

A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros – a ascensão do “Baixo Espiritismo” (1900-1950)

The advent of spiritism in Brazil and its influence on Afro-Brazilian rites – the rise of “Baixo Espiritismo” (1900-1950)

Léo Carrer Nogueira

Universidade Estadual de Goiás - Campus Porangatu
leo.carrer@gmail.com

Resumo

A virada do século XIX para o XX seria marcada por uma profunda movimentação no campo religioso afro-brasileiro. Às inúmeras práticas religiosas e rituais em formação na Bahia e no Rio de Janeiro, somar-se-ia a influência do recém-chegado Espiritismo francês, marcado pela fundação da Federação Espírita Brasileira (FEB) em 1884. A influência desta religião nos rituais das chamadas “macumbas” e nos candomblés já existentes levaria à formação de um novo campo religioso, classificado na época como “baixo espiritismo”, termo pejorativo que servia para diferenciar as práticas espíritas que se misturavam aos rituais afro-brasileiros das práticas espíritas ortodoxas, que eram fiéis aos preceitos de Allan Kardec. Neste estudo¹ pretendemos analisar as transformações ocorridas neste período a partir dos contatos culturais entre estas religiões, que levaria à organização da religião Umbandista posteriormente.

Palavras-Chaves: Espiritismo. Baixo espiritismo. Rituais afro-brasileiros.

Abstract

The late nineteenth and early twentieth centuries would be marked by a deep movement in Afro-Brazilian religions. The numerous religious practices and rituals in formation in Bahia and Rio de Janeiro would receive the influence of the newly arrived French Spiritism, marked by the foundation of the Brazilian Spiritist Federation (FEB) in 1884. The influence of this religion on the rituals of "macumbas" and candomblés would lead to the formation of a new religious movement, classified at that time as "low spiritism", a

¹ Este estudo é fruto de pesquisa realizada no âmbito da Tese de Doutorado intitulada “Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista”, defendida em março de 2017 pela Universidade Federal de Goiás.

pejorative term that served to differentiate the spiritist practices that were mixed with the Afro-Brazilian rituals of orthodox spiritualism, which followed the books of Allan Kardec. In this research we analyze the transformations in this period occurred from the cultural contacts between these religions, that would later lead to the Umbanda religion organization.

Keywords: Spiritism. Low spiritism. Afro-Brazilian Rituals.

Introdução

Vários foram os fatores que contribuíram para a transformação das macumbas² e sua organização em uma nova religião, que receberia o nome de Umbanda. Um destes fatores preponderantes foi a chegada do Espiritismo ao Brasil, religião surgida na França em meados do século XIX. Sua mistura com os rituais destas macumbas teria proporcionado o surgimento de templos que buscavam desenvolver estes rituais sob uma nova roupagem, agora amparados pelas ideias desenvolvidas por Allan Kardec.

Com o passar de alguns anos, o nível de mistura entre estas duas práticas religiosas era tanta, que era difícil diferenciar o que era Espiritismo do que era “macumba”, apesar dos constantes esforços por parte da polícia e da imprensa em fazê-lo. A expressão “baixo espiritismo” surge neste contexto: denota uma diferenciação hierárquica entre quem praticava o Espiritismo desenvolvido por Allan Kardec, e quem o misturava com práticas consideradas “espúrias”, “bárbaras” e “primitivas”, especialmente as de origem africanas, demonstrando uma forte influência das teorias racialistas. Fruto destes ideais racialistas que aportavam por aqui nesta época, as elites buscavam reprimir a todo custo os rituais extravagantes das macumbas, onde pretos-velhos, caboclos e exus baixavam nos terreiros. Todas estas práticas de origem africana passaram a ser associadas, recebendo a denominação de “baixo espiritismo”, termo que demarcava a condição inferior das mesmas, em contraste com o “alto espiritismo”, aquele de origem europeia.

Com o tempo, o que ocorreu foi uma identificação entre ‘macumba’, ‘candomblé’ e ‘magia negra’, por um lado, e, por outro, ‘baixo espiritismo’, de

² O termo Macumba se refere às práticas religiosas afro-brasileiras no início do século XX, que eram genericamente chamadas desta maneira, como uma forma pejorativa de se referir a elas.

modo a confundir fundo e forma e a relacionar expressões rituais e doutrinárias com o embuste, a exploração e a vontade de causar prejuízos (GIUMBELLI, 1997, p. 227).

A associação destas práticas religiosas com a expressão “baixo espiritismo” foi bastante proclamada no início do século XX. O Estado, a polícia e principalmente a imprensa procuravam usar este termo sempre que queriam desqualificar uma prática religiosa de origem africana. A aproximação cada vez maior dos praticantes da macumba com as ideias espíritas tornava necessária esta diferenciação, uma vez que muitos dos praticantes de cultos com elementos afros também reivindicavam o rótulo de espíritas, seja para fugir da repressão, seja por realmente acreditarem estar praticando o Espiritismo.

Tal diferenciação era feita, principalmente, pelos membros da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão máximo representativo da religião espírita no país. Fundada em 1884 no Rio de Janeiro, a FEB logo ampliaria seu raio de ação, de mero divulgador da doutrina espírita para um orientador doutrinário e representante institucional dos centros espíritas do estado e posteriormente de todo o país (GIUMBELLI, 2003). Tal postura se dava principalmente devido ao endurecimento das perseguições feitas às denominações espíritas a partir dos primeiros anos do século XX.

A chegada do Espiritismo francês e sua influência nas religiões afro-brasileiras

Desde o início do período republicano, o Brasil sofreu um longo processo de cientificação, caracterizado pela extrema valorização dos saberes da medicina ocidental, o que acabou resultando nas perseguições às chamadas “práticas mágicas” que aqui existiam. Tal processo pode ser verificado ao analisarmos o primeiro código penal brasileiro aprovado em 1890, dois anos após a proclamação da república brasileira. Em nome de um combate ao arcaísmo e às práticas consideradas bárbaras e atrasadas, e buscando colocar o país no caminho ditado pelos países europeus, ou seja, o caminho da modernidade, os juizes brasileiros passaram a perseguir determinadas práticas que, para eles, denotavam o atraso de nossa sociedade. Entraram no alvo dos legisladores

especialmente as práticas mágicas³ de origem indígena e africanas, e até mesmo algumas práticas de origem europeia, vinculadas às antigas crenças da bruxaria medieval, e ao nascente Espiritismo francês.

Três artigos presentes neste código deram o aval para que policiais e juízes iniciassem uma verdadeira “caça às bruxas” tupiniquim. Os artigos 156, 157 e 158⁴ proibiam as práticas de curandeirismo, magia e espiritismo “quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” (MAGGIE, 1992, p. 43). Baseado nestes códigos, ao longo do final do século XIX e toda a primeira metade do século XX, estiveram as práticas religiosas espiritualistas, sejam as de influência africana, indígena, ou até mesmo europeias, submetidas ao aval da legislação vigente.

O principal motivo para esta repressão era a substituição da medicina pelas práticas mágicas. A concorrência destas práticas com a medicina “oficial” era motivo de grande preocupação por parte das autoridades médicas e sanitárias. Entre as populações de baixa renda, a recorrência aos feiticeiros e curandeiros era costume comum,

³ Não diferenciaremos entre o tipo de magia praticado por cada um dos elementos considerados (indígenas, africanos, europeus, etc.), pois todos eles eram considerados pelos códigos legislativos da época de forma indistinta, como sendo práticas assimiláveis e, portanto, passíveis de perseguição. Neste período, além das práticas de origem africanas e indígenas, já tradicionalmente enquadradas como práticas mágicas, seriam também inseridas nesta lista as práticas espíritas e esotéricas, todas enquadráveis no Código Penal, como veremos ao longo do capítulo.

⁴ 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. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos. [...]

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: Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1^a Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2^o Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. [...]

Art. 158 – Ministrar 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. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. Código Penal de 1890, decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (MAGGIE, 1992, p. 22-23, nota 3)

principalmente devido aos altos valores cobrados pela medicina científica. Não tendo como arcar com estes valores, preferiam buscar tratamento nas casas de macumba ou no Espiritismo, que tinham fama de aliviar os males de saúde, às vezes até mesmo sem cobrar, em nome da chamada prática da caridade (GIUMBELLI, 2003).

Inicialmente, os perseguidores não faziam grandes distinções entre as diversas modalidades espíritas existentes. Mesmo o Espiritismo kardecista devia se submeter às medidas adotadas pelos órgãos policiais, afim de manterem suas casas de culto funcionando. A própria FEB foi alvo dos perseguidores por diversas vezes, tendo que se defender judicial e criminalmente das acusações de “exercício ilegal da medicina”:

A FEB, através de algum de seus diretores, funcionários ou “médiums”, por diversas vezes, no período entre 1904 e 1925, sofreu acusações oficiais de exercício ilegal da medicina, que resultaram em inquéritos policiais e processos criminais ou administrativos. Para se defender, o argumento utilizado pelos advogados e representantes da FEB insistia na caracterização da “mediunidade” não como o exercício de uma profissão, mas como um serviço desinteressado, pelo qual o “médium”, ao se utilizar de um “dom”, torna-se um “instrumento da misericórdia divina” (GIUMBELLI, 2003, p. 261).

Para a literatura médica deste período, não havia diferenças entre o Espiritismo praticado pela FEB daquele praticado pelas casas que se misturavam aos africanismos, classificados como “baixo espiritismo”. Todas estas práticas eram igualmente condenáveis, frutos da ignorância e causadoras de diversos distúrbios mentais e psíquicos, devendo, portanto, serem igualmente combatidas.

De uma maneira geral, então, os textos médicos reconheciam na expressão “baixo espiritismo” certa utilidade descritiva, mas evitavam usá-lo por não corresponder às distinções realmente significativas. Ou seja, se por um lado existiam várias modalidades de “espiritismo”, por outro todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o “verdadeiro” e o “ilusório”, entre o “científico” e o “sobrenaturalismo” (GIUMBELLI, 2003, p. 253).

Não demorou, contudo, para que a FEB conseguisse junto aos órgãos policiais e legislativos, a legitimidade que buscava. Para isto, buscou delimitar, tanto interna quanto externamente, aquilo que considerava ser a “verdadeira prática do espiritismo”. Internamente através da instituição de normas aos seus filiados, que proibiam determinadas práticas, como os chamados “trabalhos práticos”, ou seja, aqueles em que havia a doutrinação de espíritos obsessores; e externamente através de diversos artigos de divulgação do Espiritismo, publicados tanto no seu próprio jornal, *O Reformador*,

quanto em grandes jornais de circulação, como *A Noite*, *Jornal do Commercio*, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* e *Gazeta de Notícias*, conforme afirma Giumbelli (2003, p. 268):

Desde pelo menos o início do século, a FEB investiu sobre a legitimação e a criação de instrumentos que permitissem a concretização de suas pretensões, diante de outros grupos espíritas, quanto à orientação doutrinária e à representação institucional. No entanto, é apenas na década de 20 que vai se constituir um conjunto de condições propícias a uma maior efetivação dos antigos planos federativos.

Deste modo, pelo menos na imprensa da época, a Federação consegue certa simpatia, o que seria crucial para consolidar a religião espírita como religião reconhecida socialmente. Os jornais da época passaram, a partir da década de 1910, a escrever artigos elogiosos das práticas realizadas na FEB e de seus filiados, em contraposição às práticas condenáveis do “baixo espiritismo”.

Pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1910, ficara convencionalizado nos meios jornalísticos não ser “falso” o “espiritismo” praticado pela FEB. Em 1919, o Reformador congratulava-se com os jornais: “Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]”⁵ (GIUMBELLI, 2003, p. 266).

A FEB passaria, então, a contribuir com os órgãos policiais na delimitação do que era e do que não era considerado como práticas aceitáveis de Espiritismo. Em diversos momentos, ao longo dos anos 1920 a 40, integrantes da FEB foram chamados pelos delegados responsáveis pela fiscalização das casas espíritas para fornecer informações a respeito de suas práticas e de seus filiados, afim de resguardá-los das eventuais diligências policiais que eram realizadas.

Isso ocorre de modo bem evidente no caso da [então] Capital Federal, onde podemos perceber como a atividade organizativa da FEB sofreu a influência decisiva dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram filiadas – em períodos nos quais, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade (GIUMBELLI, 2003, p. 270).

As perseguições voltam-se, então, para as práticas do “baixo espiritismo”, termo que já era utilizado pela imprensa desde pelo menos os anos de 1900, mas que somente

⁵ Jornal *O Reformador*, 16 jul. 1919.

na década de 20 passa a ser incorporado nos relatórios policiais. Os primeiros registros feitos do “baixo espiritismo” remontam à virada do século. João do Rio, jornalista carioca do jornal “Gazeta de Notícias” publica, em 1903, uma série de artigos sobre “As Religiões do Rio”. Neles o autor passeia pelas principais modalidades religiosas da cidade, entre elas as duas modalidades de espiritismo, que ele denomina de “o espiritismo entre os sinceros” e o “baixo espiritismo”, caracterizando este último como “exploradores”:

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. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante sem fundo (RIO, 1976, p. 76).

A existência desta modalidade religiosa, portanto, remonta aos primeiros anos do século XX. O Espiritismo se espalhou pelos cultos africanos de forma rápida, desde sua chegada ao Brasil, provocando o surgimento de todo tipo de cultos. João do Rio é bastante duro em sua análise, se apropriando do imaginário da época para tecer duras críticas a estas práticas, classificando-as como “exploração”, “sem-vergonhice”, entre outros adjetivos nada lisonjeiros. Ele deixa claro também que esta modalidade religiosa predominava entre as classes baixas, especialmente entre os negros, não sem alertar que podia-se encontrar também, eventualmente, brancos membros das classes mais altas. Assim, o contraste entre as duas modalidades de espiritismo fica bastante claro nas páginas de João do Rio. Enquanto a primeira, o Espiritismo das classes médias e altas, é tratado com toda deferência e pompa, ele não poupa esforços para retratar da pior forma possível as práticas das classes baixas. Tal descrição demonstra o próprio imaginário da época:

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes (NEGRÃO, 1996b, p. 57).

As designações de “alto” e “baixo” espiritismo eram resultado desta confluência cada vez maior entre as práticas espíritas ditas “kardecistas” e o que se praticava nas chamadas “macumbas”, que cada vez mais recebiam a influência das ideias de Allan Kardec. Esta distinção era fruto da hierarquização entre brancos e negros existente na própria sociedade. Enquanto o kardecismo era religião de brancos, das elites, de origem europeia e intelectualizada, portanto, “civilizada”, as macumbas, mesmo que adotassem as ideias espíritas, eram religiões de negros das classes baixas, portanto, inferiores. Daí serem associadas a elas as noções de “falsa” religião, que tinha como único objetivo a exploração da credulidade dos que a procuravam.

Descobrimos, então, que a expressão ‘baixo espiritismo’ deriva de uma outra designação, a de ‘falso espiritismo’. Nas declarações de policiais e juízes essas categorias convivem e se intercambiam durante certo período, até que a segunda cede definitivamente lugar à primeira em algum momento da década de 1930. A categoria ‘falso espiritismo’, por sua vez, tem sua origem nas formulações e discursos elaborados pelos próprios espíritas para dar conta de fraturas reconhecidas como internas ao seu campo de práticas (GIUMBELLI, 1997, p. 231).

Apesar de ser registrado na imprensa da época desde os anos 1900, é só a partir dos anos 1920 que este termo passa a ser reconhecido pelos órgãos policiais, substituindo outras expressões genéricas utilizadas, como “curandeirismo”, “feitiçaria” ou “magia”. O período coincide também com o aumento da perseguição a estas práticas, amparadas pelo Código Penal.

[...] até o final da década de 20 as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: “espiritismo”, “curandeirismo”, “magia” (às vezes traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”); a partir daquele marco é que “baixo espiritismo” começa a aparecer nos registros policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – “macumba”, “candomblé”, “magia negra” – que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal (GIUMBELLI, 2003, p. 255).

Inúmeros processos desta época nos dão exemplos destas práticas e de como era feita sua perseguição. Yvonne Maggie (1992) em sua tese analisa algumas centenas

destes processos, trazendo detalhes do *modus operandi* da repressão aos praticantes da magia. Entre os principais acusados encontramos praticantes do Espiritismo que curavam com a imposição das mãos, outros que se diziam curandeiros e receitavam beberagens e até remédios de farmácia e alguns feiticeiros que utilizavam de benzeções e outras práticas de influência africana. A condenação muitas vezes se dava por charlatanismo, estelionato (pela cobrança de valores) e principalmente por prática ilegal da medicina.

Os “espíritas” continuam a ser, no discurso de policiais e peritos, mercadores de ilusões e, por isso, virtuais ameaças à “saúde pública” – argumentos que remetem às razões de condenação expressas pelo redator do Código Penal. Mas agora estes são os praticantes do “baixo espiritismo”, supondo-se que exista, mesmo que raramente se fale dele, o “alto espiritismo”. Como vimos, essa distinção é operada por uma referência à intenção dos protagonistas e à finalidade das práticas: o “baixo espiritismo” designa situações nas quais se pretende enganar, tirar proveito pecuniário ou mesmo, como afirmam alguns peritos, causar mal a outrem (GIUMBELLI, 2003, p. 258).

Mesmo com as constantes investidas da FEB no sentido de demarcar uma diferenciação entre suas práticas e as do “baixo espiritismo”, para o contexto da época tal diferenciação ainda era um problema. A falta de um maior detalhamento do que seriam as práticas “condenáveis” e as “aceitáveis” acabava deixando nas mãos dos órgãos policiais a tarefa de distinguir a ambas. Identificar o que seria o “baixo espiritismo” se torna, portanto, a principal tarefa das autoridades policiais a partir da década de 1920.

Desde 1927, o delegado auxiliar Augusto Mattos Mendes, em missão confiada pela chefatura de polícia, resolve promover uma “campanha” visando reprimir as práticas de “baixo espiritismo” e “curandeirismo” em todo o Distrito Federal. O relatório do chefe de polícia, Coreolano Góes Filho, sobre as atividades de 1927 reconhece que “muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública”; enquanto maiores precisões legislativas não se estabelecem, continua o relatório, fica a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercancia”⁶ (GIUMBELLI, 2003, p. 255).

Percebemos, assim, como era fluida a diferenciação entre o que era considerado como “verdadeiro espiritismo” e as práticas consideradas criminosas. De todo modo, tais práticas eram classificadas como uma das maiores ameaças à segurança dos

⁶ MAGGIE, 1992, p. 44-46.

cidadãos, junto com as doenças e as drogas. No mesmo relatório citado por Giumbelli acima, o chefe de polícia Coreolano Filho assim se referia a elas:

“O índice das observações demógrafo-sanitárias coloca o baixo espiritismo e seus similares em terceiro lugar na escala dos fatores que concorrem à alienação mental em nosso país. Apenas os suplantam a sífilis, o álcool, ostentando percentagens maiores e, conseqüentemente, mais ruinosas à raça ou à nacionalidade”⁷ (MAGGIE, 1992, p. 45).

A partir de 1930, um novo panorama político se instaura no país. Era a ascensão do governo de Getúlio Vargas, que significou o triunfo das políticas urbano-industriais frente às antigas oligarquias agrárias que detinham o poder através do coronelismo. A partir do golpe de estado de 1937, que estabeleceu o Estado Novo, Vargas buscou aliar o desenvolvimento industrial com a implantação de direitos e benefícios aos trabalhadores, numa tentativa ao mesmo tempo de apaziguar as tensões entre empregadores e empregados, e, indiretamente, implantar uma política de controle e dominação das organizações políticas dos trabalhadores, através principalmente da regulamentação dos sindicatos (IANNI, 1986). Ao mesmo tempo, Vargas procurou implantar um estado altamente centralizado, com um forte aparelho repressivo. Amparados por uma ideologia nacionalista, e influenciados pelo combate ao comunismo que assolava os países europeus, o governo de Vargas promoveu uma larga perseguição a intelectuais, políticos e sindicatos de esquerda, atingindo também a outros grupos, como os praticantes do Espiritismo, e especialmente do “baixo espiritismo” (BROWN, 1985). Todos estes grupos eram colocados na lista dos “potenciais inimigos do estado”, passíveis, portanto de serem investigados pela polícia.

Com a ascensão de Vargas ao poder, aos poucos a polícia passaria a se organizar melhor para empreender a perseguição a estas práticas. Em 1934, tal perseguição ficaria a cargo da 1ª Delegacia Auxiliar do Rio de Janeiro, e em 1937 esta criaria a Seção de Tóxicos e Mistificações, responsável direta pela repressão ao baixo espiritismo. Entre 1941 e 45, a polícia teria expedido uma série de portarias obrigando todos os centros da capital a se recadastrarem nesta delegacia, mantendo suas sessões suspensas até fazê-lo. A própria FEB teve que ficar uma semana fechada, até que conseguisse regularizar sua situação junto à polícia (GIUMBELLI, 2003).

⁷ Trecho de relatório da Polícia Civil do Rio de Janeiro elaborado em 1927.

Em 1936, o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”, noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, “se eleva a mais de duzentos”, regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o “baixo espiritismo”, sem confundi-lo com o “alto”, o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial (NEGRÃO, 1996a, p. 73).

Estas preocupações se davam pelo crescimento vertiginoso do “baixo espiritismo”, que aos poucos absorviam os rituais inclusive dos próprios candomblés. Câmara Cascudo (1937, p. 78), por exemplo, em 1937, identificara como a influência espírita estava roubando fiéis das macumbas e dos candomblés, e obrigando muitos destes a se adaptarem a esta nova modalidade de culto que surgia:

O baixo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto dos onipotentes [sic] Pajés ao papel de “médiuns” mais ou menos fortes. Nagô [Antônio Nagô, informante de Câmara Cascudo] explicou-me que **a multiplicação dos centros espíritas havia absorvido quase o maior contingente dos fiéis aos candomblés.** [...] Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manuel Quirino e o padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo-espiritismo de mistura com as tradições medico-religiosas dos Tupys (*grifos meus*).

Também entre os candomblés de caboclos a influência do espiritismo se fez sentir. Desta vez, quem atesta esta influência é o intelectual Edison Carneiro (1991), em sua obra de 1936 sobre as religiões bantós. Segundo ele, estariam surgindo as “sessões de caboclo”, fruto da influência espírita nos candomblés, com um ritual bem mais simplificado do que os candomblés jeje-nagôs, o que seria para ele uma “degradação” destas religiões:

Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais *sessões de caboclo*, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo... (CARNEIRO, 1991, p. 70).

Por outro lado, Carneiro afirma que estas modificações ocorridas nas religiões afro serviram também como um meio de “aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil”. Isto vai de encontro ao contexto racializado da época, uma vez que as religiões de proveniência negra eram consideradas inaptas ao modelo de civilização que

se queria construir no país. Com o afluxo do Espiritismo, portanto, estas religiões se tornavam mais aptas à vida em sociedade:

O espiritismo, principalmente o chamado *baixo espiritismo*, também contribuiu, e grandemente, para a obra do sincretismo, melhor, para a obra de aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil. Na Bahia, essa influência está patente, antes de tudo, nas *sessões de caboclo*, deturpação de Allan Kardec. O ritual dessas *sessões* em nada se diferenciaria do das sessões espíritas se, nelas, não houvesse maior colorido e maior movimento, os negros, de tanga e cocar, dançando ao redor da sala e entoando cânticos por todos os aspectos interessantíssimos (CARNEIRO, 1991, p. 194).

Enquanto para Cascudo o baixo espiritismo seria uma degeneração das religiões africanas, como o Candomblé, para Carneiro elas seriam uma deturpação do kardecismo. A mistura resultante das religiões africanas com o kardecismo, portanto, era rejeitado pelos dois universos que a criara. Era o filho mestiço das religiões afro-brasileiras e europeias. Em todo o Brasil ocorriam estas misturas, cada vez mais numerosas. Já vimos exemplos de relatos principalmente no Rio de Janeiro e na Bahia, mas também em Pernambuco, onde se desenvolvera o chamado “Xangô”, religião bastante similar ao Candomblé baiano, havia a proliferação deste baixo espiritismo. Quem atesta é o pesquisador Waldemar Valente (1955, p. 104), que escrevera sobre o sincretismo religioso neste estado na década de 50:

Nestes últimos tempos, e provavelmente, depois da forte perseguição policial que sobre os xangôs se exerceu, os candomblés de caboclo foram-se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão da polícia. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as religiões indígenas, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e até de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada linha de Umbanda, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos (VALENTE, 1955, p. 104).

A descrição que Valente faz da Umbanda neste texto é bastante interessante para nossa pesquisa. Segundo ele, teriam sido os Candomblés de Caboclos, que já eram uma mistura das religiões africanas, indígenas e católicas, sob a influência do Espiritismo, que teria dado origem à Umbanda ou à “linha de Umbanda”, como ele cita. Todos os

relatos deste período apontam neste sentido. O Brasil havia se tornado um caldeirão cultural e religioso, com a mistura de diversas matrizes em rituais que se proliferavam a cada dia. Na década de 50, outro autor já identificara também esta mistura. Trata-se de Roger Bastide (1973, p. 216):

Mas, como vemos, os elementos africanos se unem indissolavelmente a elementos espíritas e católicos. Um dos grandes processos de cura consiste nos passes magnéticos, efetuados sobre as partes doentes. A invocação dos espíritos de negros, de Pai João, de Rufina, etc., e dos espíritos de caboclos, ocupa um lugar importante nestas cerimônias.

A descrição de Bastide nos dá mais detalhes de como se davam as misturas de elementos diversos nos rituais do baixo espiritismo. Aspectos do Espiritismo kardecista, como os passes magnéticos⁸ aconteciam junto com a incorporação de espíritos provenientes dos cultos afro, como caboclos e pretos-velhos. Os registros até aqui analisados apontam que em toda a primeira metade do século XX estas misturas se processaram de forma cada vez mais constante.

Considerações finais

Assim, pudemos perceber que a constituição das religiões afro-brasileiras se deu através de um longo processo de hibridações e traduções, congregando elementos das diversas matrizes culturais disponíveis. Tanto o Candomblé quanto a Umbanda são frutos destes processos, e isto explica as inúmeras formas diferentes com que estas religiões se apresentam. Elementos católicos, indígenas e africanos, aliados ainda ao elemento espírita formaram o caldo cultural no bojo do qual surgiram as religiões afro-brasileiras, e abriram caminho para a constituição da Umbanda.

Referências

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

⁸ Os passes magnéticos são uma técnica espírita que consiste na retirada de fluidos negativos de uma pessoa através da imposição das mãos de um médium sobre ela. Não há aqui incorporação, apenas acredita-se que os médiuns que realizam os passes recebem a influência indireta dos espíritos e guias de luz.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Umbanda e Política*, Cadernos do Iser n. 18. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras/Negros Bantos* – Notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Notas sobre o Catimbó. In: FREYRE, Gilberto (Org.). *Novos estudos afro-brasileiros* (segundo tomo): trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

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

_____. O "Baixo Espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, ano 9, n. 19, p. 247-281. Porto Alegre, julho de 2003.

IANNI, Octavio. *Estado e planejamento econômico do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

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

NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EdUSP, 1996a.

_____. Magia e religião na Umbanda. *Revista USP*, n. 31, p. 76-89, setembro/novembro. São Paulo: USP, 1996b.

RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Coleção Biblioteca Manancial n.º 47. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.

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

Sobre o autor

Léo Carrer Nogueira

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2017), especialista em Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas pela Universidade Estadual de Goiás (2006). Atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Goiás, Campus Porangatu. Tem experiência na área de História, com ênfase em História e Cultura Afro-Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: História das Religiões, Cultura e Religiões Afro-Brasileiras, História da Umbanda, História da África, Educação para as relações étnico-raciais, Teoria e Metodologia da pesquisa histórica, Estudos Pós e De-Coloniais, Estudos Antropológicos e Etnográficos.

Artigo Recebido em Agosto de 2017.
Artigo aceito para publicação em Novembro de 2017.