960-1980.

Para contornar esse tipo de emaranhado a respeito das origens e da conversão da cultura em poder, emaranhado que se rebate numa série de aspectos quando se tenta explorar a formação dos cultos afro-brasileiros em geral, procurei discutir no capítulo anterior um pouco a relação que haveria entre a estrutura espacial do modelo de terreiro e o tipo de coerção a que passaram a ser submetidas as expressões populares após a abolição. Buscando explorar a relação entre as mudanças nas estruturas socioeconômica e simbólica, pretendi ampliar o escopo da análise de forma a agregar, mais nitidamente, ao debate sobre reconhecimento, mercados e legitimidade, o tema da mutação dos símbolos religiosos. De forma a que o reequilíbrio de poder em curso entre fornecedores, consumidores e agências profanas, ao propiciar, em relação ao período anterior, alternativas às possibilidades de imputação de responsabilidades sobre o destino das economias afetivas em sua relação com a justiça divina, passa a depender do equilíbrio prático entre forças concorrentes de um tipo novo e, nas primeiras décadas do século XX, ainda bastante insegura. Assim, a particularidade da forma Candomblé enquanto reivindicação de um próprio razoavelmente demarcado, só seria possível considerando-se uma combinação não orquestrada de acontecimentos muitas vezes alheios aos fazeres tipicamente sagrados. Levando-se ao desenvolvimento de novos ajustamentos entre as mudanças estruturais e os modos de simbolização em contextos rituais – ainda propícios a experiências de autorrealização – capazes de diminuir os ruídos comunicacionais e incertezas entre conhecidos e estranhos.

Desenvolvimentos que vinham se desenrolando lentamente até, de fato, chegada a década de 1930, mas, principalmente, o período pós-guerra. Na verdade, bem antes que um

sentido de *povo de santo* surgisse, já estava em curso certa reivindicação pelas origens mediante a noção do “fazer as coisas direito”. Algo que se constituía, justamente, nas mediações entre as antigas lealdades étnicas, e o concerto mais multipolarizado das primeiras décadas do século XX, em que o tipo de coação que os praticantes afro-brasileiros passavam a se exercer mutuamente seria cada vez mais dependente das possibilidades de integração de agentes e agências em um espaço mais diversificado, híbrido, de seres humanos mais afastados biológica e biograficamente das origens africanas. Assim, era desse modo que Martiniano Eliseu do Bonfim se referia para elogiar mãe Aninha, dizendo que só ela ainda sabia fazer as coisas.

Não por acaso, Martiniano tinha sido assistente de pesquisa de Rodrigues, tinha morado em Laos, onde aprendeu inglês e estudou em escola protestante. Por seu turno, como já indicado, Mãe Aninha pode ser considerada uma espécie de empreendedora religiosa bastante desembaraçada, como o atesta o trabalho de Flávio dos Santos acima citado. Também não por acaso, tratava-se, quanto à Martiniano, do *babalaô* mais respeitado e feiticeiro dos mais temidos da Bahia, famoso nacionalmente. Chegando a apresentar trabalho no IIº Congresso Afro-brasileiro de 1937, ocorrido em Salvador. Assim, esse “saber fazer as coisas”, remete tanto a um saber das origens enquanto garantia de sucesso, como também, acaba sendo a senha para seu valor como cultura; sobrevivência como crença, prática e autenticidade. Satisfazendo-se tanto ao anseio dos praticantes que não querem ser subjugados pelos pares, nem se incompatibilizar ou desagradar aos deuses, como aos intelectuais e mediadores que, também envoltos em suas próprias disputas, buscavam registrar e traduzir. Essa noção do “saber fazer as coisas direito”, portanto, passava a localizar-se num espaço duplamente reivindicado, sem que nenhuma das aspirações pudesse subjugar a outra. Com isso, abria-se a possibilidade de que os praticantes reais, e não uma dada costura muitas vezes folclorizada sobre estes, fosse passando ao controle das suas representações públicas, não por acaso tendo se desenvolvido uma identidade entre respeito, segredo e valor a um só tempo religioso e cultural. Pense-se, por exemplo, a declaração realizada por ocasião do IIº Congresso Afro-brasileiro:

Temos a consciência de nossa valia no tempo e no espaço [...] Devemos ter o desassombro de ser, antes de tudo negros, e como tais os únicos responsáveis por nossos destinos, sem consentir que os mesmos sejam tutelados ou patrocinados por quem quer que seja... Não precisamos mais consultar ninguém para concluirmos da legitimidade de nossos direitos, da realidade angustiosa de nossa situação e do acumplicamento de várias forças interessadas em menosprezar, em condicionar mesmo, até nosso desaparecimento (Atas IIº Congresso Afro-Brasileiro, 1940: 111-119, p. 47-48)

Posicionamento que em geral excedia o tom bem mais ameno e contemporizador que marcou o evento, mas já antecipando o que aconteceria nas décadas seguintes, ao menos entre as lideranças mais ativamente politizadas a partir das décadas de 1970-1980. Para todos os

casos, estava em jogo a questão do reconhecimento, em que pese a negociação da posição entre elite letrada e lideranças religiosas. Não se trata da expulsão dos intelectuais, o que seria contraditório com a própria posição indefinida que muitos destes teriam ocupado nos interstícios entre pesquisador e adepto, ou consumidor religioso. Colocando-se as coisas sob o ponto de vista da relação entre consumidor religioso e fornecedor, tratar-se-iam dos limites e possibilidades exclusivamente nativas de imputação do legítimo e do autêntico quando se observa o crescente das interdependências a mediadores especializados e diferencialmente localizados, a que ficavam sujeitas as várias religiosidades.

VI

Entretanto, ainda que originários de um fundo comum, os dilemas vividos por Exu de fato seguirão caminhos distintos na umbanda carioca e no candomblé baiano mais *nagoizado*. No primeiro caso, trata-se de uma cidade em que as relações impessoais e capitalistas já tinham se desenvolvido muito mais que em Salvador, em que a divisão do trabalho em forma assalariada tinha-se disseminado e, com isso, a dupla necessidade de se incorporar, tanto uma rejeição crítica ao utilitarismo – auto interesse egoísta –, quanto à de se atender demandas novas, típicas desse mesmo universo. Falar, portanto, a linguagem desse universo em mutação através da “religião”, via uma linguagem moral. De forma que, como anteriormente indicado, se na Umbanda desenvolver-se-ia uma ocasião propícia para a visibilidade de exus, diabos, pombagiras e padilhas, para o Candomblé se mostraria perigoso que entidades assim pudessem sentir o contexto festivo da casa como seu *habitat* e, com isso, propiciando o relaxamento que tal entidade costumaria experimentar de forma reinadora, inconteste, e até perigosa na rua ou mais prestativamente nas residências, agora em meio a convidados por vezes anônimos para os quais se deve manter uma fachada ordeira acima de qualquer suspeita, mas também, diante dos quais não se sabe com segurança o que esperar.

Salvador era uma cidade em que a sobrevivência dependia, mais provavelmente que no Rio, de se contemporizar com o Catolicismo – ainda mais em se tratando de práticas mágico-religiosas –, bem como com a classificação do espaço social defendida pelas elites. Nesse mundo, quaisquer aspirações à mudança deveriam passar por tais cadeias pessoais de favores, gentilezas e compadrios. Em não sendo, poderiam ser lidas como ameaça – desaforo/provocação – às elites locais, concentradoras dos fluxos de riqueza, informação, prestígio e poder. Sendo assim, o desafio aqui não seria o de se multiplicar Exu, como fizeram umbandistas, diante de uma “comunidade” de demandas crescentemente diversas e imprevisíveis – no que se definia uma homologia entre atividade simbólica e localizações

sociais –, mas sim, torná-lo discreto, não ameaçador. Ao menos publicamente, contê-lo e associá-lo à imagem do trabalhador escravo, imagem que definia mais exclusivamente em Salvador que no Rio, já mais assalariado, o ser trabalhador. Estrutura essa que, ao se modificar a condição de negros e mestiços, continuaria tendo suas rotas ascensionais pesadamente guardadas por uma intransponível cadeia de intermediários, mensageiros e tradutores em uma cidade na qual o fosso entre centro e periferia era praticamente intransponível, pois era mais restrito aqui um espaço público formal, aberto à objetivação das aspirações mais ou menos confessadas de empoderamento para os segmentos pobres. Se no Rio civilizava-se o Exu mais irascível e galhofeiro que falava com o povo e oferecia seus serviços, eventualmente vestido e portando-se como alguém distinto, aqui esse Exu iria para segundo plano, ou dificilmente surgiria, possuindo maior espaço nas casas ou ocasiões marginais sob o ponto de vista da hierarquia local, em geral candomblés de caboclo. Sendo Exu em geral mais cerceado, obliterado, subsumido nas ocasiões públicas à elegância e beleza dos orixás, tendo que pedir demasiado licenças no chegar e partir.

Portanto, predominando logo cedo a providencial figura do mensageiro e protetor que, no mais, logo deteria a simpatia dos intelectuais, sendo que nos intermináveis ciclos de trânsitos e traduções nos percursos das religiosidades possessionais nacionais, ambos os extremos propiciariam uma rica combinação de formas e possíveis. Era o Rio de Janeiro nacionalmente modelar de uma figuração urbana mais tolerante ao dissonante, mesmo que se tratasse também de um universo crivado pela reprodução das ocasiões de exceção. Pois não deixava também de ser uma cidade em que os antagônicos, inclusive em tais ocasiões, emergiriam mais frequentemente, com mais força e propriedade. Pense-se, por exemplo, o que foi a literatura carioca, bem como a crítica e a crônica jornalísticas do período, em comparação a baiana. Sendo que, no caso carioca, embora os intelectuais umbandistas tenham sido os principais responsáveis por representações dicotômicas do cosmos espiritual, é fato que seria no Rio de Janeiro que as possibilidades de uma religiosidade popular do tipo viessem a integrar segmentos socialmente tão distintos se deram. O que pressionou, simultaneamente, o acolhimento do diverso, com todos conflitos por vezes verbalmente violentos entre os escritores, mas, principalmente, com a ampliação das gramaturas socioespirituais.

Ao materializar um cosmos, relacionando imagem e função religiosa numa série de entidades espirituais, a Umbanda expunha mais nitidamente que no Candomblé mais tradicional, que vigorava paralelamente um duplo registro na definição social, duplo registro o qual seria melhor descrito caso se considere o significado que tiveram as categorias do falso e do baixo espiritismo, já na década de 1900, como acima discutido. E, dessa forma, boa parte da

batalha se dava pelas redes de influência, pois elas podiam abrandar seletivamente a perseguição, via essa economia da dependência por gratidão. De qualquer forma, a Umbanda trazia a luta para o campo simbólico oferecendo uma estética fantástica, uma experiência marcadamente participativa e excitante mediante atrativos que os segmentos dominantes das cidades, se tratassem de religiosos ou não, não podiam naquele momento fornecer. Entre suas contribuições, por um lado havia como dito o Caboclo, condensando características massivas, populares e cultas da representação do nacional mais aproximadas ao rural e o sertão. Por outro, do “lado da esquerda”, garantia-se a casa com seus indispensáveis e interessantes exus e pombagiras, em síntese espetacular com o Diabo, muito mais identificados ao cidadão.

A quase universalidade da sua presença deve-se a uma razão bastante simples: são eles os agentes preferenciais para desfazerem os males provocados por eles mesmos, mediante pagamento mais compensador. Apenas os exus devem defrontar-se com os próprios exus, sobretudo quando estes, ao agirem maleficamente, revelam ausência de elevação espiritual [...] Por outro lado os exus entram em locais que, pela sua santidade, são velados aos orixás: encruzilhadas e cemitérios. E há a necessidade de adentrá-los pois é somente aí que se pode desfazer o mal, no mesmo local engendrado. (NEGRÃO, 1996, p. 227)

Com isso, de fato determinados oficiantes continuavam aceitado como desafio se fazer o que ninguém fazia, e ir aonde ninguém iria, para o que exus, pombagiras e Maria padilhas seriam os melhores operários:

Enquanto os deuses são utilizados em empreendimentos socialmente aceitos, como assegurar um bom parto ou bom emprego, Exu é utilizado secretamente para arranjar um encontro amoroso, para forçar uma sedução, para desfazer ou mesmo recompor um casamento. As mães dos renomados templos fetichistas negam que utilizem Exu, indicando que se consideram acima dos interesses mesquinhos, mas todas conhecem as fórmulas a usar e sem dúvida recorrem a ele ... (LANDES, 2002, p. 336)

Daí que as questões do poder e das demandas que não podem ser verbalizadas por e para outros, entre comunidades que acreditam na magia, seriam algo importantíssimo em se tratando de religiões subalternas. Mas, seria mais acertado se dizer que Exu estaria premido entre a necessidade de sua oclusão, e a do uso de suas forças. E, refletindo sobre a posição de Exu nas umbandas atuais, afirma Mário Teixeira de Sá Júnior:

Por um lado, mantendo o seu status de religião marginal, promoveria novos arquétipos, de igual forma marginais [...] Essa atualização cumpre uma das lógicas umbandistas: sacralizar o humano marginalizado das estruturas histórico-sociais. De outro, diluir a pressão realizada sobre exus {as únicas entidades da esquerda com giras regulares}, que se apresentavam como o calcanhar de Aquiles dos praticantes dessa religiosidade. Ao diluir a oferta de serviços que ‘caboclos e pretos velhos não realizam’, por novos arquétipos de espíritos, puderam os umbandistas manter a oferta de seus produtos no mercado de bens simbólicos e ao mesmo tempo fragilizar as críticas que eram diretamente endereçadas aos exus. (TEIXEIRA DE SÁ, 2005, s/n)

Assim diz a canção “Só o Ôme” de Edenal Rodrigues e interpretada por Noriel Vilela, à que acima mencionei: “Ah mô fio do jeito que suncê tá, só o hõmi é que pode te ajudá; eu estou ensinando isso a suncê, mas suncê num tem sido muito bõo; tem sido mau fio mau marido, inda puxa saco di patrão; fez candonga di cumpanhêro seu, ele bôtô feitiço em suncê.” E as questões se avolumam: teria esse senhor direito à entrada no concerto, desejaria um par à dança? Quem sabe não desejaria orquestrar o espetáculo? Ou seria relegado aos bastidores, escondido, desacreditado e invisível? Ora, quem ousaria adivinhar as ações desse matreiro malabarista? E, se for verdade que Exu transformou-se de entidade que precisava ser primeiramente atendida no terreiro, para entidade que precisava ser dele afastada, o fez como bode expiatório, a menos nobre dentre as entidades. O mais certo é que entre as décadas de 1920-60, aproximadamente, teria sido sacrificado para que com isso, quem sabe, se preservasse todo o conjunto. E quem mais poderia o fazer, senão ele? Seu sacrifício estaria dizendo: éramos realmente assim, mas sacrificamos, nos purificamos, e agora não somos mais; e para que não se esqueça nosso sinal de boa vontade, e para que não sejamos nunca confundidos com os erros cometidos no passado, ou com aqueles que ainda os cometem hoje, a cada dia de festa em que celebramos e dançamos juntos, que ninguém ofenda, que ninguém possa ser ofendido!

Capítulo 12: “Macumba para civilizados:” uma religião bonita de se ver

I

Aqui serão exploradas as relações entre estética, poder e mercado no que tange a definição das representações publicamente dominantes sobre o popular. Para isso, serão privilegiadas as formas de visibilização pública de práticas e praticantes em um contexto que se nacionalizava, procurando-se explorar contrastes e continuidades elucidativas quanto as posições ocupadas por Salvador e Rio de Janeiro nesse momento. Além do mais, considerar-se-á o quanto a tradição pode ter de fato sido manipulada, via equipamentos repressivos, como desqualificador da pessoa que nela estaria imersa. Todavia, desqualificador através do qual uma forma de fazer política mesclava-se com a especificidade dos traços da vida local, o que mais tarde se chamaria de cultura. Ou seja, situação que, mais cedo ou mais tarde, exigiria dos dotados de maior gradiente de capital político e econômico a negociação com poderes dispersos entre muitas pessoas, sem que, no entanto, se abrisse mão de se tentar limitar as possibilidades de visibilização e valorização públicas dos símbolos subalternos. Algo que nas décadas posteriores, principalmente após a década de 1940, encontraria possibilidades de se converter determinados fazeres e saberes em traços regionais valiosos, principalmente a relação forte entre Bahia e feminilidade, tão decisiva para a legitimação dos candomblés como espaço dominado pela figura feminina. A conversão de um território em mulher torna-se nesse caso também uma forma de acentuar sua faceirice. Feita Oxum com toda sua malevolente religiosidade, em oposição à virilidade inflexível, empresarial e interesseira do sulista, ou da simples agressividade dos homens. Afirma Gilmar Rocha:

Posicionadas em meio a relações sociais de toda ordem (e desordem), as baianas aparecem como símbolos dominantes de uma sociedade relacional sendo a ambiguidade o seu diacrítico principal. A riqueza da baiana consiste então na sua qualidade simbólica e na sua natureza ambígua de condensar muitos significados culturais, políticos, econômicos, religiosos, estéticos, patrimoniais. Símbolo com qualidades mitopoéticas, presente em inúmeros momentos e lugares de nossa história, aos poucos a baiana, frente ao quadro dos tipos regionais com suas vestimentas e comidas típicas torna-se, ao lado do malandro carioca, a principal representante da brasilidade, superando o sertanejo e o gaúcho. (ROCHA, 2007, p. 64)

Assim, a imagem de feminilidade quando associada ao “misticismo” tornar-se-ia componente especialmente valorizada para a forma como a categoria Bahia seria reivindicada pela política. A baiana, inclusive na maneira como foi trazida pela escola de samba carioca, favoreceria a imagem do “feitiço decente”, de acordo com Carlos Sandroni e Peter Fry. Algo capaz de também amainar as apreensões entre cores e classes; distante do jocoso, mas, exigindo-se certo reconhecimento “merecido” através da confecção idealizada de consenso e

identificação entre povo e elites habitantes do berço da civilização. Quem sabe, como já dito, uma compensação à Bahia pelos velhos serviços prestados diante da “usurpação sofrida”, ponto em que, sarcasticamente, teria acertado o autor da matéria de O Malho registrada mais acima ao final do capítulo nove, falando em um momento em que a composição das lealdades ao regime republicano estava em andamento, mas constantemente ameaçada a cada passo.

Sob o pano de fundo, portanto, de inúmeras possíveis ocasiões embaraço, deve-se levar a sério o mal-estar persistente das elites e frações dos segmentos intermediários, mesmo avançado o século XX. Algo particularmente observável nos jornais. Em suas páginas lia-se vergonha. Uma imensa vergonha a respeito de minúcias, muitas delas podendo parecer sem importância para os padrões atuais, outras nem tanto. Mas que revelavam não apenas uma aspiração por futuro diante do rebaixamento sofrido, mas também, uma incompreensão do fato de que os desenvolvimentos civilizadores de mais de um século haviam redefinido os termos das comparações, e não apenas o volume dos indicadores relativos. Assim, registrava-se o embaraço quanto ao traçado urbano da capital baiana, quanto aos modos de ser e habitar, vergonha do vestir, divertir-se e comer, do mover-se e do crer, como sintetizado na polêmica a respeito da demolição da Catedral da Sé. Todavia, circunstância que impossibilitada de receber uma solução exclusivista, foi demandando soluções de compromisso e concessões entre diversos contendores. Ou seja, de fato acabou-se por se impor a incorporação de um popular, mas não qualquer popular. Apenas um que nos elevasse como civilização.



O CARTÃO POSTAL QUE O TURISTA IA LEVANDO, GRAÇAS A' IGNORANCIA DO VENDEDORES
E A' FALTA DE ESCRUPULO DO PHOTOGRAPHO

Figura 27: Reprodução de cartão postal em jornal: a importância da imagem

Fonte: A Tarde, Salvador, mar./ 1937

Na matéria se lê: A afluência de turistas à cidade, que aumentou rapidamente nestes últimos tempos, está requerendo uma fiscalização enérgica sobre muitas coisas, muitos abusos. Ao contrário, ver-nos-emos pouco a pouco despojados dessa fácil e lucrativa indústria, ainda em princípio apenas, por causa da triste desídia de administradores municipais e estaduais [...] Um bufarinheiro abancado em frente ao cais Cayrú, vendia ao turista imagens da Bahia. Pedações de interiores de igrejas, perspectivas da cidade alta etc. De repente apareceu-lhe nas mãos o cartão que o ‘clichê’ acima reproduz [...] Um retrato de Itapuã, não a bela praia desse arrabalde. Nem seus coqueirais vistosos. Fixava uma cena da vida de pescadores, mostrando crianças nuas e barrigudas e mulheres maltrapilhas, na porta de choupanas de palha. Uma vergonha para nós, enfim. Para que o visitante não comprasse aquilo o repórter adquiriu a vista e repreendeu o vendedor [...] Deve-se fazer uma fiscalização eficiente do negócio da venda de cartões com fotografias da cidade [...] Imagine-se, por exemplo, que o turista comprasse a tal vista. Exibi-la-ia aos amigos, na América do Norte, e todos analisariam, irônicos ou compadecidos, a situação deste país, que apresenta quadros de vida bem parecidos com os da China ou Polinésia...

Seria mediante duplo impacto, como mercadoria atraente e marcador de uma comunidade imaginada de sentido entre os dominantes pretensamente dotados de uma razão e moralidade superiores que, primeiramente, o meio impresso pôde encontrar seu lugar. O que se revela em tantas reportagens: sobre o acúmulo de lixo nas ruas, ou sobre a manipulação de alimentos por vendedoras de rua de carne e quitutes, ou em reportagens como a seguinte, já em março de 1937: “Propaganda contraproducente – enquanto se diz lá fora que a Bahia tem coisas dignas de serem vistas, o turista leva daqui cartões postais deprimentes.”:

Trata-se de momento posterior em que já se começava a selecionar quais componentes da Bahia deveriam ser visibilizados. Ano que inauguraria a postura política acima indicada em relação à cultura, e que duraria até a década de 1960; concentrando-se em estudar, documentar, consolidar e divulgar os bens culturais, sem que houvesse aí orientação clara sobre qual ligação entre cultura, desenvolvimento e turismo, como ocorreria a partir de Jânio Quadros mas, principalmente, com o regime militar (SANTOS, 2005). Causa perplexidade o desembaraço com que o repórter explica como, em sua opinião, deveriam ou poderiam ser enfrentadas as reconhecidas deficiências civilizacionais locais: basicamente, pela produção seletiva da imagem, pelo contraditório encobrimento do que se era. Valorização paisagística e ocultação das pessoas; expressão cirúrgica da produção de um duplo código na leitura do que deveria ser a relação entre vida material e simbólica. Para que o registro e divulgação realistamente incauta, ou mesmo “mal-intencionada” daquilo que se era, não comprometessem nossa boa beleza. Que não se permitisse que os de fora concluíssem que se era exatamente aquilo com que se parecia. E assim, à “feia” foto do menino descamisado transposta para o jornal, anexava-se a legenda de uma elite bem vestida e alimentada. Jornais e Estado tinham que dar as mãos e fazer entender através de órgãos fiscalizadores e mesmo repressores, que aquele tipo de coisa não podia mais

acontecer. Curiosamente, quanto mais as elites da cidade tateavam um caminho modernizador para o traçado urbano e estilos de vida, mais a negociação para esse futuro viria depender, inclusive sob o ponto de vista político, da reedição pública daquelas credenciais passadistas: da Velha Bahia, da boa terra, da festa e da fé. Ou seja, mais passava-se a depender da capacidade de se realocar o popular como ingrediente azeitado, dengoso e picante de nossa vitalidade.

Ao seu modo, uma abordagem desse tipo de questão já estava definida em Nina Rodrigues. Subjacente ao seu esquema evolucionista, havia a suposição de que alguns povos estariam condenados à margem da história humana. E, se o sincretismo era uma forma de imitação do superior pelo inferior, o mimetismo puro e simples seria sintoma da inferioridade racial, e não necessariamente um definidor de toda cultura inferior; por exemplo, o autor já considerava os candomblés “gêje-nagôs”, percebidos como mais aproximados a um formato regular de culto, como verdadeira religião que não deveria ser perseguida pela polícia. Por outro lado, se até mesmo as matrizes mais “fracas” poderiam ser tomadas, isoladamente, como minimamente consistentes, já não seria assim em seu contato com o superior. Isso levaria o autor a identificar, agora da parte dos *bantos*, um mimetismo em relação aos cultos e práticas nagôs, sem que o contrário fosse reconhecido – crença que seria questionada por uma série de evidências levantadas pelos especialistas com o passar dos anos. Assim, querendo-se ou não, se essa mistura de ingredientes era nossa tragédia, Rodrigues tentou encontrar uma solução não só teórica, mas política para o “problema”. Responder ao que se poderia fazer com ela, uma vez que daí pareciam emergir valores, artefatos e a cultura nacional, dentre os quais a religião, mas, da mesma forma, todos os defeitos que nos perseguiam. E, uma vez que no clima intelectual do evolucionismo tornava-se controverso alimentar esperanças de que tal mestiçamento era o melhor caminho para se alcançar um nível civilizacional superior, foi preciso salvaguardar aquelas contribuições mais positivas e menos deturpadas; ou seja, minimizar os danos.

Assim precisava-se, sob o ponto de vista político, ou seja, sob o ponto de vista da costura de compromissos ligados à tomada de decisão, ocupação de posições e utilização de recursos idealmente definidos por um sentido de público, enfrentar dois extremos opostos, mas que de certa forma participavam de um fundo intelectual comum que supunha certa incapacidade dos dominados em manejarem criativamente os seus próprios símbolos em condições de ocidentalização, inclusive, aproveitando-se de tal mudança. Como diria Roger Chartier:

O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. (CHARTIER, 1995, p. 180)

E com isso, naturalizava-se as dicotomias entre tradicional e moderno, civilização e barbárie, economia e cultura. Em termos conceituais, toca-se no problema crucial de como se pensar a cultura popular: se como dependente, ou se autônoma em relação a um conjunto de poderes e símbolos que não lhes seriam específicos. No primeiro caso, fica sugerida uma orientação fechada da cultura popular diante de outras instâncias. No segundo, haveria uma identificação entre “dependência”, passividade e certa carência, de toda sorte, unilateral, e que levaria a uma orientação passiva quanto à incorporação da experiência cultural popular em sociedades consumeristas, levando-se à ideia de sociedade de massa como que definida pela técnica, e tomando-se a técnica como avesso da cultura. Ou seja, o termo dependência perde aqui em capacidade descritiva ao descurar do desenvolvimento de um rico dialogismo que iria surgindo entre os contextos de consumo/recepção e produção, de sorte que as gerações que foram sentindo os efeitos das novas ou expandidas tecnologias e modalidades expressivas como cinema, rádio, temas, novos materiais, assim como jornais e fotografias, nunca o faziam de maneira óbvia. Da mesma forma, se essa não obviedade muitas vezes adviria dos desiguais capitais escolares e econômicos – tendo-se como consequência toda uma especificidade a respeito, por exemplo, da caracterização de eventos e entidades –, a partir principalmente da década de 1930, principiava a se insinuar entre os dominantes a possibilidade de se desidentificar nas relações de poder assimétricas, a existência de uma insuficiência simbólica do dominado frente ao dominante. Ao mesmo tempo em que as próprias dimensões “popular” e “letrada” não só parecem muito mais rigidamente polarizadas do que em realidade considero aqui, como parece que, apesar de tudo, Chartier nos oferece uma síntese bem melhor ajustada à realidade europeia que a das sociedades pós-colonizadas¹³⁸.

E talvez seja da maneira como, teoricamente, se polarizaram esses extremos ideais, que adviriam algumas das confusões quando se fala de codependências entre popular e erudito. Pela própria natureza vitalmente política do tema, torna-se particularmente difícil a tarefa de distinguir a necessidade de se levar em consideração as relações assimétricas de poder, de uma suposta inferioridade, sendo esta congênita ao fato de se ser designado como popular. Ou seja,

¹³⁸ Para o caso das religiosidades de matriz afro-brasileira Lívio Sansone assim coloca o problema: “A cultura e a estrutura familiar negras seriam o resultado da escravidão e mais tarde a adaptação à pobreza? Ou seriam o resultado de africanismos, de formas tradicionais africanas de vida e de cultura adaptadas ao novo mundo? Por trás dessas duas perguntas existem duas diferentes perspectivas de luta antirracista: o antropólogo (Herskovits) e o linguista (Turner) destacando as diferenças culturais e tomando em consideração a sua capacidade de resistência, contra o sociólogo (Frazier) enfatizando a universalidade da condição humana e o caráter intrinsecamente mutável de todas as formas culturais e sociais. A diversidade cultural contra a universalidade da condição humana; a pessoa negra merecendo respeito por sua cultura e personalidade serem intrinsecamente diferentes, ou, ao contrário, por ser um humano como qualquer outro. (SANSONE, 2001, p. 10).

a afirmação de que a cultura popular seria inferior ou carente, a não ser que se parta de um exercício crítico, seria mesmo o melhor ponto de partida para se enfrentar os dilemas a respeito dos processos de nacionalização da cultura em que popular e elite tiveram de se redefinir? Não seria o caso de se considerar, ao contrário, que indivíduos e grupos que, dotados de determinadas formas de fazer e crer, uma vez entrando em relações nas quais ocupam uma posição de subalternidade, também sofreriam o fato incontornável de ter que renegociar e, portanto, ressignificar formas, artefatos e estilos de vida? Seja como for, que tal negociação, quando possível, precisa ser realizada diante de circunstâncias de inferiorização relativa, hierarquização essa que é ao mesmo tempo constituinte e constituída pela singularidade, de fato assimétrica, mas sempre variável e em mutação nos encontros. Daí vai uma grande diferença para as formulações de pesquisadores como Edson Farias, Garcia Canclini, Martín-Barbero e Lívio Sansone, as quais pareceriam mais esclarecedoras para se pensar realidades mais nitidamente híbridas, oferecendo elementos dinâmicos para se pensar a sua relação com as pressões universalistas ligadas a própria realidade do tipo de contato descrito. O que se pretende nesse tópico é explorar, justamente, *que a localização entre os polos erudito, popular e massivo, para utilizar uma consagrada classificação de Canclini, não só estaria em constante estado de reformulação, como, no caso de boa parte das nações pós-colonizadas, dependeria em grande parte das posições ocupadas e defendidas pelos intelectuais e meios massivos à disposição.*

II

São sempre mutáveis os pesos que determinadas formas culturais jogarão nos arranjos entre popular, meios massivos e saberes eruditos. Ou seja, é sempre difícil se antecipar as possibilidades que um determinado desenvolvimento teria, de se legitimar em figurações nacionais em que estariam se dando, em simultâneo, diferentes velocidades modernizadoras. E, diante do encaminhamento analítico tomado nessa tese, de fato, não se pode desprezar a relativa estagnação econômica e demográfica de Salvador, a qual seria completada pela derrota política sofrida pela cidade nos anos 1930 com a ascensão varguista, em comparação ao lugar ocupado pelo Rio de Janeiro no período. Some-se a posição desfavorável em termos de conexões produtivas em que ficou, comparativamente, o estado da Bahia, com todas as consequências não só para o mercado literário e artístico, mas também, para a profissionalização de circuitos leigos de entretenimento e cultura popular, como discutido no capítulo nove.

Ao mesmo tempo, se o Estado Novo não favoreceria imediatamente as aspirações políticas locais, ele viria a ser um fator decisivo para a ampliação de valor público conquistado pela cultura popular local, abrindo canais de mediação àquelas frações dominantes-dominadas

que até então se viam premidas pelos antigos arranjos das velhas elites que continuamente intercalavam-se no poder político local. Compare-se, por exemplo, o destino nacional que o trabalho de um Edison Carneiro, bem como sua própria trajetória profissional viriam ter nesse contexto, com a trajetória de um Manuel Querino; esse último ainda muito enquistado e subalternizado nos espaços destinados aos filhos da nobreza. E, ainda que não se possa dizer, que o novo regime tenha sido, evidentemente, a causa do caminho tomado pelas formas expressivas populares nesse momento, ele certamente foi decisivo.

Além do mais, uma vez inequivocamente consolidada a precedência carioca em assuntos lúdicos profanos, aqueles mais importantes e capacitados intermediários e observadores culturais da Cidade da Bahia entre as décadas de 1930 e 1950 que se interessavam pelo popular, dirigiram sua atenção preferencialmente para as religiosidades. Isso ocorria mediante uma dupla oposição: em contraposição aos mementos selecionados de nobreza ligados a alta cultura, mas também, às imagens em certa medida idealizadas do popular festivo e rueiro do século XIX. Sem isso não se compreenderia adequadamente como as expressões religiosas afro-brasileiras conseguiriam não só manter, como ampliar drasticamente sua influência naquele momento, destacando-se talvez diante de todas as outras formas de simbolização do estado no território nacional, principalmente obscurecendo aquelas expressões ligadas ao sertão, ainda mais por conta da repercussão dos casos de Lampião e Conselheiro¹³⁹. Enfim, passava a ser possível um tipo de apreço e reputação compartilhada para além dos segmentos que por ocuparem posições e viverem em situações particularmente subalternas em relação a outros, apresentariam interesses e manteriam relações estreitas com novos símbolos de reconhecimento e pertencimento. Todavia, símbolos que enquanto se mantivessem carentes de um discurso que os legitimasse em contextos públicos, permaneceriam sendo apropriados por “não-nativos” através de formas sistemáticas de sentenciamento e exclusão.

¹³⁹ Em *O que é que a Bahia representa? O Museu do Estado da Bahia e as disputas em torno da definição da cultura baiana*, Anadélia Romo discute os entrecruzamentos entre cultura e política, tratando particularmente das mudanças de rota sofridas pelo Museu do Estado da Bahia sob a direção de José Valladares entre os anos de 1937 e 1959: “O Estado, que até alguns anos antes havia reprimido o Candomblé, propunha agora tanto celebrá-lo na exposição quanto lhe dar um espaço no Museu do Estado [...] A atitude oficial em relação à cultura afro-brasileira havia mudado dramaticamente, certamente influenciada pelo recente congresso afro-brasileiro, realizado na Bahia em 1937, e o clima de simpatia que havia criado. Ademais, o patrocínio da cultura por parte do estado veio a priorizar não a modernização, mas a tradição. [...] A incorporação da cultura popular, e mesmo africana, patrocinada pelo Estado da Bahia na década de 1930 fez parte de uma tendência nacional em direção à fusão cultural na Era Vargas, mas também representou um esforço local significativo no próprio âmbito baiano.” (ROMO, 2010, p. 120-121)



Figura 28: Femininidade, baianidade e brasileiridade: miss Brasil Martha Rocha

Fonte: http://passarelacultural.blogspot.com.br/2013/06/sessao-nostalgia_8.html

A derrota de Martha Rocha seria motivo para uma seleuma nacional aunto a razão de sua derrota: suas medidas generosas. À esquerda, ao lado da vitoriosa no concurso de Miss Universo de 1954

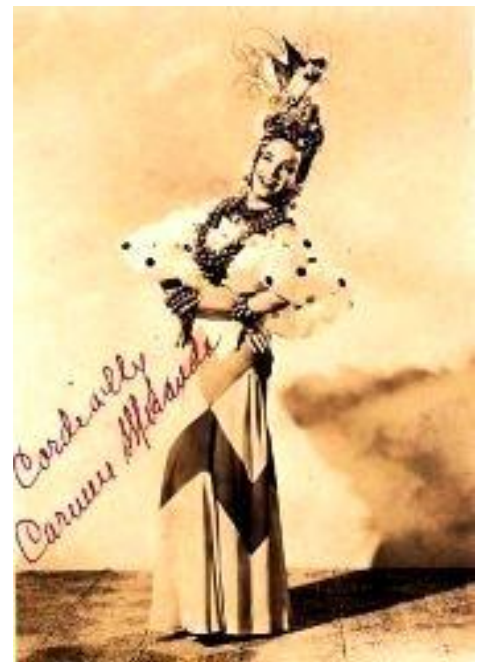


Figura 29: Carmen Miranda.

Fonte: <http://nemlixonemluxo.wordpress.com/2012/02/21/o-que-e-que-a-baiiana-tem/>



Figura 30: Acarajés insalubres, foto à esquerda
Fonte: A Tarde, Salvador, 1926



Figura 31: Acarajé bonito de se ver e comer – foto à direita de Pinheiro.
Fonte: A Tarde, Salvador, 1939

Economia e cultura em escala, ou quatro imagens do feminino: o (des)gosto da vendedora “tradicional” e o limite das medidas sanitárias; o carisma do feminino em uma tradição lamentosamente em declínio e a medida da autenticidade; em seguida, tem-se a beleza, a baianidade e a brasilidade em suas polêmicas medidas; e, por fim, a pequena portuguesa que nos Estados Unidos fazia da baiana a medida do ser brasileiro.

De fato, sob o ponto de vista do destino público e midiático que teriam as religiões de matriz africana no país, Salvador e Rio de Janeiro costumam ser vistas como extremos opostos quanto ao papel exercido diante das tarefas de reconciliação, recordação e esquecimento enquanto atribuições cruciais inscritas já na formação e seleção dos profissionais simbolicamente especializados. Todavia, ainda que haja muitas diferenças, é certo que também ocorreriam importantes continuidades expressas nos exercícios de ocultação-evocação exigidos ao especialista religioso nas duas cidades, e nos quais os intelectuais tomariam parte – ainda que não tenha se tratado de forma alguma de uma tarefa exclusiva destes –, em que uma linguagem sagrada em transformação, em boa medida pela atividade mesma desses especialistas, precisa ser dominada e exercida sem vacilações. Como dito anteriormente, o Rio de Janeiro sairia na frente quanto à visibilidade que macumba e umbanda ganhariam em sambas gravados e até mesmo premiados na própria capital. E, ao mesmo tempo em que músicas religiosas de matrizes afro-brasileiras seriam não só registradas como transmitidas pelas rádios, figuras como Walt Disney e Orson Welles conheciam e apresentavam internacionalmente o Brasil através da cidade, mediante a realização de produtos fílmicos que integrassem a política de boa vizinhança no contexto da segunda guerra mundial – daí sairiam “Quatro homens e uma jangada” de Welles e o “Zé Carioca” da Disney.

O acesso a mecanismos como esses foram possibilitados através de complexas relações de mediação, inicialmente, com participação de parcelas dominadas das vanguardas modernizadoras brasileiras e locais, no que se foi burilando a delicada relação entre cultura negra e nação. E se o Rio era a articulação com o exterior, imagem promissora do Brasil – mas que já vinha sendo questionada pela emersão do maior dinamismo de São Paulo –, a Bahia tornava-se o símbolo interior e radicado no passado de um Brasil profundo. Mais ainda, a coordenação e complementariedade entre Bahia e Rio de Janeiro sob o ponto de vista da cultura negra, carnaval, religião e nação torna-se uma força quase imbatível enquanto formulação popular do país – com o recuo das narrativas sertanejas, caboclas e caipiras na segunda metade do século XX –, inclusive, no caso da Bahia, com o reconhecimento posterior pela via do patrimônio e festas de largo, do Catolicismo local, com o mito das 365 igrejas; um apelo simbólico que se tornaria turisticamente competitivo no futuro¹⁴⁰.

Entretanto, quando se consideram as discrepâncias entre o que foram os desempenhos e posições da Bahia e do Rio de Janeiro no período estudado, chama atenção o quanto a difusão

¹⁴⁰ Assim diz Noriel Vilela, cantor carioca famoso na década de 1950. Gravou temas ligados à Umbanda e “cultura negra”, como a seguinte: “Está fazendo três semanas que eu cheguei de lá; Eu visitei 365 igrejas, visitei terreiros e benzi meu patuá; reví amigos e vi minha mãe querida; tenho saudade do povo de lá; no terreiro eu vi o Candomblé, comi o acarajé e provei mungunzá; tenho saudade da minha Bahia, só tenho vontade de voltar pra lá.”

de recursos valorizados como condição de acesso às instituições centrais no Rio contrastava com o encruamento baiano, principalmente para os casos aqui tratados. De forma que se mesmo no Rio o enquadramento da cidade “oficial” era absolutamente menor que o da totalidade da população, é certo também que mesmo essa cidade “oficial” era absoluta e relativamente muito maior do que o tímido espaço de relações tidas como civilizadas na Salvador do mesmo período. Com isso, no Rio de Janeiro era bem mais reduzida a capacidade de retenção por parte de um grupo qualquer, dos bens, símbolos e oportunidades capazes de impor monopolisticamente uma economia das lealdades, pois tratava-se da retenção e distribuição de valores desejados e disponibilizados por muitos, em geral, já bastante distanciados e em posições de simultaneidade não presencial das suas ações. Tendo-se que, da mesma forma, avaliar e calcular as próprias decisões supondo-se esse universo de relativamente anônimos e estranhos.

Também, se em Salvador os indivíduos que faziam os candomblés encontravam-se integrados de maneira fisiológica ao Catolicismo e, incapazes, pela relativa fragilidade de sua posição e insuficiência quanto ao total de capitais econômicos e escolares de que dispunham de ventilar claramente um sentido denominacional, já no Rio e em São Paulo a Umbanda, ao orientar-se denominacionalmente, nascia dependente do esforço de seus intelectuais em produzirem uma dupla crítica. Por um lado, crítica às elites e – ainda que nascida em muito católica –, ao Catolicismo; por outro, às práticas populares que se desejava “superar”, ou melhor, superar uma identificação estigmatizante; superar, também, o risco de identificar-se às lendas e magias negras. Já o tipo de lealdade que se estabelece entre intelectuais e candomblés nagôs é todo ele de reverência recíproca, esforço mais nitidamente conciliatório, no que a instituição dos ogãs, o sacrifício de Exu, a ascendência feminina, o recuo do babalaô (CAPONE, 2009, 2011; BASTIDE, 2001), bem como a ascendência da linguagem dançante e “muda” dos orixás é fundamental. Quase que inexistindo entre os intelectuais locais da Salvador republicana uma postura crítica aos fundamentos dos modos de ser e viver das elites soteropolitanas. Como dito, os setores intermediários e os subalternos encontravam-se demasiado dependentes das elites locais por relações de fisiologismo; ou seja, dependência, por vezes direta e pessoal, por dívidas de amizade por velhos favores prestados, relações de compadrio em ambientes de sociabilidade mais restrita etc. Assim, as críticas produzidas restringiam-se ao bate-apanha das disputas locais, das facções, raramente se dirigindo aos fundamentos da estrutura de poder, ou à ideologia dessas elites dirigentes. O que não impede, por outro lado, que os segmentos letrados, principalmente via jornais, formulassem toda uma reprovação em linha descendente do popular, de forma emulatória ao que se fazia no Rio de Janeiro.

Dois percursos distintos, mas por vezes ligados ou mesmo complementares. No Rio tal figuração teria propiciado o surgimento da Umbanda em seu distanciamento seletivo das referências que definiriam a “macumba” como território incivilizado da “coisa feita”. Típico idealmente, legitimando-se pela combinação entre mediunidade, caridade e uma organização e sistematização mínimas, muitas vezes tendo a participação ativa de intelectuais praticantes, possuía também um vocabulário musical, cultural e expressivo que por vezes lembrava um católico modificado. E se, não só o Rio possuiu desde cedo importantes candomblés, também em Salvador, se a forma maciçamente plasmada do candomblé como referência exclusiva se impôs, tal representação não impediria a profusão dos candomblés de caboclo, mesas e mesmo a infiltração do mediúnico espírita, como visto no capítulo oito. Isso em contraposição ao modelo nagô que então se consolidava. Via hegemonização e conversão em cultura¹⁴¹, dos praticantes nagôs, com a ascensão feminina, o papel ativo dos *alabês*, a importância do domínio de um vocabulário em línguas de origem africana, principalmente o *iorubá*, a sistematização e visibilidade crescentes das festas públicas¹⁴², verdadeiros rituais de rivalização entre os terreiros, a importância dos ogãs como patronos e protetores, bem como a promoção de uma organização crescente e capacidade de se inserir o candomblé como parte fundamental, talvez mesmo a mais importante, dentre as contribuições da cultura baiana no contexto do projeto nacional. O que dependeria da existência de uma dada predisposição entre:

Agentes que assim poderão se apropriar dos resultados da estratégia de distinção de camadas dominantes em acentuar a transigência como valor ancestral, mas circunstanciados por suas posições e condições de classe. Daí seguem-se duas tendências. De um lado frações dominantes aplicam esforços – calcados no recurso do discurso sobre a antecedência da Bahia na formação dos valores nacionais –, visando integrarem-se nos polos decisórios. De outro, a consequência não programada de tal aplicação consiste na exigência de estender suas bases de legitimidade, o que transportou práticas, símbolos e instituições dos segmentos populares para as instâncias conspícuas da representação nacional. (FARIAS, 2008, p. 578)

Deslocava-se de uma condição em que os praticantes deviam satisfações constantes a agências “exteriores” ao religioso, para outra em que a conversação intrarreligiosa deveria ser

¹⁴¹ Herskovits foi um dos primeiros, senão o primeiro a defender claramente a despatologização do transe e da possessão, bem como das práticas, saberes e crenças afro-brasileiras, deslocando-as para o campo da cultura.

¹⁴² Assim Bastide descreve a preparação de uma festa de Candomblé: “Pois não conheço espetáculo mais encantador que o do candomblé preparando-se para a festa [...] Não passam de colmeias zunindo, cheias de gritos, risos, canções, movimento e vida. As filhas-de-santo dirigem-se, atarefadas, de uma casa para outra; algumas de pernas nuas levantam no rio os tecidos sacramentais, com um ruído de águas, salpicos de sabão e conversas infinitas; outras passam a ferro os xales, as túnicas, as grandes saias brancas enfeitadas de rendas; outras varrem o pátio, jogam para longe as folhas secas, os frutos caídos, enquanto salmodiam cânticos noturnos; outras adornam com amor o barracão com guirlandas de papel de todas as cores, segundo o rito a celebrar, pois o ornamento é sempre apropriado ao santo que se festeja e deve estar de acordo com ele. Pode-se, no entanto, parar durante o trabalho, dois dedos de proza não fazem mal a ninguém...” (BASTIDE, 1983, p. 273)

mais decisiva, fazendo-se os intelectuais importantes mediadores, tradutores divulgadores, e mesmo porta vozes, uma vez que defensores de certo universal, nessa disputa negociada. Pois seriam tais intelectuais que, munidos de interesses especulativos e de preservação, escreveriam livros, matérias em jornais, participariam de congressos, integrariam secretarias ligadas a educação, turismo e cultura. Com isso fornecendo, via seu capital escolar diferenciado, símbolos e oportunidades de elevação das práticas a um saber fazer “sério”. Sobretudo aqueles intelectuais, literatos e artistas que acabavam ocupando os honoráveis cargos de ogãs nos terreiros. Todavia, ainda que de forma um tanto modificada, essas mesmas atividades, sobretudo a da escrita, tenham cumprido papel semelhante nas umbandas.

Se o político das décadas de 1900-1920 agia estrategicamente, caso a caso, pedindo por votos e ao sabor dos arranjos temporalmente curtos em que eram decisivas as trocas de favores, o intelectual, ao contrário, buscava agir fornecendo uma chancela supostamente anterior às lutas por apoio político e amizades pessoais. Até que ponto tal aspiração se realiza, é uma questão mais complexa, pois também os intelectuais acabavam contraindo dívidas que não podiam simplesmente ser suspensas. E talvez nunca se tenha dado a devida importância para o quanto os estudos sobre religiosidades, mais do que todos, ao menos no Brasil, tenham sido atravessados por esse tipo de reciprocidade e dilema.

Se reunimos esse vocabulário insurgente com a dupla percepção de que o Candomblé não só estava sob risco e ataque, como também seria possível, desejável e necessário se lutar por “ele”, enquanto “Candomblé”, ou seja, algo que a ninguém pertencia, estabelece-se com isso as premissas indispensáveis à formulação do Candomblé como denominação. E, com isso também, identificava-se mais claramente o campo de forças em que atuavam simultaneamente, adversários, aliados e possibilidades, ainda que incertas. Contexto extremamente favorável à emergência do carisma religioso nos interstícios das tensões entre inovação e tradicionalização. Mas aqui, mais na forma de uma vanguarda espiritual, do que via o extremo profético messiânico, sendo essa segunda possibilidade, aparentemente maior na zona rural que na urbana. Mas muitas vezes partindo-se em geral de um fundo compartilhado de questões e combinações simbólicas, como discutido no capítulo seis em que toco na transição entre o mandingueiro típico e as práticas possessionais.

Ao mesmo tempo, tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro os praticantes religiosos tiveram que enfrentar problemas similarmente complexos a respeito da construção da confiança, bem como de padrões eficientes de comunicação em circunstâncias que, ao mesmo tempo em que ultrapassavam bastante os modos domésticos de relação, estariam com estes comprometidos mediante códigos profundos de reciprocidade. Todavia, se os limites da

transgressão possível para uma entidade como Exu pareciam bem mais relaxados no Rio de Janeiro do que em Salvador, é porque no Rio não só a entidade, mas os próprios padrões expressivos em forma de uma relação entre público e espetáculo em moldes profanos já viriam de um percurso mais antigo e ampliado no Rio de Janeiro. Definindo-se a cidade por um histórico de apresentações em contextos compartilhados de fachada muito mais suntuosos, regulares e partilhados que o que era possível na Salvador da época. Isso permitiria uma codificação mais diversificada da entidade capaz de gerar identificações e padrões persuasivos mais verossímeis para aquele tipo de plateia e sociedade.

Assim é que, de fato, Bastide parece ter acertado ao considerar uma dimensão mais individualista e mercadificada para a experiência mágico-religiosa carioca em geral, em relação à soteropolitana. Todavia, isso não significa concluir que no Rio de Janeiro as práticas de matriz africana teriam se degradado mais pronunciadamente em formas individualistas de exploração monetária que em Salvador. Como se a maior expansão das relações capitalistas naquela cidade, ao se infiltrar no cosmos das macumbas e candomblés cariocas, tivesse degenerado à ambos, enquanto candomblés ketus formados na Bahia após a transposição originária da África para a colônia, pouco tivessem se transformado. Acontece que não só as hierarquias religiosas que Bastide conheceu já eram em parte resultantes das próprias lutas de genealogia, precedência e preceito capitaneadas pela Bahia, como também, não apenas as práticas no Sudeste estavam se transformando, mas também as do Nordeste e em especial da Bahia. Precisando-se, ao contrário, se considerar o quanto tal infiltração modernizadora teria modificado de maneiras diferentes o prestígio relativo das práticas religiosas entre si – Nordeste-Sudeste, por exemplo –, mas também frente a outras dimensões da vida, sobretudo profanas.

Também, que a maior pressão a favor do desenvolvimento de certa reflexividade em relação às ações concorrenciais simultâneas dos diversos prestadores no Rio de Janeiro nunca pôde se converter, por conta, entre outras coisas, da própria figuração socioespacial muito mais dispersa nessa cidade, em um ideal identitário similar ao que ocorreria com o Candomblé baiano. Ou, melhor dizendo, se em Salvador também estava em curso há muito tempo certa dispersão física das casas em zonas “rurbanas”, ao que parece tal dispersão foi se dando acompanhada – desde pelo ao menos meados do XIX, como aponta Parés – pela sedimentação de vínculos e compromissos crescentemente não étnicos entre casas e cadeias complexas de iniciação que, eventualmente, eram retransmitidas enquanto responsabilidade a ser assumida pelas gerações posteriores. Nessa figuração, aumentava-se as condições de sucesso, justamente, daquelas unidades domésticas com funções econômico-religiosas que conseguissem se perpetuar graças à soluções favoravelmente religiosas no que diz respeito às complicadas

controvérsias e disputas entre herdeiros de um legado que é sempre duplamente espiritual e material. Sem nunca se esquecer, mais uma vez, que se a prática da cobrança ou o modelo de oficiante solitário nunca foi uma exclusividade carioca, ou mesmo urbana, também as formações de tipo mais comunitário e familiar também existiram no Rio de Janeiro. Com os dois extremos ideais a respeito do comportamento econômico dos oficiantes religiosos em geral se verificando através de combinações diversas entre muitos praticantes.

Concretamente, tais extremos implicaram em ideais de público e de padrões expressivos adequados a contextos distintos, mas em parte relacionados sob o ponto de vista do difícil ajuste a circunstâncias de mutação e desarranjo institucional. Aparentemente as formas cariocas e a própria montagem do modelo umbandista foram relativamente mais marcadas pela solução individualista, sem que o ideal de povo de santo adquirisse rapidamente a mesma importância que teria em Salvador, mas sem que isso precise redundar em uma imagem de degradação que oporia os dois contextos. E, de fato, com isso aproxima-se da sugestão bastidiana, sem se adotar algumas das suas considerações normativas demasiado lineares a respeito da relação entre economia e cultura. Pois, em ambas as cidades, uma análise mais detalhada (SILVA, 1993) revelaria, provavelmente, que não só não se tratava de estados, como também ocorria que haviam problemas comuns, combinações e gradações sempre em movimento, para o que algumas orientações já pronunciadas no século XIX foram ganhando um desenvolvimento que guardaria semelhanças e diferenças entre as duas cidades.

Sendo que, se no Rio haviam formações similares aos candomblés (PRANDI, 1990), em Salvador também haveriam formações, talvez a maior parte, muito similares às umbandas e, além de uma série de mandingueiros movendo-se dispersos pelo estado. Todavia, como indicado, as umbandas foram uma solução que, ao invés de ressemantizar “macumba”, como o fizeram as lideranças baianas, sobretudo as nagôs em relação ao antigo “candomblé”-calundu, rejeitaram tal identificação, passando a agir como adversárias dos atributos “primitivos” que se desejava superar. Os cariocas não tiveram uma hegemonia nagô, ou qualquer outra vanguarda empenhada e se acreditando habilitada a tanto; nem realizaram, por exemplo, uma crítica à participação masculina como em Salvador, o que favoreceria casos como o de Joãozinho da Goméia. Ao mesmo tempo, não é demais insistir, o grande filão entre os ofícios simbólicos abertos ao povo no Rio de Janeiro foi o mercado do entretenimento profano, sobretudo a música. Em Salvador tal não aconteceria até as décadas de 1970-1980 (RODRIGUES, 2006).

III

Como já indicado, seria apenas na década de 1930 que se iniciaria não só uma valorização descritiva dos detalhes dos cultos afro-brasileiros, como também artistas e intelectuais passam a produzir imagens mais consistentes do que lá acontecia. No ano de 1933 Cecília Meireles apresenta em exposição no Rio de Janeiro uma série de desenhos de baianas, exposição que posteriormente seria levada a Portugal, acompanhada de conferência que teve por título: *Batuque, samba e macumba – estudos de gesto e de ritmo 1926-1934* (ROCHA, 2007). E é possível, como sugerem, por exemplo, Bastide, João do Rio, e Tadeu Mourão, que a introdução de uma indumentária religiosa mais elaborada tenha sido favorecida por expressões massivas advindas do cinema, teatro e carnaval, somando-se o que se via nos jornais e revistas da época, operando-se daí uma caracterização cênico-expressiva das entidades, um mapa visual de cores, materiais, formas e adereços que se combinavam à disseminação das tecnologias de gravação e reprodução musical. Estas favoreceriam a difusão de canções rituais as quais passariam a partir da década de 1920-1930 a serem gravadas e apresentadas nas rádios. Em 1931, por exemplo, entre os discos “de maior sucesso” da gravadora Odeon para o carnaval de 1932 está “Ponto de macumba” de Getúlio Marinho (Amor) com as músicas Eréré e Rei de Umbanda; nessa mesma década aparece no Rio de Janeiro a dançarina Eros Volúcia, apresentando em 1933, no Teatro Cassino, danças de chão em forma de bailados com motivos populares “africanos” e “ameríndios” – a dançarina que, segundo conta, já conhecia desde a infância¹⁴³ um terreiro de macumba, no intuito de montar seu bailado nacional ampliou seu conhecimento através de pesquisas orientadas, visitando inclusive Salvador.

¹⁴³ Pela matéria “A bailarina do Brasil” de 1934, nos fala Eros Volúcia: “Eu nasci defronte a uma macumba [...] Com quatro anos de idade fugia de casa para ir dançar no terreiro. As primeiras impressões nunca mais se apagaram [...] Observei depois o respeito e a admiração que imperam entre essa gente rude e afável, nas suas manifestações religiosas... Eu conheço o povo de perto, na sua tragédia quotidiana, nas suas crenças, nos seus desencantos... Hauri nessa fonte pura a inspiração de quase todos os meus bailados.” (A.B.C., 9/6/1934) E, na mesma matéria, comenta a dançarina sobre seu espetáculo, em conversa com o repórter: “- Que música é essa, perguntei, tão variada, tão bizarra, tão nova? - São cantos de macumba,... São para o meu bailado ‘No terreiro de Umbanda’ [...] Muita gente pensa que a macumba é monótona, que há apenas um canto igual, soturno, a acompanhar as cerimônias de magia negra, como se a pratica entre nós. É um engano. No correr de uma noite ouvem-se centenas de motivos [...] E nas danças, principalmente nas festivas, aparecem aspectos regionais originalíssimos, de vários aspectos do Brasil. – Eros Volúcia [...] é brasileira até a medula. Tem a nossa terra na alma, nos olhos, nas palavras, em tudo. Tem nas veias o sangue das três raças formadoras da nacionalidade.” E com esse final o jornalista opera a magia da transmutação entre os híbridos populares, religiosos e estéticos na figura da artista.



Figura 32: Dançarina brasileira Eros Volúcia, à direita
 Fonte: Jornal A Noite, 7/11/1933.

Figura 33: Gravação por praticantes de pontos cantados de Umbanda e Macumba na rádio Tupi
 Fonte: O Cruzeiro, 21/3/1936

Figura 34: Nota pública das organizações umbandistas sobre João da Goméia
 Fonte: Diário da Noite, Rio de Janeiro, 17/2/1956

Controvérsias entre público, privado, sagrado e profano. Após sair no carnaval travestido, dá-se toda uma celeuma nos meios religiosos afro-brasileiros em relação a Joãozinho. Em nota se diz: “Todo vedete, imoral e mercenário”. Há na matéria informação de que o terreiro sofreria interdição da polícia. O “falso babalorixá” estaria na mira do presidente da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro.



Figura 32: “Varejada a ‘Choupana Tupinambá’: a recepção dos ‘pais de santo’ presos em flagrante – copioso material de magia negra apreendido – vários clientes detidos”.

Fonte Diário da Noite, Rio de Janeiro, 28/7/1936

Na legenda, lê-se: “Aí estão quatro ‘cabondos’ do ‘terreiro’ de ‘caboclo Tupinambá’. O que se acha assinalado por uma cruz está com o santo”. O período que de meados dos anos 1930 até início de 1940 foi marcado por um duplo movimento mais nítido de ataque e de valorização seletiva das práticas e praticantes.

Diz a matéria para qual foi tirada a foto mais acima à esquerda de pai Alufá, pai de santo que, segundo ele mesmo, seguiria uma linha combinada entre angola e mina – embora alufá seja título atribuído aos líderes religiosos negros muçulmanos –, e que emprestava ao evento seu talento como mestre de cerimônia:

Pai Alufá, o famoso *mestre de cerimônia de Irajá*, e [...] **elenco selecionado de filhas de santo** {Também estavam presentes} diplomatas, parlamentares, jornalistas, homens de negócios, senhoras e senhoritas enchem [...] o estúdio. Entre os presentes [...] o ministro e senhora Hélio Lobo, o ministro e senhora Hildebrando Accioly, senhor e senhora Luiz Betim Paes Leme, Sr e Sr Raul Bergallo, a poetisa Ana Amélia, Sr. Marcos Carneiro de Mendonça... (O Cruzeiro, 21/3/1936, grifos nossos)

Em 1937, não por coincidência, Joãozinho da Goméia repetiria o feito na rádio PRF8 na Bahia por ocasião do Segundo Congresso Afro-brasileiro que ocorreria em Salvador nesse ano, cantando ao vivo acompanhado por filhas de santo as músicas sagradas do Candomblé. Já a primeira emissão radiofônica tratando dos cultos afro-brasileiros seria de 1946 – não por acaso, data posterior ao código penal de 1942, e ano em que a constituição promulgada garantia a liberdade irrestrita de culto também para o Espiritismo e religiões afro-brasileiras – e intitulava-se “Umbanda sagrada e divina”, pela rádio Guanabara (FREITAS, 2003), enquanto os primeiros filmes sobre o tema foram da década de 1940 pela Atlântida. Também na década de 1940 tem-se o surgimento do Teatro Experimental do Negro que seria encabeçado por Abdias do Nascimento, sendo que a iniciativa de sua declaração de princípios contou em maio de 1955 com as participações de Nelson Werneck Sodré e Guerreiro Ramos, por exemplo. Tudo isso teria se acoplado ao mundo religioso afro-brasileiro, ou dele se nutria, sendo que apenas música e artesanato popular parecem ter acolhido rapidamente, já nas décadas de 1920-1930 e de forma não depreciativa ou folclorizante a influência do que acontecia no plano religioso, principalmente se se considera a Umbanda e o Candomblé em conjunto, sendo seguidos pela fotografia, dança, teatro, cinema e pintura e literatura – provavelmente, o primeiro romance escrito por um branco e predominantemente dedicado ao candomblé foi *O Feiticeiro* de Xavier

Marques, entre as décadas de 1910-1920¹⁴⁴, mas antes disso o tema da “feitiçaria” já havia sido tratado por Júlio Ribeiro, Inglês de Souza e Aloísio de Azevedo, por exemplo, ainda nos últimos anos do século XIX. E, embora espetáculos de dança e música como o de uma Eros Volúcia não fossem endereçados aos segmentos populares, nem fossem por eles presencialmente apreciados, é provável que através de meios como as rádios – desde cedo um veículo nivelador no Brasil – esse conjunto maior de acontecimentos deve ter impactado os praticantes de matrizes afro-brasileiras. Esses, tendo dificuldades em distanciar-se de uma referência negativa, ainda que seus símbolos habituais pudessem ser apropriados pelos segmentos dominantes, mas sob a condição de que fossem reformulados conforme o tipo de sensibilidade de um dado consumidor. Como bem ocorreria em “Uma noite na macumba”. Esse foi o motivo/ tema do tradicional baile de terça feira gorda no carnaval carioca de 1939 do Atlantic Refining Club:

[...] *Eis então quando uma ideia genial tomou de assalto o pensamento de E. B. Pereira – o irrequieto Diretor Social, organizador das inesquecíveis festas que o querido clube tem ofertado às elites desta Sebastianópolis maravilhosa [...] Uma ideia única, assombrosa, inédita: vamos viver “Uma noite na macumba”. Da boa, legítima, alucinante, em um ambiente adrede, preparado caprichosamente, com requintes de detalhes! Macumba para civilizados, possuídos de Xangô, no império de Ogum, onde a marcação será feita por um ‘pai de santo’ famoso: Simão Butman, da orquestra do Copacabana Palace. O Atlantic Refining Clube convida a sociedade carioca para que acompanhe os seus foliões até o terreiro participando antecipadamente que conta a seu favor as sete linhas de ‘Umbanda’.* (Beira-Mar, 4/2/1939, grifos nossos)

E diz a matéria de “O Radical”:

Em face do motivo escolhido e da *denominação primitiva e pouco comum* que foi dada, há de parecer a muitos que o Atlantic vai dar o seu magnífico baile num terreiro no qual, acorados, sete caboclos esguios e em *contorções estranhas seguem o ritual pagão da magia negra, e entoam em surdina, olhos esbugalhados, feições contraídas, ao som cadenciado dos tan-tans africanos a sua queixa: se Xangô chegasse em Umbanda; e não me encontrasse em Umbanda; nêgo ponta ô...; Xangô! Xangô!*. – Proporcionando a mais encantadora das surpresas, ao contrário do que pode presumir o ‘set’ carioca, a ornamentação de “UMA NOITE DE MACUMBA” *será genuinamente afro-brasileira, dando a impressão perfeita de algo misterioso e maravilhosamente surpreendente.* (O Radical, 3/2/1939, grifos nossos)

O anúncio do tema, ao mesmo tempo em que precisa justificar a escolha, apresenta a inspiração como resultante de um transe, uma experiência extática já de partida, como deveria ser em se tratando de algo tão incomum. O exótico toma a cena, mas não se deve enganar. Se aos foliões se garante que estarão em segurança, e que presenciarão uma noite de mistérios e

¹⁴⁴ Ao divulgar a publicação em forma de folhetim do romance de Marques em 1914, lê-se no jornal: “A Bahia tradicional de outros tempos, que é ainda por muitos aspectos a de hoje, se reconhece nessas páginas de psicologia em ação. [...] Uma {frase} de Silvio Romero: ‘Ainda hoje a Bahia é a terra mais alegre do Brasil’ [...] Quer dizer que estudando o caráter, os costumes, as festas, as superstições dos baianos, Xavier Marques retratou em suas linhas e feições gerais o tipo nacional, o brasileiro autêntico, mestiçado, mais ou menos transitório, das regiões mais brasileiras do país.” (A Notícia, 19/9/1914)

encantamentos únicos, insinua-se que o que se oferece não é uma mera simulação infeliz do que acontece nos terreiros reais. É algo ao mesmo tempo infiel e, portanto, superior. Talvez mesmo mais autêntico e verdadeiro em relação ao que lá, supostamente, aconteceria. Esta, manipulação simbólica incrivelmente poderosa, ironicamente só digna dos caboclos mais fortes da terra. E embora alguns dos frequentadores do clube já pudessem ter tido experiências pessoais com práticas afro-brasileiras, aquilo era outra coisa, além do que nem toda a boa sociedade sabia o que era uma macumba de perto. Não dá para deixar de notar o quanto um sentimento do sublime toma conta da promessa de composição expressiva como motivo que, desde o seu anúncio, deve orientar e direcionar a relação entre o folião e a cena. Sensações de ousadia, excitação e estupefação são copiosamente prometidas. Mas, devem ser criteriosamente equilibradas para que se produza o efeito desejado de encadeamento entre folião e cenário. No caso, o espetáculo é também um encontro contagiante – mas nunca impregnante – com o popular carnalizado da nação. Assim, o carnaval do clube enquanto experiência “caprichosamente” organizada deveria propiciar um tipo de experiência excitativa similar ao que se imaginava fosse vivido nos terreiros, no entanto, eliminando-se os dois inconvenientes básicos da macumba: a pobreza e os pobres.

Não se pretendia, exatamente, realizar uma homenagem aos terreiros, mas, como aparece em outra reportagem-anúncio, homenagear-se “a elite carioca”. Todavia, as pretensões elitistas de monopólio sobre a cultura de massa estavam sendo constantemente questionados na cidade. Aliás, os próprios terreiros cariocas na década de 1930 já eram atração turística, algo que só um pouco mais tarde aconteceria em Salvador, enquanto tal atrativo refluiria no Rio. Sobre três dessas visitas, uma delas providenciada pelo comissário de polícia – isso numa década de ainda intensa perseguição –, e outras duas intermediadas pelo secretário de turismo, expressa-se o repórter:

No final da “festa africana”, um nosso *companheiro de imprensa*, revoltado com a bárbara cena da matança de um frango ‘caboclo’ cor de ferrugem, em homenagem a Exu, exclamou: ‘parece que a polícia vai oficializar esse bárbaro culto, contrariando as disposições do código 156... (O Radical, 27/11/1935, grifos nossos)

Ou seja, evidencia-se aqui certa simplificação das leituras que entenderiam as décadas de 1920-1930 como caracterizadas por uma atitude em bloco contra os cultos afro-brasileiros e espíritas. Embora essa atitude tenha inegavelmente predominado nessa fase, as coisas eram mais complexas e, sem a atenção a essa complexidade, fica difícil de se entender como em tão pouco tempo a balança de poder, no que pese a relação entre cultura, mercado e Estado, seria virada um pouco mais a favor das religiões populares. E, por certo, não havia mais jeito para aquela geração de repórteres ainda apegados ao período republicano; e, em pouco tempo não

haveria mais uma linguagem em que pudessem falar, ao menos nos principais órgãos de notícia. Da mesma forma, os candomblés, macumbas e umbandas que não percebessem a mudança de papel que deles se esperava, talvez caíssem no esquecimento ou no ridículo. Sem dúvida que algumas das lideranças na Bahia, bem como no Rio de Janeiro – dentre elas Joãozinho da Goméia (GAMA, 2013; SILVA, 2010) é provavelmente uma das mais expressivas –, compreenderam isso rapidamente.

O Candomblé passa à primeira página dos jornais, mas já não mais como caso de polícia. Gradualmente, a partir da década de 1930, mas mais decisivamente entre as de 1940 e 1950, em parte graças a iniciativa e dedicação de intelectuais e artistas. Nesse aspecto se tem que destacar o trabalho de Edison Carneiro, mas também, Jorge Amado, Aydano Couto Ferraz, além de Bastide, Pierre Verger e Vivaldo da Costa Lima¹⁴⁵ um pouco depois, entre outros, os quais possuíam fortes laços de respeito, admiração e reciprocidade com as lideranças do Candomblé baiano, as quais, por seu lado, atuaram como informantes ativos, e competentes mediadores comunitários e cada vez mais midiáticos, quase coautores mesmo das narrativas religiosas que os intelectuais vinham produzindo. São os casos de Joãozinho da Goméia, Martiniano Eliseu do Bonfim¹⁴⁶, Mãe Aninha, Mãe Menininha, e Mãe Estela nos dias de hoje, competentíssimos mediadores culturais. Como indicado, muitos desses intelectuais estavam em atividade desde a década de 1920, mas só iriam despontar no cenário intelectual local ou mesmo nacional a partir da década de 1930, estando alguns entre os fundadores do chamado modernismo baiano. Participavam de jornais locais, mas também de ampla circulação como “O cruzeiro”, fundavam revistas, formavam agremiações intelectuais, passavam a visibilizar-se enquanto elite, ou pretensa elite letrada na vida pública local¹⁴⁷. Mais importante para os propósitos desse trabalho, muitos deles publicam textos sobre tema, e atuam em cargos ligados a cultura, tendo alguns participado ativamente da construção do IIº Congresso Afro-brasileiro.

IV

Esse movimento de valorização traz suas contradições, pois, se tem o efeito de contribuir para consolidar hierarquias valorativas entre os terreiros, com base no critério de autenticidade vista como pureza, e através do trabalho de universalização, efeito da atividade intelectual de

¹⁴⁵ Muitos dos observadores entre 1930-60 se tornariam ogãs, entretanto, Verger alçou ao posto de babalaô.

¹⁴⁶ Em carta de Carneiro para Arthur Ramos, Carneiro comenta a respeito de Martiniano: “O professor Martiniano – suponho que já escrevi sobre isto – tem grande interesse em conhecer os seus livros. Ele está no Recife. Si você os mandar por meu intermédio, os livros chegarão às mãos dele”. (FREITAS e LIMA, p. 115, 1987)

¹⁴⁷ Para a revista “O momento” convergiram intelectuais do movimento “Academia dos Rebeldes”: Jorge Amado, Edison Carneiro, Solsígenes Costa, Dias Gomes, Machado Lopes, Aydano Ferraz, Clovis Amorim, entre outros.

classificação e objetivação; por outro lado, acaba por tornar mais atrativo o investimento na carreira religiosa por parte do povo de santo, pelo prestígio público e político que vai passando a gozar a religião popular enquanto artefato cultural, produzindo-se maior pressão numérica sobre os terreiros, intensificando a concorrência e demandando-se cada vez mais a presença de intelectuais e figuras públicas em geral que possam participar dos terreiros, ou seja, chamados a tornarem-se também mediadores culturais. E, nesse sentido, também estavam sendo avaliados em sua competência e rede de relações. Para o que o acesso à imprensa, rádios, funcionários do Estado, bem como até mesmo a políticos foi e continua sendo fundamental.

Assim, já se colocando sob o ponto de vista da reputabilidade pública que tais práticas e praticantes haviam adquirido, chama atenção o giro de 180 graus sofrido por estes em suas representações típicas. Não só via formas estéticas mais consolidadas, como em um Jorge Amado, ou Glauber Rocha, mas também em inúmeros meios e através de uma série de profissionais. Por exemplo, pense-se a integração entre jornais e poderes públicos, sofregamente clamada pelo jornalista em A Tarde, quando comenta acima sobre o nefasto cartão postal em 1937, e compare-se a matéria seguinte:

Festejos de São Cosme e São Damião, hoje, na Fonte Nova, exibições de danças, ritmos e cantos de quatro nações – o programa – ingressos à venda. {Há uma foto das filhas de Santo, com legenda em que se lê: } Nos seus trajes, dançarão para o povo – Em virtude da formação étnica do povo brasileiro, com os grandes contingentes de portugueses, negros e originários, constituiu-se uma nação cujo folclore, sobre ser abundante, destaca-se pela sua beleza e graça [...] Devemos salientar **a importância dos negros que vindo de vários pontos da África, nos legaram fundamentos rítmicos de nossa música, e uma grande cozinha.** Os africanos que se destinaram ao Brasil pertenciam a dois grandes grupos: os sudaneses e os bantus. Os primeiros localizavam-se preferencialmente na Bahia, e os últimos no Maranhão, Pernambuco, estado do Rio, irradiando-se para o estado do Rio e São Paulo. Dentre os sudaneses, os gêges e os nagôs desempenharam um papel quase avassalador, **forneendo os fundamentos da religião afro-brasileira, o candomblé.** Os gêge e os nagô absorveram só congo, angola, integrantes (incompreensível) bantu, bem como (incompreensível) muçulmanos. (O Momento, 27/9/1956, grifos nossos)

Já em 16/1/1966, no Jornal de Notícias em matéria “Liberdade para o terreiro”, registra-se ato do governador Roberto Santos, com a presença de nove filhas de santo da Casa Branca, e da Mãe de Santo dona Raimunda de Chagas, no Palácio da Aclamação. Em evento, o governador assinava decreto que desobrigava o registro das casas de culto na Secretaria de Segurança Pública. “Agradecendo, as Filhas de Santo cantaram o Angarassi (hino de saudação e louvação) e o presidente da Federação Baiana de Culto Afro-brasileiro, Antônio Monteiro, falou em nome de todas as casas.” Já em 20/8/1968, publica-se no Jornal da Bahia o inimaginável: “‘Ebós’ continuam firmes (para o bem ou para o mal) e o Diabo não é tão feio quanto se pinta”. Nota-se aqui a permanência de um tom humorado, como presente nas antigas

matérias sobre os candomblés, mas tratava-se agora de algo modificado. A brincadeira brinca com a apreensão dos dominantes. Assim é que nessa matéria, após apresentar um esquema sobre o que é e para que servem os *ebós*, bem como defender que eles continuam – e continuem – sendo feitos, apesar do seu aparente “sumiço” do centro da cidade, mas agora em outras áreas, o autor da matéria conclui, inclusive invertendo todo modelo opositivo em que se repudiava a presença das elites nos terreiros, com o seguinte:

Para quem acredita, os *ebós* *continuam surtindo os efeitos desejados, e sempre se farão presentes nos mais diversos pontos de qualquer cidade, dependendo da determinação dos orixás [...]* Para o bem e para o mal, eles nunca serão relegados, e é falsa a impressão de que somente as camadas mais humildes apelam para esse expediente. Ao contrário, *as nossas elites é que estão sempre presentes nos candomblés para os seus ‘trabalhos’*, largando por toda parte os *ebós* para os orixás, dentre eles ‘Exu’, donde se conclui que a sabedoria popular está com a razão: “*O Diabo não é tão feio como se pinta.*” (Jornal da Bahia, 20/8/1968, grifos nossos)

Ao mesmo tempo, chegadas as décadas de 1950-1960, enquanto Espiritismo e Umbanda descriminalizavam-se e expandiam-se, sendo reconhecidos como religião e adentrando nas estatísticas religiosas oficiais, os candomblés começavam a comparecer na cartografia soteropolitana como parte dos destinos turísticos oficiais da cidade, inclusive nos mapas turísticos produzidos com o fim de se apresentar Salvador; enquanto no Rio as indicações religiosas, mesmo católicas, vão tornando-se figura de fundo. Por exemplo, o Mapa Turístico da Cidade do Salvador de 1961 identifica além de uma série de igrejas católicas, vários terreiros famosos. Em comparação, o material de divulgação turística encontrado para a década de 1940 indica apenas igrejas católicas e, em um deles, o “Manual do Brasil – turístico, automobilístico, comercial, industrial”, uma foto de uma baiana de acarajé. A mesma foto encontrada no Jornal A Tarde em matéria de 1939, e acima registrada em: “Acarajé É, É... bem feito... Já são poucas as vendedoras do gostoso quitute”. Em 1946, em material preparado para receber os primeiros turistas estrangeiros após a guerra, o quadro é idêntico ao do manual de 1940, sem referências aos cultos afro-brasileiros. Da mesma forma, em mapa de 1957 oferecido por ocasião da XI Reunião da SBPC, lê-se na legenda: “Salvador e seus pontos de maior interesse”. Nele, dos quarenta pontos indicados, vinte são igrejas católicas, mas não há nenhum terreiro, apenas a representação de uma sereia-iemanjá deitada sobre o mar. Já em 1964 a coisa muda de figura, informando-se aí também todo o ciclo de festas dos candomblés locais. Enquanto que para o Rio de Janeiro, o mapa mais antigo consultado foi também do ano de 1964. Mas nele, assim como no de 1965 não há indicações de igrejas e, muito menos terreiros. Apenas locais de apreciação paisagística e monumental profana, museológica e alguns locais de entretenimento profano. Sendo que o que mais se aproximaria de uma atração “religiosa” seria o Cristo

Redentor. Infelizmente não foi possível conseguir um volume maior desse material, pois, possivelmente, uma análise detalhada desses mapas poderia fornecer um bom roteiro das transformações no valor público de símbolos partilhados tidos como merecedores de apreciação e, portanto, passíveis de agregarem valor econômico à cidade tornada produto.



Figura 36: Propaganda de defumador ritual.
Fonte: Revista Fon Fon, Rio de Janeiro. Ano: 1952.

Esse tipo de publicidade em jornais não foi encontrada para períodos anteriores à 1940. Sendo a Fon Fon uma das revistas de maior circulação nacional.

Para concluir, tudo acontecendo ao mesmo tempo, será nesse momento que aquela força que mais frontalmente bateria, mas só nos finais do século XX, nos cultos afro-brasileiros, começaria a ganhar forma: as práticas cristãs pentecostalizadas com forte teor midiático. O campo protestante também se transformara: primeiramente, com a Cruzada Nacional de Evangelização promovida pelo missionário americano H. Williams, chegado ao Brasil em 1946, e que no ano de 1953 percorreria o estado de São Paulo com um colega que era guitarrista

e ex-ator de filmes de faroeste. Dessa proposta nasceria a Igreja Quadrangular de orientação pentecostal. Uma das características marcantes dessa denominação era seu perfil urbano, com abrandamento dos costumes, e um investimento no visual e apresentação dos cultos, pastores e pastoras – talvez o primeiro grupo protestante no Brasil a aceitar mulheres no sacerdócio. Além disso, é criada a primeira igreja protestante brasileira, a Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo, de 1955, liderada por Manoel Mello, um migrante pernambucano estabelecido em São Paulo (GIUMBELLI, 2012), e que embebido pelo nacionalismo da época pretendeu criar um protestantismo enraizado no país. Mello investiria pesadamente em publicidade e formas heterodoxas de divulgação dos cultos: via rádio, comparecendo em programas de auditório na TV, alugando espaços centrais como cinemas, ginásios e estádios para realização de eventos. Não se podendo esquecer que tudo isso não poderia prescindir do longo trabalho dos antigos pentecostais de primeira geração, sobretudo os da Assembleia de Deus e Congregação Cristã que vinham desde o início do século se enraizando em amplas regiões do país.

Ou seja, se por um lado as condições para uma orientação espetacularizante das religiosidades viessem se dando desde a década de 1930, principalmente através da Umbanda e Candomblé, com todos os rebatimentos nas formas públicas e massivas de representação da cultura afro-brasileira, seria na década de 1950 que um sentido de pluralismo religioso poderia ser amplamente explorado, inclusive, graças às transformações mais definitivas no código penal e constituição da década de 1940. Mas, principalmente, pelos avanços e acúmulos institucionais, organizacionais, de recursos e saberes que se davam intergeracionalmente entre os agentes religiosos que atravessavam o século XX.

Parte V: Legitimação, mobilidade e reflexividade

Capítulo 13: O popular e a confecção de um *próprio* enquanto performance

I

Aqui faço um breve recuo temporal para poder melhor explorar certa relação, já indicada em capítulos anteriores, e principalmente em toda a parte anterior, a qual se estabeleceria entre os modos espetaculares de expressividade religiosa e o processo de distanciamento dos *candomblés* em relação ao formato de prática étnico-domiciliar, o “*calundu*” supostamente prevalecente até inícios do século XIX (PARÉS, 2007); quando a noção de *candomblé* começaria a ser contraposta ao formato antigo, passando aparentemente a se tomar um significado mais reflexivamente consciente entre alguns dos praticantes. Ou seja, processo mediante o qual se poderia falar de certa integração mediada pelos processos espetaculares de expressividade que, ocorrendo mais nitidamente nos contextos profanos de entretenimento, acabava também deslizando ao seu modo entre as práticas religiosas populares em forma cultural. Nesse sentido, se oferecerá aqui apenas o arremate argumentativo sobre o desenvolvimento combinado de padrões de coação mútua que teriam implicado numa maior reflexividade quanto ao aumento de valor público das práticas populares em seu formado afro-brasileiro mais marcado. Com isso, considera-se que quanto mais se aproximava do século XX, mais os *candomblés* teriam adquirido funções públicas mais nítidas; ainda que tais agrupamentos permanecessem definidos por uma sede física com traços de unidade doméstica, e ligando-se a ideais de nação, mas então, encaminhando-se intergeracionalmente no sentido de uma dada identificação étnico-religiosa muito mais culturalista, do que correspondendo a divisões sociopolíticas. Processo que estaria praticamente completo entre os anos 1920-1940.

Segundo Nicolau Parés, desde o século XIX desenvolvia-se na região de Salvador e Recôncavo um sentido de contemporização e diálogo entre casas e tradições que seria decisivo para os processos de universalização da prática. Sendo que em momento ainda mais a diante, tais *candomblés* começariam a desenvolver mais firmemente um sentido de *família de santo* (LIMA, 2003). Sendo esse momento definidor de um grau bem maior de integração intercasas, dependente de um padrão de coação interpraticantes melhor orientado por compromissos econômicos e expressivos tidos como civilizados, ou seja, em que seriam respeitados determinados padrões de retorno material, bem como se investiria crescentemente em padrões de expressividade possessional mais compartilhadamente autocontidos, com níveis mais moderados ou, ao menos, dissimulados de hostilidade mágica.

Aparentemente, a noção de *família de santo*, ao desviar o foco para o grupo formativo e, quanto mais se aproximava do século XXI, de um sentido universalista de povo de santo, ao

invés da origem étnica, teria cumprido um importante papel integrativo, ao permitir a participação indiferenciada de seres humanos a despeito de sua origem biológica ou étnico-racial ou “nacional”. Pois nesse caso a noção de família, embora pareça reivindicar um sentido de privado mais restrito, na verdade, tratava-se do rearranjo a partir do qual a *forma terreiro* foi se ajustando ao atendimento de funções mais diversificadas e regulares. Sendo que família passa a indicar adesão à casa, à Mãe ou Pai de Santo que “me” iniciou, ou ao *barco* a que se pertence, *barco de iniciação*, ou tudo isso combinado (LIMA, 2003). Com isso, todas as identificações mais estritamente étnicas já teriam de estar desfeitas, ou em vias disso, no momento em que foi possível um tipo de identificação no qual a simbologia e os rituais passaram a definir a pessoa na família e no santo, mais do que pela identificação a uma matriz umbilicalmente ligada a uma origem étnica, real ou suposta, não importa¹⁴⁸. Em geral, tratou-se do contexto em que também estava diminuindo o número de africanos vivos no Brasil.

Também, a ideia de culto extradoméstico, para os atuais propósitos, implicaria numa orientação mais aberta, de forma que, por mais que pais e mães de santo tivessem seu poder assentado em sua casa, ao se participar de um culto público aberto, se está participando de evento que não diz respeito apenas às pessoas que rotineiramente frequentam a casa, mas também, a algo passível de ser reconhecido como significativo e interessante por si mesmo, por qualquer pessoa que possa visitar o culto-espetacular-festivo. Portanto, seria mais correto se dizer que, sob o ponto de vista da consagração reconstitutiva das memórias, o poder de um líder estaria na relação entre a sua biografia socioespiritual, e a biografia socioespiritual da casa a que está ligado – sem o que os mecanismos institucionalizados de retransmissão dos títulos e funções de liderança seriam abalados. Assim, com a casa ultrapassando a ligação estrita com uma liderança em particular, o prestígio ou desprestígio que uma visita fornece quando vai a determinada casa deve, automaticamente, distribuir-se pelos demais membros. De forma que, em que não se tratando de rituais magicamente restritivos, quaisquer pessoas podem participar.

Assim, se a ênfase cultural “extradoméstica”, no sentido aqui dado ao termo, foi condição ao reconhecimento em forma de religião¹⁴⁹ das práticas afro-brasileiras, por outro, teria levado,

¹⁴⁸ Só mais tarde dominaria a imagem ainda mais abrangente do “povo de santo”, hoje disseminada.

¹⁴⁹ Primeiro, como já indicado, é preciso se considerar haver algo por que lutar. Segundo, é preciso reconhecer meios viáveis para tanto. Terceiro, é preciso, simultaneamente, se dirimir e acolher as diferenças de detalhe, ou, converter-se algumas antigas “diferenças fundamentais” em detalhes narcisistas que deverão ser superados entre os empenhados em tal defesa coletiva de um “nós”; fazê-lo ao menos frente ao “outro” pelo qual “nos” definimos. Em quarto lugar, é preciso haver, como venho discutindo, um ambiente sociocultural capaz de acolher certas pautas reivindicatórias advindas de origens econômicas, geográficas, sociais e culturais cada vez mais ampliadas. Torna-se com isso possível e necessário, enfim, um processo de ganho de poder pessoal e colaborativo imprevisto, com a apropriação, por parte de setores populares, de um discurso de poder que, eventualmente, pode se tornar quase tão excludente quanto àquele que até então o excluía, mas, ao mesmo tempo, integrado a formas menos violentas, heterônomas e restritivas de regulação da participação. Sendo a ampliação das possibilidades de aceitação, em

paradoxalmente, a um maior desconforto dos praticantes das casas mais prestigiosas, agora envolvidos em contextos cada vez mais regulares, mas também perigosamente públicos em sua própria residência ou locais preparados para os cultos. Processo que, mesmo sem o querer, desafiaria a estrutura de poder profana dominante, na qual era inaceitável que seres humanos negros e pobres se tornassem tão visíveis e confiantes para além dos contextos domésticos convencionados no republicano. Como sugerido, ao invés de se fecharem em suas casas, ou de participarem livremente dos folguedos de rua, o republicano foi um momento em que os segmentos populares teriam sido constringidos a uma sociabilidade que deveria ocorrer numa estrutura espacialmente híbrida, nem casa, nem rua. Pois se a casa deveria se abrir para a rua, ela perdia nesse ato seu caráter de domesticidade ou de reserva – ainda que nem sempre um terreiro seja local de residência, ao menos da mãe ou pai de santo. Algo um pouco diferente se daria na experiência carioca em comparação à soteropolitana, uma vez que as vantagens comparativas propiciadas pelos circuitos laicos de entretenimento popular no Rio, para o que o samba foi fundamental, deslocariam logo cedo grande parte do interesse desse segmento para contextos laicos da produção simbólica e sociabilidade (FARIAS e RODRIGUES, 2006). Com isso, obrigando-se os superiores a contemporizarem, até certo ponto e em dados contextos, com a participação popular, sobretudo nos eventos lúdico-festivos cobiçados pelas elites.

De toda sorte, mesmo no Rio de Janeiro, para grande parte das pessoas teria vigorado um tipo de economia pulsional materialmente condicionada, similar ao que se dava em Salvador. Condição que acabou por se definir como imposição estrutural que hierarquizava pessoas e espaços sociais. Imposição diante da qual as organizações religiosas em formato cultural, tanto no Rio quanto em Salvador, enquanto nascidas em moldes domésticos através de redes vicinais e familiares extensas, estabeleciam continuidades quase automáticas quanto às condições materiais precárias e informalizadas em que se dariam grande parte das atividades laborais populares. Segundo Kátia Mattoso, falando da economia soteropolitana no século XIX:

De alto a baixo da escala social homens e mulheres exerciam algum tipo de comércio [...] Eram um conjunto que só tinha em comum a essência da atividade que lhes garantia a subsistência – a compra e a venda –, e extremamente díspar no tipo, volume e nível de negócios praticados. (MATTOSO, 1992, p. 490)

Sendo que tal comércio podia se dar na rua, via escravos de ganho e pessoas livres que podiam não só vender produtos quanto oferecer serviços como, por exemplo, o de carregador:

A compra de qualquer bem comercializável podia ser efetuada com ativos como meda

uma mesma *casa*, de uma diversidade de entidades, por vezes advindas de matrizes distintas, inclusive ameríndias, um ganho em termos de flexibilidade simbólica; sem o que, como aponta Parés, talvez o desenvolvimento de tal universalismo sintetizado em povo de santo entre as religiosidades afro-brasileiras de hoje, não seria possível.

metálica ou papel moeda, títulos de fundos públicos, ações de companhias e todos os papéis de crédito comercial. Além disso, tudo que pudesse ser comprado ou vendido podia ser trocado, sem a intervenção de qualquer meio de pagamento: as mercadorias trocadas seriam de preço e compensação recíprocos. Na Bahia, o que contava nas transações comerciais era a palavra, que “valia ouro”. (MATTOSO, 1992, p. 501)

Para aqueles que acaso não pudessem ou quisessem vender seus produtos na rua como ambulantes, ou na feira, restava o comércio de porta de casa, a quitanda (SANTOS, 2013), na qual as mulheres e filhos, mais ligados ao espaço doméstico, acabavam participando muito ativamente, como até hoje acontece. Padrão que se reproduzia submetido a uma economia pouco monetarizada, com baixo padrão de assalariamento, e em que as unidades familiares, ao se amoldarem às funções laborais, participavam complementando os ganhos. Em geral, parece que tanto o caso dos profissionais mais solitários do tipo curandeiro, feiticeiro ou adivinho, quanto o dos arranjos em que funções rituais de iniciação, por exemplo, podiam ser realizadas, não faziam mais que dar continuidade a essa lógica. E, em certa medida, Salvador e Rio de Janeiro estariam aqui bastante aproximadas.

Nesse caso, se os processos de deslocamento humano intensificados após a abolição, deslocamento interno via migração ou simplesmente deslocamentos de endereço para a periferia, ou senão, modificação demográfica resultante da chegada de estrangeiros, poderiam ter desmontado determinadas cadeias de correspondências entre oficiantes, concorrentes e sua clientela, tais deslocamentos também possibilitaram, e mesmo impuseram um amplo processo de trocas simbólicas e materiais entre estranhos nas novas localidades de residência. Além do mais, tais localidades exigiriam o desenvolvimento de mecanismos ainda não existentes de integração entre essas pessoas nos circuitos de uma economia agora duplamente periférica, e que por isso já não podia contar com os padrões de proximidade e confiança que teriam vigorado até finais do século XX. Todavia, tendo tais mecanismos integrativos que se desenvolver em dependência da reprodução da forma da família estendida, ou seja, sem que ela deixasse de ser decisiva para os padrões de sociabilidade de então. Na verdade, as circunstâncias nesse período podem ter tornado mais do que nunca funcionais e necessários tais arranjos.

Ou seja, a percepção da domesticidade enquanto unidade complexamente relacionada à rua acabaria se tecendo também enquanto mecanismo ilocucional que se encarnava nos corpos, nas ações e produções cotidianas. Solicitando determinadas ações daqueles que, despossuídos de outros meios, fossem herdados ou conquistados, se aventurassem nas atividades de produção simbólica. Sobretudo, nas atividades espirituais em geral habilitadas, naquele contexto, a fornecerem apenas baixíssimas taxas de retorno, mas que, podendo ser favoravelmente realizadas também com baixo investimento e sem as duras imposições do trabalho manual,

podiam servir de complemento à renda. Pois em geral o aprendiz se formava dentro da estrutura física e rede de relações propiciadas pela forma familiar estendida. Na verdade, economia de fluxos sutis mas intermitentes, de exíguos montantes de recursos que, em geral, se adquiriam mediante atividades combinadas e, igualmente, parciais e insuficientes.

De fato, pode-se aqui falar da definição de um habitus, ou seja, estrutura estruturada predisposta a atuar como estrutura estruturante. Algo que, inicialmente definido por imposições estruturais incontornáveis, com o passar dos anos em direção aos meados do século XX, passaria a também se tecer como símbolo idealizado de uma forma de vida autêntica e desinteressada. Todavia, tal figuração sóciosimbólica já então reabilitada pelos procedimentos e interesses pesquisatórios nacionais, agora também era tecida nos interstícios entre as atividades e expectativas comunitárias dos intelectuais, e as velhas lutas por converter capitais sociais comprometidos com arranjos domésticos em possibilidades de ganho de dinheiro e prestígio público em contextos de luta por legitimação, com todos os limites a que esse “público” estava submetido. Ou seja, a forma terreiro se politizava no mesmo processo em que era apropriada pelas atividades intelectuais, de forma a que as marcas das imposições socioeconômicas que sobre ela pesavam, fossem convertidas em valor.

II

Dessa forma, tais conversões de capital em prol da valorização pública dos dominados teriam se tornado igualmente possíveis graças a identificação burguesa entre casa e autêntico, e que se relacionava por afinidade com aspectos do próprio padrão de reprodução das formas de vida populares que então podiam parecer confirmar as aspirações dominantes, sobretudo dos setores intermediários, em uma espécie de verdade atemporal, um princípio humanamente universal. E, com isso, tais aspectos, ameaçados por todos os lados precisariam ser protegidos. Seria, portanto, pela tensão entre identidade e diferença entre a casa burguesa, comunidade cristã e *casa de santo*, que esta última passaria a ser significativa, articulando em um só movimento uma herança cultural e um modo de vida universalizáveis em uma sociedade de classe. Sendo tal modo de vida igualmente oposto ao lamentável tecido objetivamente dilacerado pela precariedade e pobreza de grande parte da população – fosse ela ou não integrada aos *candomblés* –, mas que destituída de qualquer grandeza seria duplamente excluída. Devendo-se fazer da forma ideal do terreiro algo ambiguamente raro e modelar, impunha-se às mães e pais de santo dos terreiros de maior prestígio um pesado ônus como portadores ascéticos de uma tradição, sobretudo diante das propensões patologicamente individualistas de que seriam acusados os mandingueiros e macumbeiros em relação aos quais

não se poderia nunca mais serem identificados.

Estava-se no “entre”; combinação de formas laborais – mas também lúdicas – domésticas e extradomésticas como a quitanda, parte frontal da casa em geral vasada por uma janela apenas, ou senão com uma porta e alguma separação para os cômodos interiores, adaptação em que se vendiam produtos. Ao mesmo tempo, algumas dessas pessoas estavam predispostas também à realização de “bicos” e “expedientes”, o que podia, muitas vezes, implicar em atividades ilícitas. Também, a costura que ocupava um canto ou cômodo da casa; a participação na festa de largo como comerciante, folião ou devoto, ou todos esses combinados; o corte de cabelo que se fazia no quintal ou terreiro; com a instituição do fiado, esse crédito popular especialmente útil em mercados parcamente monetarizados; e a festa em que se oferecia um sarapatel ou uma feijoada sob o mero pretexto da reunião, mas em que se podia, como parte variavelmente consentida do padrão de trocas, cobrar pela bebida alcóolica por exemplo. Mas sempre lembrando que mesmo essa cobrança estava submetida aos ciclos de gratidão e trocas simbólicas entre seres humanos que se presenteavam e gratificavam reciprocamente, ajudando-se. Mas também, circunstância em que falhas de etiqueta no trato interpessoal, como o dar pouco, ou dar excessivamente, o que implicaria em uma inabilidade por não saber receber, poderia trazer consequências graves para a pessoa, dado o perigo que esta passaria a representar para o sempre frágil e movente tecido dos encontros cordiais.

Estrutura que atraiu, de partida, a atenção de autores como Freyre, Holanda, e mesmo Bastide e Fernandes, não só quanto aos perigos sociais que trazia – o que é acentuado por Bastide e, sobretudo, Fernandes –, mas também quanto aos seus potenciais civilizadores singulares, como herança bruta de um padrão histórico que possuiria suas próprias virtudes civilizatórias, como condição à realização da nossa dignidade como nação entre nações. Entre tantas outras atividades nem sempre remuneradas monetariamente – provavelmente ainda mais na Salvador que no Rio de Janeiro da época –, mas pela devolução em forma dadivosa de produtos ou serviços como gratidão que não podia ser medida por uma relação de mercado, mas uma economia entre o mercado e a gratidão que impunha, igualmente, àqueles melhor posicionados nas redes relacionais um diferencial de prestígio e poder decisivo; estrutura na qual, pela raridade do dinheiro, talvez se fizesse dele uma fonte de distinção, ao invés de mero meio de troca, pela simples possibilidade de se possuí-lo, uma objeto fetiche que, valioso por sua raridade, aumentava o valor de sua raridade como símbolo de nobreza daquele que o portasse, estando à meio caminho entre meio de troca e uma espécie de joia¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Segundo Raul Lody: “É sem dúvida o dinheiro o instrumento normativo do poder, sendo interpretado sob dois aspectos: O dinheiro quantitativo é a leitura utilizada e evolucionista da importância; e o dinheiro pictórico, elemento visual, possuindo evidente carga motivacional através da normalização do objeto, disposição, intenção e

Não se pode esquecer, naquele contexto, os mecanismos de controle e reprodução hereditária sobre as oportunidades de enriquecimento ligadas às atividades econômica e simbolicamente mais vantajosas mantinham-se “naturalmente” salvaguardados por e para aqueles únicos capazes de corresponder ao que deles se esperava: os jovens, homens, brancos e bem-educados das melhores famílias nascidos para o comando. Preservação das atividades intelectuais, políticas, militares e econômicas especialmente valorizadas pelos homens das elites que, ao lutarem por impor de dentro das suas famílias circunstâncias correlatas de intensa concentração de poder e riqueza, tornavam essas oportunidades, paradoxalmente, cada vez mais desejadas. Isso, na proporção direta de sua escassez em um contexto de suposta igualdade jurídica.

Para Florestan Fernandes, tratava-se de uma combinação complexa entre restrição de cor e classe. Segundo ele, se a libertação dos escravos não objetivara a emancipação do negro, uma vez liberto, não foi possível nem se considerou necessário realizar o questionamento das formas de viver e pensar que os rebaixava diante do branco nativo e do imigrante. Ou seja, as velhas formas de vida e limitações individuais que mais tarde foram interpretadas por Fernandes e Bastide como um tipo de inadaptação na transição não planejada para uma sociedade de classes, continuariam sendo avaliadas por critérios em muito semelhantes ao que teria vigorado durante o período da escravidão. Com a atualização, agora em bases “cientificamente” fundamentadas, da explicação das diferenças. Assim, toda herança das condições de subalternidade escravagistas anteriores passava a ser tratada pelos contemporâneos do período republicano – consideradas as condições de liberdade jurídica vigentes – como comprovações da inferioridade racial (GUIMARÃES, 1999; SCHWARCZ, 1993).

Ao mesmo tempo, mantinham-se comparativamente desvalorizadas algumas das fontes alternativas de renda e prestígio, o que teria impellido ainda mais, sem que isso se pudesse impedir e desde antes da abolição, parcelas dessa mão de obra despossuída a mover-se, justamente, em direção a algumas das atividades invisíveis, “proibidas”, não controladas, ou pouco atrativas para as elites da ocasião, como discuto no capítulo quatro. Muitas vezes pondo em concorrência direta vários agentes igualmente pouco qualificados: alguns imigrantes, negros e mestiços. Aos segmentos populares menos habilitados restava ocupar tais espaços, entendendo-os como oportunidade. Espaços em geral pouco remunerados e sentidos como

também relação numérica. Uma terceira interpretação é também pertinente, quando unimos os dois aspectos relatados, surgindo uma situação sincrética com maior ou menor tendência de um fator sobre o outro. O grande desejo moral do pagamento é assentado nos grandes desejos do poder e aceitação social. O ato de pagar é um ato entendido por todos; aquele que paga cumpre e agrada. O dinheiro dentro das expressões dos cultos populares é observável periodicamente não só pelos sentimentos de retribuição, chamamento e comunicação religiosa, mas também pela fixação dos elementos mágicos e de preceito.” (LODY, 1955, p. 55)

humilhantes, podiam em alguns casos fornecer oportunidades de movimentos ascensionais quando da combinação entre enriquecimento e prestígio, frente a uma profusão de demandas que nem sempre podiam ser satisfeitas, ou contavam com o interesse das elites. Daí que, de fato, ofícios simbólicos como a música popular e a religião em contextos urbanos, quanto mais possibilitassem um percurso ascensional por caminhos não profissionalmente ambicionados por tais elites, recebiam um influxo de aspirantes capaz de abalar o tipo de economia mágico-religiosa convencionado como tolerável nos termos da antiga estrutura mercantil-escravocrata. Lembrando que, como discuto nos capítulos um e dois, até mesmo a vocação sacerdotal católica tinha se desvalorizado aos olhos das antigas elites rurais (MICELI, 2009).

Não é à toa que o caso da casa da Tia Ciata no Rio de Janeiro acabou se tornando uma espécie de mito fundador da cultura popular na cidade, principalmente do samba, com o adicional importante de carrear consigo uma ligação com a Bahia e os candomblés, portanto, fornecendo-se um tipo de continuidade mística entre o tradicional e o moderno que então opunha as duas cidades. De forma que tais unidades, ao passarem a ter de acolher uma diversidade humana em contextos ritualmente delimitados, estavam iniciando um longo processo de conversão ao estatuto de *comunidade* para o qual Salvador e Rio de Janeiro seriam fundamentais. Tornando-se, comunidade, ao longo do tempo expressão pública de um ideal que informaria, paradoxalmente, sobre os ideais universalistas da boa vida, da vida moralmente reputável. Algo que, sob o ponto de vista das imbrincadas relações entre cidade, periferia, cor e identidade, teve seu correlato religioso na noção de *povo de santo*. O que pode ter significado um desenvolvimento combinado das ideias de nação e família de santo com os padrões expressivos profanos, mas, desenvolvimento já canalizado pelas lutas políticas e culturais que se acirrarão a partir das décadas de 1970-1980, mas que estão fora do escopo dessa tese.

Esse movimento em direção as formas culturais comunitárias, públicas e possessionais teria afastado os praticantes das expectativas de realização espiritual em condições mais individualizadas, padrão esse que cada vez mais foi se consubstanciando em um modelo desvalorizado, o do mandingueiro, mas que ainda concorria no mercado mágico-religioso mais profissionalizado de então. Mercado em que as referências públicas a respeito da magia vão enfatizando, nacionalmente, as figuras do pai e mãe de santo. Porque se o falar em família de santo já seria, de antemão, um delimitar um lugar, dar nome ao que não podia ser nominado, tal denominação colocava tais famílias em oposição a outras possíveis formações que, a um só tempo às reconhecia. De forma que aí já estaria em curso o desenvolvimento de um espaço de oposições e julgamentos em que vai se definindo um sentido de afinidade e adesão – ao

contrário da identidade étnica anterior e que privilegiava a nação. E, da mesma forma, se tal desenvolvimento dependeu de uma sensibilidade crescente às divergências entre o aprendido na minha “casa”, e o que os outros fariam nas suas próprias, era preciso, como condição para a construção de um sentido de “nós”, se fornecer também critérios que justificassem e hierarquizassem tais diferenças. Diferenças em termos de forma ritual, tempo, cargos, sacrifício e autoridade, bem como exigências materiais e imposições das entidades, por exemplo¹⁵¹.

Assim, se a comunidade era a possibilidade de que os dominantes exercessem seu domínio de cor e classe, ao propiciar uma retórica neutralizadora da figura do feiticeiro, macumbeiro ou malandro pretenciosos, com o que foi preciso se contar com o apoio de mediadores “nativos” predispostos a acolherem, seletivamente, os termos desses dominantes, por outro lado, tal dominação dependeu da predisposição dos dominantes para, igualmente, fornecerem concessões; algo para o que os egressos mais jovens de suas fileiras afinados sobretudo com as atividades simbólicas foram importantes mediadores, encontrando nos novos praticantes em formato cultural seus aliados. Visitando-se a periferia, participando-se de cultos e rodas de samba. Mas sem que se esqueça o quanto tais trânsitos, em duas mãos, eram tensos, exigentes em termos do se saber “o próprio lugar”, demandando-se da pessoa um grau de controle que poderia desgraçá-la, acaso não fosse atestado. Lembro aqui de dois fatos fora do campo das religiosidades, mas que bem poderiam ser reveladores das mesmas tensões vividas entre candomblés nagôs e caboclos, ou angolas, umbandas e macumbas. Um, seria o mal-estar revelado na famosa contenda entre Noel Rosa e Wilson Batista no contexto do samba carioca, em que Rosa passa quase a perseguir Batista, um jovem compositor – sendo Rosa um estabelecido – que em suas canções assumiria o papel do malandro; o outro está registrado em pequeno trecho de uma entrevista dada por Pixinguinha e que conheci muito tempo atrás, mas que nunca me saiu da cabeça:

Nunca senti preconceito. Eram todos meus amigos e recebi muitos convites, mas o negro não era aceito com facilidade. Havia muita resistência. Eu nunca fui barrado por causa da cor porque nunca abusei. Sabia onde recebiam e onde não recebiam pretos. Onde recebiam eu ia, onde não recebiam, não ia. O Ginle muitas vezes me convidava para ir a um ou outro lugar. Eu sabia que o convite era por delicadeza e sabia que ele esperava que eu não aceitasse. E assim, por delicadeza, também não aceitava. Quando era convidado para tocar nesses lugares, tocava e saía. Não abusava do convite. (Entrevista feita por João Pereira. Publicada em Folhetim, 10/7/1983)

¹⁵¹ Caso curioso é o do ritual dos ministros de Xangô que tem lugar no Centro Cruz do Aché de Opô Afonjá. Ritual que teria sido trazido – ou criado? – por Martiniano Eliseu do Bonfim, conforme narrado pelo próprio, é assim mencionado por Mãe Aninha em entrevista a Donald Pierson: “Minha seita é puramente nagô, como o Engenho velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho.” (PIERSON, 1942)

Colocando-se do ponto de vista do tipo de figuração humana dominante no início do século XX, embora considerando-se que tais trânsitos fossem possíveis, isso só ocorria por se tratar de um contexto capaz de ligar provisoriamente a pessoa a dados contextos dominados pela boa sociedade por relações funcionais bastante localizadas. Não se tratando, evidentemente, de uma relação entre iguais, mas ao mesmo tempo, forçando-se ocasionalmente o dique visível e invisível que, sob o ponto de alguns, deveria ser absolutamente intransponível. Seria, portanto, impressionante se pensar o quanto à forma “comunidade”, idealmente identificada ao modelo correto de vida para os segmentos populares e, com isso, colaborando-se inadvertidamente com o rebaixamento das formas frágeis e decadentes associadas à uma condição intergeracionalmente herdada de permanente precariedade feita a única forma de vida possível, o quanto tal forma foi resultante de um remanejamento simbolicamente positivo, ainda que não planejado. Principalmente via celebração da reunião cultural e festiva, ao ponto de que a própria palavra “comunidade” tenha sido ressignificada no percurso de sua popularização e, ao invés de aduzir a um certo sentido de fechamento hermético, parece hoje querer falar de um espaço de trocas definido pela combinação sempre em movimento entre desenvoltura e prudência que se pode sintetizar no “ter atitude”. Atitude que se adquire como um tipo de sabedoria capaz de se favorecer da fraqueza tornada virtude, resistência que encontra modos de integração, ambigualmente, com e contra o oficial, no vender produtos, serviços e símbolos.

III

Assim, o próprio dinamismo presente nas operações de sacralização das posições, ao proteger os dominantes através da produção de um duplo código valorativo estaria, com isso, reorientando as formas de demanda ascensionais para direções não previstas. Foi o que se pretendeu indicar até aqui através dos caminhos seguidos pelas religiosidades populares. E, se tal desenvolvimento extrapolaria as relações de cor e classe, era algo que muito devia a estas. De forma que, ironicamente, em algumas décadas um dos resultados imprevistos dessas transformações ampliadas nos códigos manuseados pelos profissionais da vida simbólica, foi que alguns dos praticantes populares improváveis, aqueles que se pretendia manter do lado de fora da cerca do oficial – o que, para o caso das religiosidades era o mesmo que dizer denominacional –, perceberiam que precisariam entrar para continuar a sobreviver em sua crença e prática. Mais que isso, que essa era a condição mínima a se participar das formas urbanas da vida civilizada e reputadamente respeitosa. Algo que aconteceria não só com as formas expressivas mágico-religiosas no Rio de Janeiro e em Salvador, mas também aquelas mundanas do mesmo período. Segundo Edson Farias:

A diferença entre sambistas (artistas), alguns já com vínculos com a indústria do disco, e os “vagabundos malandros”, divide as águas. Já que os primeiros passam a ter na promessa de profissionalização um outro entrosamento com a sociedade urbana: a exibição perante a um público-plateia passa a deter um especial valor e os inscrevem ambigualmente na lógica de mobilidade social, interferindo na reformulação de toda sua prática cultural. (FARIAS, 2006, p. 141)

Evidentemente que há uma série de especificidades que merecem consideração, algumas já pontuadas em momento anterior do texto. Primeiramente, não se pode esquecer do peso desigual e já indicado, entre as cada vez mais separadas esferas sagradas e profanas na conformação dos padrões e preferências populares de sociabilidade e distinção quando se comparam cidades como Salvador e Rio de Janeiro. Um segundo aspecto é que, diferentemente do universo profano do entretenimento, o contra-ataque integrativo acionado pelas vanguardas mágico-religiosas contra o antigo mandingueiro, e para o qual a Umbanda seria decisiva, recorreria a uma gramática e vocabulário a respeito do mal, do demoníaco e do ganho, de modo muito mais pronunciado e literalmente decisivo quanto à localização humana na cartografia público-espiritual dos reconhecimentos. Por fim, o tipo de apropriação elitista e hierarquizadora que foi possível de se realizar tanto no carnaval do Rio quanto em Salvador, nem de longe se aproxima da relação estabelecida entre elites e religiosidades de matriz africana – tratando-se aqui daquela forma possessional que sairia vitoriosa na luta por reconhecimento já na primeira metade do século XX. Luta sem a qual seria impossível a circulação de um bem simbólico qualquer, uma vez que esse se inscreveria numa pronunciada relação com o gosto, estilo de vida e dispêndio de energias “não úteis”. O que colocaria, da mesma forma, a cultura no centro das ambições civilizacionais:

A barbárie consiste em se questionar sobre a utilidade da cultura; em admitir a hipótese de que a cultura possa ser desprovida de interesse intrínseco e de que o interesse pela cultura não seja uma propriedade da natureza[...] como que para separar os bárbaros dos predestinados, mas um simples artefato social, uma forma particular, e particularmente confirmada de fetichismo, em formular a questão em relação ao interesse das atividades que, segundo se diz, são desinteressadas por não oferecerem qualquer interesse intrínseco – por exemplo, qualquer prazer sensível – e, assim, introduzir a questão do interesse do desinteresse. (BOURDIEU, 2007, p. 214)

Sendo que se os candomblés foram capazes de logo estabelecerem limites relativamente rígidos à confecção e circulação mercantil profana de seus símbolos¹⁵², definindo-se prioritariamente como cultura, já umbandistas contraporiam a pressão mercantil a um princípio precípua de caridade, tendo dificuldades em representar a Umbanda como única religião verdadeiramente nacional. Sendo que ambos, candomblecistas e umbandistas, passariam a

¹⁵² Ver capítulo sete, o caso de Mãe Sorriso.

depende cada vez mais da atividade de escribas e das possibilidades de codificação ritual dos seus fazeres; também, dependendo ambos de crescentes recursos cênico-expressivos utilizados principalmente em giras e festas. Mesmo assim, nem de longe se pode comparar o padrão altamente custoso, luxuoso e funcionalmente especializado do carnaval, sobretudo o carioca, com os custos, ainda que altos por certo, de um processo de iniciação, feitura, atendimentos a demandas, ou realização de festas, por exemplo, tanto em candomblés quanto em umbandas. Outra diferença marcante refere-se ao tipo de circunscrição do código penal ao praticante mágico-religioso. Pois tratava-se da combinação entre três artigos do código penal de 1890 nos quais, em especial a remuneração pelo serviço e a realização de práticas curativas, essas concorrentes aos médicos acadêmicos, sofreriam aparentemente uma ainda mais dura perseguição. Além disso, a questão do tensionamento entre o extravasamento emocional e as exigências de moderação e autocontrole em moldes civilizados de que trata Farias encontraria nos percursos religiosos populares complicadores distintos das formas mundanas de exibição.

Todavia, acaso minha compreensão do trabalho desse autor esteja correta, seria possível também se encontrar continuidades em termos da tônica posta na formulação teórico-metodológica mais geral por ele aventada. Assim, se para Farias em certo sentido os padrões de excitação e desregramento mundanos imputados condenatoriamente ao povo podem ter sido em dado momento convertidos em marcas de pureza e autenticidade, inclusive com a colaboração da pena dos intelectuais, tal se daria em amarração ao reflexivamente imanente, pressionando-se o desenvolvimento crescentemente autônomo dos condicionamentos internos da expressão. Algo que se daria mais precocemente, no caso brasileiro, no diferencialmente dinâmico e especializado mercado dos gostos e competências diversionais da capital que, desde o acolhimento da família real no início do XIX, teria reelaborado as dependências funcionais ao atendimento do gosto aristocrático e funcionarismo pelo luxo. Mesmo o aparato de serviços públicos, então autonomizado em relação ao referente da sociabilidade cortesã carioca, continuaria sendo uma fonte decisiva de demanda a pressionar a intensificação dos ciclos e volume de capitalização mercantil e produtiva na cidade, inclusive após o fim da monarquia. Aliás, com isso gerando-se uma tal diferenciação capaz de, até certo ponto, contrabalançar as pressões centralistas que se exerciam mediante poder político e funcionarismo.

Assim, as formas de entretenimento cariocas ter-se-iam que autojustificar como contraparte lúdica de um projeto prioritária e identicamente secularizante. E, por mais que várias das tecnologias modernizadoras parecessem tender a encapsular as possibilidades de elevação da reputação pública do popular, por exemplo, no instante místico do carnaval como algo de eterno, catártico ou transcendente, havia algo de demasiadamente profano e material-

corporal que não se podia dissimular. Algo que, terminado o carnaval e após breve nostalgia, retomava-se ao profano ordinário. Todavia, sem que com isso se pretenda desconsiderar o quanto a integração músico-dançante-diversional que se realizava nos terreiros, agora em ambas as cidades, teria sido decisiva em um dado momento para a conformação das modalidades tipicamente profanas de utilização do tempo livre dos consumidores em uma sociedade na qual o espetáculo, tornado então mercadoria, podia ser adquirido enquanto objeto de satisfação e deleite do público pagante (RODRIGUES, 2006). Ao mesmo tempo, sem com isso se desconsiderar o quanto tal mutação traria rebatimentos, de certo modo até mais dramáticos para os praticantes mágico-religiosos de então.

Portanto, se os influxos mercadificantes e espetacularizantes tiveram, no caso dos circuitos laicos, efeitos adversos, com advertências sobre a corrupção do símbolo e das práticas, quando algo semelhante acontece com as práticas religiosas, um complicador adicional surge. Além das suspeitas a respeito de expectativas crescentemente interesseiras dos artistas populares, agora submetidos aos rigores disciplinares de um espetáculo multimidiático, acrescentam-se questões mais diretamente ligadas ao espectro mágico-religioso. Pois, nesse caso, toda acomodação já não pode se desviar das demandas transcendentais próprias ao formato das expressividades religiosas dominantes; aquelas que então seriam consideradas civilizadas. Ou seja, em oposição à feitiçaria e ao “feiticeiro-curandeiro”, ao invés do “vagabundo malandro” dos sambas. Portanto, os critérios de julgamento sob os quais se produziria entre os candomblés, mas mesmo até certo ponto nas umbandas, um vocabulário do autêntico (GONÇALVES, 1988, 1996), terão que doravante remeter a uma combinação entre poder, beleza, desinteresse e veracidade, ou seja, que a entrada em transe não seja dissimulada, não seja uma “mera” representação teatral. Entrecruzamento a partir do que adviria toda a força carismática e correlativo reconhecimento de uma liderança em moldes predominantemente possessionais, mas também, pressão ainda maior que nos circuitos mundanos pelo encobrimento¹⁵³ da remuneração do serviço prestado, tabu só ultrapassado pelos movimentos pentecostalizantes das décadas de 1970-1990.

¹⁵³ Em *A cidade das mulheres* Ruth Landes dá dois exemplos interessantes a respeito, em ambos os casos, é sempre bom lembrar, se tratando de personagens de suas pesquisas em relação às quais Landes registrou certa antipatia em seu texto. O primeiro ocorre com mãe Sabina: “Sabina limpou os búzios e as contas na toalha diante da vela e pediu a Fernando: - bote dinheiro na mesa. – Quanto {perguntou Fernando}? – Cinco mil réis. Ele lhe deu a nota e ela esfregou ao longo dos braços e das palmas das mãos dele, continuando até a toalha, e em seguida a colocou na mesa, por baixo das contas. Cantou, invocando as deidades da adivinhação a favor do cliente.” (LANDES, 2002, p. 238). Já o segundo caso, já mencionado, no capítulo seis, dá-se com Martiniano Eliseu do Bonfim: “{Disse Martiniano}: primeiro quero o seu retrato. Rosita sorriu, incerta e disse que não tinha nenhum com ela. Ele explicou: - Quero dizer, pague a mesa. – O que {ela disse}? A senhora é brasileira? – replicou Martiniano, impaciente. – A primeira pergunta eu respondi de graça; mas depois disso, só pagando. Foi por isso que eu botei os cinco mil réis na mesa – como aviso.” (LANDES, 2002, p. 276).

IV

Evidentemente, a constituição de 1891 e o Código Penal de 1890 não foram pensados para que coisas assim acontecessem! Práticas populares, quaisquer que fossem, não seriam jamais cabíveis no espectro do que se tinha em mente – o do Catolicismo, protestantismo e judaísmo –, a não ser que fossem tuteladas. Todavia, foi munindo-se dessa lógica que certa corrida religiosa se desenvolveu, concorrendo primeiramente para isso a imigração protestante e a atividade dos kardecistas. Significa dizer, além de se ser Religião, era preciso não estar enquadrado no código penal de 1890. Mas como fazê-lo e ainda satisfazer ao projeto civilizador que dava como certo que os subalternos estavam doentes? Foi preciso um pouco de astúcia.

O que não se pode esquecer é que, nem as práticas e praticantes populares, nem o código penal e a constituição, nem os jornais e intelectuais do fim desse processo eram os mesmos que aqueles do início. Considerei que tal desenvolvimento teria se iniciado mais decisivamente em algum momento entre 1870 e 1890, concluindo-se em torno dos anos 1960-1980. Pode-se mesmo buscar o começo da dinamização dos processos em curso nos anos 1810-30. Todavia, seria de fato entre 1890 e 1940 que se apreciariam os acontecimentos mais dramáticos que pretendi descrever, articulando daí uma análise que permitisse compreender o desenvolvimento de um habitus mágico-religioso distinto do que teria dominado entre os segmentos urbanos estudados no século XIX. Tendo funcionado como um tipo de acelerador do processo a forte pressão repressiva sofrida pelos segmentos populares, num provável crescente que se intensificaria entre as décadas de 1910 e início da de 1930, para daí ir recuando. Jornalistas, policiais, justiça e médicos agiram em combinação, ainda que de forma não coordenada, tendo como objetivos precípuos, respectivamente: a desmoralização, a repressão, a criminalização e a patologização das religiosidades populares, sobretudo dos seus fornecedores. Antes mesmo do período estudado, sabe-se que de fato não só já existia uma atenção a essas práticas por parte das autoridades nas maiores cidades, como também havia rejeição em relação a elas, no que vinha em um crescente, ao menos nas maiores cidades, desde a década de 1830. Por exemplo, de ações como as dos médicos acadêmicos que, nessa década, conseguiriam finalmente, desregular a atividade dos “práticos”, seus auxiliares e concorrentes. Todavia, tratava-se de algo bem diferente e respondendo a medos distintos do que dominaria o período posterior ao ano de 1890; algo tinha realmente mudado. Estando esse algo ligado às dinâmicas entre tradicional e moderno que colocavam os fazeres subalternos na linha de fogo modernizadora.

Como indicado anteriormente, tal processo precocemente mais profano no Rio de Janeiro não descambou propriamente num recuo da religião, mas na sua recomposição em

forma autoimune no que foi preciso, para que o estatuto do praticante mágico-religioso se transformasse. Paradoxo dos paradoxos, foi justamente essa reabilitação espetacularizante das práticas, via inventividade e adaptatividade dos segmentos populares o que teria injetado um sopro de ânimo nas religiosidades entre fins do XIX e início do XX. Caberia agora não apenas se fazer da tradição um algo novo, mas também, fazer com que esse algo novo se transformasse em tradição, como bem teria percebido Joãozinho da Goméia. Esse, agente estrategicamente instalado entre Salvador e Rio de Janeiro e, dessa forma, tendo sua trajetória como liderança sido ricamente marcada pelos movimentos entre público, privado, sagrado e profano.

E seria esse um aspecto decisivamente distinto quanto aos problemas com que tinham de lidar, por exemplo, sambistas e oficiantes populares do sagrado. Embora premidos por dilemas semelhantes, para os praticantes mágico-religiosos seria ainda mais urgente e incontornável que para o sambista a produção de justificativas, dissimulações ou ocultamentos a respeito de seu caráter mercantil, bem como de muitos aspectos criativos e inovadores. Não se pode esquecer, a própria circunscrição de um domínio religioso na modernidade ocidental já seria resultante de uma interrogação estruturante da ideia de século, definindo-se com isso, talvez, a primeira separação jurídica mais abrangente entre Estado e sociedade. De forma que a modernidade, sob o ponto de vista das lideranças de inspiração iluminista que lutavam por ela, opunha-se a uma sociedade vista como atrasada em sentido tipicamente religioso.

Nesse aspecto, se mais uma vez para o samba a invenção seria algo – respeitando-se, evidentemente, a “tradição” – bem-vindo, como também condição assumidamente fundamental ao sucesso do compositor, para as religiosidades, precocemente se tornaria uma interrogação disruptiva sobre a autenticidade do que se mostrava. Pois o “mostrar” e o “autêntico” tornavam-se dois fragmentos de um mesmo movimento. Sendo fundamental que se desdobrassem formas de um mostrar quase que involuntário, no que se oculta sempre um mistério, um algo a mais. Mas sem que tal mostrar-se se insinuasse selvagem ou perigoso. E a possessão em uma sociedade brutalmente machista, ainda mais sendo ela feminina e dançante parecia melhor corresponder a esse ideal. Sendo que esse vínculo entre ritual como performance e autenticidade, para o que os intelectuais¹⁵⁴ e seu interesse especulativo foram decisivos, se manteria até que os neopentecostais entrassem em cena. Tensão entre mercantilização e gratuidade que só pôde fazer sentido no momento em que tais práticas, agora sob suspeita não

¹⁵⁴ “Mário de Andrade buscava no folclore formas expressivas capazes de provocar identificação e emoções genuínas [...] Não é outra [...] a razão de sua impaciência [...] com a monotonia ou a falta de jeito de certas apresentações de bailados que embasam, por vezes, o sentimento de “decadência” dessas formas. Nosso autor impacienta-se com a ‘falha’ (LEIRIS, 2002), parte integrante da graça antropológica, e não exclusivamente estética ou expressiva, de rituais que dependem fortemente da destreza e do talento...”. (CAVALCANTI, 2004, p. 65)

só entre agentes modernizadores especializados, mas também, tendo a opinião das elites e classes médias em seu prejuízo, passavam a internalizar as exigências públicas de porte de alguma autojustificação, objetivada, no contexto nacional secularizante; em certo critério público de utilidade, ou seja, quando uma gramática universalista passa a simbolizar a prática.

Com a crescente necessidade, diante da mudança na relação entre cor e classe, da própria complexificação ritual e da dinâmica modernizadora que se impunha ao traçado da cidade, bem como por conta das pressões pela imposição de um modelo civilizado de cidade que ia expulsando os pobres e seus tambores das zonas melhor urbanizadas, com o aumento dos preços dos terrenos e prédios no centro e adjacências, o antigo formato dos terreiros, bem como a dominância prática dos mandingueiros não pôde se sustentar. Com isso foi-se impondo a coabitação em um só lugar de diversas funções que anteriormente se distribuíam entre contextos e agentes em geral pouco integrados. Dessa forma, fornecendo-se as condições necessárias a não apenas se cumprir os preceitos e obrigações estimadas pelos pertencentes a uma dada etnia, por exemplo, mas também se concentrar nas funções curativas, oraculares e o atendimento de demandas para feitiços. Preceitos, iniciações, consagrações, demandas, e obrigações passavam cada vez mais pelo crivo de uma prática que aqui se autonomizava, tendo-se o centro da experiência religiosa no terreiro. Este, local em que uma complexa economia simbólica, material e afetiva se tecia, exigindo-se a realização pelas mesmas pessoas e no mesmo contexto de funções que frequentemente se contradiziam, como também se afastariam em parte dos moldes herdados do século XIX. O que a princípio, faria com que o ideal do que deveria ser um centro afro-brasileiro, dificultaria bastante a permanência de centros sediados em áreas urbanizadas, tornando-as impraticáveis por conta, principalmente, da importância das práticas festivas. Tais reuniões colocando os terreiros na linha de ataque de vizinhos, jornais e autoridades. Isso já desde o século XIX, mas cada vez mais durante o XX nas cidades mais adensadas, ou com maiores ambições civilizadoras, para o que os anos 1920-1930 foram especialmente conturbados, como se sabe. Pois como dito, ao menos para Salvador e Rio de Janeiro (BRAGA, J. S., 1987, 1994; SILVA, 1993), as práticas afro-brasileiras melhor vicejaram em contextos urbanos periféricos.

Capítulo 14: Nascimento da Umbanda: hibridismo e tensões no universo afro-brasileiro

I

Nesse capítulo procuro analisar o surgimento de uma “nova” religião, a Umbanda, em seus primeiros anos. Nesse sentido, não pretendo apresentar uma história da Umbanda, o que já foi feito por autores bem mais competentes para tanto Cf. (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985; ISAIA, 2008, 2011a, 2011b, 2012; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; SARACENI, 2011), e que muito me auxiliaram na feitura desse capítulo. Nele, destaco mais precisamente a batalha de seus membros para que determinados fundamentos *mágico-religiosos* pudessem ser acionados positivamente em contextos além das relações domésticas, vicinais e face a face. Foco a produção de representações passíveis de vigorar em contextos de impessoalidade típicos da vida urbana em grandes cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo, não por acaso, locais onde a Umbanda primeiramente se desenvolveria.

Procurarei, para tanto, explorar a hipótese, já ventilada por autores como Renato Ortiz, de que a estratégia de legitimação preferida pelos umbandistas, embora produto tardio de seu desenvolvimento, já se delineava desde seu surgimento condicionada pelo tensionamento entre o problema da tradição e o da criação simbólica (ASAD, 2010; EISENSTADT, 1991; FARIAS, 2006; ORTIZ, 1999). Sendo que para Ortiz, os desdobramentos de tal tensionamento estariam todo o tempo ligados pela ampliação da linguagem e recursos tecnoburocráticos, esses, variavelmente passíveis de serem integrados ao sagrado vivido pelo praticante. Entretanto, ainda que tais ideias me tenham sido valiosas, procuro orientar a discussão focando-me em material e aspectos distintos dos desse autor. Utilizando-me principalmente das matérias em jornais, e centrando-me mais explicitamente no desafio que os praticantes tiveram de enfrentar, no sentido de equacionar as seis modalidades de poder que a que tenho mencionado ao longo do texto: o desempenho mediúnico-possessional; o domínio ritual, cosmológico e doutrinário, sobretudo combinado à escrita; as artes da autoapresentação e hospitalidade; a prática caritativa; o domínio do formalismo ritual, sobretudo o iniciático; e as habilidades e poderes mágico-manipulatórios visando efeitos práticos mais imediatos.

Relacionando-se a esses seis domínios ou instâncias, dar-se-ia a dupla demarcação de poderes e especialização de funções, com adição daquelas atividades auxiliares, mas indispensáveis, como por exemplo as habilidades dos tocadores, com todos os problemas relativos à relação entre o que se deve esperar dos agentes, assim como, quem pode ou merece reivindicar retornos, e de que tipo, em seus respectivos fazeres. Especialização funcional que,

no mais, espraia-se para o domínio espiritual, com toda uma divisão entre linhas de esquerda e direita, curas, hierarquias entre orixás, espíritos de luz e sabedoria, trevosos, feitiços e adivinhações etc. E, com isso distribuindo-se, da mesma forma, tais funções em coordenação à interpretação triádica (BROWN, 1985; ISAIA, 1999, 2014) da formação brasileira¹⁵⁵, entre o europeu, os da terra, e os africanos; tripé sobre o qual a Umbanda buscava definir seu lugar como autêntica religião brasileira já nos primeiros anos de sua existência.

Sob o ponto de vista da seleção teórico-analítica mais abrangente aventada, procurei até aqui inserir os seis tipos de poderes, fazeres e aportes acima apontados no interior do processo legitimatório pró-denominacional que articularia a luta por elevação de valor das práticas, sobretudo a partir das décadas de 1920-30. Para tanto, considerei que as pressões competitivas interagentes deveriam ser levadas em conta no interior da polarização sempre reatualizada entre a busca por meios de vida e a crescente expectativa pública de que a espiritualidade não deva ser paga (WEBER, 1982). Mais particularmente, durante as discussões precedentes vêm se refletindo o quanto as pressões competitivas que pesavam sobre os fornecedores de serviços mágico-religiosos – um certo *eixo econômico* –, imporiam novos limites e possibilidades ao desenvolvimento expressivo registrado. Com isso, retoma-se aqui a articulação entre a transformação no quadro valorativo e as modificações nos modos de expressividade e reciprocidade entre os praticantes, ou seja, um certo eixo *linguístico e semiológico*. Para enfim, se recuperar a descrição dos condicionantes relativos à maneira como os segmentos populares iriam se definir e localizar simbólica e geograficamente, frente às localizações sociossimbólicas de uma série de outros agentes e processos não necessariamente religiosos, como as dinâmicas demográficas, urbanização, intervenção estatal, modificações jurídicas, tecnologias modernas – *eixo espacial das localizações diferenciais*.

Ainda que o equilíbrio da luta pelo controle sobre o mercado nacional de cura viesse sendo cada vez mais abalado em favor da medicina acadêmica, isso desde as mudanças na legislação ocorridas na primeira metade do século XIX, as alternativas mágicas e terapêuticas populares não seriam plenamente expurgadas até o início do século XX (CARVALHO, A. C., 2005; FERREIRA, 2009; MARQUES, 2009; PIMENTA, 2009; SCHRITZMEYER, 2004) – na verdade, não o foram até os dias de hoje. Ao mesmo tempo, medicina e farmácia acadêmicas,

¹⁵⁵ Trata-se da referência ao mito de fundação da Umbanda, considerado em 15 de novembro de 1908. Segundo Isaia: “Resumidamente, o mito narra a grave doença a qual teria acometido Zélio e a sua cura através da ação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Narra, igualmente, a considerada primeira ‘manifestação’ do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a 15 de novembro de 1908, na cidade de Neves, interior do Rio de Janeiro, em sua sessão espírita. É o “mito de origem” da Umbanda ao qual se referiu Diana Brown (BROWN, 1985).

com seus elixires milagrosos estampados nos reclames, não estavam nitidamente distanciadas dos seus concorrentes curandeiros, ainda que todo o discurso médico-psiquiátrico e jurídico pressupusesse o contrário (DINIZ, 2009; FERREIRA, 2009; SAMPAIO, 2009). Certamente que isso seria um dos atrativos da Umbanda: atuar no campo da cura. E, nesse sentido, não se diferenciava do que era oferecido pelos concorrentes.

Além disso, essa umbanda também atuava através do princípio da caridade (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985; GIUMBELLI, 2010; MONTERO, 2006), oferecendo aos doentes consultas gratuitas e ajuda pessoal-espiritual. Orientação que ganharia uma formalização e impulso mais oficial com o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda ocorrido em 1941, como fica claro a respeito das “sessões de caridade”. Mas também, como venho indicando, rigorosamente aqui não se trataria exatamente de uma inovação, pois, não só a noção de caridade já estava integrada ao amplo universo católico nacional, como também, é provável que atendimentos gratuitos realizados em um clima de piedade cristã fossem eventualmente dispensados não só por médicos, mas também pelo velho mandingueiro. Dessa forma, questiona-se até que ponto a Umbanda ofereceria algo ao mesmo tempo distinto e familiar o suficiente, para que o significante “umbanda” pudesse resistir como indicando para um espaço próprio, em oposição a outras formas concorrentes, populares ou não, como a “Macumba”, o “Candomblé”, a cartomancia, o Kardecismo, o “prático” ou o médico acadêmico?

Uma das questões que se colocaria a respeito da caridade é que, se esta não seria novidade, ela teria sofrido uma alteração em seu significado, deixando de ser considerada um separador entre bons e maus cristãos, para tornar-se cada vez anterior a considerações contábeis quanto a salvação da alma, e conforme determinado credo. Algo anterior a considerações sobre perdas e ganhos nesse e no noutro mundo e, portanto, que se conformava reflexivamente a um sentido de dever inegociável capaz de atuar como princípio diretor das nossas ações. Ao menos idealmente, é assim que tal mandamento apareceria nas escrituras espíritas e umbandistas mesmo hoje. Não se podendo esquecer que, provavelmente, se intensificaria no Brasil uma identidade entre evolução espiritual kardecista e a divisão entre terra, céu, inferno e purgatório típica do Catolicismo, com o purgatório, lugar de passagem, indicando mais para um tempo e atividades, que para um espaço de morada.

Ligando-se a isso, ao que parece, dava-se o desenvolvimento que levaria à necessidade de conversão híbrida da magia em religião, em combinação a certa crítica à sua assistemática em meios populares, além da tentativa de ocultação/condenação da magia negra. Com o que também, no primeiro congresso umbandista se verificaria um elogio às componentes primitivas da humanidade, atavicamente persistentes em nossa brasilidade;

todavia, componentes que precisavam ser corretamente canalizadas em nome do amor universal, acentuando-se a complementariedade entre médiuns, escritores, líderes, clientes e doutrinadores. Sem o que a Umbanda não resistiria. Assim:

As tendências da umbanda [...] são francamente para a magia e isto lhe denuncia as origens. Todos esses atos e atitudes, todas essas situações e circunstâncias na evolução de um terreiro, não obstante a falta de uma sequência lógica que lhes estabeleça um laço e lhes dê a precisa unidade, sem o que lhes faltará a necessária força para atingir os colimados fins, todos esses atos e atitudes...nos fazem pensar no ritual observado nos santuários antigos, nos templos de antanho, nos lugares onde os gênios das civilizações que se foram praticavam a santa ciência dos elementos, evocando os princípios sob a proteção dos deuses. (REGO, 1942.p. 112-113)

Nesse sentido, tal esforço responderia em parte a necessidades afinadas com as aspirações doutrinárias e teológicas dos segmentos intelectualizados. Sobretudo em se tratando da magia de ataque progressivamente deslocada para um bastidor, contraposta à imagem pública de fachada de uma vida correta, útil e saudável, enfim, civilizada. Ao mesmo tempo tais escritores umbandistas, em seu esforço duplo de nomear-instituir a realidade (BOUDIEU, 1996a, 1996b, 2004a, 2004b, 2004c), acabavam por reivindicar a anulação das fronteiras tipicamente adotadas pelas antigas religiões do livro, entre religião e magia. Algo, aliás, que de certa forma já estava na base do kardecismo, mas que passava a depender do aumento de importância da prática da leitura e da escrita entre as próprias religiosidades dominadas. Processo já identificado por Bastide, quando este falava de uma nova teologia elaborada pelas “leituras mal digeridas de filósofos, de ocultistas” (BASTIDE, 1971, p. 440):

Não se trata de magia erudita, mas de magia popular, de acordo com o nível intelectual e economicamente baixo da plebe das grandes cidades. O material empregado é uma mistura de todas as magias do mundo, que o imigrante enriquece com novos processos acrescentados aos dos índios, dos africanos e dos luso-brasileiros; um sírio utiliza talismãs, livros de astrologia e orações em árabe; um francês, as estrelas de Salomão e sinais cabalísticos. Apesar disso, os processos do cerimonial permanecem muito pobres, e as raízes, as ervas, os punhais, dominam ... (BASTIDE, 1971, p. 413)

Sendo que tal processo, conforme venho indicando, na verdade viria de longa data, com os antigos feiticeiros vindos da África e Europa recorrendo a, além dos saberes ameríndios e africanos, variavelmente a saberes originários da cabala, magia islâmica, magia católica, sobretudo o livro de São Cipriano, com uma série de rezas, imprecções, sortilégios e simpatias com evocação de nomes de santos, anjos, demônios e potestades, enfim, um conjunto de saberes variavelmente dependente de fontes escritas, além das novidades espiritualistas e ocultistas que chegavam ao país desde o século XIX. Ou seja, que o uso da escrita pelos praticantes subalternos, inclusive nos candomblés, não seria novidade, ampliando-se no entanto o leque de funções que tal escrita passaria a assumir para esses praticantes – também com a entrada do

pesquisador, do curioso e do simpatizante –, sobretudo mediante o registro pretensamente universalista, no sentido de supor um interesse formal pela prática em si mesma, inclusive entre não praticantes. E com todo um crescimento de intelectualização que tal aquisição funcional implicava, uma vez que tais textos iam passando a ser produzidos visando publicações em meios prestigiosos, em formato de livros, jornais e periódicos.

Como venho indicando, não se pode esquecer o quanto o avanço civilizador sobre as práticas populares perpetrado por médicos, jornalistas, profissionais do Direito e polícias costumou ser marcado por duas características básicas: ao mesmo tempo incursão interrogativa e repressiva que se colocava entre os extremos pedagógico-etapistas e ascético-rupturais. Mas trazendo com isso, também duas consequências básicas, ao menos nos primeiros momentos: a fragmentação e o enriquecimento dos saberes e fazeres. Processo interdutivo que se daria não apenas sobre a magia, mas também sobre muitas das práticas populares, então consideradas fatores desagregadores e prejudiciais à família e aos valores públicos. Todavia, principalmente no caso da Umbanda tal desenvolvimento iria, silenciosamente, infiltrando-se na própria forma de legitimação preferida entre os escritores umbandistas, em um movimento de conexão quase atemporal entre universalismo e particularismo que ligava a singular história nacional com o destino humano, extrapolando-se em muito uma determinação exclusivamente classista. Ou melhor, procurando se fazer das aspirações preferenciais de uma classe, uma gramática de integração ampliada que, baseando-se no princípio triádico da formação nacional, pretendia fazer da Umbanda a religião brasileira por excelência (ISAIA, 2014). Algo só possível pelo fato de que os próprios recursos simbólico-expressivos típicos das experiências populares passariam a retornar aos segmentos dominantes – em geral os reelaborando –, os questionamentos e condenações realizados pelas próprias frações dominantes em dado momento, ou pela geração anterior. Assim, não só tal formulação de fundo popular já nascia infiltrada pela maneira como Estado-Nação e ampliação dos mercados se estruturavam em moldes modernos na cidade, como também, dessa forma a simbolização expressivo-religiosa da divisão entre magia negra e branca satisfazia, sem que a crença na magia fosse abalada, as aspirações igualmente dominantes do dualismo cristão, ou mesmo da síntese cristã-positivista do Espiritismo.

Dava-se uma certa coordenação entre a regulação de si e a dos outros, algo que talvez só poderia ocorrer com a pressão que se realizou nas cidades, permitindo um movimento ambíguo quanto ao significado do *mal* que, agora, surgia como parte do significado da existência humana em um processo encadeado no qual o mal feito poderia receber um retorno como parte de uma lógica impessoal em forma de lei; lei divina que até certo ponto se assemelhava à regularidade dos universais da ciência. Não se restringindo a questão da justiça

aos gradientes de poder pessoal enquanto possibilidades de se impor a própria vontade a outros. No que à influência positivista de segunda mão via Espiritismo, somavam-se as noções budistas e hinduístas de *karma* e reencarnação, a noção de purgatório católico, além de todo o movimento já indicado, de fundo místico e ocultista mais intelectualizado, e que foi bastante pulsante entre o século XIX e XX. De modo que aos poderes trevosos vinham se juntar uma série de espíritos luminosos e energias difusas, com o princípio da caridade ecoando, simultaneamente, os princípios piedosos católicos e civis de utilidade pública. Malefício não combinava nem com Religião, nem com República! Com isso, tanto o malefício quanto a ação interesseira vão passando a ser considerados, ironicamente também graças a forças não cristãs e mesmo profanas, dentro de uma formulação religiosamente orientada. Religião com “R” maiúsculo, no sentido de reivindicar uma dada *cosmologia*, ainda que um tanto difusa, e com isso, cruzavam-se ao cristianismo: matrizes religiosas distintas, a diabolização da magia, ou de algumas de suas formas, e os mecanismos civilizadores em curso.

O que significaria o crescimento da defesa, ao menos em termos de fachada, do exclusivismo da prática do bem, da magia branca, com isso esperando-se não se ser mais chamado de “seita” ou charlatão. O direito de existir espiritualmente estava atrelando-se a dimensão pessoal da ação voluntária, bem-intencionada, sistematizada e regular, para o que se dava o nome de religião, com todas as consequências para uma divisão entre mundo material e espiritual. Sendo que agir magicamente mediante a possessão por um espírito era também agir a partir do mundo espiritual, em contraposição ao “materialismo” grosseiro, interesseiro e prejudicial dos mandingueiros. Daí ser insuficiente a explicação de Roger Bastide para a degradação materialista da macumba, pois supõe uma relação mecânica e não testada entre as transformações dos modos de vida em moldes industriais, proletários e capitalista, e a destruição de um conjunto de práticas mágico-religiosas em condições urbanas.

Assim é que uma das mudanças mais decisivas no sentido do seu poder em integrar aspirações dos dominantes e dos dominados, residiu na incorporação de modos civilizados de expressão, hospitalidade e apresentação: o zelo com a casa, com o corpo, indumentárias, e tratamento dos convidados. Mas, principalmente, a exibição de um “espetáculo” músico-dançante impecável no que toca a articulação entre o suporte tecnoespetacular e a beleza e autenticidade das entidades ali presentes. Sendo o candomblé das grandes casas soteropolitanas elevado à condição de expressão máxima dessa codificação e, portanto, sob esse ponto de vista, o contraponto que mais seriamente depunha contra a macumba – ou contra o risco de assim se ser acusado; tornando-se a Umbanda aquela matriz que se oporia às macumbas e candomblés

quanto à relação com o dinheiro, o mal e a magia – lançando-se já aqui as raízes da noção de Guerra Espiritual tão cara aos neopentecostais. Mais uma vez, Artur Cesar Isaia:

Os primórdios da umbanda no Brasil foram marcados por um esforço exegético de seus intelectuais e dirigentes, no sentido de trazer as práticas mágicas há muito existentes na ancestralidade afro-ameríndia (ISAIA, 2010, 2012) para um corpo doutrinário letrado. Este esforço afirmou-se como um projeto dos intelectuais e dirigentes umbandistas no sentido de demarcar o território que separaria a umbanda de uma multiplicidade ritual, onde apareciam como realidades evidentes, tanto o candomblé quanto a macumba. (ISAIA, 2013, p. 47)

Na verdade, os umbandistas acabariam cada vez mais por orientar-se em uma direção triádico-sincrética (ISAIA, 2015) e, no clima intelectual dos anos 1930-1940, buscariam definir-se como religião legitimamente nacional, mistura de índios, negros e brancos. Conforme indicado, o contraste entre Sudeste e Nordeste estaria em que, se a Macumba iria se kardecizar, transformando-se em Umbanda, o mesmo tipo de deslizamento semântico não se daria com candomblés. Mesmo que, como parece ter sido o caso dos caboclos, haja muitas linhas de continuidade. Assim, se para a Umbanda as componentes sincréticas e inovadoras foram valorizadas, entre alguns candomblés elas seriam subsumidas e tornadas, senão um problema, ao menos questão periférica. Mas isso só em parte é verdadeiro, pois foi inevitável que não só candomblés continuassem mudando, como também as umbandas preservassem inúmeros recursos expressivos e relacionais das macumbas, exigindo-se, de ambos, exercícios de dissimulação continuada dos contraditórios no esforço de se fornecer imagens públicas de si. Mas também, ainda se continua pensando aqui de maneira demasiado denominacional. Pois, tais divisões só passariam a ser significativas para os praticantes de um momento posterior. Com a repetição ritual dos preceitos tendo se dado, no passado, em respeito às fidelidades étnicas que também estavam se transformando quanto mais tais práticas eram retransmitidas em solo nacional por mestiços, enquanto os africanos iriam “desencarnando”. E, como já indicado, se no Nordeste, principalmente na Bahia, demoraria a se falar Umbanda, logo cedo se falaria Caboclo, e já no século XIX, Espiritismo.

Dessa forma, como as fontes têm sugerido, não só o contexto nordestino seria tão complexamente híbrido quanto o do Sudeste, como também no Sudeste haviam formas mais marcadamente culturais¹⁵⁶ em atuação no século XIX, como o atestam casos como o de Juca

¹⁵⁶ Novamente, em *as Religiões do Rio* Paulo Barreto dá, para a primeira década do século XX, indicações precisas da presença de casas de santo, dividindo-as em uma luta étnica entre materializada nas figuras contrapostas Pai de Santo (Babalorixá) e o Alufá: “Os *alufás* não gostam da gente de santo a que chamam *auauadó-chum*; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, tratando-os de *malés*. Mas acham-se todos relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feitiçaria. Os *orixás* fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comidas, enfeites e azeite-de-dendê.”. Nesse mesmo texto o autor também indica que no Rio de Janeiro havia uma série de Mães de Santo, muito embora de fato, a predominância masculina

Rosa, que o trabalho histórico vem descobrindo; esse famoso feiticeiro do Rio oitocentista estudado por Gabriela Sampaio. Assim o revela matéria encontrada no jornal carioca Diário de Notícias numa quarta feira, sete de dezembro de 1870 sobre esse caso, em que se transcreve a fala de uma testemunha, registrada na segunda seção da delegacia de polícia. Não pude acessar diretamente o registro do inquérito policial, de toda sorte, fala a testemunha Leopoldina, baiana casada de 22 anos de idade, e que morava no Rio de Janeiro:

... em frente de um oratório de imagens santas, havia um vaso com raízes, nas quais estavam cravados cinco ou seis punhais; [...] que uma hora depois de entrar começou a cerimônia tocando os circunstantes um instrumento que lhe chamavam macumba, cantando-se em linguagem ininteligível, que o deus do feitiço se exibia pouco depois, vestido carnavalescamente, e tomando parte na dança, caindo após alguns instantes no chão; que neste momento a comunidade ajoelhava, batendo palmas, cantando e beijando-o na testa; que o secretário conduzia depois o nigromante para um quarto no qual só era permitido o ingresso às filhas da mesa; que ela testemunha então ficou na sala, tendo então bebido com todos os circunstantes aguardente, aonde Rosa lançara uns pós; que dentro dos quartos aonde só entravam as filhas haviam imagens para ela desconhecidas, galinhas, galos, pombas brancas e pretas; que Juca Rosa, com o espírito na cabeça vinha para sala dar as consultas a ela, testemunha, exigindo a quantia de sessenta mil réis mensais para o correr das despesas do ritual; que o espírito se chamava – PAI VENCEDOR –, pedindo Rosa mais duas galinhas brancas e um carneiro; que não podendo satisfazer as exigências de Rosa, este a ameaçou com desgraças; [...] que Rosa exigiu dela um juramento para ser considerada filha da – MESA – alcançando assim tudo quanto desejasse, e contribuindo com uma pensão conforme suas forças; que esse juramento a obrigava a ceder a todas as exigências do negro, ainda às mais ignóbeis; que M. T. empenhara as suas joias para mandar dinheiro à Juca Rosa que se encontrava na Bahia, sem recursos; finalmente, que o acusado despendia largamente, sem que lhe houvesse fonte legal de recursos. (Diário de Notícias, 7/7/1870, grifos nossos)

Nesse caso, uma série de componentes típicas dos candomblés mais antigos, e muitas que até hoje persistem, parecem estar presentes. Certamente nesse momento o jornalista não possuía um jargão para designar o que lhe fora narrado, sendo a forma cultural, com todo o poder que ela implicaria, o que parece mais intrigar. E, macumba aparece aqui apenas para designar o instrumento. E, por certo, não há porque suspeitar que a testemunha tenha omitido um fato

parecesse pronunciada: “E há muita mãe-de-santo? - Umas cinqüenta, contando com as falsas. Só agora lembro-me de várias: a Josefa, a Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, que vende à porta do *Glacier*, a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Chica de Vavá, a Aminam pé-de-boi, a Maria Luiza, que é também sedutora de senhoras honestas, a Flora Coco Podre, a Dudu do Sacramento, a Bitaiô, que está agora guiando seis ou oito filhas, a Assiata {provavelmente a Tia Ciata, e em relação a qual o informante sugere ser embusteira}.” E, em 1939, lamentava Arthur Ramos: “{A Umbanda é} uma mistura grosseira de feitiçaria africana, de práticas religiosas dos nossos índios, de superstições de toda sorte, de baixo espiritismo e de crenças católicas. {Além disso} nestes últimos tempos o baixo espiritismo tem mesmo deformado a sua essência [...] as velhas famílias de pais de santo desapareceram e a carreira foi invadida, profanada, prostituída, por toda profusão de aventureiros e aproveitadores que utilizam os processos do baixo espiritismo. A fotografia introduzida na macumba {a do ano de 1939} é uma prova de sua não autenticidade” (Arthur Ramos/ O Malho, 8/5/1939). Ironicamente, a perigosa macumba de até menos de dez anos atrás, estaria então sendo ameaçada! Inversão completamente imprevista. Mas não se pode esquecer, em 1939 os cultos afro-brasileiros enquanto cultura, começavam a ganhar notoriedade puxados, principalmente, pela combinação entre o que vinha acontecendo na Bahia, mas também, Pernambuco, Maranhão, e em menor medida Rio Grande do Sul.

importante como o de um nome de “seita” ou culto. O centro é a relação de compromisso entre seres humanos e não humanos visando determinados objetivos, com todo o complexo hibridismo característico de várias das expressões estudadas, mas já se apresentando um grau razoável de organização em forma cultural naquele momento. A presença de imagens cristãs em figura de frente, em oposição-complementariedade funcional com símbolos, possivelmente, ligados aos orixás, formas ameríndias, de influência malê e mesmo cabalísticas; a possessão como parte central da prática; o uso de instrumentos, adereços; danças e bebidas integrando algo de lúdico ao conagração ritual; uma forma cultural marcada por um sentido de confraria, exigindo-se uma adesão regular a uma associação; a separação entre o espaço de fachada e o de bastidor, com esse último reservado às iniciadas; o uso de línguas que não o português; a proximidade de Juca Rosa com a Bahia – o fluxo e refluxo espiritual sobre o eixo Salvador-Rio, reincidente nos materiais consultados para essa tese (PRANDI, 1990); além das típicas acusações de exploração monetária e sexual das mulheres. Por fim, é interessante se notar o quanto o termo “mesa”, expressão possivelmente advinda de práticas espíritas, vem sendo utilizado em contextos religiosos sob influência afro-brasileira há pelo menos cento e quarenta ou cento e cinquenta anos; além da curiosamente híbrida entidade, “Pai Vencedor”, o que faz do “Pai” uma entidade definida igualmente pela luta, proteção e severidade do velho testamento, mas em continuidade com o cosmos patriarcal do XIX; não sendo possível se dizer se Juca Rosa recebia outras entidades, ou se tinha essa como exclusiva, ao estilo de um sacerdócio exclusivo a um deus ou espécie de santo padroeiro protetor.

II

Uma parte dos materiais aqui utilizados advém de livros umbandistas e dos anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo Umbandista. Uma segunda, a mais volumosa, de materiais jornalísticos aqui utilizados, referem-se às primeiras menções que se tem notícia sobre a Umbanda. Já uma outra, foi retirada do espaço dos reclames, atestando haver, ao menos no Rio de Janeiro do início do século, um espaço para esse tipo de material. E, por certo, como qualquer pessoa que desejasse vender algo, se buscasse os jornais, o fazia na expectativa de ser visto. Mais que isso, por se considerar o jornal em si um meio agregador de valor ao seu produto/serviço pelo simples fato de poder estar lá; de se compartilhar um espaço ao mesmo tempo “público” e reservado a uma elite pagante e leitora. Por um lado, deixando entrever certa frouxidão taxonômica nesses primeiros materiais, comparando-se aos padrões dos atuais jornais, os quais costumam seguir uma linguagem mais denominacional. Por outro, já se percebendo um movimento de diferenciação e padronização que redistribuiria fornecedores e

consumidores religiosos. Aparentemente, expressava-se nos jornais certo padrão regulatório em andamento, algo silencioso, mas em conformidade às demandas e funções que surgiam.

A Umbanda, enquanto “rebento” da antiga Macumba seria, também, um desenvolvimento posterior, funcionalmente extra doméstico¹⁵⁷ e mais impessoalizado de atendimento espiritual. Aproximadamente a isso se colocou Renato Ortiz. Para esse:

A análise da religião umbandista nos permite distinguir dois movimentos secularizadores complementares: a racionalização da empresa sagrada umbandista, e a racionalização das crenças e práticas religiosas. Pode-se comparar o primeiro movimento à passagem da mentalidade dos capitães de indústria à mentalidade do *manager*. O domínio em questão é justamente aquele onde o espírito de cálculo tem uma importância primordial, e a ação deve ser regulamentada por um tipo de ‘racionalidade por finalidade’, segundo a expressão de Max Weber. Vamos assim encontrar no seio da empresa umbandista operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização do produto religioso, centralização e burocratização do culto. Entretanto, estes elementos se vinculam estreitamente a uma estratégia religiosa que enfrenta uma situação de um mercado pluralista. Como o *manager*, no exemplo das mentalidades capitalistas, os agentes religiosos devem se organizar para afrontar uma concorrência do tipo religioso. (ORTIZ, 1988, p. 212)

Não se pode esquecer, Ortiz observava mais atentamente a umbanda da segunda metade do século XX, a qual anteciparia uma série de orientações adotadas pelos novos pentecostais. Todavia, é possível que alguns desses desdobramentos já estivessem prenunciados de bem mais tempo, já nas primeiras décadas do século XX. Contexto no qual o fornecedor de serviços *mágico-religiosos* tinha de lidar cada vez mais com uma clientela de desconhecidos, de forma que o recurso à propaganda em jornais (CRUZ, 2000) ganharia maior valor, bem como a exigência de uma formulação negociada sobre os critérios que relacionariam, sob o ponto de vista da dinâmica oferta-demanda: *valor, preço e tempo*. Ficando indicado em vários anúncios de serviços espirituais consultados, haver alguma profissionalização no campo que se formava, já marcado por um senso público e impessoal de rivalização corrente entre ofertadores de serviços quaisquer em grandes cidades. De forma que a possibilidade de se viver de tais ofícios tinha de integrar-se ao movimento crescente de “temporização” da vida; institucionalização de certa experiência com o tempo (ELIAS, 1997; HARVEY, 1999). Mas, apesar das novas

¹⁵⁷ Procuo explorar, para a Umbanda, hipótese similar à do antropólogo Nicolau Parés, (PARÉS, 2007). Em seu *A formação do candomblé*, para entender as transformações dos candomblés baianos ele recorre às mutações ocorridas nas casas, estas, teriam deixado de se caracterizar pelo culto doméstico, normalmente focado em uma entidade protetora e, portanto, com famílias inteiras ligadas ao mesmo orixá, passando a apresentar-se cada vez mais em formato mais aberto. Além do mais, trata-se de integrar o processo de incorporação de funções públicas, com participação muitas vezes de estranhos, em espaços que são em muitos casos extensões das residências, dada a impossibilidade jurídica e econômica, como anteriormente indicado, de que os oficiantes populares pudessem constituir espaços lícitos para o culto.

injunções ou, em alguns casos, justamente por conta delas, continuava a ser possível viver-se, se não exclusivamente, ao menos, parcialmente, do ofício mágico-religioso¹⁵⁸.

Entretanto, como venho indicando, a novidade é que se trataria também de um contexto marcado por crescente perseguição em moldes distintos e seguindo uma integração mais bem delineada entre as funções seculares: jornalistas, policiais, médicos, farmacêuticos e juristas, como se já não bastassem os próprios concorrentes. Circunstância em que as antigas redes através das quais mandingueiros e curandeiros faziam sentido estavam sendo desmontadas. Ironicamente, diante das urgências da formação nacional do período, também as práticas espirituais deveriam, segundo as aspirações de determinados segmentos intelectuais empenhados na tarefa civilizadora, converter-se em recursos da tradição propícios a fornecer a matéria prima moralizadora nacional. Em parte, seria decisiva a guinada das ciências sociais brasileiras, nas décadas de 1920-30. Mas é certo que bem antes disso, um sentido forte de utilidade pública já vinha sendo gestado. Delimitava-se o que deveriam ser as funções religiosas frente a outras esferas, todas a um só tempo crescentemente especializadas e interdependentes.

Daí que, em um contexto extremamente assimétrico, tanto econômica quanto politicamente, restaria às práticas e segmentos populares, ou bem sucumbir, excluídos, ou integrar-se de alguma forma. E, para integrar-se, foi necessário que parte do sentimento de culpa que sobre estes pesava, ou, esperava-se que pesasse, mediante séculos de dominação, fosse de fato assumido publicamente e convertido em virtude. Ou seja, os praticantes teriam que sacrificar algo em troca de seu salvo conduto. A Umbanda ofereceria o sacrifício da macumba e do mandingueiro. E em troca, tornar-se-ia o posto avançado na luta contra a magia negra, já que “Umbanda tem mironga”, domínio do mistério não estritamente textual ou dogmático. Evidentemente, trata-se de esquema que nem de longe consegue dar conta da imensa complexidade dos processos. Todavia, aponta para remissões constantes na maneira como os escritores umbandistas das décadas de 1930 a 1970 justificaram a sua Religião.

As religiões precisavam ser um bálsamo e um guia durante a desditosa telúrica passagem: diante das selvagerias capitalistas, das barbáries da massa ignara, e da vertigem luxuriantemente urbana. Mas esperava-se que deixassem de ser um bálsamo para o corpo doente, devendo evadir da competição com os médicos – o que foi mais adotado por alguns candomblés, mas em geral não pelas umbandas. Mas principalmente, recuando as terapêuticas populares à base de ingestão de substâncias, por exemplo. Também, tinha-se que combater os mercadores da crença, abdicando ou dissimulando a cobrança, o “toma lá dá cá”, desmercificando-se o serviço prestado. *Portanto, a multicausalidade capaz de propiciar o*

¹⁵⁸ Cf. Gabriela dos Reis Sampaio. (SAMPAIO, 2009).

sentido forte de utilidade pública à que venho aludindo, consistiria de acréscimos específicos em relação aos padrões de avaliação tipicamente mágicos por resultado. Tais acréscimos se dando através de combinações variáveis à serviço de uma moral e uma estética: a normatividade antiutilitarista quanto ao comportamento econômico, a valorização do trabalho dos escribas, e o investimento em autoapresentação e hospitalidade voltado para ocasiões culturais extradomésticas, conformariam um habitus profissional mais ajustado às formas posesionais espetaculares dominantes. Multicausalidade decisiva para se entender o escopo no qual as estratégias de legitimação de tais segmentos populares tiveram que ser formuladas.

Como discutido, em um campo no qual se tornava crime ser curandeiro, tais práticas e praticantes iam sendo identificados à magia, agora convertida em categoria acusatória, a magia-negra. Daí que o problema para os praticantes de, provavelmente, todas as orientações mágico-religiosas em disputa naquele contexto de começos do século XX poderia ser colocado da seguinte forma: *como resolver a questão dos imperativos econômicos do empreendimento mágico-religioso e, ao mesmo tempo, construir uma existência baseada em um ideal de desinteresse, de forma a se angariar legitimidade em um contexto para o qual as funções simbólicas tinham que assumir cada vez mais o perfil de um serviço publicamente útil? Ou seja: como equilibrar as próprias ações entre os extremos do desinteresse e do mercado?*

A literatura histórica em geral costuma enfatizar a relação entre imigração e Protestantismo – e em menor grau Espiritismo – quando se pensa a abertura religiosa que vinha ocorrendo desde a constituição de 1824, mas que avança com a de 1891. Com isso, parecendo certo que a entrada de práticas alternativas, principalmente a cartomancia, o magnetismo a quiromancia e, mesmo o espiritismo que aqui chegavam, uma vez não se tratando de denominações, teriam pouca ou nenhuma importância na conformação dos circuitos concorrenciais do sagrado, ainda mais após as últimas mostras de expansão pentecostalizante. Todavia, se meu argumento tiver sido convincente até aqui, seria preciso se questionar esse tipo de perspectiva, considerando-se tais fazeres periféricos em seus próprios termos. Em geral, táticos, de infiltração simbólica, concorrendo e entrecruzando-se com saberes já sincretizados entre Catolicismo popular, práticas ameríndias e de origem africana:

Na cidade de São Paulo, onde a propagação das diferentes vertentes do pensamento espiritualista por meio de rituais e de ações individuais rapidamente recebeu a designação de comércio da ilusão, proliferaram, desde os inícios do século, consultórios de videntes, quiromantes e cartomantes que, em sua maioria, se apresentavam como madames de origem estrangeira, e de curandeiros, médiuns e benzedeiros. (WISSEMBACH, 2004, p. 11)

Mas não se pode esquecer, tais práticas tão procuradas e propagadas entre a população, não seriam pensadas como “Religião” no sentido dado pelos constituintes liberais de 1891 e, muito menos, em 1824. Estando, por um lado aproximadas às práticas locais mais antigas e, por outro, a uma excitante novidade com tom de mistério. Com isso, favorecendo-se aquelas regiões que mais receberam migrantes a sentirem mais intensamente a vida espiritual como uma diversidade não evidente. O que não impedia que a generalização migratória fosse gradualmente sendo acompanhada por recomposições de híbridos culturais por todo o território, principalmente naquelas cidades em que se pudesse contar com numerosa clientela e alguma liberdade de ação. Ainda que, por se tratar de propostas mágico-religiosas (BROWN, 1985; CONDURU, 2010; GIUMBELLI, 2015; MAGGIE, 1992; NEGRÃO, 1996; PRANDI, 1990, 2004; WISSEMBACH, 2004) publicamente desqualificadas em comparação às modalidades confessionais, elas não entrassem nunca nas estatísticas religiosas oficiais, por exemplo.

Como indicado, os imigrantes (WISSEMBACH, 2004) traziam curas, feitiços e oráculos em suas malas, com tal imigração sendo mais intensa, justamente, entre 1870 e 1950. Todavia, somente entre 1900 e 1940 entrariam mais de 2.500.000 estrangeiros no país, a maioria dirigindo-se para o eixo Sul-Sudeste. E, para um anônimo recém-chegado, acessar as redes de relações pessoais numa grande cidade devia ser difícil. Assim, se o rádio nas décadas de 1950-1970 e a televisão nos 1970-2000 tornaram-se os principais meios de se conectar e opor agentes religiosamente interessados em contextos de não copresença, o jornal cumpriria em muito essa função nas primeiras décadas do século XX. A imprensa pode ter se mostrado uma perseguidora cruenta das expressões populares. Todavia, seria também um caminho possível para aqueles que não possuíssem uma rede estendida de relações nas cidades em que se instalavam. Algo dependente de um padrão de aliciamento e atendimento distintos, por exemplo, do que ocorria nos candomblés mais fechados, ou mesmo nos guetos descritos por João do Rio. Esses, circuitos pessoalizados em que se valeria quase que exclusivamente da indicação pessoal, amizades, familiares, e testemunhos de conhecidos; onde o valor de um oficiante seria inflacionado ou deflacionado na medida direta do seu sucesso ou insucesso como feiticeiro poderoso.

Ao mesmo tempo, é possível que esse tipo de desarrumação do enquadramento espiritual tivesse favorecido certa experiência de estranhamento dos dominantes em relação às práticas típicas dos dominados. Por um lado, acelerando algum senso de absurdo a seu respeito, o que logo se afinaria com as preferências dos médicos, por exemplo; mas por outro, permitindo que tal estranhamento, tornado espanto, convertesse o sentimento da própria ignorância em curiosidade, fazendo também do familiar um extraordinário. E com isso, sob o ponto de vista da luta entre os agentes mágico-religiosamente comprometidos, ia se tecendo o campo de forças

entre os extremos da restrição e da concessão, que durante as primeiras décadas do século XX definiria certa economia do favor. Reelaboração pós-escravidão mais dependente dos recursos centrais do Estado e do mercado, daquela economia simbólica do privilégio a que aludi em capítulo anterior, no que diz respeito às combinações táticas e estratégias dos dominados visando a garantia de canais expressivos, e ao direito a existir na cidade.

O jogo da sedução em contextos urbanos ganharia importância, exigindo-se um trabalho maior e crescentemente coletivizado, de investimento na construção do contexto em que deverá se desenrolar a atividade mágica. Especial cuidado com os trajes, gentileza, “maneiras”, uso da fala, olhar, a higiene pessoal e do local de trabalho etc., e que vinha se desenvolvendo entre os praticantes citadinos desde o século XIX pelo ao menos. Assim, não apenas nos candomblés, pressionava-se pela separação entre vida espiritual e funções domésticas, como forma de se aumentar a margem de manobra na definição dos contextos das atividades espirituais. Principalmente considerando-se o quanto seus significados estariam colocados entre os extremos da necessidade e o investimento “desinteressado” em gasto suntuoso ou caridade, por exemplo, com todo aumento da complexidade exigida para os casos de orientações cultuais, quanto ao controle sobre as transições entre contextos rituais, experiências possessionais e atendimentos a demandas pessoais.

Estética, portanto, que se impunha aos sutis deslizamentos entre os contextos de fachada e bastidor, no que o domínio para navegar entre ambos precisaria compor a natureza do profissional que se fazia; algo feito extensão da própria pessoa; para o que se tornava indispensável a imposição de limites visíveis e invisíveis às invasões indesejáveis entre a domesticidade e o público que se tornava também plateia participante. Daí também a importância de se dispor de auxiliares durante os trabalhos, ainda mais com o crescimento do prestígio das práticas possessionais. Necessidades do serviço que davam sentido à necessidade e merecimento da colaboração; comprovação de prestígio e poder da liderança, mas também, merecimento tanto maior quanto mais o oficiante parecesse desinteressado quanto a benefícios pessoais. Homens e, cada vez mais, oficiantes mulheres vão se tornando habilidosas mestras de cerimônia. Tudo isso integraria um exame mais pedestre das condições de possibilidade de consolidação do Espiritismo, da Umbanda e do Candomblé¹⁵⁹ enquanto processo que, guardadas todas as diferenças, possuiria muitos pontos em comum.

¹⁵⁹ Para os candomblés baianos Cf. Vivaldo Lima, Júlio Braga, Roger Bastide, Nicolau Parés e Nina Rodrigues.

III

Ao início da década de 1930 o espaço publicitário para as religiosidades subalternas, além do “boca a boca”, reduzia-se basicamente aos jornais e, possivelmente, folhetos. O Catolicismo, além de inúmeras revistas, tinha sua “propaganda” gratuita no corpo das notícias em quase todos os meios impressos do país. Os espíritas e protestantes, além da possibilidade de vez ou outra terem publicada alguma notificação sobre seus eventos, dispunham de jornais próprios, livros e periódicos, bem como do espaço garantido nos reclames, se assim o quisessem. Era uma elite para a qual a máquina de formação opinativa estava à disposição: era a escrita. Comparativamente, canjerês, pajelanças, candomblés e macumbas podiam não ser bem-vindos em reclames quaisquer. De fato, como atestam os anúncios que serão transcritos mais abaixo, eram preferíveis termos como cartomante, ocultista, adivinho ou professor.

Além do mais, é preciso considerar o que significaria tal mudança sob o ponto de vista da relação entre prestador e cliente, mesmo para o caso do atendimento individualizado. Pois, entre a leitura de um anúncio e a contratação do serviço com o conseqüente pagamento, havia todo um caminho, e o potencial consulente dispunha de tempo e liberdade para declinar em qualquer etapa – exceto que o não pagamento por insatisfação diante do trabalho pudesse trazer graves conseqüências, inclusive, conseqüências mágicas ao caloteiro. Nesse percurso, as possibilidades de fantasiar seriam, a princípio, infinitas. Pense-se, por exemplo, na visita a um oráculo. Pode-se mobilizar desde questões centrais a detalhes: como e em que momento devo perguntar? Como me portar? O que ele ou ela vai dizer? Como será o adivinho(a)? Como é o lugar? Como chegar? Quanto será a cobrança? E se eu for visto adentrando uma casa de baixa reputação? Com o ofertador também entrando nessa zona de incerteza.

Cada etapa tornando-se sujeita a antecipações nas duas pontas da relação de oferta-consumo. E, na verdade, em geral tais antecipações não remetem a atividades mentais exatamente calculistas, mas, principalmente, a expectativas e devaneios sinceramente vividos, muitas vezes intermináveis e postos em movimento por aquele que se entendeu por participar do jogo. A isso, precisa-se acrescentar: sobre o pano de fundo de que inúmeros outros oficiantes concorrentes agiriam, simultaneamente e por conta própria, em prol da ampliação da própria clientela. E, se as funções mágico-religiosas sempre dependeram de uma estética, dá-se aqui uma inflexão monitorada em direção a outra compreensão do universo popular da época, o qual emergiria como dotado de uma racionalidade econômica específica. Algo só possível de se pensar em termos das tensões entre a remuneração do serviço, a reivindicação de reconhecimento por parte do fornecedor, e um ambiente concorrencial minimamente aberto. Pois é só nesse contexto que se poderiam levantar questionamentos comparativos quanto à

forma de cobrança e valores cobrados, e a qualidade do serviço prestado, permitindo-se, inclusive, a avaliação em termos comparativos quanto aos usos do dinheiro. Não apenas a promessa de solução de problemas e o poder mágico do oficiante seriam importantes, mas também, conforme discuto no capítulo seis, a procedência da pessoa vai ganhando importância.

Sendo assim, diante dos três eixos – o econômico, o linguístico e o posicional – enumerados no início desse capítulo, propõe-se que houvessem três estratégias básicas, ou planos de ação entre umbandistas, de produção de representações de si com vistas a ampliação de seu valor público. Nesse sentido, procuro indicar, típico-idealmente, a relação entre determinados fazeres e seus contextos preferencias de desempenho no interior dos processos duplos de diferenciação-integração. Ou seja, processos em que se plasmariam numa combinação de habilidades complementares um sentido civilizado de religiosidade. Assim, retomando por outra perspectiva sintética o que foi dito acima, foi preciso se apropriar: **a)** primeiro, do vocábulo do desinteresse, via caridade cristã-espírita ou comunitarismo candomblecista, em oposição ao interesse que vigoraria no mercado, sobretudo na figura do mandingueiro – um *plano econômico*; **b)** em segundo lugar, da escrita, decisiva para um encaminhamento denominacional, como localização reflexivamente desenvolvida como superação diante dos riscos e negações sofridas por uma posição predominantemente compreendida como inferior oposição à seita e, sobretudo, à magia, com o correlativo deslocamento para o campo da magia defensiva enquanto competência de utilidade pública – um *plano socioespacial*, ou uma *simbólica das correlações posicionais*, talvez um *mapa socioespiritual* materializado nas taxonomias, glosas, doutrinas e cosmologias inventadas, coletadas pelos escribas, ou combinação de ambas operações; **c)** Sendo um terceiro aspecto o impacto das práticas de possessão sobre o universo mágico-religioso, para o que as práticas e rituais dos velhos mandingueiros teriam sido submetidas pelo domínio possessional de ascendência espírita e afro-brasileira cutualmente orientada, e com crescente investimento em autoapresentação; luta em que se opunham carisma mediúnico e domínio ritual enquanto segredo valioso – uma dimensão mais propriamente *linguístico-expressiva*, um vocabulário interreligioso que deslocava – ainda que combinando-se – o “reductor” católico até então dominante. Sendo que, como venho indicando, cada uma dessas instâncias de fazeres e saberes estaria todo o tempo sendo reivindicada por sentidos oscilantes entre público, privado, sagrado e profano, entre zonas de maior diferenciação e outras de maior hibridismo.

IV

Foi para uma terça feira, 21 de março de 1916, que se identificou a terceira “notícia”¹⁶⁰ sobre a Umbanda em jornais brasileiros, no carioca “Jornal da Manhã”. O título do reclame é o seguinte: “CASA DE UMBANDA – HERVAS MEDICINAES”. Nele, se dizia: “Trata-se sobre atrasos de vida e qualquer negócio para o bem-estar. Consultas grátis, para os enfermos. Médiun somnâmbulo. Das 10 da manhã às 4 da tarde. Rua Lia Barbosa n. 15, em frente à estação do Meyer.” Em outro anúncio, lê-se: “Cartomante Africano” – um babalaô? –, o qual avisa sobre sua mudança de endereço, ao mesmo tempo em que divulga que “Desfaz todos os malefícios e diz tudo que se deseja.” Trabalha das 9 da manhã às 8 da noite e é o único, nesse dia, que informa sobre o valor da consulta. Ao lado de tudo isso e numa mesma página pode-se encontrar reclames relacionados aos ofícios mais diversos e prestigiados: lojas de combustível, ourives, bancos, farmacêuticos e médicos, entre outros. Dr. Dantas de Queiroz prometia a cura da tuberculose! A “Pharmácia Tavares”, por sua vez, garante a cura da gonorreia com apenas um frasco “em três dias e sem ardor”. Já mme Olympia, “Cartomante *brasileira*, tem um breve com que se consegue tudo que se quiser.”

Claro que a Umbanda não foi acolhida e aplaudida pelos jornais da época. Tratava-se de um espaço pago, e nem todos podiam pagar, nem sabiam escrever ou, quem sabe, compreendiam e valorizavam o significado de se utilizar esse tipo de espaço. Mas havia algum espaço, e agentes predispostos e habilitados a navegar nele. O que torna plausível que as coisas teriam se dado dessa maneira é que os anúncios referentes às matrizes religiosas locais iriam, só timidamente, começar a aparecer após os anúncios das cartomantes, tanto no Rio quanto, mais lentamente, em Salvador. Sendo possível que esse tipo de anúncio tenha se tornado, ainda que inadvertidamente, um questionamento dos estigmas do bárbaro-demoníaco-interesseiro, que pesavam sobre determinados segmentos; aproximando-se o popular, ainda que no espaço de uma folha de papel, da boa sociedade brasileira.

¹⁶⁰ A primeira, abaixo transcrita, foi em 1913. A segunda, conta uma história da África colonial que teria ocorrido em 1894. Nessa história, registrada na revista *Tico* em 18/2/1914, Umbanda aparece designando um personagem africano. Já no recorte acima enxertado, trata-se do primeiro anúncio umbandista ou reclame, como se chamava na época. Já a criação da Umbanda costuma ser datada em 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, pela descida do Caboclo Sete Encruzilhadas em Zélio Fernandino de Moraes. Entretanto, Emerson Giumbelli considera que essa leitura só teria começado a vigorar a partir nas últimas décadas do século XX. Em parte, trata-se de um mito fundacionista, como indica Brown. Todavia, parece-me plausível que a reunião em torno desse termo por pessoas identificadas com uma nova “linha”, encaminhando-se a partir daí para as preocupações denominacionais, possa ter se dado nessa época. Depõe a favor o fato de que o trabalho mais criterioso em termos religiosos realizado antes dessa data ocorreria em 1904, o *As religiões do Rio*. Nele não havendo referência a um algo chamado “umbanda”. Já a primeira menção à Umbanda e Quimbanda de que tenho conhecimento estaria no livro *Contos populares de Angola*, de Heli Chatelain, mas com o sentido de curador, ou curandeiro.

Já a primeira notícia consultada apareceria entre outras apresentadas no jornal carioca “A Imprensa” num sábado, 8 de novembro de 1913. Note-se o contraste entre o reclame de 1916 e o tom policial a seguir. Dizia o título: “*LOUCOS? Um caso estranho ocorreu ontem com os moradores de uma casa na rua da Alegria. O resultado das seitas falsas*”:

Gritos de desatino partiam do interior da casa {e, diante dela}, juntava-se formidável massa popular [...] As portas da casa estavam fechadas e por isso *foi chamada a polícia* {que} a custo {penetrara} na casa onde se passava uma scena edificante. Os moradores [...] pareciam *invadidos por uma fúria diabólica. Em altos brados, uns blasphemavam enquanto outros choravam ou entoavam canções desconexas!* As autoridades procuraram saber *qual o mal que atacava aquella gente* toda e todos elles diziam-se perseguidos por espíritos maos e affirmavam estarem *vigiados por um deos pertencente à lei de ‘Umbanda’*. (A Imprensa, 8/11/1913, grifos nossos)

Desde já não podem faltar três componentes: o clima de denúncia, o tom de mistério, e a explicação psiquiátrica, sugerindo-se, como de praxe, a experiência de possessão coletiva como causa da “loucura”. Tratava-se de explicar as razões da diferença e, ao mesmo tempo, dar soluções de retorno à normalidade, entre outras coisas, por conta da distração dos trabalhadores locais. Na própria estruturação do texto localiza-se o mal no instante da reunião. A única remissão dialógica registrada instaura-se mediante a “confissão” da presença de algo mau: “As autoridades procuraram saber qual o mal que atacava aquella gente toda e todos elles diziam-se perseguidos por espíritos maos”.

Observando-se a matéria anterior, percebe-se que tanto para o jornalista quanto para a polícia, tratava-se de um fenômeno para o qual eles não possuíam vocabulário adequado. E, nesse sentido, parece tratar-se realmente de fenômeno relativamente incomum: o transe coletivo, ao menos naquele arranjo. Na circularidade mais própria de um inquérito, de fato revelava-se mais sobre os móveis da polícia e do jornal do que sobre a reunião. Jornal e polícia em sua ação tornam-se colaboradores do bem público, dando o jornal seu carimbo como “agente de civilidade”, reprovando não só o acontecido, mas também a própria prática quando generaliza falando do “... resultado das seitas falsas.”. Todavia, considerando-se o que se sabe a respeito da Umbanda, outra coisa surge. Atacadas por espíritos maus aquelas pessoas estariam sendo *vigiadas* por um deus pertencente à lei de Umbanda. Mas o que significariam as expressões: *vigiadas e espíritos maus*, nesse contexto? Considerando-se o que os jornais já diziam sobre os falsos espiritismos e o que se começaria a publicar sobre a Umbanda na década de 1930, é possível que vigiar se referisse a cuidar, proteger daqueles que seriam, de fato, os espíritos maus. Quem sabe, práticas de possessão ligadas ao trabalho de contrafeitiço em contexto de ritual? Também, que a lógica a presidir as práticas dos oficiantes informais, na medida em que se deslocava para os cultos mediúnicos, ia enrijecendo-se a polarização entre

magia negra e branca, essa, como contrafeitiço de proteção, agora dependente da ação de espíritos e entidades benfazejas. Tal se tornaria, segundo o discurso intelectual, a função precípua da Umbanda em oposição à Quimbanda-Macumba-Candomblé.

Todavia, antes que esse discurso tomasse forma, foi preciso um longo percurso de interpolações e trocas entre os saberes dos praticantes, nas polêmicas espíritas, e entre os peritos policiais e médicos. Tudo isso cada vez mais reelaborado em uma linguagem jornalística decisiva para se entender o tipo de representação pública que mais amplamente se disseminaria na população, mais ainda a carioca que a soteropolitana. E, diante do imenso volume do material, como pela tendência à repetição, com poucas variações, entre as primeiras notícias de meados da década de dez e as do fim dessa década, preferi operar contrastivamente em relação ao que ia surgindo na década de 1920. A partir de agora, portanto, me concentro na análise de cinco textos particularmente complexos, e que foram publicados em jornais em sua maioria nas décadas de 1920-30, tendo cada um sido escrito por autor e publicado em jornal distinto, embora todos no contexto carioca. Fundamental: os cinco textos resultam de visitas realizadas pelos jornalistas, conseguindo-se com isso uma descrição mais elaborada do que ocorreria nas casas de culto, ao tempo em que se infere uma mudança de atitude e da tônica na atividade jornalística.

Começarei por Benjamim Costallat. Trata-se do “Na noite do subúrbio”, que saiu no *Jornal do Brasil* em 24/5/1924, mas que, posteriormente, seria publicado na coletânea: *Mistérios do Rio*, do mesmo autor. Nesse texto ele procura apresentar uma síntese entre a descrição da visita a uma casa – por ele chamada, indiferentemente, de macumba, candomblé ou umbanda –, e a vida no subúrbio, em confronto aos circuitos de entretenimentos leigos frequentados pelas elites cariocas para, ao fim, revelar-se ao leitor toda agonia de homem civilizado agindo como observador pretensamente distanciado, mas sem que se dissimule certa experiência simultânea de excitação e agonia. Embora não seja o mais informativo, dentre os trabalhos citados, a descrever o contexto de culto, é o primeiro, e talvez o único já nessa década, a realizar uma síntese dessa natureza. Ao mesmo tempo, não deixando de dialogar com o processo de diferenciação que já estava em andamento, com rebatimentos também entre os jornais em geral. Peço licença para transcrever um longo trecho dessa crônica. O autor dá a entender ser resultante de uma visita que realmente teria ocorrido, e assim se considerará:

Em ruas largas e mal iluminadas, Ramos dormia o seu sono exausto de subúrbio [...] A população é uma população exausta que faz duas viagens por dia, muitas vezes em pé, nos carros repletos de Leopoldina. É uma gente que acorda já cansada, pensando nas duas viagens de trem, no calor, na poeira, no dia que recomeça idêntico ao da véspera [...] Algumas ruas largas como avenidas, mas esburacadas pelas chuvas e quase sem luz, um cinema cheio de cartazes de fitas sensacionais do século passado, com um piano desafinado; uma farmácia que vende mais ervas de curandeiros do que

receitas de médicos [...] Eis a vida noturna dos subúrbios. O Rio, distante como um monstro insaciável, absorve [...] aquela população inteira que, à noite, ele devolve extenuada, aos seus lares. Enquanto a grande cidade, numa orgia de luz, espreguiça-se pelas suas avenidas lindas e floridas, passa a noite nos seus cabarets luxuosos, bebendo e cantando, fuma ‘havanás’ nos bungalows do Leblon, joga bridge nos palacetes da avenida Atlântica, ama nas pensões chics, ouve música no Municipal e dança o shimmy por toda a parte – os subúrbios, soturnos e tristes, adormecem estafados, uma noite curta que acabará cedo, pela madrugada, ao apito do primeiro trem [...] Sob a placidez suburbana de Ramos dormindo, esperávamos, escondidos, pelo capinzal um acontecimento que não se produzia [...] Murmurei para o meu companheiro: perdemos nossa viagem, fomos ‘bluffados’ [...] Mas um gesto do meu companheiro fechou-me a boca – Está ouvindo?... Era como um gemido sinistro, um gemido atroz [...] O gemido era agora um canto lúgubre, um canto de desespero, um canto de morte [...] Eles estão chamando os espíritos [...] – Mas temos que entrar, temos que surpreender o ‘candomblé’ no seu momento agudo! [...] Andamos uns cinquenta metros no capinzal, eu só pensava nas cobras [...] E o meu ‘cicerone’, especialista em ‘candomblés’, pôs-se a assobiar, baixo, na mesma toada, de uma maneira estranha. Agora, já se ouvia o que de dentro do barracão cantavam: ‘lá no mato tem foia; tem rosário de Nossa senhora; Araru é de São Benedito; São Benedito que me valha nessa hora. De repente as vozes estacaram [...] – Espere... eles pensam que é a polícia e têm medo [...] Entramos. Num pequenino espaço com divisões de madeira para outras dependências, comprimiam-se umas trinta pessoas. A porta de entrada, rapidamente, se havia fechado e não havia uma janela que desse um pouco de ar àquela aglomeração de gente, suando e fétida. Pensei morrer asfixiado, mas a curiosidade dava-me forças. O negro, na sua linguagem africana, recomeçou a soltar a sua linguagem terrível e diabólica. Uma lâmpada de querosene, com o pavio fumegando, iluminava a cena [...] Aquelas criaturas, quase todas pretas, pareciam ter saído de uma gravura de madeira. Eram sinistras... O preto feiticeiro, o ‘pai de santo’, soltando para o teto enormes baforadas, agitava-se, tremendamente, com grandes gestos, grandes gritos, batendo no peito com terrível estrondo [...] Continuavam os cânticos, eternamente – ‘Chegô generá de Umbanda; Chegô generá chegô; com seu cavalo de Umbanda; chego generá chegô’ {Após o autor descrever danças, agradecimentos e consultas, recomeçam as danças e a assistência começa a ser tomada por espíritos} É uma visão louca! As mulheres se descabelam. Há uma pequena, redonda como um baiacú. Há uma muito magra e alta, com um imenso ventre de oito meses. É a mais sinistra. A mais desfigurada. Magra, esquelética, com aquela enorme barriga que pula. É pavorosa. E tudo roda, tudo vira e tudo samba, num samba doido e diabólico, numa alucinação tremenda. A mulher grávida atirou-se no chão. E é no chão que se contorce! [...] Saímos, meio tontos. Asfixiados pelo ruído e pelo pestilento ar do ‘candomblé’. Cá fora, ainda era noite, mas o céu já dava indícios de uma manhã próxima [...] Pensei na esperança de felicidade que o feiticeiro havia dado à mulatinha; a deliciosa ilusão em que, agora, ela iria viver, na certeza de realizar um dia o seu sonho de amor! Pensei... E senti uma infinita melancolia em não ser mulatinha e não acreditar em feiticeiros.

Embora expressando toda carga de seus preconceitos, ultrapassa-se a maior parte do que se fazia na época. Benjamim Costallat objetiva e distingue suas emoções e reações desde a chegada no subúrbio até a entrada, permanência e finalização do ritual, de forma muito semelhante aos atuais relatórios de campo produzidos por sociólogos e antropólogos. Algo semelhante só tinha sido feito por João do Rio em 1904. Uma forma de jornalismo que não encontraria exemplos semelhantes até a década de 1920. Mas, se fosse apenas isso, Benjamim Costallat não teria inovado, comparando-se a João do Rio, mas apenas em relação ao que

predominava naquela década nos jornais – a despeito do seu maior talento literário e lirismo antropológico. Ao contrário, Costallat consegue estabelecer um argumento de fundo sociológico ao relacionar as formas expressivas religiosas e a maneira como a cidade se organizava. Ele não só descreve os seus sentimentos, nem apenas fala do entorno em Ramos, onde se deu sua visita. Sugere haver uma relação particular entre condições materiais de existência e as formas de vida em uma cidade imensa e segmentada. E o faz sem exigir qualquer ação policial, mas buscando na atmosfera do excitantemente inusitado e misterioso a razão do nosso interesse e assombro. Ainda que seus sentimentos pessoais sejam tantas vezes dominados pela repulsa ou pelo assombro diante de um irremediavelmente “outro”, há também passagens, mais curtas, é verdade, de empatia como a seguinte: “Transfigurado agora, o preto {o ‘pai de santo’}, sorrindo com seus dentes muito brancos, um grande sorriso de ternura, abençoava a assistência, rodopiando sempre, a fisionomia em êxtase, os olhos cada vez mais esgazeados. – Obrigado meu pai – obrigado meu pai. O mesmo murmúrio de reconhecimento passava pelos lábios de todos, dito com muita meiguice e muita fé. O pai de santo continuava a rodar e a lançar suas bênçãos para todos os seus filhos.”

Realmente, ao fim percebe-se um deslize para a solução fácil da “magia” enquanto fuga, como encontrado em Olavo Bilac, por exemplo, ou compensação. Todavia, parece que Costallat via mais. Há já a percepção de que a própria condição existencial é marcada geneticamente pela experiência religiosa em combinação com uma série de outras dimensões da vida e assim, insinua-se o trágico. Cada um faz o que pode e sabe fazer, mas uns podem e talvez saibam mais, ou diferente de outros. Não apenas uma reação cega do oprimido diante da opressão, mas toda uma configuração. De fato, algo incomum, mas que tinha alguma possibilidade, principalmente, após a Semana de Arte Moderna a que o próprio Costallat fez parte. Também, jornais não seguiam em bloco de forma idêntica tendências de pensamento únicas, por mais que houvesse formas hegemônicas na maneira de acessar a informação, pensar e escrever sobre ela. Portanto, enquanto textos assim começavam a aparecer, a abordagem dominante, denunciatória, se manteria por bastante tempo ainda. Mas havia uma mudança, e ela parecia estar bastante encadeada com as mudanças que também aconteciam nas religiões de possessão. E, nesse ínterim, enquanto o Espiritismo, já se definindo como religião, atacava as expressões divergentes da hegemonia kardecista à brasileira, não seria possível por seu turno impedir que umbanda também se tornasse religião, por mais que fosse esse o objetivo de alguns dos já bem organizados centros espíritas que gravitavam em torno da Federação Espírita Brasileira, para a qual, umbanda seria identificada à falso espiritismo:

O Espiritismo que mais se pratica por aí, principalmente nesta cidade, é um Espiritismo de bruxedos e de feitiçarias, antro de velhacos que querem viver vida

folgada, malandros que querem viver à custa alheia. [...] O Espiritismo verdadeiro é o de Alain Kardec. Porque o verdadeiro Espiritismo *não procura adeptos desorientados, nem inconscientes que muito mal lhes produz, mas sim procura adeptos estudiosos e equilibrados*, desinteressados que possam fazer progredir a causa e que despendam de dinheiro, invés de extorquir dinheiro dos pseudos crentes [...] *Todos os que querem conhecer o Espiritismo devem se dirigir À Federação Espírita Brasileira* {E após descrever uma suposta orientação realizada por um umbandista ao seu cliente, avisa:} *Neste mundo é assim, logo que surge uma coisa boa, em seguida vem uma imitação grosseira, uma falsificação para engano dos papalvos e contentamento dos espertos.* (Correio da Manhã, 19/7/1929, grifos nossos)

Não esquecer que o Correio da Manhã foi fundado por Edmundo Bittencourt, político e por muitas vezes presidente da FEB. Embora não fosse um jornal espírita, sempre trazia matérias sobre o assunto. Nesta, não só Espiritismo é escrito com inicial maiúscula, como fica clara uma diretriz denominacional que deveria distinguir o credo não só dos falsos espiritismos como, implicitamente, de outras formas religiosas. Nisso distancia-se do texto de 1923 de Nóbrega da Cunha, de pretensões mais descritivas e que abaixo será transcrito logo após o de Pedro Silva. Mais importante, assim como havia feito o Redentor anos antes, inclusive distanciando-se da FEB, esta agora deixava claro não ser do seu interesse determinado perfil de membro, afastando não só possíveis “negociantes” do sagrado, como também pessoas sem ou com baixa escolaridade, identificados às matrizes afro, ou com “desequilíbrios” e, com isso, cedendo na luta por uma imensa clientela a qual, na prática, não reconhecia no modelo letrado e doutrinário um espaço atrativo. Sendo razoável se afirmar que esses próprios ataques e reivindicações de exclusivismo tenham imposto aos inassimilados o caminho para a formulação da Umbanda como algo igualmente verdadeiro e ao mesmo tempo distinto do falso e baixo espiritismo, da macumba, e do próprio kardecismo. Nasciam de fato e, logo de direito, os espíritas umbandistas fundando sua cosmologia em duas classificações básicas, como indicado: a separação entre magia branca e magia negra; e a distribuição em linhas. Ambas as divisões, com a correlativa ascendência mediúnica e exigência do dever caritativo dependeriam – como mais acima já indicado –, para se tornar significativas, do deslocamento da macumba para a posição do mal absoluto, sob o ponto de vista intrarreligioso.

V

Em 24 de junho de 1932, Pedro Silva no Diário Carioca apresenta um argumento que, partindo da mesma observação de uma pluralidade espiritual, tira conclusões contrárias ao autor da matéria anterior. Aqui, monta-se o nexos que faltava entre mediunidade, magia e caridade. Mas isso é feito sem se partir de qualquer identificação necessária entre “magia” enquanto atribuição dos segmentos populares negro-mestiços, e exploração monetária, apontando-se para

certo universalismo mediúnico típico entre espíritas. Operação de conversão entre capital escolar e religioso capaz de operar consagrando a magia como um fazer não necessariamente oposto à religião. Com isso, útil. E, em se tratando provavelmente de um espírita, o texto concentra-se em questões próprias aos intelectuais da religião, mas não deixa por isso de ser revelador sobre o que estava acontecendo. Em “No mundo espírita – práticas espíritas”, diz ele:

Eu não desejo entrar na apreciação de práticas de Magia Negra, cuja ação é exercida por *criaturas indignas, demonstrando um grau de perversidade e covardia repugnantes*, muito embora saber-se que os métodos se assemelham comumente, por se tratar com entidades ativas do espaço, de condições de atraso idêntico. A diferença que existe {entre os praticantes}, entretanto, é bastante grande, sendo que uns são mal encaminhados por dirigentes piores, e outros, bem encaminhados por melhores dirigentes. Denominaremos portanto os primeiros como praticantes da Magia Negra, os segundos de Magia Branca, não se devendo confundir-los, sem que se verifiquem as suas finalidades [...] Sendo todos esses elementos da mesma origem, ex habitantes das mesmas regiões, conhecedores dos processos usados por seus irmãos de taças para a prática do mal, mais fácil lhes é evitá-los, ou anulá-los [...] *A vida espiritual de irmãos de tal condição de atraso em nada se diferencia da vida que tiveram na terra*, se acreditarmos que inúmeros desencarnaram há talvez séculos passados, tendo habitado em *regiões selvagens onde a religião jamais penetrou, pode-se calcular qual seja o seu grau de atraso, predominando [...] mais o instinto que o raciocínio que mal desponta ainda*. (Diário Carioca, 24/6/1932, grifos nossos)

No trecho acima, o autor pretendia mostrar-se agindo em nome da verdade e da justiça, escolhendo com cuidado suas palavras. Teria sido desse empenho coletivo de simbolização que seria possível o nascimento da Umbanda como denominação, mesmo que isso não fizesse parte dos planos de ninguém. Ou seja, mesmo que boa parte dos esforços de simbolização letrada das práticas religiosas populares atendesse a fins, por exemplo, noticiosos, moralizadores, pitorescos, comerciais ou especulativos, tais esforços apontavam para os limites do possível quanto ao campo das representações e simbolizações em que se deparavam dominantes e dominados e, com isso, participava-se, inadvertidamente da sua legitimação ao se validar a crença (MAGGIE, 1992).

Além da distinção entre magia branca e magia negra indicada no trecho acima, e no que resultaria na separação entre Umbanda e Quimbanda, há também a classificação por linhas¹⁶¹. Inicialmente apareciam nos jornais, bem como nas publicações sobre Umbanda, ora a expressão linha de umbanda ou linha branca de umbanda, ora lei de umbanda, sendo que ambas pretendiam um contraste mais ou menos explícito com a macumba; ou melhor, produzia-se uma classificação que acusava em parte uma ruptura, em parte uma continuidade com o universo dos oficiantes informais os quais, tanto no Rio quanto em Salvador, por exemplo, eram chamados de macumbeiros ou mandingueiros. Porque se as linhas indicavam tradições no

¹⁶¹ Haveria, segundo Arthur Ramos descreve na revista Dom Casmurro em 1940 a: linha da Costa; linha de Quimbanda; de Mina; linha Cabinda; do Congo; linha do Mar; Cruzada; de Caboclo e Mussurumim.

campo do feitiço, também revelavam um esforço de delimitação de fronteiras em curso, já entre 1920-1930, também pelo trabalho nativo. Todavia, definição letrada de fronteiras que, se dialogava com a herança étnica dos antigos africanos, apontava, justamente, para a sua superação, através da Umbanda, fazendo-se com isso algo semelhante ao que os candomblés baianos vinham desenvolvendo de forma mais lenta durante o século XIX. De toda sorte, na década de trinta os umbandistas não tinham força, disposição ou segurança suficientes para oporem-se decididamente, como o fizeram os espíritas, principalmente os do Racionalismo Cristão, ao universo mágico-religioso de então (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996).

Tal mudança precisa ser colocada dentro do universo religioso que se objetivava. Pois apenas umbanda, “mistura de tudo”, era dentre todas as linhas a que não podia, estritamente, reivindicar paternidade exclusivamente “africana”, como indicavam os princípios básicos das “denominações” referentes as outras linhas, em que se falava de filiações étnicas. Algo que já indicava para uma orientação denominacional cada vez mais explicitamente formulada em oposição à “seita”, uma vez que no processo, o surgimento dos termos baixo e falso espiritismo sentenciava não apenas o mandingueiro típico, mas também, o pretencioso “chefe de seita”. Ou seja, a Umbanda mostrava-se como solução mais afinada ao complexo senso de interdependência sociofuncional que então era exigido dos segmentos populares. Pois tal ou tais “seitas”, careceriam do tipo de organização e narrativa totalizadora que se espera de uma “Religião verdadeira”; algo que somente a Umbanda, então com letra maiúscula, supostamente conseguiria realizar. Evidentemente que a outra parte seria a capacidade de realização de uma figuração centralizada e institucional que, como sabemos, nunca aconteceu. Ao menos como gostariam algumas das lideranças (NEGRÃO, 1996; BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; ORTIZ, 1999; SEIBLITZ, 1985) das décadas de 1940-50¹⁶². Mas não é esse o meu ponto aqui. Busco descrever um momento anterior mais fundamental, e que diria respeito ao problema primordial da relação entre carisma e tradição para a conformação de imagens reputáveis de si; primórdios e pré-condições daquilo que venho chamando de uma confecção partilhada de um “próprio”. Só em seguida é que determinados indivíduos tiveram de lidar com as dificuldades institucionais, aí sim, aparentemente decisivas para a continuidade de determinados rearranjos.

Creio com isso que a Umbanda, por ter sido inventada há pouco tempo, como já observado por Bastide, oferece-nos uma excelente oportunidade para se analisar esse tipo de problema. Justamente, esse desacoplamento – numa religiosidade que fornecia sua razão de ser no futuro – da linguagem e expressividade fundadas na “tradição”, no que propiciou, por isso mesmo, que se reivindicasse uma “tradição” originária e anterior a todas as tradições religiosas

¹⁶² O Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, por exemplo, ocorreria em 1941.

presentes no território nacional. Algo que remontaria, miticamente, ao início dos tempos, por exemplo, a um orientalismo a se perder no eterno. Mitologia que ganhava sentido pela maneira como as linhas rivalizariam no contexto carioca, com tais divisões acusando a persistência de saberes e fazeres supostamente equivocados; mas advindos de uma perigosa, mas também poderosa “África” mágica. Se assim se entende o desacoplamento entre prática e origem étnico-geográfica, a Umbanda operaria então um câmbio mnemônico em que os critérios de valor e julgamento vão se afastando do ambiente guetizado descrito por João do Rio¹⁶³.

Como dito, o conjunto das ações urbanísticas realizadas na capital federal desde o século XIX seria decisivo à distribuição socioespacial das expressões culturais populares como um todo, e não apenas para as religiosidades (CONDURU, 2010; MOURA, 2004; PECHMAN, 2002; SANDRONI, 2001; VELLOSO, 1990). Ele impunha uma redefinição das possibilidades de deslocamento dos segmentos e práticas populares, agora geograficamente periferizados. Uma vez que tais agentes se viram privados da antiga proximidade das zonas centrais, mas tendo-se a contraparte favorável de uma maior distância em relação à polícia e vizinhos insatisfeitos, pode ser que esse contexto tenha favorecido a ampliação do culto público, ainda que discretamente realizado. Contexto que favoreceria a predominância possessional com eventual aparição de instrumentos percussivos os quais, aliás, já se encontravam presentes desde antigos batuques e calundus. E, mesmo que a prática testemunhada em ritual nem sempre pudesse ser facilmente ligada aos princípios evolutivos, por exemplo, originários do kardecismo, tal cosmologia garantia um sentido englobante ao relacionamento entre os agentes capaz de atenuar a apreensão pública. Assim como os oficiantes vão sendo encadeados às pessoas, com uma história e lugar, submetendo-se a hierarquias e tornando-se cada vez mais objetivada cada posição, também as forças espirituais ganhavam seus atributos. Por outro lado, tratava-se de algo mais aberto e susceptível a questionamento pelos praticantes em presença numa sessão, por exemplo. Médiuns que graças aos seus poderes e os das entidades que os acompanham, reequilibravam a balança entre carisma e domínio ritual. Campo aberto à inventividade, mas que surgia marcado pelo esforço de se definir critérios regulatórios de si e do “outro”. Em um contexto de mudança acelerada, tais critérios ao relacionarem competência e instituição do sagrado – relação entre seres humanos e deuses –, exigiam também competências relacionais dos seres humanos com os objetos e formas de vida não humanas,

¹⁶³ Sendo esse processo o que propiciou que o sincretismo pudesse ser tomado positivamente em relação à imagem etnicamente fechada da “pureza” dos candomblés africanizados. Ou seja, o sincretismo, quando colocado sobre o eixo passado-futuro, seria a superação seletiva dos males mais prejudiciais desses dois tempos. A ignorância e imoralidade do passado, e o cinismo e amoralidade hedonista do futuro.

assim como com outros seres humanos. Nessa triangulação a prática possessional conferiria algo semelhante a âncoras identitárias, ligando seres humanos, deuses e natureza.

E, se o concentrado afro-brasileiro carioca da época de João do Rio era semelhante a uma feira livre, com limites físicos mais demarcados, em Salvador algo assim não existia. Com os praticantes, aparentemente, mais dispersos por toda cidade, inclusive com alguns candomblés já se encaminhando para suas bordas, como nos bairros de Brotas, Rio Vermelho, Estrada das Boiadas – atual Liberdade –, subúrbio ferroviário e Cabula, já no século XIX. Pode ser que essa relativa dispersão mais precoce dos praticantes em Salvador tenha favorecido por algum tempo a reprodução desse sentido de identificação com uma casa, e determinado pai ou mãe de santo, que até certo ponto traz algo da confraria católica. Mas isso, provavelmente, apenas nas casas mais prestigiosas e bem organizadas, e sem se esquecer das relações de afinidade entre algumas casas, e que foram indicadas por Nicolau Parés. Pois, se daria algo diferente quando se considera o tipo de continuidade mais marcada aqui entre família biológica e de santo, o que faria do candomblé também uma unidade aparentemente mais verticalizada e com traços familiares de intimidade mais estreita. Todavia, traços capazes de também ligar pessoas de casas diferentes por afinidades formativas e respeito às hierarquias.

Ao contrário, a dispersão mais violenta imposta pela contínua modernização centralmente orquestrada do traçado urbanístico do Rio, sob o ponto de vista da conformação de mercados populares já consideravelmente monetarizados, impôs outra direção ao fluxo de símbolos distintivos e recursos materiais, muito mais laicizados que em Salvador (RODRIGUES, 2006). Para os antigos oficiantes, moradores do centro, nesse novo contexto pulverizado, principalmente após a reforma Pereira Passos, seria bem mais difícil depender-se, num primeiro momento, de clientela indicada por familiares, amigos, vizinhos e, no máximo, ex-clientes. Os antigos ofertadores dependendo quase que exclusivamente das rivalizações de competência testemunhadas por terceiros em relação ao bem ou mal infligido.

VI

Escrevia Nóbrega da Cunha¹⁶⁴, no Correio da Manhã, sobre as “religiões africanas” em “O mistério da ‘Macumba’ – curiosas revelações sobre os ritos africanos no Brasil – um esboço da cosmogonia, segundo os ensinamentos dos ‘pais de santo’”:

Estudando-se esses ritos [...] pode-se observar a capacidade criadora de raças inferiores que, não obstante um grande atraso intelectual, tinham alcançado, desde tempos imemoriais, uma alta concepção da vida e do universo. Notável,

¹⁶⁴ Carlos Alberto Nóbrega da Cunha foi um jornalista e representante da Associação Brasileira de Imprensa, bem como da Associação dos Artistas Brasileiros. Foi amigo e colaborador de Fernando de Azevedo (CUNHA, 2003).

principalmente, pela sua *extraordinária semelhança com a concepção bíblica, segundo a moderna exegese dos tratadistas do Espiritismo e da teosofia, fora do espírito dogmático do Catolicismo. Todas as formas religiosas africanas praticadas no Brasil [...] são, na essência, variantes da Macumba, rito que me parece a expressão mais primitiva e rudimentar do espiritualismo [...]* Convém ficar salientada aqui a existência de variantes [...] que são seitas ou escolas, simples maneiras, ligeiramente diversas, de se interpretar o dogma ou cumprir o ritual, peculiares às diferentes raças, e a cada uma das quais os adeptos entre si, *dão a denominação de linha ou de lei. Daí o haver a linha de Umbanda* dos povos de Angola e Congo, que é a mais conhecida nesta capital e que recebeu mais direta e profundamente a influência do Catolicismo; a linha do Candomblé, praticada largamente na Bahia pelos indivíduos de raça nagô [...]; a linha Gêge [...] e outros de menor vulto. A linha de Umbanda, suponho, deve ser uma forma ecletiva, pois parece uma verdadeira fusão das outras linhas [...] Tendo feito {o próprio Nóbrega da Cunha} no bas-fond carioca um inquérito metucioso e paciente que durou anos, cheguei, finalmente, depois de muita observação e muito interrogatório, ao seguinte esboço da cosmogonia, segundo os ensinamentos dos pais de santo {E passa o autor em revista uma síntese dessa cosmogonia organizada em sete pontos} (Correio da Manhã, 4/9/1923, grifos nossos)

Infelizmente seria exaustivo trazer o texto inteiro, que não só é imenso como vem ilustrado com quatro gravuras. Na verdade, trata-se talvez da descrição mais detalhada e com maior propriedade que se teve acesso a respeito do que acontecia no interior dos centros de religiosidade popular da época no Rio de Janeiro. Nele, Nóbrega da Cunha nos apresenta descrições que eram verdadeiros espetáculos de música, dança, orações, diálogos e indumentárias, tudo muito vivo e elaborado. E, se a dinâmica no campo da música e dança, do samba e da festa nas noites cariocas talvez possa ser tomada como espécie de pano de fundo que tornaria significativa a reprodução no campo religioso de padrões cênicos e expressivos mais pronunciados, seria equivocado se considerar que tais incrementos seriam incompatíveis com o tipo de religiosidade que predominaria na Bahia. Ainda que, de fato, é quase certo que no Rio de Janeiro tais incrementos se dariam mais precocemente que na maior parte do país. De qualquer forma, isso deveria causar um impacto impressionante sobre a plateia, principalmente se se levar a sério o contraste com a monotonia que dominava a vida noturna dos subúrbios da época; algo ainda mais verdadeiro para Salvador, em que mesmo no seu centro, era considerada pela maioria das matérias jornalísticas e descrições de cronistas das décadas de 1910 até 1930-1940 como uma área de vida noturna acanhada.

Enfim, o trecho acima revela o esforço de nomeação da realidade, definição de uma singularidade nascida dessa combinação entre o universalismo da experiência espiritual, já contido na Bíblia, e as formas particulares da religião dos “negros” que se distanciariam entre si mais por questão de detalhe. Assim, desde tempos imemoriais, e sem qualquer conhecimento da Bíblia e de textos sagrados em geral, possuindo uma capacidade intelectual “inferior”, esses “negros” teriam acessado, espontaneamente, aquela verdade universal à que aspira toda grande religião mundial. Toda uma tradição que no Brasil passava a se chamar Macumba – com iniciais

maiúsculas –, e da qual a Umbanda seria ramificação; por ele tematizada esta última por, ao que parecia à Cunha, ser aquela que congregaria mais traços de sincretismo. Caminho inverso ao da valorização do candomblé baiano pelos intelectuais, e lideranças nagôs em Salvador, sendo o termo candomblé ali considerado apenas uma linha distinta da que predominaria no Rio: o Candomblé seria uma linha baiana. Ponto de vista, como já indicado, que seria derrotado no jogo nacional das nomeações que se imporia nas academias. Contrastemos, por exemplo, as ideias presentes no trecho de Nóbrega da Cunha logo acima, e Nina Rodrigues.

Como já apontado, Rodrigues foi o primeiro contraponto acadêmico contundente ao que vinha se falando em jornais e publicações religiosas sobre os cultos afro-brasileiros no início do XX. Para ele o candomblé baiano, basicamente o nagô, merecia ser pesquisado por ser, supostamente, o mais puro representante da mais elevada dentre as “civilizações africanas” que aqui chegaram. Ao contrário do trecho anterior de Nóbrega de Cunha, para quem o primitivismo e inferioridade dos proponentes da macumba seriam os fatores que, de certa forma, a autorizavam, justamente, pelo contraste inexplicável com sua complexidade ritual e de culto.

Enquanto Rodrigues elegeu uma fonte racial a partir da qual, e a despeito do sincretismo com o Catolicismo, se nutririam mimeticamente as outras “etnias”, Cunha deslocava essa fonte para um passado imemorial. Tendo a tradição sobrevivido por milênios, mesmo que dependendo por séculos de um vaso racialmente inferior. Se Rodrigues acentuava as diferenças, Cunha, bem como a maioria dos comentaristas sobre o Rio de Janeiro da época, acentuaria as linhas de continuidade e a existência de zonas de troca e fusão. Ao mesmo tempo, para ambos autores vai ser essa noção de um tempo de larguíssima duração o que permitiria se pensar, tanto uma teoria sobre as diferenças e semelhanças, quanto a justificação das mesmas. Curiosamente, se a resposta de Cunha era uma solução para o problema da permanência dos cultos afro-brasileiros, a de Nina Rodrigues intrigaria os intelectuais.

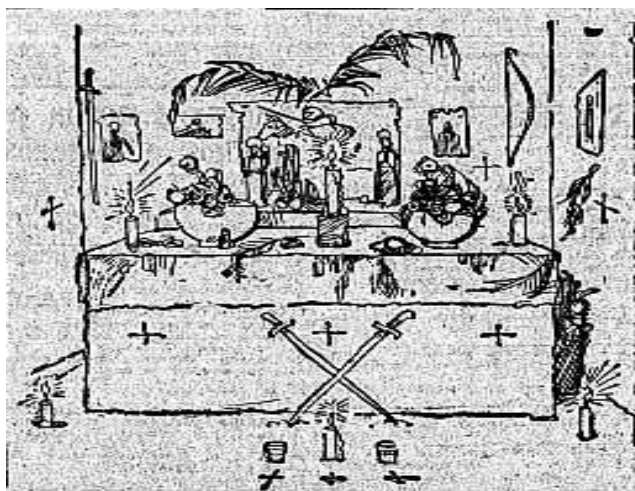


Figura 37: Objetos rituais encontrados em batida policial.

Ilustração de um “canzol” de um pai de santo da “linha de Umbanda”, da mesma matéria acima de Nóbrega da Cunha.

Figura 38: Filhas de santo de macumbas cariocas
Fonte: Dom Casmurro - 25/5/1940. Autor: Santa Rosa

Texto de Arthur Ramos no periódico Dom Casmurro, 25/5/1940. Título: “Macumba: religião e ritual dos negros brasileiros”

Não se pode esquecer, durante o mesmo período vários oficiantes informais foram sim, expulsos de suas práticas em Salvador e recôncavo, ou tiveram que se orientar para o Espiritismo, ou Candomblé, ou algum tipo de combinação entre esses. E, embora a expressão Umbanda não aparecesse nesta cidade ao longo da primeira metade do século XX, pelo ao menos, não se conclui que Salvador não abrigou combinações práticas influenciadas pelo Espiritismo, em geral chamadas de caboclos ou mesas, mas sem que fosse fácil distingui-las de outras nomeações variavelmente depreciativas como: umbanda, baixo espiritismo, macumba, candomblé, mandinga, xangô, pajelança ou canjerês. E, como dito, se entre os sentidos em disputa, *baixo e falso espiritismo* seriam categorias de combate particularmente negativas, pode ser que tenham se tornado desclassificadores que exigiram dos intelectuais simpatizantes dos cultos de possessão uma resposta para se salvaguardar aquilo que eles consideravam valioso no popular. Da mesma forma: o rótulo macumba passaria a operar como um redutor sob o qual ficariam os mitos de uma magia simultaneamente temida e fascinante; recriação de recriações herdadas do século XIX, e que agora recebiam um impacto mediúnico nacionalizante. Com isso, destacavam-se os baixos e falsos espiritismos como versão pretenciosa da macumba; contexto propício à Umbanda enquanto se pôde atacar aqueles significantes.

Outrossim, a ascensão da Umbanda ao assimilar casas e líderes rejeitados ou não afinados ao Kardecismo, tornando-se ela também denominação, teria pressionado a ampliação da sensibilidade, no contexto afro-brasileiro soteropolitano, à novas formas de integração. Pois, na Salvador dos anos 1930-40 quase inexistiam intelectuais ao estilo dos primeiros escritores umbandistas, bem como não se sofria nas mesmas proporções a pressão intelectual e mediúnica exercida pelo Espiritismo do Rio, e que lá compunha os fazeres por dentro das “macumbas”, ou seja, o espiritismo se refundava em meios populares plasmado em um complexo de práticas mais ou menos devedoras de ancestralidades africanas diversas, mas também católicas, judaicas, ocultistas, islâmicas e ameríndias – mosaico notado por João do Rio em 1904. De forma que, imbuídos do sentido profano-progressista em sua cosmologia, as elites letradas do Espiritismo e da Umbanda puderam se ver como síntese e superação de um passado imperfeito, com o candomblé sendo uma das expressões dessa imperfeição. Ao mesmo tempo, em Salvador a resposta ao tipo de sentenciamento umbandista de que se era magia negra, não significou o

deslizamento para a Umbanda, mas uma exigente regulação ritual combinada à valorização festiva, estética e formal, em que danças e músicas sagradas tornavam-se meios mágicos privilegiados de conagração pública não só entre sagrado e profano, mas também, entre intelectuais, povo e estado-nação. Todos afastados, supunha-se, da hostilidade e autointeresse típicos das figurações concorrenciais em que teriam vivido os velhos mandingueiros.

Assim, não bastaria se afirmar que macumbeiros e mandingueiros foram eliminados pela polícia, embora sua ação tenha sido importante. E não bastaria porque os candomblés, também perseguidos, encontraram um caminho. Caminho esse menos poroso à kardecização do popular – ainda que os “caboclos” tenham sido influenciados pelo espiritismo. Mas, por que os candomblés soteropolitanos não foram suplantados pela Umbanda, como ocorreria com a macumba carioca? Por que não se deu, ao menos a subsunção do símbolo “candomblé” como intolerável? Isso coloca, por um lado, o problema das nomeações como condicionado, mas também, condicionando o lugar de quem fala e o leque de objetos linguísticos contextualmente relacionáveis. Ou seja, se em um contexto nomeio “africano”, em outro, posso dizer “umbandista”, para já em outro me referir a “macumba”, ou mesmo, “magia negra”.

VII

Passo agora à Leal de Souza. Este, considerado por muitos como o primeiro escritor umbandista (TRINDADE, 2009), escreveu uma série de artigos para o jornal *À Noite*, do que daí sairia o seu livro *No mundo dos espíritos*. Desta série destaquei um texto de 1925, “Inquérito umbandista”, sobre o qual me concentrarei agora. Mas antes é preciso notar que Leal de Souza foi também um importantíssimo divulgador da Umbanda. Um dos primeiros em que a “exploração” da assistência não é a questão, nem quaisquer suposições sobre a “imoralidade” ou “estupidez” generalizada por parte de oficiantes ou leigos. Por exemplo, ainda que Souza identifique que o “pai de santo” negro era auxiliado por um português, tal inversão epidérmica não seria uma questão, uma vez que publicamente legitimada. Outro fato: não é a indolência ou hedonismo dos segmentos pauperizados que ganha ênfase, mas, como em Costallat, o das elites da cidade. O subúrbio passando a ser visto por ele como lugar triste, esquecido e exaurido por carregar a cidade nas costas. E, embora não diretamente afirmado, fica insinuada a relação entre o direito à diversão dessas elites, e sua negação ao subúrbio. Com isso, insinua-se aqui o problema da desigualdade relacionada à luta simbólica pela definição da realidade. Em 1925, Leal de Souza assim nos comunicaria, no jornal *A Noite*, a fala de pai Quintino:

Mas que há Deus, há! Que há bons espírito, há! Com a graça de Deus, não temo o inferno e diabo. Com a graça do nosso veio Oxalá eu entro em bataia co o inferno, co diabo, cãs treva e eu sô vencedô na bataia. Cravou um punhal na parede, apontou para

a imagem do Cristo, com um sorriso embevecido, e disse: O nosso pai véio Oxalá!
Viva o nosso véio Oxalá!

Não foi a primeira vez que o autor se ocupou do pai de santo. Em outra matéria de 1924, ele seria retratado subindo em árvores carregando uma vela acesa, trazendo um bode para dentro da casa e com ele compartilhando infusões em uma tigela; dançando, cantando, punindo, receitando, aconselhando, enfim, um espetáculo incrível realizado por um líder multimidiático. Mas não se deve enganar. Não se tratava apenas de se oferecer um espetáculo, mas de fazê-lo como alguém que apresenta um tipo de poder que está além de si mesmo, que o faz sem sabê-lo. O espetáculo é também atestado de graça: do próprio poder e das entidades. E Pai Quintino tinha que utilizá-lo a favor da humanidade; já que ele tinha sido especialmente dotado para tanto, precisava fazer circular o dom. Como insinuado em Nóbrega da Cunha, apenas espíritos que vivem ou viveram na zona inferior da sociedade seriam capazes de proteger a si e aos outros dos malefícios produzidos por seus semelhantes dispostos ao mal, com o que concordariam todos os escritores umbandistas mais antigos que conheço – Lourenço Braga, Aloísio Fontenele e Leal de Souza, entre outros. Ou seja, a Umbanda funcionaria também como fornecedora de passaporte e salvo conduto aos segmentos médios e elites para que pudessem até mesmo adentrar sem temor, para não dizer, lúdica e descontraidamente nos salões populares, o que significaria de fato tensionar o popular em um duplo movimento de “embranchamento” e “empretecimento”, como diz Renato Ortiz.

Vejamos a maior elaboração da imagem abaixo e que acompanha outra matéria, em comparação a maior parte das matérias consultadas para os 1890-1910:



Figura 39: Culto macumba-umbanda para Ogum-São Jorge.
Fonte: Jornal Diário Carioca, Rio de Janeiro, 25/4/1935.

Infelizmente não há identificação do autor da imagem ou texto. Primeiramente, a preocupação em se oferecer uma imagem mais bem-acabada já demonstra algum interesse em se chamar atenção para o assunto. Evidentemente que é preciso se considerar o desenvolvimento técnico da imprensa no período, mas não apenas isso. Destacando-se, além de um senso de movimento em torno de um centro no qual havia uma cabeça de animal, a composição da indumentária das entidades, com a presença também de crianças. Não só o recinto, mas os “personagens”, ainda que muitas vezes com expressões um tanto abobalhadas ou ferozes, já não são massa informe retratada em traços genéricos ou descuidados. Há pessoas com suas diferenças. Um sentido de movimento e som se apresenta, ainda que não pareça haver um sentido de conjunto ou harmonização entre as ações individuais, a não ser pelo fato já evocado de que quase todos estariam voltados para o centro onde está a mesa. O que estaria acontecendo? Apenas a imprensa sendo mais cuidadosa, ou se estaria aqui registrando uma mutação também no interior dos cultos de possessão? Ou a profissão jornalística se refinava?

A matéria que acompanha a gravura intitula-se: “Em meio das danças alucinantes dos festejos de ‘Ogum’ – A polícia entra num terreiro onde encontra ‘ponteiros’, garrafas de ‘marafa’, ‘pembas’ e a cabeça de um animal sacrificado em holocausto ao santo guerreiro.” Parece que tais matérias realmente instigavam a curiosidade do leitor. Nesta em particular, ocorreria a combinação entre reportagem denunciatória e a preocupação sincera em descrever o que seria um “terreiro”, e o que lá se faria. Assim, antes de narrar a intervenção policial e condenar os festejos rituais, utiliza-se cerca de 70% do que já era um grande texto, com a taxonomia dos santos, atividades, “apetrechos”, etc. Dava-se, no decurso de uma década, avanço decisivo em direção a um sentido de sistematização intelectual e especulação sobre as práticas, que agora iam se autonomizando dos contextos em que praticantes concretos às efetuavam. Em certo ponto as afirmações se tornam contraditórias, de forma que fica difícil se concluir se, de fato, haveria ou não razões para a abordagem da polícia e fechamento do terreiro de Pai Tino – seria o mesmo pai Quintino tratado por Leal de Souza? – e Jupyra:

As religiões, em seus ritos, atuam de forma e influência conforme a cultura espiritual de cada um. S. Jorge, o milagroso oráculo, está neste caso. A igreja comemora seu dia com as festas litúrgicas cristãs, enquanto os adeptos da magia negra [...] celebram a passagem do seu dia com comemorações que obedecem às tradições fetichistas. Tudo próprio dos nativos africanos. {Já os católicos se acotovelam} em frente à sua igreja, esperando que o templo sagrado abrisse suas portas para render as suas preces ao heroico santo. [...] Na ‘magia negra’, outras eram as manifestações que se faziam à ‘Ogum’. No ritual africano, as festividades do querido santo obedecem a programas secretos, cumpridos com fervorosa crença. (Diário Carioca, 25/4/1935, grifos nossos)

Curiosa interpretação que, já no ambiente de sucesso de *Casa Grande e Senzala*, procura defender um padrão de correlações que, ao identificar unilateralmente prática e praticante,

ambos extraídos dos contextos de interações e dependências, parecia descrever uma nação dividida entre tribos ou etnias precisamente demarcadas. Como se aquelas pessoas se pensassem como não católicas. Mais uma vez, o mesmo tipo de equívoco cometido quando se tenta justapor uma análise das combinações simbólicas com um princípio de fronteira de tipo denominacional. Mais que isso, tal orientação parecia estar cada vez mais enraizada nos modos comuns de classificar a realidade. De forma que se despreza completamente um fato no mínimo denunciador, o de que a polícia também encontra no local um bilhete, e o jornal assim o registra: “Ao amigo Raul, apresento a boa senhora d. Jupyra Cândida de Oliveira que deseja louvar a São Jorge e fazer a esse a procissão que deve sair e voltar, se não tiver inconveniente maior. Dei as providências para a dita procissão ser licenciada pela cúria. Devo ir confessar umas freiras em Campo Grande e por isso não posso providenciar pessoalmente – (a) Padre Basílio”. Tratava-se da recomendação de sacerdote católico ao Sr. Raul Vasconcelos. A trama se complica! Não se podendo deixar de notar que há um avanço aqui, com o autor aparentemente, aproximando espiritualismo, “fetichismo” e Catolicismo via princípio universal de aspiração pelo sagrado que, quem sabe, poderia ser tolerado em suas manifestações particulares. Vejamos: cada um celebra as suas divindades da forma como aprendeu e acredita, todavia, a experiência com o sagrado é universal e compatível, ou seja, passível de comparação através do critério comum da crença mínima no “espiritual”. Destarte, não haveria pecado na mistura, se tudo emana de uma fonte primitiva comum. Por fim, o prestígio do sacerdote católico pode ser acionado sem inconvenientes para apoiar expressão tão católica quanto qualquer outra.

Esse talvez seja um caso extremo. Mas no momento estava a Igreja Católica longe de ser o maior adversário das práticas afro-brasileiras. Por várias razões, como já indicado, o Catolicismo parecia crer que seria melhor política apostar-se em um natural recuo das “crendices” do povo, ao invés de ser antipatizado desnecessariamente por uma atitude de condenação. Na verdade, como também indicado, parece que os intelectuais que primeiro estudaram as religiosidades afro-brasileiras tendiam a também acreditar nesse recuo natural e, nesse sentido, suas posturas eram aproximadas à pedagógico-etapista que indiquei. Todavia, era difícil se perceber que não só naquele momento se estava vivendo uma riquíssima mutação em que o próprio sentido de popular se modificava, como o próprio interesse despertado nos intelectuais contribuiria para a reinvenção das religiões estudadas.

VIII

Quanto mais se avançava nas décadas de 1930-50, se por um lado o intelectual espírita começava a compor seus argumentos predominantemente em linguagem religiosa, também o

jornalista ia cedendo em seu papel de denunciante. Passando, doravante, ao de um especialista letrado a quem não caberia deliberar sobre algum suposto “déficit” religioso congênito ao povo. Muitas das matérias continuariam em um tom estereotipado, em que a palavra “mistério” se repetiria inúmeras vezes em seus títulos. Todavia, o uso dessa palavra visa cada vez mais segurar a atenção do leitor mais interessado em descobertas e emoções, que em simplesmente condenar, oferecendo-se detalhes que ninguém ainda teria apresentado numa combinação de opinião, autorizada por um trabalho de observação, e sensacionalismo. Contribuindo-se, com isso, para o aumento de informações sobre o assunto. Mas isso ocorre não só porque mudavam o ambiente intelectual, bem como o ofício de jornalista, mas também, a clientela dos jornais e os agentes mágico-religiosos se transformavam; podendo, inclusive, se sentirem atraídos pelas novas práticas, tanto intelectuais, quanto jornalistas, e leitores, agora predispostos a enxergá-las inclusive como dotadas de interesse por si mesmas, ou seja, como cultura.

Assim é que nas décadas de 1930-40, mas, principalmente 50-60, a linguagem jornalística tornava-se mais esclarecida e menos normativa quanto aos fenômenos culturais. Em parte, isso deve ser creditado às ciências sociais e artes no período. Mas também à própria capacidade dos praticantes em se integrarem através de mediações mais ampliadas. Mutações orientadas para modos cultivados de se portar e comunicar em contextos laicos, por parte de segmentos populares que, doravante, contavam cada vez mais com meios, inclusive jurídicos: organizações, federações e proteção (BIRMAN, 1985 et al.). Com isso, algumas lideranças iam distanciando-se das ofertas medicamentosas arriscadamente tóxicas para o corpo, ao menos nas maiores cidades. Ao mesmo tempo em que parcelas crescentes da população passavam a reconhecer na medicina e farmácia acadêmicas uma tecnologia superior ou, em geral, iam realizando combinações variáveis entre formas distintas de terapêuticas.

Também, os jornais nunca seguiram em bloco uma orientação idêntica de tendências, fossem estéticas, ideológicas, temáticas ou procedimentais, por mais que houvessem formas hegemônicas quanto à estrutura geral do trabalho (SODRÉ, 1999). Portanto, ainda que textos assim comesçassem a aparecer, a abordagem predominantemente denunciatória do popular se manteria por algum tempo. Mas havia uma mudança, e ela parecia encadeada à luta silenciosa em andamento, e em que prevaleceria o “líder de seita”, frente ao mandingueiro, o benzedor, a rezadeira e curandeiro. Em tal vitória, assim como na vitória dos médicos acadêmicos sobre as terapêuticas tradicionais, os derrotados não só continuaram a existir subalternizados, mas também, parte dos seus saberes podiam ser reapropriados pelo vitorioso. Até porque, estava joga a capacidade de se realizar reuniões culturais em que capacidades mediúnicas e possessionais seriam decisivas, e não a oposição entre dois extremos ideais de feiticeiros: os

com e os sem mediunidade. Sendo corriqueira a presença em um mesmo oficiante urbano de habilidades combinadas, ainda que em graus e com significados distintos – isso ainda hoje.



Figura 40: Pai Quintino

Fonte: Jornal A noite, Rio de Janeiro, 23/4/1924

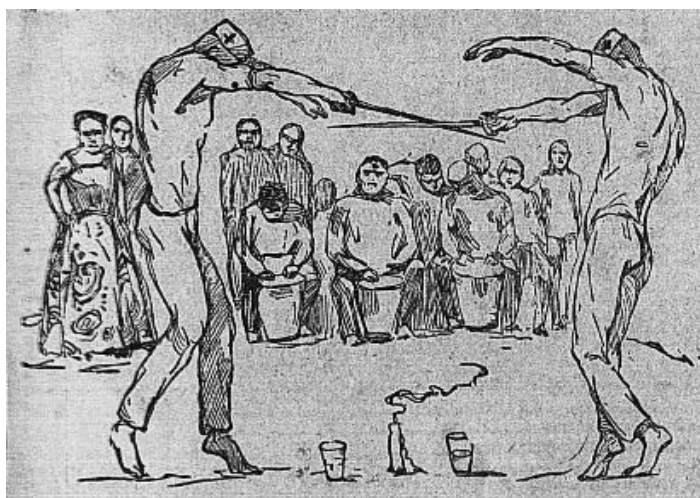


Figura 41: “Ronda de Ogum ou São Jorge”

Fonte: Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 4/9/1925

Acima à esquerda, paramentado como Ogum e com espada, pai Quintino responsável pela casa que Leal de Souza visitaria entre 1924 e 1925. O título da matéria é: “No mundo dos espíritos – o terreiro da macumba – uma luz numa árvore – dando água ao bode preto”. À direita, ilustração de excelente matéria “O mistério da ‘macumba’ – curiosas revelações sobre os ritos africanos no Brasil” de Nóbrega da Cunha em 4/9/1923 no Correio da Manhã. Na legenda designa-se uma ronda de Ogum ou São Jorge em que há duelo simulado.

Para, ao fim, se considerar o quanto, tanto literatura umbandista quanto pesquisas afro-brasileiras a partir dos 1930-1940, bem como a revolução ocorrida nas ciências sociais com a publicação nos anos 1920-30 dos clássicos da formação brasileira, redefiniriam o lugar do jornalista no campo intelectual. Chegando-se às décadas de 1940-1960, muitos jornalistas se mostrariam reverentes ao Candomblé e Umbanda, confessando sua própria frequência aos terreiros¹⁶⁵, com algumas lideranças dos cultos encontrando espaço em colunas de jornais e revistas: realizando prédicas, adivinhando o futuro, recebendo cartas, dando conselhos, participando de solenidades públicas e civis, e sendo até homenageadas. Ao mesmo tempo em que cada vez mais passava a ser atribuição da relação consumidor-fornecedor religioso, com suas federações, representações, intelectuais, eventos e publicidade, decidir e fiscalizar em seus próprios termos o que era bom, mau, certo, errado, verdadeiro ou falso em termos religiosos.

¹⁶⁵ “Naquela ‘tenda’ de mistérios, eu não vi apenas uma congregação da secreta ‘Umbanda’. Seríamos nós, serieis vós. As vezes firmes, tensos, traduzindo a íntima fala [...], possessos de espíritos inferiores [...] Do ‘terreiro’ [...] extraí um panorama de verdade, um símbolo para todos [...] mensageiros da inteligência. (A Manhã, 31/7/1949).

Considerações finais

No começo dessa tese mencionei que grande parte do texto se destinaria a tratar de duas grandes questões norteadoras: primeiro, caberia me afastar de uma identificação forte, corrente em certo senso comum intelectualizado, entre religiosidades afro-brasileiras e espiritualidade popular; sendo que em segundo lugar, caberia, ao contrário, me aproximar de outra identidade comum a esse mesmo senso comum, mas fazê-lo de forma crítica, entre espetacularização religiosa e práticas possessionais. Foi com essa dupla ocupação que passei logo a reconsiderar alguns pontos de partida típicos das antropologias e sociologias da religião. Na verdade, me apropriando, dentro de uma análise histórica de maior duração, de uma série de autores que nos últimos anos vêm questionando certas homologias silenciosas entre as hierarquias valorativas dos objetos pesquisatórios, e aquelas interiores às disputas entre agentes religiosamente engajados. Sobretudo, sob o ponto de vista metodológico, a questão denominacional quando inserida na luta simbólica em que se definiriam as oposições típicas entre interesse e desinteresse, magia/ seita e religião, oralidade e escrita, dom e mercado.

Termino o percurso cumprindo apenas em parte minha promessa. Pois, como indicado já nos primeiros levantamentos dos materiais, pareceu que as instâncias mediadoras ligadas aos processos de recepção, e que Martin-Barbero chama de sociabilidades, seriam muito difíceis de se apreender em um trabalho histórico desse tipo. Deixando a desejar em termos de uma abordagem mais descentrada, para o que tais mediações receptivas seriam decisivas. Por outro lado, quanto mais avançava em direção aos anos 1940-60, mais ia ficando claro o quanto as práticas subalternas iam requerendo um conjunto complexo de ações que combinavam o que Certeau chamou de táticas e estratégias. O que me fez levar a sério o fato de que os rumos tomados pelas religiosidades populares seriam dependentes das possibilidades de se lidar com as pressões “profanadoras” que se rebatiam nas práticas, por vezes como repressão. De forma que se teria imposto toda uma reformulação das cartografias espirituais, levando-me a colocar no centro da análise as dinâmicas rituais, sobretudo as orientações possessionais em suas particulares dependências a uma série meios. Com experimentos diversamente híbridos entre símbolos, recursos e modos de vida, mas também burocratização, escrita e orientações econômicas não utilitaristas, mas sempre se pronunciando o quanto as dinâmicas público-privadas que marcavam a vida das pessoas pressionavam por aquisições crescentes em termos de auto-apresentação e cuidado de si e dos “seus”. O que impunha a confecção de imagens públicas enquanto indivíduo e grupo. Mas isso entre seres humanos para os quais seria inquestionável o fato de que agências não humanas poderiam influenciar diretamente a vida dos humanos. Todavia, dessa forma o peso que foi sendo dado à conformação de modalidades

possessionais entre as práticas afro-brasileiras pode ter crescido além do planejado.

Assim, uma vez que o objeto – as lutas por legitimidade e reconhecimento entre as religiosidades – passava a exigir que, cada vez mais, se pudesse apresentar o que teria significado o desenvolvimento dessa luta, foi sendo necessária uma melhor apresentação de alguns processos vividos pelos praticantes afro-brasileiros no curso comunitário-denominacional. Com toda uma complexificação entre as instâncias crescentes de mediação, e os exercícios de localização entre os espaços sagrados, profanos, públicos e privados que, eventualmente, poderiam começar a ser percebidos como instâncias relativamente autonomizadas também pelos praticantes. Estes, submetidos a forças muitas vezes contraditórias e fisicamente distantes do cotidiano mágico ou doméstico, por exemplo. Mas, processo marcado por imensas variações regionais, estando o Rio de Janeiro indubitavelmente na “crista da onda”. Entretanto, sem que se precise considerar os processos ocorridos nesta cidade como absolutamente distintos do que ocorreria em outras grandes cidades, ao menos em Salvador. Ao mesmo tempo, foi se tornando claro o quanto não só as lutas clivadas por cor, sexo, riqueza e escolaridade seriam fundamentais para a compreensão dos processos de integração dos subalternos; tendo-se explorado o quanto os dominantes poderiam ser dedicadíssimos quando o assunto era a produção e controle sobre as representações sociais, eles mesmos participando diretamente dessas atividades de reprodução simbólica, mas tendo que, para isso, realizar algumas concessões aos dominados. Com as interpolações entre Salvador e Rio de Janeiro enriquecendo aí as possibilidades de se pesar diferenças e continuidades regionais em termos de economia simbólica da religião.

Retomemos. A retribuição ao velho mandingueiro, curandeiro, benzedeira etc. pareceu estar, de fato, melhor localizada no interior de ciclos de gratidão típicos de um código de reciprocidade cristã-patriarcal. Economia da súplica em que a um pedido de ajuda se tinha por dever de piedade cristã atender, e por obrigação gratificar. Contrariava-se assim minha suspeita inicial, segundo a qual, uma vez que tais ciclos consistiriam em tempos curtos e encontros intermitentes de oferta-retribuição, tratar-se-ia de relações mais interesseiras, ocorrendo até mesmo antecipações por um serviço futuro. Acontece que não só esse fato, o das antecipações, como várias modalidades de compromissos verbais e materiais, apontavam para algo em nada semelhante a uma relação imediata de compra e venda em um mercado, espécie de contratualismo rudimentar. Sendo que o tipo de informação que pude acessar nos inquéritos ou jornais me alertava para o fato de que muitas vezes as relações entre um ofertador e um demandante poderiam durar por muito tempo, até mesmo anos, mesmo que através de encontros

espaçados e em condições domésticas, senão mesmo por cartas e trocas de presentes à distância. Principalmente porque muitos dos ofertadores pareciam mover-se bastante entre as cidades, como também de dentro das próprias cidades para garantir uma frequência de atendimentos suficiente a sua sobrevivência.

Assim, não havia qualquer contradição ou embaraço não só na intimidade entre remuneração e serviço espiritual, com esses oficiantes ocupando o papel de terapeutas, auxiliares e mediadores em inúmeras questões do cotidiano que estivessem fora da dinâmica senhor-escravo como entendida pelas agências e instituições centrais; mas com isso, também não havendo contradição no fato de que tal tecnolinguagem encantada poderia vir a compor a interação entre pedido e atendimento em uma sociedade, a do século XIX, em que ainda se reconheciam como legítimas as reivindicações privadas e pessoalizadas de exercício da violência, mesmo quando o pedido implicasse em se perpetrar sofrimento a outrem. Por exemplo, pedidos motivados por vingança, a vitória numa disputa judicial, ou visando o fim de um casamento, por exemplo, ou mesmo, no limite, o “amansamento” de um senhor, a morte ou desgraça de uma pessoa e seus entes queridos.

Daí, claro, a súplica ao santo, ao Exu ou caboclo, bem como ao curandeiro ou mandingueiro estariam relacionadas mais por continuidade que ruptura com esse código, com os feiticeiros eventualmente também recorrendo através de técnicas diversas às potências de espíritos e encantados. Isso significa que também todo um código de feitiços e contrafeitiços continuaria ativo, como até hoje, num contínuo entre mandingueiro e o “líder de seita”, para ficarmos no vocabulário mais estereotipado. Está-se para além do fato de se haviam ou não “exploradores” e infratores, sob o ponto de vista do código penal vigente, o de 1890. Claro que haviam! Mas eles já estavam lá bem antes e continuaram existindo depois, até hoje, e certamente estarão amanhã. O que se quer explorar é o como foi possível, naquele momento, que se começasse a generalizar uma dúvida dirigida não a esse ou àquele praticante em particular, mas a toda uma prática que até então tinha sido tão consensualmente validada. E, mais que isso, como uma série de praticantes conseguiriam não só continuar a realizar seu ofício, como continuar a receber gratificações por ele, mas já relativamente preservados daquelas expressões públicas de repúdio mais violentas que se registrariam nos jornais do início do XX?

Assim foi que chegou-se, nessa tese, a um quadro em que restringiam-se as possibilidades para aqueles agentes predispostos a agirem sem qualquer sentido de representação de algo maior, que não a família, a casa e sua reputação; nada semelhante, por exemplo, a um sentido comunitário de um povo de santo, ou um universo mediúnico caritativo

moldado pela noção de missão, ambos capazes de confrontar aquelas considerações públicas depreciativas que liam as práticas como “coisa de pretos” ou de gente ignorante. De forma a figura do mandingueiro ia se constituído como categoria descritiva negativamente valorada, sendo que seu significado foi se degradando, quanto mais a sua imagem era associada àquele indivíduo isolado agindo em função de seu autointeresse e o da sua clientela. Mas com isso, abria-se a via para o domínio crescente do ainda mais intolerável – pela influência exercida sobre um grupo de acólitos –, mas também com maiores chances de sobrevivência, “chefe de seita”. Ou seja, o praticante popular pretencioso para o qual o pecado seria, justamente, o de tentar ser algo semelhante ao que se dizia esperar que ele fosse, mas somente até chegado o momento em que ele, de fato, o conseguisse.

Todavia, como indicado, para que determinados agentes passassem a uma posição de vanguarda, lutando por suas práticas como parte de um coletivo, foi preciso que considerassem se tratar de um algo valioso que pudesse fazer-se valioso para outros. O que, no contexto da constituição de 1891 e do código penal de 1890 orientaria a luta para a corrida denominacional. Pois, a tecnologia jurídica enquanto linguagem garantidora de uma política interventiva concreta, parecia também sintetizar uma série de contradições e oposições que se atualizavam deslocando-se entre uma série de contextos: o médico, o policial, o religioso e o jornalístico crescentemente diferenciados. E com isso, tornando especialmente valiosos aqueles agentes capazes de mediar as incompatibilidades comunicacionais emergentes nesse contexto. Diante do que, modificavam-se as possibilidades de reconhecimento e fortuna dos agentes religiosamente interessados, cada vez mais dependentes desse tipo de habilidades articulatória e, à certa altura, institucionalizante.

Assim, tal reação dependeu da capacidade de alguns agentes melhor dotados, o que chamei de vanguardas mágico-religiosas, de formularem mediante os meios de que dispunham uma desidentificação e mesmo insatisfação com o repertório simbólico a eles associado em contextos oficiais. Não bastando para isso, que tal fosse realizado pelos meios jurídicos tipicamente liberais à disposição, os quais consideravam o espaço do Direito como arena quase que exclusiva da resolução dos conflitos – como o fez, por exemplo, um Faustino Ribeiro Júnior. Pois o acesso aos meios jurídicos já estavam, eles mesmos, conformados a uma lógica constituinte excludente, marcada pelas mesmas contradições que recortavam o campo social em sua totalidade. De forma que no cotejamento entre o Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891, um abismo de questões se abriu a respeito dos critérios que deveriam basilar as decisões dos operadores jurídicos sobre o que era crime, e o que era exercício da liberdade, para ficar apenas dentro desses limites, no mais, estreitos. Problemas desse tipo abriram um amplo

espaço para controvérsias e combinações simbólicas, principalmente através da imprensa escrita, alimentando-se um mercado de opinião em que, mesmo não aberto aos “populares”, foi o meio mais acessível e regular de tematização e divulgação da vida popular.

Mas sem que esse “público” que se lia e via nos jornais pudesse ter chancelado, a não ser nos anúncios, à fala do “povo”, para o “povo” e sobre o “povo”. Não sendo possível, para os segmentos populares, antagonizar dentro do esquema habermasiano de uma sociedade que fala o melhor argumento, respondendo-se ao insulto mediante laudas indignadas em periódicos e jornais de ampla circulação aos ataques sofridos e considerados imerecidos, como o faziam católicos, protestantes e kardecistas. Pois tais segmentos não dispunham dos capitais necessários, nem eram reconhecidos como aptos a adentrarem nessa arena relativamente restrita, no caso do Brasil. Com isso, foi preciso se “inventar” um modelo de lealdades e garantias capaz de articular a dependência a uma série de agências nem sempre religiosas, com as atividades rituais de propiciação, possessão, empoderamento, proteção, orientação e aplacamento. Enfim, definindo-se uma estrutura ritual expressiva capaz de conquistar a atenção e confiança públicas quanto ao exclusivismo de funções não ofensivas às autoridades e boa sociedade que ali, nos terreiros e casas, se realizariam. Como teria sido o caso emblemático do ritual do padê – despacho – de Exu, conforme discutido.

Ou seja, a estipulação de uma dimensão espiritual como algo precisamente demarcado e inequívoco a que aspiraram muitos religiosos, só poderia fazer sentido sobre uma suposição de imprecisão e incerteza que, a partir de certo momento, esses próprios agentes religiosos também contribuíram por estabelecer, traduzindo-a em uma linguagem tipicamente religiosa. O equívoco talvez esteja em, com isso, se naturalizar a defesa ideológica realizada pelos agentes interessados em definir como sendo esse um critério – sintetizado no ser “Religião” – intrinsecamente superior, ou mesmo, o único critério válido para que uma prática e um praticante venham possuir interesse. Ao contrário, tal superioridade é ao mesmo tempo componente e resultante de uma luta nascida de uma espécie de profecia autorrealizada. Porque se o silêncio dos derrotados frente ao discurso centralista pode ser sua última resistência, é também se favorecendo desse silêncio que vicejam as mais degradantes formas de humilhação.

O espaço do reconhecimento tornando-se não apenas o das reivindicações. Mas também, reflexivamente, o das reivindicações das reivindicações; das reivindicações ao direito de se ser sujeito que reivindica. Esforço de elaboração de um *eu-nós* que se destaque em sua particularidade na diversidade cada vez mais englobante da nação e, ainda mais, em contraposição àqueles outros que eventualmente venham ameaçar o consenso. Os desordeiros, os enganadores, os ignorantes, os interesseiros, os loucos e leprosos, os viciados, os assassinos,

mendigos e estupradores. Mas para tanto, é preciso não só que “eu” reconheça haver algum consenso, como também me veja predisposto a compô-lo oferecendo sacrifícios de objetos duplamente vinculados pela crença recíproca em seu valor, por mais cambiante ou frágil que determinados consensos possam, inicialmente, parecer – e de fato, muitos não vão à diante. A possibilidade de não apenas se realizar e receber tais sacrifícios, mas, principalmente, de os tomar como pública e reciprocamente reconhecidos, seria a condição da instauração de relações que “me” ligariam a possíveis outros que me afetam, e em relação aos quais me sinto em condições e interessado em afetar.

Diante do que o encaminhar-se para modalidades de apresentação de si que iam se definindo para além das soluções individuais, passava inevitavelmente pela necessidade de que os dominantes que vinham chegando, mais conscientes da sua dependência em relação aos dominados, fossem capazes de realizar maiores concessões ao tipo e volume de aspirações destes no interior da conformação do Estado-Nação em bases capitalistas. Mas também, que os dominados realizassem sacrifícios e assumissem responsabilidades pelos nossos males, ou seja, que participassem da confecção do discurso sobre nossas virtudes e possibilidades como povo. Isso ocorrendo no momento em que parcelas melhor articuladas dentre esses praticantes se perceberam, pelo prestígio de que gozavam entre agentes distintamente distanciados dos recursos centrais, em uma relação mais coletivizada com certa esfera pública. O que exigiria, para os propósitos aqui explorados, a definição de si como serviço de utilidade pública de perfil mágico-religioso, e não mais como mal, feio ou enojante. Mas também, processo que demandava a produção de uma encenação pública que pudesse convencer os céticos a respeito da boa e sincera intenção. De uma intenção que fosse, primeiramente, autêntica. Desenvolvendo-se uma homologia entre as aspirações jornalísticas por civilizar-reprimir os costumes, e o desdobramento de um padrão intrarreligioso de multipolarização que seria recriado a partir da lógica das tradicionais guerras de feitiço. Figuração na qual a acusação é o primeiro passo numa batalha de feitiços e contrafeitiços em que, quase exclusivamente, a magia, ou ao menos aspectos particulares dela vão funcionando como armas de acusação.

Tais guerras de feitiço, no caso da Umbanda, foram localizadas em um cosmos bipolar o qual exigia uma tomada de posição do guerreiro espiritual em prol do bem; tomada de posição necessária diante da responsabilidade que seu poder e esclarecimento impunham. Ao menos era o que se lia já nas primeiras publicações umbandistas. Sendo, para o universo dos candomblés baianos, decisiva a junção entre os interesses pesquisatórios dos intelectuais, e as aspirações taxonômicas, de preceito, herança e ancestralidade. E, para o propósito da tese, isso já é em si mesmo significativo, uma vez que interessam em muito as estratégias legitimatórias nesse

espaço concorrencial. Assim, para se impedir que determinadas formas mágico-religiosas populares simplesmente desaparecessem ou fossem subsumidas pelas tradicionais religiões do livro, não bastou que os aspirantes populares continuassem a exhibir provas de poder nos moldes herdados do século XIX. Ao contrário, impôs-se que aqueles indivíduos capacitados a reivindicar com algum sucesso uma ampliação dos critérios de validação da sua própria forma de vida em um espaço de confrontos públicos teriam, doravante, melhores chances de resistir (CERTEAU, 1994; HONNETH, 2003) numa duração biográfica aos influxos agressivos às tradições, realizados mediante a combinação de tecnologias médicas, jurídicas, jornalísticas e arquitetônicas, além, é claro, da polícia de costumes. Oficiantes capazes de também recorrer às competências mediúnico-possessionais – fossem de origem Espírita, afro-brasileira, ou uma combinação das duas –, e dotados daquelas aptidões de liderança que os deixassem em melhores condições para formar grupos variavelmente regulares de culto.

Para tanto, foi necessário, mas não suficiente, que os agentes se dispusessem a enxergar-se como parte de uma coletividade, mas também, e isso eles não podiam decidir, era preciso que houvesse algum ambiente minimamente receptivo a tais reivindicações em geral movidas por vanguardas religiosas locais. Sendo que o poder de que dispuseram os agentes modernizadores especializados para instaurar aquele tipo de dúvida anteriormente aludido a respeito do valor do que era ou deveria ser o popular, ultrapassava em muito o que o círculo mais restrito de medições das reputações por gratidão-resultado poderia oferecer – *habitat* preferido do mandingueiro, o qual contava por vezes com uma clientela de comensais; ou era ele mesmo comensal entre seus clientes. Ou seja, que se tal interrogação encontraria nas técnicas possessionais um rico ponto de diálogo, com toda a discussão sobre autenticidade, dissimulação e perda de consciência que interessava a médicos, juristas, policiais e jornalistas, por outro lado, seria apenas mediante esses primeiros movimentos que um *habitus* mágico-religioso que possuía um outro significado e servia a outros propósitos no contexto vivencial dos praticantes, pôde ir se universalizando através de um ganho de significado publicamente distinto de suas origens mágicas coloniais, fortemente catolicizadas, patriarcais e escravocratas.

A estruturação de um padrão de demanda que se mantinha dentro dos critérios das antigas guerras de feitiço, ao tornar inevitável o aumento da agressividade da oferta em condições crescentemente mercantis – circunstância que, a princípio, confrontava agentes economicamente interessados como seres livremente autointeressados –, começou a dar sinais de seus próprios limites quando confrontada ao contexto de crescente perseguição, o qual colocava as práticas como um todo sob ameaça de desaparecimento. Processo que provavelmente atravessou gerações até se estabilizar. Uma vez que tal agressividade podia vir

a ameaçar a própria reprodução da prática e do praticante em um ambiente público que oficialmente lhe hostilizava, ela também não poderia ser dirimida por meios estritamente mercantis. Ou seja, era preciso algo de não mercantil para que o mercado se sustentasse. Assim, ainda que mantendo-se a oposição urbana dominante entre fornecedor e consumidor enquanto expressão de um modo civilizado de satisfação das necessidades, era preciso que um segundo passo fosse dado, para o que o desenvolvimento na direção “religiosa” mais denominacional acabou participando do processo mais ampliado de especialização funcional externo – já que também havia toda uma especialização interna às casas e terreiros – que, ao definir mais claramente as atribuições dos praticantes em termos mais precisos frente a outras atribuições humanas coletivamente reconhecidas, contribuiria como redução da incerteza.

Assim, o que se quis mostrar nesse trabalho foi que, justamente, a maior aproximação à determinadas competências e habilidades disponíveis em uma dada tradição teria melhor predisposto e localizado certos agentes em comparação a outros, na luta por sobreviver ao acelerado dos influxos modernizantes. Sobretudo, tratou-se da combinação entre o domínio das técnicas mediúnico-possessionais, a exposição de comportamentos economicamente não utilitários, a valorização da escrita, e a apresentação de disposições mais requintadas em termos de autoapresentação.

De forma que as capacidades de liderança em moldes culturais iam afinando-se ao desenvolvimento de padrões urbanos e ideais de vida civilizados. Demandando-se, doravante, que disposições mágico-religiosas incorporassem exigências mais elevadas em termos de autorregulação e regulação recíproca entre os pares, os praticantes teriam que dar mostras de comportamentos definidos por um sentido de boas maneiras e bons modos, com investimentos crescentes em autoapresentação, ilustração e moderação quanto às disposições econômicas e sexuais. Assim, parece que a alternativa pela confecção de algum centro seria o ponto limítrofe incontornável durante a formação de um mercado nessas condições. Nesse caso, trata-se da necessidade de se regular as agressões possíveis a partir de códigos universais de reconhecimento, ao menos sob o ponto de vista dos dispostos a um dado jogo. E, se os próprios praticantes não se comprometessem com algum tipo de fiscalização dos “seus”, ficariam à mercê de um prolongamento incerto das intervenções alienígenas repressivas, como as delegacias de jogos e costumes.

É dessa forma que as matérias jornalísticas e batidas policiais, ainda que ambas fossem jurídica e “cientificamente” sustentadas, em um certo momento na virada entre o século XIX e o XX passariam a ser experienciadas como insulto pessoal ou à comunidade mais restrita de praticantes. No que deve ter se tratado, não por acaso, de experiência ainda mais aguda entre as

uniões culturais urbanas, essas em geral marcadas por influências afro brasileiras. Pois que, nesses casos, o fato de se dar tal experiência em contexto de reunião entre muitas pessoas de condições por vezes diversas, se por um lado teria acirrado os ânimos da brigada civilizadora, é provável que esse mesmo padrão tenha sido suficiente a se propiciar uma versão objetivamente compartilhada pelos participantes de que não se tratava de práticas reprováveis. Encontrando cada um em todos os outros uma afirmação e ancoramento da própria experiência que já não podia mais ser fornecido pela estrutura típica das reciprocidades tradicionais da mandinga.

Todavia, nunca é demais repetir, isso ocorreria mediante deslizamentos em várias direções, e em geral contrárias às esperanças dos próprios jornalistas. Assim, toda uma leitura negativa, galhofeira ou sensacionalista das religiosidades populares que dominaria até pelo ao menos os anos 1930, foi dando lugar, ao longo do século XX, a um refinamento e reconhecimento – seletivo, sem dúvida – por parte dos próprios jornalistas em relação às formas expressivas populares. Com isso, o próprio espaço interreligioso acabaria respondendo autônoma e positivamente às pressões heterônomas por regulação dos seus bárbaros em potencial; dessa forma também, a batalha se daria muito mais nas dobras entre o religioso e a mobilização social profana no sentido de uma integração público-midiática de novo formato. Foi preciso que, mais do que clientes, se atraíssem assistentes e um público de espectadores dispostos a participarem, com graus distintos de interação, de um espetáculo interativo que demandava bem mais competências que o domínio ritual do antigo mandingueiro. Mas também, algo que exigiria, paradoxalmente, maior capacidade de se angariar recursos materiais, bem como construir articulações com as instâncias profanas.

Fechava-se um círculo de correspondências entre mercado-dom e processos civilizadores de caráter nacional, inserindo-se a prática popular numa economia de tipo particular em que fazeres e símbolos tensionavam-se continuamente entre dom e mercado para atender a critérios normativos em que não se separavam a vontade de Deus ou dos deuses, e a imagem que se fazia da boa vida em termos de bons modos e costumes. Todavia, se por um lado o espaço concorrencial, para continuar a existir, precisou submeter-se a um código e mecanismos pacificadores autônomos, por outro, é também verdade que o desenvolvimento nessa direção não poderia eliminar toda agressividade concorrencial, ou mesmo as formas incivilizadas de demandas mágicas. Sendo que o novo contexto, ao preferir novos formatos de oficiantes, não deixava de ser pressionado pela competitividade em que se perpetuavam as incertezas, com desqualificações pessoais veladas – fofocas –, conflitos mais ou menos abertos, “puxadas de tapete” e, até mesmo, agressões físicas.

Enfim, as novas expressões populares iam tornando-se denominação, mas a um só tempo, sintetizando-se funções mágicas e religiosas, públicas e privadas, sagradas e profanas. Acaso se possa dizer, assimilando-se e confrontando-se critérios oficialmente convencionados, inclusive aqueles juridicamente estabelecidos pelas modificações legais e constitucionais de 1890-1891 e, com isso, utilizando-se estrategicamente de uma linguagem bem testada e divulgada pelos jornais e, em parte por isso, mais seguramente partilhada por acusadores e acusados. Desconstruíam-se por dentro os critérios demarcadores de fronteiras entre o central e o periférico através da própria pressão pela ampliação normativa do que deveriam ser os conteúdos de uma religião autêntica. E, nesse sentido, parece-me sempre tentador apontar o candomblé baiano como a objetivação mais bem-sucedida dessa luta, ainda que, sob o ponto de vista da reivindicação de uma linguagem mais acessível e compartilhada, provavelmente a Umbanda não seria superada por ninguém, até o advento dos neopentecostais pelo ao menos.

Contribuíam sem o saber para um rearranjo, invenção e relativização simbólica que durante o intervalo de algumas décadas não só se modificavam ativamente pelas “mãos” dos praticantes, as relações mágico-religiosas, como também, por um processo de autonomização dos circuitos de bens espirituais em novas bases, modificavam o próprio significado da “vida espiritual” popular nesse mundo, e em sua relação com o outro, ou outros; e com isso, modificava-se o estatuto do próprio “popular”, do povo e seus saberes, fazeres e crenças tornados cultura, em relação posicional frente a outros aspectos da vida. Tal processo teria exigido que as vanguardas impusessem a si mesmas uma atitude de maior distanciamento em relação a si, às leituras hegemônicas sobre seu passado e presente, e uma capacidade de perceber-se simultaneamente no tempo e no espaço de tal monta que se pudesse antecipar um futuro como destino coletivo resultante de um trabalho feito no presente. Para o que no Candomblé a noção de povo de santo, mais uma vez, reequilibrando o peso tanto do exotismo místico que crescia entre as elites, quanto das divisões mais sutis entre nações e modos de fazer herdados do século XIX, forneceria mais tarde um sentido de unidade que atendia, simultaneamente, às articulações e compromissos entre mães e filhos de santo, mas também ao velho vocabulário centralista das ciências médica e jurídica. Assim, sem alhear-se em absoluto à linguagem igualmente turistificante da política, dos jornais e dos leigos, foi possível até certo ponto se responder nos próprios temas às incursões colonizadoras heterônomas que em verdade, jamais cessariam.

Referências bibliográficas

- ALENCAR, José de. **O demônio familiar**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- ALVA, A. de. **Exu: gênio do bem e do mal**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1974. 150 p.
- AMARO, Jaqueline de Souza. **Os combates de Luiz de Mattos (1912-1924): o espiritismo kardecista e o tratamento médico da doença mental**. 123 f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde/ FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2010.
- AMPARO, Flávia. A casa, a quitanda e a “venda”: os limites da escravidão na literatura do séc. XIX. **Ipotesi**. Juiz de Fora, Vol. 18, nº 1, jan-jun. 2014. Disponível em: http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2015/05/art-4-IPOTESI_18_1.pdf.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Maria José de Souza. **A mão de obra escrava em Salvador: 1811-1860**. Salvador: Corrupio, 1988.
- ANDRADE, Mário de. **Namoros com a medicina**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1956.
- APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.
- ASAD, Talal. A construção da religião como categoria antropológica. **Cadernos de Campo**. São Paulo, nº 19. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/44990/48602>.
- _____. Religion, Nation-State, secularism. In: _____. **Nation and religion: perspectives on Europe and Asia**. New Jersey: Princeton University Press, p. 178-233. 1999.
- ÁVILA, Padre Fernando Bastos de. **O clero no parlamento brasileiro: câmara dos deputados – 1861-1889**. Quinto Volume. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980. 379 p.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. TOMO II/3-2 – Terceira época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008. 686 p.
- BAIRRÃO, J.F.M.H. Subterrâneos da Submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. Editorial. **Memorandum**. Belo Horizonte. v. 2, p. 55-67. 2002.
- BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa: Brasil – 1900-2000**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2010. 268 p.
- BARROS, Souza. **Arte, folclore e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Paralelo – M E C, 1971. 235 p.
- BASSI, Fátima; TAVARES, Francesca (org.). **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013. 378 p.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985, 2ª ed.

- _____. **Brasil, terra de contrastes.** Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964. 260 p.
- _____. **Estudos afro-brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973. 384 p.
- _____. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.
- _____. **O sagrado selvagem e outros ensaios.** Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 275 p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência.** Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BECK, Ulrich; LASH, Scott; GIDDENS, Anthony. **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire:** um lírico no auge do capitalismo. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 2. Reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2000. 271 p.
- _____. **Magia e técnica, arte e política.** Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 10. reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2000. 253 p.
- _____. Para uma crítica da violência. In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2011, 176 p.
- BENTO, Padre. **Catecismo anti-espírita.** São Carlos: Typ. Artística, 1918.
- BENVENISTE, Émile. **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.** Madrid: Tauros, 1983. 461 p.
- BEOZZO, José Oscar; BROD, Benno; FRAGOSO, Hugo; GRIJP, Klaus van der; HAUCK, João Fagundes. **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo – Segunda época – A igreja no Brasil no século XIX. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. 322 p.
- BINSWANGER, Hans Christoph. **Dinheiro e magia:** uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges e Marcus Vinícius Mazzari. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 213 p.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: _____. **Umbanda e política (Cadernos do ISER, 18).** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- _____. (org.). **Religião e espaço público.** São Paulo: Attar Editora, 2003. 389 p.
- BIRMAN, Patrícia; CRESPO, Samira; NOVAES, Regina. (orgs.). **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro: UERJ, 1997. 235 p.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção:** crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Editora Zouk, 2007. 556 p.
- _____. **A economia das trocas simbólicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. **A produção da crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. São Paulo: Zouk, 2004. 219 p.
- _____. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: _____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996. pp. 91-135.

_____. *Marginália: algumas notas adicionais sobre o dom. Mana*. Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 2, out. 1996. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200001.

_____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero Limitada, 1983.

BOYER, Véronique. Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*. Vol. 36, nº 138, abr-jun. 1996. Disponível em:
http://www.persee.fr/doc/AsPDF/hom_0439-4216_1996_num_36_138_370072.pdf. Acesso em 10 de setembro de 2013.

BRAGA, Júlio Santana. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1994. 201 p.

_____. **Sociedade protetora dos desvalidos: uma irmandade de cor**. Salvador: Ianamá, 1987. 94 p.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda e Quimbanda**. 2. Parte. (Unificação e Purificação). Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961.

_____. **Umbanda magia branca e Quimbanda magia negra**. 9. ed. Rio de Janeiro, 1941. 150 p.

BRAGA, Maria Lúcia. **Roger Bastide e os precipícios da irracionalidade: candomblé e modernidade**. Trabalho apresentado no IIº Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004. Disponível em:
<http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/MariaLuciaBraga.pdf>.

BRAGA, Maria Lúcia de Santana; COSTA, Diogo Valença de A.; SOARES, Eliane Veras. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, Vol. 5, nº 1, jan-jun. 2002. Disponível em:
<https://drive.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.redalyc.org/pdf/703/70350103.pdf>.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração. In: _____. **Escritos sobre a história**. Tradução Jacó Guinsburg e Tereza da Mota. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRITO, Fausto. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. **Estudos Avançados**. São Paulo, Vol. 20, nº 57, mai-ago. 2006. Disponível em:
<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142006000200017>.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: _____. **Umbanda e política (Cadernos do ISER, 18)**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BRUSTLEIN, Violette; HEES, Dora Rodrigues; JACOB, Cesar Romero; WANIEZ, Philippe. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 465 p.

BURNICHON, Joseph. **Le Brésil d'aujourd'hui**. Paris: Librairie Académique, 1910.

CALAINHO, Daniela. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. 320 p.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961. 176 p.

CAMARGO, Romeu do Amaral. **O protestantismo e o espiritismo à luz do evangelho: resposta ao Sr. Dr. Carlos de Laet e ao Sr. professor Revmo. Othoniel Motta**. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1928. 360 p.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. 400 p.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**. Belo Horizonte, Vol. 9, nº 22, jul-set. 2011. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504>.

CAMPOS JÚNIOR, Luís de Castro. Os pentecostais nos anos de 1940. **Revista Brasileira de História das Religiões**. 2012. Disponível em:

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Campos%20Jr,%20Luis%20de%20Castro.pdf>.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas, poderes oblíquos: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa e Pallas, 2009. 375 p.

_____. O Pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**. Vol. 8, nº 16, jul-dez. 2011. Disponível em:

<http://www.periodicoelectronico.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693/432>.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S.A., 1961. 191 p.

_____. **Os cultos de origem africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959. 21 p.

CAROSO, C.; CASTALDI, C. Renascido para a santidade: corporalidade, doenças, curas e milagres em Itaparica. In: _____. **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013. 378 p.

CARRIZO, Silvana Liliana; IMBROIZE, Waldyr. O espaço dos homens na feitiçaria: feiticeros na literatura brasileira do século XIX. **Recorte – revista eletrônica Mestrado em Letras: Linguagem, Cultura e Discurso / UNINCOR**. Vol. 10, nº 1, jan-jun. 2013.

Disponível em: <http://periodicos.unincor.br/index.php/recorte/article/view/829/pdf>.

CARSE, James P. **Muerte y existencia: una historia conceptual de la mortalidad humana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

CARVALHO, A. C. Duarte de. **Feiticeros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950 a 1980**. São Paulo: Unesp, 2005. 171 p.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras: 1990.

CARVALHO, Moacir. Ciências sociais, religião e periferia: lugares e olhares em Roger Bastide. **Latitude**. Maceió, Vol. 8, nº 2. 2014. Disponível em:

<http://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/1618>.

_____. Jornalistas, médiuns e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade. **Interseções**. Rio de Janeiro, Vol. 17, nº 2. 2015. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/20158/14552>.

_____. Umbanda com mironga e sem macumba: jornais, oficiantes e legitimidade mágico-religiosa em contextos concorrenciais periféricos. In: _____. "**Periferias**" e economias das **simbolizações**: lutas por valor humano e mercados culturais, Maceió: EDUFAL, 2017. 218 p.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 18 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 349 p.

_____. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1985. 443 p.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008. 231 p.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 418 p.

CASTRO, Yeda Pessoa. De como Legbá tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Caderno Pós Ciências Sociais**. São Luís, Vol 1, nº 2, ago-dez. 2004. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/210/3048>

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade. **RBCS**. São Paulo, Vol. 19, nº 54, fev. 2004.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994. 351 p.

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

CHARTIER, Roger. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 8, pp. 179-192, nº 16, 1995.

CHRISPIN, Airton de Souza. Intelectuais católicos no século XX: os mais ativos no Brasil. **Cadernos de pós-graduação – Educação**. São Paulo, nº 8. 2009.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XX. **Topoi**. Rio de Janeiro, Vol. 11, nº 21, jul-dez. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2010000200178&script=sci_abstract&tlng=pt.

Congresso Afro-Brasileiro, 2, 1937: Salvador. O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

Congresso brasileiro do espiritismo de umbanda, 1, 1942. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

COSTA, Flamarion Laba da. Onde o Diabo agia na sociedade brasileira segundo a Igreja Católica na primeira metade do século XX. **Guairacá**. Guarapuava, nº 18, pp. 41-59. 2002. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/TCC/artigocosta.pdf> . Acesso em: oito de abril de 2013.

COSTALLAT, Benjamim. **Os mistérios do Rio**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1990. 112 p.

- COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. **História do Rosto**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CRUZ, Heloísa de Faria. **São Paulo em Papel e Tinta: periodismo e vida urbana – 1890-1915**. São Paulo: EDUC/ FAPESP (Arquivo do Estado de São Paulo - Imprensa Oficial SP), 2000.
- CRUZ, Luiz Santa. O Diabo na literatura de cordel. In: _____. **Cadernos Brasileiros**, ano V, nº 5, set-out. 1971.
- CUNHA, Marcus V. da. **O manifesto dos pioneiros de 1932 e a cultura universitária brasileira**. Disponível em: http://www.pead.faced.ufrgs.br/sites/publico/eixo5/organizacao_gestao/modulo3/quero_saber_mais.pdf.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado e cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. 463 p.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAMATTA, Roberto; FERNANDES, Rubem Cesar. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 189 p.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 262 p.
- DARNTON, Robert. **O lado oculto da revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- DAVALLON, Jean. **Revista Prisma**. A mediação: a comunicação em processo? Nº 4, 2003. Disponível em: <http://revistas.ua.pt/index.php/prismacom/article/view/645/pdf>.
- DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 424 p.
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Orgs.). **A Religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DIAS, Fernando Correia. Presença de Max Weber na Sociologia brasileira contemporânea. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, Vol. 14, nº 4, jul-ago. 1974. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901974000400003.
- DOPAMU, P. S. **Exu, o inimigo invisível do homem: um estudo comparativo entre o Exu da religião tradicional (nagô) e o demônio das tradições cristãs e muçulmanas**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990. 127 p.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. 302 p.
- DUMONT, Louis. **Homo aequalis**. São Paulo: EDUSC, 2000. 280 p.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: _____. **Émile Durkheim – Sociologia**. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. **As formas elementares da vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008. 535 p.
- EISENSTADT, S.N. **A Dinâmica das Civilizações: tradição e modernidade**. Lisboa: Cosmos, 1991.

_____. Modernidades múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**. Oeiras, nº 35, abr. 2001. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292001000100007.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: DIFEL, 1992. 421 p.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 201 p.

_____. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Estabelecidos e Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **O processo civilizador**: Uma história dos costumes (v.1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **O processo civilizador**: formação do Estado e civilização (v.2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **Os Alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191 p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 255 p.

FARIAS, Edson. **Consumo cultural em sociedades modernas**. 2006. 30 p.

_____. **O desfile e a cidade**: o carnaval-espetáculo carioca. Rio de Janeiro: E-papers, 2006. 467 p.

_____. Quando inovar é apelar para a tradição: a condição baiana frente à modernização turística. **Cadernos CRH**. Salvador, Vol. 21, nº 54, set-dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792008000300011&script=sci_abstract&tlng=pt.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 11. ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Notas sobre Exu: o deus pós-moderno. **Revista África e Africanidades**. Ano 1, nº 4, fev. 2009.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (v.1)**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil**: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914). 139 f. Dissertação (mestrado). Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília – UnB. Brasília, mai. 2008.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Festas religiosas populares em terreiros de culto afro. In: BRAGA, S I G. **Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades**. Manaus, EDUA/FAPEAM. 2007, pp 77-97.

- _____. **Repensando o sincretismo.** São Paulo: USP, 1995. 234 p.
- FERRY, Luc; GAUCHÊT, Marcel. **Depois da religião.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. 108 p.
- FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A Arte de Curar:** cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.
- FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). **Afro-Ásia.** Salvador, nº 21-22, 1998. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>.
- FONSECA, Luís Anselmo. **A escravidão e o clero no Brasil.** Recife: Massangana, 1988. 686 p.
- FREITAS, Waldir; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos:** de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987. 190 p.
- FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: _____. ANTONIOZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social,** revista de sociologia da USP. Vol. 20, nº 2. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/02.pdf>.
- FRY, Peter. Feijoada e Soul “food”: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: _____. **Notas para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. pp. 47-53.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** Rio de Janeiro: Record, 1992.
- _____. **Sobrados e Mucambos:** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. 758 p.
- GALBRAITH, John, Kenneth. **O novo Estado industrial.** Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1982. 289 p.
- GAMA, Elizabeth Castelano. **Uma trajetória de muitas histórias:** João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. Trabalho apresentado no XXVII Simpósio nacional de História – Conhecimento histórico e diálogo social, jul. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767_ARQUIVO_TextoAnpuh.pdf
- GARAUDY, Roger. **Dançar a vida.** 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. 188 p.
- GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional.** Rio de Janeiro: contraponto, 1996. p. 107-154.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Unesp, 1991.
- GINZBURG, Carlo. **História noturna:** decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRARD, René. **O bode expiatório e deus.** Tradução de Márcio Meruje. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginário entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Vol. 17, nº 35, jan-jun. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000100011.

_____. Religiões no Brasil nos anos 1950: processos de modernização e configuração da pluralidade. **PLURA – Revista de Estudos da Religião**. Juiz de fora, Vol. 3, nº 1, jan-jun. 2012. p. 79-96. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/106600>.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista Antropologia**. São Paulo, Vol. 40, nº 2. 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27053>. Acesso em vinte e oito de março de 2012.

_____. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Vol. 9, nº 19, jul. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100011. Acesso em vinte e sete de janeiro de 2015.

GLEDHILL, Sabrina. Representações e Respostas: táticas no combate ao imaginário racista no Brasil e nos Estados Unidos na virada do século XIX. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. São Paulo, nº 7, jul. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88795/91681>.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1975. 233 p.

_____. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011. 255 p.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**. São Paulo, Vol. 54, nº 1. 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38604/41451>.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A retórica da perda: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro. Editora da UFRJ - IPHAN, 1996.

_____. Autenticidade, memória e identidades nacionais. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 1, nº 2. 1988. p. 264-275. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2163/1302>.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. As elites de cor e os estudos de relações raciais. **Tempo Social – Revista Sociologia - USP**. São Paulo, Vol. 8, nº 2, out. 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86298>.

_____. **O projeto UNESCO na Bahia**. Trabalho apresentado no colóquio internacional – O projeto UNESCO no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois. 2004. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/O%20Projeto%20UNESCO%20na%20Bahia.pdf>.

_____. **Racismo e Anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999. 256 p.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria de sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laís Teles Benoir. São Paulo: Editora Centauro, 2004. 197 p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1993.

HERSCHMANN, Micael. M; PEREIRA, Carlos Alberto M. **A invenção do Brasil moderno**: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HERSKOVITS, Melville. Some economic aspects of the Afrobahian Candomblé. In: _____. **Miscellanea Paul Rivet, octogenario dicata**: XXXI Congreso Internacional de Americanistas. Mexico: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1958.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008. 238 p.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 3. ed. (Coleção Pensamento Crítico). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316 p.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Edições 34, 2003.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. **Marcel Mauss - Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 47-181.

_____. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005. 174 p.

ISAIA, Artur César. **A Umbanda**: as imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX. s/d. Disponível em: <http://bmgil.tripod.com/iac29.html#>.

_____. O discurso médico-psiquiátrico em defesa do espiritismo na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro nos anos 1920. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, Vol. 1, nº 1. 2008. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26637>.

_____. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Porto Alegre, Vol. 7, nº 11, mai. 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6544/3896>.

_____. Religiões afro-brasileiras, sincretismo e representação triádica da nacionalidade no discurso católico brasileiro pré-conciliar. **Debates do NER**. Porto Alegre, Ano 12, nº 19, jan-jun. 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/25783>.

_____. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9, nº 3, set-dez. 2012. Disponível: http://www.revistafenix.pro.br/PDF30/ARTIGO_2_SECAO_LIVRE_ARTUR_CESAR_ISAI_A_FENIX_SET_OUT_NOV_DEZ_2012.pdf.

KELLY, Henry ansgar. **Satã**: uma biografia. São Paulo: Globo, 2008. 388 p.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. 352 p.

LANDON, Esther. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico**: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. Florianópolis. Vol. 8, nº 1-2, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/issue/view/141>.

LAPASSADE, George; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador/Bauru: Edufba/ Edusc, 2012, 399 p.

LEAL, Eliane Alves. Leandro Gomes de Barros e o Demônio logrado na literatura de cordel. **Revista Espaço Acadêmico**. Nº 92, jan. 2009.

LEÃO, Sônia de Oliveira; SILVA, Sylvio C. Bandeira de Mello; SILVA, Barbara-Christine Nentwig. **Urbanização e metropolização no estado da Bahia**: evolução e dinâmica. Salvador: UFBA, 1989. 262 p.

LEDEZMA, Gerson. Religiosidade cívica na Bahia: comemorando o primeiro centenário da independência a 2 de julho de 1923 - Entre a memória nacional e a memória regional. **REVISTA ESBOÇOS**. Santa Catarina, Vol. 16, nº 21. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n21p69/11957>.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução de Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991. 216 p.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. Tradução Rogério Silveira Muio. São Paulo: Brasiliense, 2004. 112 p.

_____. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: UNICAMP, 2008. 541 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: _____. **Antropologia estrutural**. Tradução Chaim Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

_____. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp 328-366.

LIMA, Manfredo Alves de. **O modernismo**. Revista Eclesiástica, mar. 1909.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**. São Paulo, Vol. 18, nº 52, set-dez. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014. Acesso em: dez de maio de 2009.

LOMBARDI, Carlos. **Os orixás**: Exu. São Paulo: Editora Três LTDA, 1991.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contracorrente da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

LÜHNING, Ângela. “Acabe com este santo que Pedrito vem aí”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**. São Paulo, nº 28, dez-fev. 1995-96. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377/30235>. Acesso em dez de julho de 2012.

MACHADO, Irene. **A questão espaço-temporal em Bakhtin**: cronotopia e exotopia.

MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o Espiritismo**. Bragança Paulista: Editora Lachatre, 1997.

- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975. 170 p
- _____. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992. 292 p.
- MAGGIE, Y; RAFAEL, U. N. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. **Vibrant**. Brasília, Vol. 10, nº 1, jan-jun. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412013000100014.
- MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, Vol. 14, nº 41, out. 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091999000300009.
- MAIOR, Mário Souto. **Território da danação: o Diabo na cultura popular do nordeste**. Rio de Janeiro: São José, 1975. 102 p.
- MARIANO, Agnes. **A invenção da baianidade**. São Paulo: Anablume, 2009. 310 p.
- MARQUES, Xavier. **O feitiço**. São Paulo: Edusp, 2017.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia, século XIX: uma província no império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003. 267 p.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003. pp. 182-314.
- _____. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003. pp. 399-422.
- MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha**. ABRALIC, Vol. 1, nº 1, 1991. Disponível em: <http://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/12>.
- MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 213 p.
- _____. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: DIFEL, 1979. 210 p.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos estudos – CEBRAP**. São Paulo, nº 74, mar. 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>.
- MORSE, Richard M. As cidades "periféricas" como arenas culturais: Rússia, Áustria, América Latina. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 8, nº 16. 1995. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2004/1143>.
- MOTT, Luiz. **Bahia, inquisição & sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- _____. Transgressão na calada da noite: um sabá de feitiço e demônios no Piauí colonial. **Texto de História**. Vol. 4, nº 1/2. 2006. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/6055/5013>

MOTTA, Roberto. Gilberto Freyre: raça, religião e modelos de histórias. **Ci. & Tróp.** Recife, Vol. 11, nº 2, jul. 1983. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/viewFile/339/228>.

MOURA, Roberto M. **No princípio, era a roda:** um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

_____. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

MOURÃO, Tadeu. **Encruzilhadas da cultura:** imagens de Exu e Pombagira. Rio de Janeiro: Aeroplano editora e consultoria LTDA, 2012. 206 p.

NASCIMENTO, Ester Fraga Villas-Boas Carvalho do. **A palavra impressa como estratégia de difusão do protestantismo no Brasil nas décadas de 50 e 60 do século XIX.** Disponível em: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema7/0776.pdf>.

NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. **O espaço do terreiro e o espaço da cidade:** cultura negra e estruturação do espaço de Salvador nos séculos XIX e XX. 132 f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura. Salvador, 1989.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada.** São Paulo: EDUSP, 1996. 377 p.

_____. Messianismo, movimento messiânico e milenarismo. **Revista USP.** São Paulo, nº 82, jun-ago. 2009. Messianismos e milenarismos no Brasil.

NERI, Marcelo. **Novo mapa das religiões.** Rio de Janeiro: FGV, 2011. Disponível em: http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf.

NEVES, Laerte Pedreira. **O crescimento de Salvador e das demais cidades baianas.** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1985. 98 p.

NOVA, Luís; MIGUEZ, Paulo. **O mito baiano:** viço, vigor e vícios. Trabalho apresentado no IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, 28-30 mai. 2008. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14378.pdf>.

OLIVEIRA, Anderson. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (séculos XIX e XX). **Revista Múltipla.** Brasília, Vol. 12, nº 18, jun. 2005. Disponível em: <http://www.upis.br/conteudo/revistamultipla/multipla18.pdf>.

OLIVEIRA, Francisco de. **O elo perdido:** classe e identidade de classe na Bahia. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. 115 p.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Andanças do povo de santo pela cidade de Salvador (1900-1950).** Trabalho apresentado no II ENECULT, Salvador, 3-5 mai. 2006. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/enecul2006/iris_verena.pdf.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a macumba e o espiritismo: uma análise dos discursos dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais.** Nº 14, set. 2009. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/3Entre%20a%20macumba%20e%20o%20espiritismo.pdf>. Acesso em: dezessete de março de 2012.

OLIVEIRA, Olívia Fernandes de. Notas sobre algumas páginas mais ou menos modernas: o “modernismo” na Bahia através das revistas. **Revista Urbanismo e Arquitetura.** 1999. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1395/1/3130-7449-1-PB.pdf>.

- ORTIZ, Renato. **A Moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999. 229 p.
- _____. As ciências sociais e a cultura. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, Vol. 14, nº 1, mai. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v14n1/v14n01a02.pdf>.
- _____. **Românticos e folcloristas**. São Paulo: Olho D'água, s/d. 102 p.
- PARÉS, Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2007. 390 p.
- _____. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. **Revista Esboços**. Florianópolis, Vol. 17, nº 23. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p165>.
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. **O Brasil no discurso da Antropologia nacional**. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006. 182 p.
- PECHMAN, Robert Moses. **Cidades estreitamente vigiadas**: o detetive e o urbanista. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- PEIRANO, Mariza G. S. **Análise antropológica de rituais**. 2000. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie270empdf.pdf>.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: UNESP, 2000. 224 p.
- _____. O candomblé (barroco) de Roger Bastide. **Revista de Antropologia**. São Paulo, Vol. 54, nº 1. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38602/41450>.
- PELTON, Robert. **The Trickster in West Africa**: a study of mythic irony and Sacred delight. Berkeley: University of California Press, 1989. 312 p.
- PEREIRA, João Batista Borges. Pixinguinha. Folhetim, 2003. Disponível em: <http://200.144.255.123/Imagens/Revista/REV042/Media/REV42-05.pdf>.
- PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**: estudo de contato racial. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1971. 429 p.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a Diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**. São Paulo, nº 50, jun-ago. 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>.
- Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, nº 56, mar. 2000.
- _____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 591 p.
- _____. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, Vol. 2, nº 1, jan-jun. 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701990000100049.
- _____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**. São Paulo, Vol. 18, nº 52, set-dez. 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10033>.

_____. Pombagiras e as faces inconfessas do Brasil. In: _____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. pp. 139-164.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328 p.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. **Estudos Avançados**. São Paulo, Vol. 8, nº 22, set-dez. 1994. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300023>.

QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. Massangana: 1988, 251 p.

_____. O negro brasileiro: etnografia e psicanálise. **Revista latinoamericana de psicologia fundamental**. São Paulo, Vol. 10, nº 4, dez. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142007000400015.

_____. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971. 252 p.

RABELO, Miriam, M. C. **A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica**. **Mana**. Rio de Janeiro. Vol. 14, nº 1, abr. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100004.

_____. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros periféricos de Salvador. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, Vol. 28, nº 1, jul. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100009.

Racionalismo cristão. 43. ed. Rio de Janeiro: Centro Redentor, 2004. 110 p.

RAFAEL, Ulisses. **Revista etnográfica**. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. Vol. 12, nº 2, 2010. Disponível em: <https://etnografica.revues.org/297>.

REIS, João. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 463 p.

_____. Identidades e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**. Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 3. 1996.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Campus, 2003. 193 p.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. 82 p.

_____. O natal dos africanos. In: _____. **Kósmos – Revista artística, científica e literária**. Rio de Janeiro, ano 1, nº 12, dez. 1904.

ROBERTSON, Roland (org.). **Sociología de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. **Os ritmistas e a cidade: sobre o processo de formação da música baiana contemporânea orientada para a diversão**. 160 f. Dissertação (mestrado). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia. Brasília, 2006.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. As belas-artes nos colonos pretos do Brasil: a escultura. In: _____. **Kósmos – Revista artística, científica e literária**. Rio de Janeiro, ano 1, nº 4, ago. 1904.

_____. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 302 p.

ROMERO, Silvio. **Estudos sobre a poesia popular no Brasil, 1979-1980**.

_____. **História da Literatura Brasileira**, 1988.

ROMO, Anadélia. O que é que a Bahia representa? O Museu do Estado da Bahia e as disputas em torno da definição da cultura baiana. **Afro-Ásia**. Salvador, nº 39. 2010. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21178/13765>.

ROSSI, Paolo. **A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz**. São Paulo: EDUSC, 2004. 405 p.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 230 p.

SANCHIS, Pierre (org.). Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. 207 p.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 247 p.

SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. **RBCS**. São Paulo, tradução de Fábio Baqueiro, Vol. 27, nº 79, jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000200002.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Economia e cultura no Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros - 1850/1937**. Ilhéus: Editus, 2013. 321 p.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005. 260 p.

_____. Os candomblés da Bahia no século XX. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. 2008. Disponível em: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf

SANTOS, Milton. **O centro da cidade do Salvador: estudo de Geografia Urbana**. São Paulo: EDUSP, 2008. 205 p.

_____. Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método. São Paulo, In: _____. **Boletim Paulista de Geografia – Associação dos Geógrafos Brasileiros**. N. 54, jul. 1977. pp. 81-100.

SANTOS, Vanicléia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII**. 256 f. Tese (doutorado). Programa de Pós Graduação em História Social. Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Ciências, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SARACENI, Rubens. **Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na Umbanda**. São Paulo: Masdras Editora, 2011.

SARRÒ, Ramon. Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana. **Quaderns**. Vol. 23, nº 6. 2009. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/136824/231602>.

SCHECHNER, Richard. **O que é performance?** Tradução de R.L. Almeida, publicado sob licença creativa commons, classe. 3., abr. 2011. Do original em ingles SCHECHNER, Richard. Performance studies: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2002. p. 28-51. Disponível em: https://performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf.

_____. Performers e Espectadores: transportados e transformados. **Revista Moringa Artes do Espetáculo**. Vol. 2, nº 1. 2011. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/moringa/article/view/9993>.

SCHRITZMEYER, A. L. P. **Sortilégio de saberes: curandeiros e brasileiros (1900-1990)**. São Paulo: IBCCRIM, 2004. 204 p.

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

SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. In: _____. **Umbanda e política (Cadernos do ISER, 18)**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade**. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEPÚLVEDA, Cecília. **O Progresso, a cidade e as letras: o intelectual e a transição do século XIX para o XX em Salvador da Bahia**. 305 f. Tese (doutorado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências sociais. Salvador, 2014.

SERBIN, Kenneth. **Padres, celibato e conflito social**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 446 p.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, 1995. 366 p.

SEVENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

SILVA, Débora P. da. **A comunicação publicitária como reencantamento: a relação entre publicidade e religião no Brasil e na América Latina**. 146 f. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2008.

SILVA, Joselina da. O negro baiano pai Joãozinho da Goméia: o candomblé de Duque de Caxias na mídia dos anos cinquenta. **Revista Magistro**. Duque de Caxias, Vol. 1, nº 1, 2010. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/4801/1/2010_art_jsilva.pdf.

SILVA, Luís Cláudio Barroca da. “Equivalências místicas, princípio de corte e discurso colonial”: ensaio de interpretação sobre a reestruturação das religiões africanas no Brasil pela ótica de Roger Bastide e Homi Bhabha. **Parellus**. Recife, Vol. 3, nº 5, jan-jun. 2012. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/parellus/article/view/204>.

SILVA, Marcos Alves da. **A estética do sagrado na projeção de caminhos ascensionais**. Trabalho apresentado no XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, UFPI, Teresina, 4-7 set. 2012. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT23-09.pdf>.

SILVA, Marilene R. Nogueira da. **Negro na Rua: a nova face da escravidão**. São Paulo: HUCITEC, 1988. 166 p.

SILVA, Paulo Santos. **Âncoras de tradição: luta política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1949)**. Salvador: EDUFBA, 2011. 221 p.

SILVA, Vagner G. da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade brasileira nos trópicos. **Revista de antropologia - USP**. São Paulo, Vol. 55, nº 2. 2012. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/vagner/exu.pdf>.

_____. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas. 2015. 228 p.

_____. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia - USP**. São Paulo, Vol. 36. 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111383/109566>.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006. 645 p.

SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. In: _____. **Simmel e a modernidade**. OËLZE, Berthold; SOUZA, Jessé (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. pp. 41-77.

_____. O indivíduo e a liberdade. In: _____. **Simmel e a modernidade**. Oëlze, BERTHOLD; SOUZA, Jessé (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. pp. 109-117.

_____. **Psicologia do dinheiro e outros ensaios**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009. 111 p.

_____. **Filosofia del dinero**. Madrid: Instituto de Estudios políticos, 1976.

_____. A metrópole e a vida mental. In: _____. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. pp. 10-24.

_____. **Religião: ensaios – volume 1**. São Paulo: Olho D'água, 2010. 108 p.

_____. **Religião: ensaios – volume 2**. São Paulo: Olho D'água, 2011. 104 p.

SINGER, Paul. A Economia Urbana de um Ponto de Vista Estrutural: o Caso de Salvador. In: _____. **Bahia de Todos os Pobres**. São Paulo: Vozes, 1980.

SIQUEIRA, José Jorge. Os congressos afro-brasileiros de 1934 e 1937 face ao I Congresso do Negro Brasileiro de 1950: rupturas e impasses. **Augustus**. Rio de Janeiro, Vol. 10, nº 21, jul-dez. 2005. Disponível em:

http://apl.unisuam.edu.br/augustus/index.php?option=com_content&view=article&id=153:os-congressos-afro-brasileiros-de-1934-e-1937-face-ao-i-congresso-do-negro-brasileiro-de-1950-rupturas-e-impasses&catid=47:edicao-22-artigos&Itemid=77.

SODRÉ, Jaime. **Da diabolização à divinização: a criação do senso comum**. Salvador: EDUFBA, 2010. 109 p.

_____. **Exu: a forma e a função**. **Revista VeraCidade**. Ano IV, nº 5, out. 2009.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: MAUAD, 1994.

SOUZA, Ângela Gordilho. **Limites do Habitar: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, 494 p.

- SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: UFMG, 2012. 207 p.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.
- SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. 1933.
- TACCA, Fernando de. Candomblé: imagens do sagrado. **Campos**. Nº 3. 2003. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1593/1341>.
- TAMBIAH, Stanley. Continuidade, integração e horizontes em expansão - entrevista. **Mana**. Rio de Janeiro. Vol. 3, nº Oct. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000200007&script=sci_arttext.
- _____. The magic power of words. **Man, new series**. Vol. 3, nº 2, jun. 1968. pp 175-208.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- TEIXEIRA, T. B. **Trapo formoso: o vestuário na Quimbanda**. 126 f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2005.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. 431 p.
- TREVOR-ROPER, H. R. A crise geral do século XVII. In: _____. **Capitalismo – transição**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1975. pp. 127-158.
- TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Antônio Eliezer Leal de Souza: o primeiro escritor de Umbanda**. São Paulo: Conhecimento Editorial, 2009. 135 p.
- TRINDADE, Liana Sálvia. **Exu: símbolo e função**. São Paulo: Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 1985. 236 p.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti Estrutura**. São Paulo: Vozes, 1974.
- VALENTE, Waldemar. **Folclore Brasileiro: Pernambuco**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.
- _____. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Brasiliana, 1955.
- VALLE, Arthur. Um Mefistófeles afro-brasileiro? Considerações sobre uma extinta imagem de “Exu” do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. **19&20**. Rio de Janeiro, Vol. 11, nº 1, jan-jun. 2016. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/obras/exu.htm>.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Misticismo sem Deus**.
- VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 3, nº 6. 1990. Disponível em: http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/o-z/FCRB_MonicaVeloso_Tias_baianas.pdf.
- _____. **Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987. 50 p.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na antiga Costa dos Escravos, na África.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo.** Salvador: Corrupio, 2002.

VILHENA, Luis Rodolfo. **Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1964.** Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997. 332 p.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1999.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva: volume 1.** Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: UnB, 1999.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: _____. **Ensaio de Sociologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. pp. 309-347.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: _____. **Ensaio de Sociologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. pp. 347-370.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: _____. **Ensaio de Sociologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. pp. 371-410.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940. **Revista de História.** São Paulo, Vol. 1, nº 150. 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18976/21039>. Acesso em: vinte e dois de setembro de 2014.

Outras referências

Fotos e músicas na internet

Foto: Martha Rocha. Disponível em: <http://efemeridesdoefemello.com/2014/07/23/por-duas-polegadas-martha-rocha-perde-o-miss-universo/>

Foto Carmen Miranda. Disponível em: <http://identidadebrazuca.wordpress.com/2010/02/09/carmen-miranda-para-sempre/>

Odette a Vedete, no carnaval do Rio de Janeiro em 1956. Disponível em: http://nouvellesetvarietes.blogspot.com.br/2014_01_01_archive.html

João Quilombô e grupo Gente de Lá. Gravação de 1932. “Pisa no toco” de Getúlio Marinho (Amor). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=nPwz788IvGU>

Disco: Ponto de macumba. Getúlio Marinho (Amor), músicas: Eréré e Rei de Umbanda;

Disco “Eis o ‘ôme’”; canção: “Só o ôme”; intérprete, Noriel Vilela; EMI Music, 1968. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/noriel-vilela/so-o-ome.html>

Mano Elóy, Mistura, Maria, Rosa e Getúlio Marinho - Conjunto Africano - PONTO DE IANSÃ.1930, ODEON. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oUsU0cx-7ZA>

Disco “Eis o ‘ôme’”; canção: “Saudosa Bahia”; intérprete, Noriel Vilela; EMI Music, 1968. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/noriel-vilela/saudosa-bahia.html>

Letra e música Inventor do trabalho. Disponível em: <http://letras.mus.br/batatinha/259574/>

Censura na TV brasileira – 1964-1985. 1971 - Charlatanismo no Chacrinha. Jornal do Brasil. Data de Publicação: 2/9/1971. Disponível em: <http://censuranatv.blogspot.com.br/2012/12/1971-charlatanismo-no-chacrinha.html>

Censura na TV brasileira – 1964-1985. 1973 - Flávio Cavalcanti Suspenso. Jornal do Brasil. Data de Publicação: 16/3/1973. Disponível em: http://censuranatv.blogspot.com.br/2012_12_01_archive.html

Noel Rosa X Wilson Batista: A histórica polêmica do samba. Fonte: Blog do Jeziel, consulta em 10/4/2014. Disponível em: <http://blogdojeziel.blogspot.com.br/2007/05/noel-rosa-x-wilson-batista-historica.html>.

Filmes:

Cidade de Deus. Direção de Fernando Meirelles. Produção de Walter Salles. Produtora VídeoFilmes. 2002.

As tristezas de Satã. 1925. Dirigido por D.W. Griffith

Dança das cabaças: Exu no Brasil. Direção: Kiko Dinucci. Acessado em: <http://dancadascabacas.blogspot.com.br/2008/07/assista-o-filme-agora.html>

Häxan: a feitiçaria através dos tempos. Direção: Benjamim Christensen. Ano: 1922.

Quatro Homens e uma jangada, Orson Welles, 1942. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=8pnrqSIVkM>

Alô amigos, Walt Disney, 1942

Barravento. Direção: Glauber Rocha, 1962. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=sy60bm2Cn04>;

Bahia de todos os santos. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=zpDRp_jPHNw

Jornais e Revistas:

A polícia e os ‘candomblés’ – uma campanha necessária, A Manhã, Rio de Janeiro, 7/10/1926

No Matatu Grande todas as noites ‘tocam candomblé’. A Manhã, Salvador, 20/5/1920.

Revista Spirita, Salvador, p. 14, Ano I, nº 1, 8/1896.

Jornal Correio Nacional, 24/5/1870, n. 59.

Revista Spirita, Salvador, p. 14, Ano II, nº 8, maio/junho - 1897:

O Apóstolo, Teresina, p. 3, Ano V, nº 227. 1/10/1911.

Gazeta de Petrópolis, Petrópolis. p. 1, 10/10/1899.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 15/8/1899

RIBEIRO, René. Para Todos,

Fiat Lux. O Comércio de São Paulo, São Paulo, p. 2, 31/3/1902

Antes de Providenciar, A Baía, Salvador, p. 2, 29/7/1903

O Professor Faustino: uma visita, A Baía, Salvador, p. 1, 6/9/1903

O Professor Faustino (Nazaré), A Baía, Salvador, p. 2, 17/8/1903

Estatuto da Federação baiana do culto afro-brasileiro (FEBACAB) de 30 de setembro de 1975.

O professor Faustino: Habeas-Corpus negado a concorrência do tribunal. A Baía, Salvador, p. 1, 22/3/1903

RAMOS, Arthur. Macumba: religião e ritual dos negros brasileiros, Dom Casmurro, Rio de Janeiro, 25/5/1940.

Revista O Apóstolo, nº 40, 6/10/1867, p. 317.

Um grande kysto no coração da cidade: a demolição da Sé é uma nova delenda Chartago. A Tarde, Salvador, 18/3/1925

Um padre que está com o Diabo no corpo. Salvador, A Tarde, 6/1917

O vigário de Pirajá contende com os protestantes: e faz, dos sinos da igreja, uma arma infernal, Salvador, A Tarde, 1915

M ATTOS, Waldemar. A Sé Primacial. A Tarde, Salvador, 16/3/1946

O professor Faustino e a inspetoria de higiene. A Baía, Salvador, p. 1, 19/10/1903

Curas maravilhosas. O Malho, Rio de Janeiro, p. 43, 28/10/1905.

Correio do Brasil, Rio de Janeiro, 21/10/1903

Correio do Brasil, Rio de Janeiro, 24/12/1903

CONSELHEIRO, Antônio. Galho de Urtiga, Diário da Noite, Rio de Janeiro, 30/7/1936

Correio Nacional, Rio de Janeiro, 24/5/1870

Na macumba de mãe Elvira: eu, o vereador Clapp e as revelações dos caboclos – figuras históricas – voltando ao consolo da Bahia – notas de Orestes Barbos. O Radical, Rio de Janeiro, p. 1-2, 31/5/1936.

Museu de símbolos e de singularidades. A Noite, Rio de Janeiro, 20/10/1936

Jornal do Recife, Recife, p. 1, 4/10/1899

Assombroso! Forças desconhecidas, fenômenos a estudar. O Malhete, Maceió, p. 4, 12/10/1899

O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 28/12/1878

FRANCO, J. José. O Espiritismo: manual científico e popular, traduzido e anunciado por Carlos de Laet, Rio de Janeiro, Jornal do Brasil, 13/7/1901

O Malho, Rio de Janeiro, p. 11, 25/3/1905

A nova arte de curar. O Cachoeirano, Cachoeira de Itapemirim, p. 1, 15/10/1899.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, p. 8, 21/4/1906

RENÉ, Ribeiro.

O BAIXO ESPIRITISMO – DO TRABALHO À LOUCURA – A exploração monetária: o que se deve fazer, Rio de Janeiro, A Época, 23/12/1918

O falso espiritismo – Uma casa de dar fortuna – Faça o que lhe digo e será feliz – o amor por 150 \$, A Imprensa, Rio de Janeiro, 1/8/1908

Festejos de São Cosme e S. Damião. Hoje na Fonte Nova exposições de danças, ritmos e cantos de quatro nações – o programa – ingressos à venda. O momento, 27/9/1956.

A praga dos subúrbios – o falso espiritismo – Sessões frequentadas por mais de 500 pessoas – Endireita a vida, A Imprensa, Rio de Janeiro, 7/8/1908

O Pará – Diário da Tarde, Belém, p.1, 19/10/1896.

‘Ebós’ continuam firmes (para o bem ou para o mal) e o Diabo não é tão feio quanto se pinta. *Jornal da Bahia*, 20/8/1968

No mundo cheio de mistérios dos espíritos e ‘pais de santo’ – Martiniano – ‘babalaô’ e professor de inglês. *Estado da Bahia*, Salvador, p. 10, 14/5/1936

Entrevista com Pixinguinha. *Folhetim*, 10/7/1983.

Vencido pela crença em bruxarias, Miguel atirou-se à lama do dique para morrer. *Estado da Bahia*, Salvador. 8/5/1936

“Iniciando uma larga reportagem sobre espiritismo e candomblé, o ‘Estado da Bahia’ viu e ouviu o famoso ‘Jubiabá’, herói do último romance de Jorge Amado”. *Estado da Bahia*, Salvador, 11/5/1936

LIMA, Monsenhor Manfredo Alves de. *O Modernismo*, *Revista Eclesiástica*, Salvador, Ano I, nº 5, Março/ 1909, p. 78

Cartomante Espírita – Ver para crer, dando prova dos seus prodígios, trata de desembaraço de vida, e alcançar qualquer coisa por mais difícil que seja. *Rua Dr. Seabra*, nº 22. *A Tarde*, Salvador, 1915

Trabalhando pela religião e pelo progresso. 13/10/1927. *A Tarde*

Quando soam os atabaques: a polícia e a reportagem num santuário africano - é preciso limpar a cidade destes antros. 9/9/1927, Salvador, *A Tarde*.

Foto Centro Redentor. Fonte: *A Razão*, Rio de Janeiro, 14/1/1920

A Notícia, Salvador, 5/11/1914

O Racionalismo com fatos: desmascarando a falsa ciência dita oficial e o falso espiritismo, dois fabricantes de loucos – 160ª lição – Aos charlatães diplomados, Dr. A. Austregésilo, professor catedrático de clínica neurológica e membro da Academia Brasileira de Letras, e Juliano Moreira, diretor do Hospício Nacional e presidente da Comissão de todos os Hospícios. *A Razão*, Rio de Janeiro. 10/8/1918

A Manhã, Rio de Janeiro, 13/4/1927

A Baía, Salvador, 22/11/1902

SOUZA, Leal de. Julgando que nessa ocasião um dos seus ‘filhos’ – um homem de meia idade, de bigode louro – não guardara a compostura, conveniente, ‘pai Quintino’, aplicou-lhe às palmas das mãos com uma palmatória, dois fortíssimos bolos. *A Noite*, Rio de Janeiro, 23/4/1924

Um templo de Salomão no ‘Orobó’: um preto pai de santo, anuncia o dilúvio após a guerra – um caso de paranoia religiosa. *A Tarde*, Salvador, 27/1/1917

TOLEDO, Demétrio de. Segredos – A macumba está em perigo. *O Malho*, Rio de Janeiro, Ano XXXVIII, nº 311, p. 41. 18/5/1939

A Razão, Rio de Janeiro, 14/1/1920

Uma vítima do falso espiritismo: uma fanática que mata o marido à machadinha. *A Imprensa*, Rio de Janeiro, 18/7/1911

Quando da bruxaria e do fanatismo. *O Malho*, Rio de Janeiro, 22/11/1913

Falando aos habitantes do além túmulo – visitando os ‘centros’ e observando as ‘cavações’ e os ‘cavadores. *A Capital*, Salvador. 29/10/1926

Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 21/6/1909

A Capital, Salvador, 29/10/1926.

A Capital, Salvador, 1/11/1926

Macumba na Praça 15, A Manhã, Rio de Janeiro, 28/8/1926

Centro espírita? Teatro de roça? Consultório médico? – E a polícia fechou o antro de cavação. A Manhã, Salvador, 4/5/1920

Imprensa, Rio de Janeiro, 19/6/1910

A Manhã, 13/4/1927, Rio de Janeiro

BARROS, Helvécio de. Jornal Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 3/11/1935

Amigo do Povo, Rio de Janeiro, 27/6/1827

O Artilheiro, Rio de Janeiro, 15/2/1843, número 21

Diário do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 22/10/1822;

Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 18/2/1887;

Clube dos Fenianos – Grupo dos gaitas – Bibinático Forrobodó Macumba. Cidade do Rio, Rio de Janeiro, 9/5/1896

GUIMARÃES, A Crítica, Rio de Janeiro, 19/1/1929

Samba... só na Bahia – A nostalgia de um líder do lundu e do choro. As opiniões de um carnavalesco baiano, autoridade no carnaval carioca. – A sandália na ponta do pé. A Tarde, Salvador, 20/2/1925

As celebradas adivinhas – também nós temos uma mme. Zizina. A Tarde, 23/9/1914

A Tarde”, Salvador, 23 de setembro de 1914

A Baía, Salvador, 29/03/1905

A Baía, Salvador, 7/11/1903

A Baía, Salvador, 23/06/1908

A Baía, Salvador, 5/6/1905

Gazeta do Povo, Rio de Janeiro, 2/7/1906

Santo Amaro – Curandeira ou feiticeira? A Baía, Salvador, 14/10/1916,

Curas Milagrosas? Em Londres o Dr. Cloué faz maravilhas com a auto-sugestão. A Tarde, Salvador, 1928

História das superstições. A Tarde, Salvador, 1924

Fantasmas que enobrecem o passado, A Tarde, Salvador, 1930

Imprensa Oficial, Salvador, Imprensa Oficial, 1941

Diário de Notícias, Salvador, 25/6/1912

Propaganda contraproducente – enquanto se diz lá fora que a Bahia tem coisas dignas de serem vistas, o turista leva daqui cartões postais deprimentes. A Tarde, Salvador, 3/1937

O Malho, 19/5/1906

A preta do acarajé ainda vive: reminiscências da Bahia antiga que resistem ao progresso. A Tarde, Salvador, 1926

Acarajé... É, É bem feito! Já são poucas as vendedoras do gostoso quitute. A tarde, Salvador, 1939.

No silêncio das madrugadas silenciosas... A Manhã, Rio de Janeiro, 30/10/1926

A Manhã, Salvador, 30/10/1926

A Baía, Salvador, 14/8/1910

A Noite Ilustrada, Rio de Janeiro, 27/10/1936

A.B.C., Rio de Janeiro, 9/6/1934

A Noite, Rio de Janeiro, 7/11/1933

A Umbanda vai expulsar Joãozinho da Goméia: todo Vedete, imoral e mercenário. Diário da Noite, Rio de Janeiro, 17/2/1956

“Varejada a ‘Choupana Tupinambá’: a recepção dos ‘pais de santo’ presos em flagrante – copioso material de magia negra apreendido – vários clientes detidos. Diário da Noite, Rio de Janeiro, 28/7/1936

O Cruzeiro. Rio de Janeiro, 21/3/1936

A Notícia, Rio de Janeiro, 19/9/1914

BEIRA-MAR, Rio de Janeiro, 4/2/1939

A Notícia, Rio de Janeiro, 19/9/1914

A Manhã, Salvador, 23/9/1926

O feitiço contra o feiticeiro: Dorian Gray não adivinhou que falava aos repórteres do A Tarde. A Tarde, Salvador, 23/9/1926

Luetyl: um super depurativo sem rival. O cruzeiro, Rio de Janeiro, 22/3/1930

Caça aos Candomblés! As bugingangas apreendidas pela delegacia de costumes, A Tarde, Salvador,

O Malho, Rio de Janeiro, 8/5/1939

desmascara os outros ‘chefes’ de terreiro do recôncavo: Xangô faz curiosas revelações à ‘A Tarde’. A Tarde, Salvador, novembro/ 1939

Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia de 23/10/1940

A Batalha, Rio de Janeiro, 29/5/1930

SOUZA, Leal de. A Noite, Rio de Janeiro, 1925

‘Despacho’ dentro de travesseiro não falha – um moço cheio de saúde põe termo à vida. A Noite, Rio de Janeiro, 31/8/1925

Afogados. Correio da Tarde, Salvador, 17/11/1902

Como melhor ganhar a vida nestes tempos de quebradeira? A Imprensa, 5/9/1906, p. 2

A Imprensa, Rio de Janeiro, 15/11/1911.

Um pai de santo simulado, desgraça infeliz criança. Crítica, Rio de Janeiro, 14/7/1929

As mulheres, que consultam para casos de amor a diabólica feiticeira, são seviciadas barbaramente! A Crítica, Rio de Janeiro, 7/11/1929

COSTALLAT, Benjamin. Na noite do subúrbio, Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 24/5/1924 e que saiu no Jornal do Brasil

CUNHA, Nóbrega da. O mistério da 'macumba' – curiosas revelações sobre os ritos africanos no Brasil. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 4/9/1923

MEDEIROS, José; SILVA, Arlindo. As noivas dos deuses sanguinários. Revista O Cruzeiro. Rio de Janeiro, 1951.

SOUZA, Leal de. No mundo dos espíritos – o terreiro da macumba – uma luz numa árvore – dando água ao bode preto. A Noite, Rio de Janeiro, 23/4/1924

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 19/7/1929

SOUZA, Leal de. A Noite, Rio de Janeiro, 1925

Em meio das danças alucinantes dos festejos de 'Ogum' – A polícia entra num terreiro onde encontra 'ponteiros', garrafas de 'marafá', 'pembas' e a cabeça de um animal sacrificado em holocausto ao santo guerreiro. Diário Carioca, Rio de Janeiro, 25/4/1935.

SOUZA, Leal de. A Noite, 1925

RAMOS, Arthur. Macumba: religião e ritual dos negros brasileiros, Dom Casmurro, Rio de Janeiro, 25/5/1940

CUNHA, Nóbrega da. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 4/9/1923

SILVA, Pedro. Diário Carioca, Rio de Janeiro, 24/6/1932

QUEIROZ, Dinah Silveira. Escritores e cavalos, A Manhã, Rio de Janeiro, 31/7/1949

CARNEIRO, Carneiro. Ramalhando, 1928

Uma excursão policial pelas regiões da magia negra. A Batalha, Rio de Janeiro, 29/5/1930

A Tarde vae a um dos mil templos da bruxaria – Mestre Severiano, inspirado de Jubiabá, oficia na Cruz do Cosme. A Tarde, Salvador, 5/1/1915

“CASA DE UMBANDA – HERVAS MEDICINAES: Trata-se sobre atrazos de vida e qualquer negócio para o bem estar. Consultas grátis, para os enfermos. Médiun somnâmbulo. Das 10 da manhã às 4 da tarde. Rua Lia Barbosa nº 15, em frente à estação do Meyer. Jornal da Manhã, Rio de Janeiro, 21/3/1916

LOUCOS? Um caso estranho ocorreu ontem com os moradores de uma casa na rua da Alegria: o resultado das seitas falsas. A Imprensa, Rio de Janeiro. 8/11/1913

Afogados. Correio da Tarde, Salvador, 17/11/1902

CARVALHO, Adelino Marques de. Documento da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia. 23/10/1940

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Processos:

Tribunal de Justiça. Recurso criminal, capital, documento 05, Estante 16 GA 551, ano de 1904.

Tribunal de Justiça, judiciário. Ismael Bernardes de Souza, Vitória da Conquista, curandeirismo. Estante 33, caixa 1165, D, ano 1948.

Tribunal de Justiça. Acusados Narciso Archimino da Silva e outros, Jequié, feitiçaria. Estante 28, caixa 1004, documento 01, de 1935.

Tribunal de Justiça. Acusado, João Pedro Pereira, Vitória da Conquista, charlatanismo. Estante 33, caixa 1062, D 10, de 1938.

Tribunal de Justiça, judiciário. José Batista Filho, Senhor do Bonfim, curandeirismo. Estante 34, caixa 1225, D 04, ano 1949.

Tribunal de Apelação, justiça. Canavieiras, feitiçaria. Estante 37, caixa 1333, D1, ano 1912.

Tribunal de Justiça, Judiciário, capital, acusação de feitiçaria. Estante 30, caixa 1056, D 17, ano 1939.

Tribunal de Justiça, judiciário. 1924

Cartas:

BARBOSA, Olympio Antônio. A Bahia... Sempre a Bahia!

Cartas anexadas ao processo de José Nambú

Legislação

Código Penal Primeira República. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890 promulga o código penal. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>.

Código Penal Primeira República. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>.

Constituição da República, de 1891. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm

IBGE

IBGE lança Estatísticas do século XX. Fonte:

<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/pdf/29092003estatisticasecxx.pdf>

Estatísticas do século XX. IBGE, Rio de Janeiro, 2006.

Locais consultados:

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Biblioteca do Mosteiro de São Bento

Biblioteca Gregório de Matos

Biblioteca Nacional Digital Brasil - Hemeroteca Digital Brasileira

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Cúria Metropolitana de Salvador

Federação Espírita do Estado da Bahia (FEEB)

Fundação Pierre Verger

Instituto Histórico Geográfico da Bahia

Superintendência de Estudos Econômicos e sociais da Bahia (SEI)