

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EDGAR CAVALLI JUNIOR

RELIGIÃO, RACISMO E ESTADO: A UMBANDA E A CONSTRUÇÃO DA
NAÇÃO BRASILEIRA NOS SÉCULOS XIX/XX

CURITIBA, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EDGAR CAVALLI JUNIOR

RELIGIÃO, RACISMO E ESTADO: A UMBANDA E A CONSTRUÇÃO DA
NAÇÃO BRASILEIRA NOS SÉCULOS XIX/XX

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação do Mestrado Profissional em Ensino de História,
Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como
requisito para o título de Mestre em Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Hector Guerra Hernandez

CURITIBA, 2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Cavalli Junior, Edgar

Religião, racismo e Estado : a umbanda e a construção da nação brasileira nos
séculos XIX/XX. / Edgar Cavalli Junior. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Hector Guerra Hernandez

1. Umbanda – Brasil - História. 2. Racismo. 3. Religião. 4. Miscigenação.
5. História – Estudo e ensino. I. Guerra Hernandez, Héctor, 1969-. II. Título.

CDD – 299.6



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ENSINO DE HISTÓRIA -
31001017155P1

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ENSINO DE HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **EDGAR CAVALLI JUNIOR** intitulada: **RELIGião, RACISMO E ESTADO: A UMBANDA E A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA NOS SÉCULOS XIX/XX**, sob orientação do Prof. Dr. HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Agosto de 2020.

Assinatura Eletrônica
28/08/2020 16:15:40.0
HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ
Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
29/08/2020 11:20:18.0
MARCOS SILVA DA SILVEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
28/08/2020 16:11:14.0
CLÓVIS MENDES GRUNER
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ENSINO DE HISTÓRIA -
31001017155P1

ATA Nº16

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM ENSINO DE HISTÓRIA**

No dia vinte e oito de agosto de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala online, <https://meet.jit.si/defesamestradoprofhistoria>, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **EDGAR CAVALLI JUNIOR**, intitulada: **RELIGIÃO, RACISMO E ESTADO: A UMBANDA E A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA NOS SÉCULOS XIX/XX**, sob orientação do Prof. Dr. HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ENSINO DE HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MARCOS SILVA DA SILVEIRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CLÓVIS MENDES GRUNER (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidencia iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pos-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidencia deu por encerrada a sessão, da qual eu, HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca sugere que o texto seja reestruturado e reorganizando a partir do capítulo quarto direcionando para o produto didático final.

CURITIBA, 28 de Agosto de 2020.

Assinatura Eletrônica

28/08/2020 16:15:40.0

HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/08/2020 11:20:18.0

MARCOS SILVA DA SILVEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/08/2020 16:11:14.0

CLÓVIS MENDES GRUNER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405. Dom Pedro II, 6º andar, sala 610 - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5105 - E-mail: profhistoria@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 51035

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prrpg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 51035

Para minha esposa, Mariana Meister, que sempre acreditou em mim, mesmo eu não dando nenhuma razão para isso. Te amo e dedico inteiramente a você esse trabalho

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus guias, primeiramente, pela presença constante nessa caminhada. Agradeço aos professores do ProfHistória pelo apoio e confiança nessa caminhada, especialmente Prof. Joseli M. N. Mendonça, Prof. Clóvis Gruner e Prof. Marcos Silveira.

Aos meus filhos Beno M. Cavalli e Luca M. Cavalli, que salvaram minha vida e são as razões para eu querer ser alguém melhor.

À minha amiga Sara Santos e ao Prof. Hector Guerra Hernandez pelo apoio, orientação e incentivo. Sem seus auxílios não teria chego aqui. Muito obrigado.

“Eu não gosto de escrever a história, mas gosto de cuidar do presente, sempre prevendo o futuro. Como você mesmo disse, eu falar isso para um professor de história pode parecer ofensa, mas não é. Ao contrário é uma revelação que alguém tem que escreve-la por mim. Eu escolhi você para escrever a história do Terreiro do Pai Maneco e da Umbanda aqui no Paraná”.

Pai Fernando de Ogum, fundador do Terreiro do Pai Maneco, respondendo a mim em uma conversa em seu blog.

RESUMO

A presente dissertação pretende discutir como as políticas raciais eugenistas e o mito da democracia racial se relacionam com o surgimento e consolidação da Umbanda como religião brasileira. Busca demonstrar como o imaginário construído sobre o negro desde o século XIX se perpetua, institucionalizando o racismo através do medo negro e das políticas de branqueamento que adentram o século XX, notadamente durante a constituição do ideário de estado nacional da Era Vargas. Busca relacionar as políticas estatais que excluíram a população negra e indígena na tentativa de branquear a população, deixando estes povos entregues à própria sorte e destituídos de sua ritualística. A Umbanda surge neste contexto de transformações sociais diversas, trazendo elementos da religiosidade não apenas destas duas raças, mas também resultantes do seu convívio com o catolicismo popular e espiritismo kardecista, criando um religião brasileira que precisou adaptar seus ritos de forma a ser socialmente aceita e portanto, resistente ao processo de repressão sofrido pelos adeptos de diversos cultos de matriz afro-brasileira e indígena.

Palavras-chave: Religião; Racismo; Umbanda; Miscigenação; Ensino de História

ABSTRACT

The present dissertation intends to discuss how the racial policies of eugenics and the myth of racial democracy is related to the emergence and consolidation of Umbanda as a Brazilian Religion. It seeks to demonstrate how the imaginary built on the black since the 19th century is perpetuated, institutionalizing the racism through black fear and laundering policies that enter the twentieth century, notably during the establishment of the national state ideal of the Vargas Era. It seeks to relate the state policies that excluded the black and indigenous population in an attempt to whiten the people, leaving these ones delivered to their fate and devoid of their ritualistic. Umbanda appears, in this context of diverse social transformations, bringing elements of religiosity not only of these two races, but also resulting from their coexistence with popular Catholicism and Kardecist spiritism, creating a Brazilian religion that had to adapt its rites in order to be socially accepted and therefore, resistant to the process of repression suffered by supporters of various Afro-Brazilian and indigenous cults.

Keywords: Religion; Racism; Umbanda; Miscegenation; History Teaching

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A Umbanda e os estudos sobre religião no Brasil.	12
2.1 DEBATENDO MAGIA E RELIGIÃO	29
2.2 Magia e feitiçaria	34
2.3. Para entender a síntese Umbandista: a evolução da visão sobre o Exu e a Umbanda hoje.	39
3 RACISMO E CONSTRUÇÃO DA IDEOLOGIA ESTATAL NO BRASIL.	45
3.1 Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro	65
4.RACISMO, EUGENIA E ESTADO NACIONAL EM GETÚLIO VARGAS	75
4.1 Educação e Estado no período Getulista	90
5. Unidade Temática Investigativa	104
5.1 proposta de unidade temática investigativa: umbanda: religião brasileira ou manifestação cultural de resistencia	108
5.2 roteiro de atividades:	109
5.3 fontes sugeridas para as discussões:	110
6.CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS	138

1 INTRODUÇÃO

Buscando entender o nascimento e formação de uma religião mista de vários povos e práticas surgidas no Brasil de fins do século XIX e início do séc. XX, acreditamos ser necessário debater quais as bases intelectuais que impactaram sobre essas novas prática e, também, sobre esse país em formação. Buscamos, portanto, mostrar como houve uma construção racista e branqueadora sobre a população brasileira, notadamente utilizando-se dos aparatos intelectuais e estatais próprios de cada período e como um grupo de praticantes de uma religião nascida no Brasil, a Umbanda, buscou se adaptar às normas ditadas no período, com vistas a efetivar sua prática religiosa.

Ou seja, procuramos entender como a sobrevivência da Umbanda, uma religião nascida em solo brasileiro e marcada pelo sincretismo oriundo de matrizes diversas, que mesclam elementos de cultos de matrizes africanas trazidas por escravos, ameríndias, e europeias, oriundas, tanto do catolicismo popular quanto do espiritismo kardecista, nas primeiras décadas do século XX, necessitou de um apurado conhecimento das regras e normas ditadas pela elite político-intelectual do período e de uma adaptação à essas regras.

A estes elementos, soma-se atualmente a flagrante presença de elementos religiosos orientais, oriundos do budismo e do hinduísmo, bem como de variados movimentos espiritualistas, demonstrando sua constante reformulação e permeabilidade.

Procuramos, então, demonstrar como as ideias desenvolvidas pela elite impactam no surgimento de uma nova religião, que busca se conformar com o ideário nacional nascente: a Umbanda. Para entende-la, trazemos alguns dos autores que escreveram sobre a religião, seu contexto próprio de nascimento em paralelo com a sociedade industrial brasileira, bem como demarcar diferenças entre esta e aquelas que a originaram e estudando também a visão de autores contemporâneos sobre a Umbanda e o que pensam sobre a religião em tempos atuais.

Como forma de refletir sobre estas questões de maneira um pouco mais concreta, trouxemos um paralelo entre a figura de Exú, sincretizada e cristianizada na Umbanda, demonstrando como sua evolução intelectualizada, explicada por uma intelectualidade ligada à religião, humaniza e permite sua sobrevivência dentro de uma sacralidade estatalmente aceita.

Mostra-se necessário, também, debater a relação entre magia e religião no pensamento umbandista, haja vista que as práticas magísticas são chave para a prática umbandista.

Assim, trazemos o necessário debate sobre racismo e o pensamento nacional no Brasil, desde a Independência em 1822, até os movimentos eugênicos de início do séc. XX. Nesse debate cabem destaques à fundação do IHGB, o Haitianismo como elemento do medo das elites nacionais e a libertação dos escravos em 1888.

Para entender o contexto onde surgiu essa religião, Umbanda, acreditamos ser necessário buscar o contexto social e político que se desenrola ao longo da segunda metade do XIX e início do XX. A busca por uma identidade nacional que se mostrasse para o povo brasileiro posteriormente, mesmo que excludente e elitista.

Assim, as consequenciais da Revolução Industrial europeia seriam sentidas no Brasil, terra que ficaria no foco por conta de seu potencial como mercado consumidor e produtor de matérias primas.

Para tanto, analisamos o tempo histórico desde 1822 até a primeira metade do séc. XX demonstrando como foi construída uma política racial excludente para com a população de trabalhadores escravizados e libertos, porém, os debates e as disputas que marcaram a transição da Monarquia para a República não tiveram tanto enfoque neste trabalho quanto a permanência dos discursos de ódio e limpeza sanitarista da elite branca. É um longo recorte temporal, onde apesar das grandes transformações ocorridas nos mais diversos âmbitos sociais, não há preocupação em inserir a população negra nesta sociedade que se transforma.

Ao refletir sobre a participação popular e continuidades e rupturas entre a Monarquia e a República, vemos a emergência do medo negro, o pensamento racial eugênico como centro da constituição nacional e a busca da população em se acomodar e, obviamente, sobreviver, perante a industrialização nascente.

O Estado Varguista vai, sobremaneira, pensar um Brasil para as elites. O sonho de sobrevivência dos menos afortunados torna-se o pesadelo da vida diária.

Nos estudos sobre o ensino de História em Getúlio Vargas, podemos perceber uma visão nacional que caminha no sentido de excluir não apenas os ex-escravizados, mas também os indígenas da História nacional. Uma busca por um apagamento, criando uma falsa nação. O envolvimento do movimento eugenético na constituição do período demonstra bem esse fato, que é discutido no penúltimo capítulo.

Finalizamos com o desenvolvimento de uma proposta de pesquisa sobre tais questões e suas relações com a religião que visa produzir um material didático que auxilie no estudo da história, tendo a música como fonte de conhecimento e transmissão de saberes tradicionais, que se mesclam com questões sociais e raciais ainda vigentes na contemporaneidade.

2 A UMBANDA E OS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO NO BRASIL.

O nascimento de uma nova religião está intimamente ligado a mudanças na sociedade que se está estudando. No caso das religiões de matriz afro-brasileira, as mudanças ocorridas no Brasil e no Mundo em fins do séc. XIX e início do XX impactaram diretamente em como se conformaram a sociedade, as práticas e a vida cotidiana do povo brasileiro.

Para Wagner Gonçalves da Silva, a abolição da escravidão e subsequente golpe militar de Estado que instaurou a República, traziam uma nova organização na economia e política do país. O novo modelo de governo tinha influências “das ideias liberais e positivistas europeias (de liberdade, igualdade, fraternidade, ordem e progresso),”¹ com apoio de militares, antigas oligarquias agrárias e as elites industriais nascentes. Nesse sistema, assinala o autor à mesma página, ocorre a transição do trabalho escravo para o assalariado.

A libertação dos escravos deu mostras da crise por que passava o império em sua última fase. De um lado, estava o império, pressionado externamente por países, como a Inglaterra e os Estados Unidos (...), que desejavam a amplificação do sistema capitalista baseado na mão-de-obra assalariada e na livre concorrência de mercado. De outro, estavam os interesses internos das elites modernizantes que, querendo fazer o Brasil entrar na era industrial, viam na escravidão um empecilho. Já os políticos abolicionistas, percebendo que a escravidão era um tema que insuflava as multidões, estimulavam os movimentos antiescravagistas. Contudo, nenhuma dessas classes tinha um plano para o que fazer com os negros na manhã seguinte à abolição ²

A abolição encerrava o antigo regime do grande latifúndio escravista. Revelou que não existiam planos sobre o que fazer com os trabalhadores escravizados na sociedade. Ainda, mostrou “as contradições de uma economia não preparada para funcionar segundo as leis de mercado e de produtividade impostas pelo regime capitalista.”³ Temos uma dispensa em massa de trabalhadores negros que migraram, rapidamente, para as grandes cidades,

¹SILVA, Wagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção** Brasileira. 2. Ed. São Paulo : Selo Negro, 2005

²Ibidem, p. 50,51

³Ibidem

fazendo elas “incharem”. Sua mão de obra sendo substituída, gradativamente, pelas grandes levas de imigrantes europeus (brancos).

Assim, partindo do debate feito nos capítulos anteriores sobre a formação do Estado Nacional brasileiro e suas bases intelectuais, a Umbanda nos é entendida como uma religião nascida do contato entre vários povos e etnias no Brasil que se industrializava, notadamente em finais do séc. XIX e início do XX, no Rio de Janeiro e São Paulo. Ainda, seu corpo intelectual e sua decodificação enquanto religião nasceu de uma produção literária e intelectual que buscava inserção, reconhecimento e institucionalização junto ao Estado integralista getulista, em meados do séc. XX.

Não se configura, importante destacar, como visão racista ou racializada das práticas religiosas anteriores e que fazem parte de sua formação. A nosso ver, a real intenção da intelectualidade umbandista é por aceitação junto ao Estado, combatendo o racismo do período e livrando-se de perseguições policiais comuns à época. Entendemos, assim, essa prática como uma luta por continuidade e sobrevivência por parte daqueles que a praticavam, frente a um país crivado de racismo, branqueamento e imposição do cristianismo sobre o todo da população.

Para tanto, essa prática religiosa acaba se conformando com os ideais que se propunham como plano estatal nacional, notadamente na elaboração da constituição nacional de 1934 e nos planos educacionais sob a égide de Getúlio Vargas.

A anterioridade dessas ideias, suas raízes, fundamentos e direção foram debatidos nas partes iniciais dessa dissertação. Essas relações serão aprofundadas posteriormente. Para isso, necessitamos conhecer essa religião. Conhecer os fundamentos básico do que é Umbanda, para seus pensadores. Assim, cabe o esclarecimento: o que é e o que não é Umbanda?

A religião nascida no Brasil, fruto da mistura entre diversas manifestações religiosas e culturais existentes em nosso território à época da Abolição da Escravatura e Proclamação da República⁴, possui em sua constituição

⁴MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique Motta. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** 1ª ed. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

elementos católicos, africanos, orientais, indígenas e do espiritismo kardecista entre outros.

A tradição sociológica tributária de Roger Bastide encarou o surgimento da umbanda, relacionando-a ao que o autor denominou de “espiritismo de umbanda”, provavelmente influenciado pelas fontes dos intelectuais e federações, que, sobretudo nos anos 1940 e 1950, utilizavam esta expressão. Bastide estudou o que chamava de “espiritismo de umbanda”, fundamentando-se na dinâmica das transformações sociais operadas no Brasil na primeira metade do século XX. A categoria “classe social” aparece como instrumental básico de análise. Assim, o “Espirito de Umbanda” seria o produto da afirmação do proletariado (de origem rural) e, portanto, da integração do negro no espaço urbano, onde não encontra receptividade, nem no Espiritismo de matriz francesa, muito menos no catolicismo.⁵

Considerada por seus adeptos como religião brasileira por excelência e não como uma das muitas tradições afro-brasileiras existentes, sua origem possui explicações, por parte de seus praticantes, que vão desde um “mito fundacional”⁶ com Zélio de Moraes a antiguidades míticas, como referências à cidade perdida da Atlântida.⁷

A Umbanda nasce da releitura, ressignificação, miscigenação e utilização diferenciada de várias práticas religiosas anteriores a si. Assim, santos católicos habitam altares com nomes de orixás africanos, índios brasileiros são apresentados com vestimentas de guerreiros romanos, preces rezam a Zambi e Olorum (divindades africanas) mas também a Jesus Cristo. Símbolos cabalísticos de magia europeia convivem com arcos e flechas e estrelas de Davi em trabalhos de magia desenhados com giz sagrado da África. Debater e desmembrar todas essas referências parece ser uma tarefa impossível, dada a complexidade dos rituais e significados antigos e revisados ali presentes.

Do ponto de vista histórico, porém, a religião pode ser debatida a partir de suas influências conhecidas e investigadas na historiografia sobre o tema e também na obra de vários autores umbandistas. Alexandre Cumino, praticante, autor e professor da Umbanda Mística, destaca sete origens diferenciadas em

⁵ISAIA, Arthur Cesar. Op.cit., 2011

⁶GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e a Umbanda no Rio de Janeiro. In SILVA, Vagner Gonçalves (organizador). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002

⁷ MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Op. cit., 2008

sua obra⁸, incluindo além do espiritismo e das origens africana, indígena e católica, questões de ordem mágica, espiritual e mítica.

Para nossa abordagem, discutiremos principalmente as origens culturais e relacionadas à formação do povo brasileiro pensando em religiões anteriores, sem debater mitologias e possibilidades ligadas ao “Alto Astral”.

Nesse sentido, buscaremos falar das influências que as religiões africanas e indígenas, além do espiritismo kardecista e do catolicismo popular tiveram e tem até hoje sobre suas práticas.

Do ponto de vista histórico, como já dissemos, a Umbanda pode ser entendida como um fenômeno da miscigenação cultural de massas no Brasil do começo do século XX, a partir da Abolição da Escravatura, principalmente na região sudeste do país. Fruto do contato entre os indivíduos nas cidades industriais dos primeiros anos do período republicano, que queriam afirmação e sobrevivência. Dentro da sociedade brasileira desse período, vários sujeitos tentavam sua autonomia, sua identificação pessoal na sociedade através do trabalho, da vida em sociedade e da religião. Também mestiços e imigrantes participam dessa nova conformação social, em busca de seu lugar social.⁹

Recém-libertos e buscando sua sobrevivência, os antigos trabalhadores escravizados fazem um esforço para reinterpretar¹⁰ seus conhecimentos e práticas religiosas como parte da sociedade brasileira nascente, fundando suas casas para prática religiosa. Nascem assim os Candomblés, a Cabula, o Batuque, a Barquinha, o Xangô do Nordeste, entre outros. De acordo com Oliveira,

O calundu foi o primeiro complexo de práticas mágico-curativas de origem africana que se teve registro em terras brasileiras através de processos inquisitoriais. Os primeiros registros do Congado, de acordo com a antropóloga Mariana Ramos, são do século XVIII, e os do Candomblé datam, apenas, do início do século XIX. Já a Umbanda, de todas as práticas que compõem o universo religioso afro-brasileiro, é a mais recente - surgindo, apenas, no século XX¹¹.

⁸CUMINO, Alexandre. Op. Cit., 2010.

⁹ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

¹⁰ibidem

¹¹OLIVEIRA, Nathlia Fernandes. Op.cit., 2015, p. 118/119

Algumas dessas casas religiosas do período, no Rio de Janeiro, receberam a denominação geral de macumbas cariocas, onde os rituais aconteciam em uma maior conformidade com a tradição Banta.¹² As manifestações culturais populares sofriam uma série de perseguições e represálias por parte do Estado, não apenas nesse período, como nas primeiras décadas do séc. XX.¹³

No imaginário umbandista sobre o período, considera-se que um médium, Zélio Fernandino de Moraes, teria incorporado uma entidade (um caboclo) em uma sessão espírita kardecista, no Rio de Janeiro e anunciado o nascimento de uma nova religião, sendo essa entidade, que se auto denominou de Caboclo das Sete Encruzilhadas, a anunciadora de uma nova religião.¹⁴

Como demonstrado por Emerson Giumbelli¹⁵, um grupo de praticantes do espiritismo começou a frequentar esses rituais, buscando uma aproximação entre suas crenças e as práticas espirituais existentes nas macumbas cariocas. O resultado dessas “visitas” a terreiros teria feito nascer a Umbanda; uma nova religião, surgida da mistura dos vários elementos constituintes da religiosidade prática brasileira na época, porém, desvinculada de costumes considerados atrasados nas religiões afro-brasileiras, como a matança de animais, trabalhos de amarração ou para o mal, “magia negra” ou o considerado “baixo espiritismo”.

A esse respeito, Rohde (2009), citando Giumbelli (2002) nos fala:

Um tema central nas discussões a respeito da Umbanda sempre foi a questão das origens da religião, o “problema do surgimento” (Giumbelli 2002: 196) que mobilizou e mobiliza diversas opiniões entre os adeptos e os estudiosos. A importância dessa questão torna-se evidente se levarmos em conta que as conclusões tiradas sobre a história de um grupo relativamente delimitável (a umbanda branca ou pura, como veremos) transformam-se nas conclusões a respeito da história de um movimento muito mais amplo, ou seja, a questão da origem é o campo de batalha onde se define o começo de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível, representativo. ¹⁶

¹²OLIVEIRA, Nathlia Fernandes. Op.cit., 2015

¹³ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. In; Rever, Revista de Estudos da Religião, PUCSP – Março São Paulo: 2009. P. 85.

¹⁴ibidem.

¹⁵GIUMBELLI, E. Op. Cit, 2002.

¹⁶ROHDE, Bruno Faria. Op.cit., 2009

Giumbelli comenta que o “mestre” - como conhecido no meio umbandista - Zélio de Moraes ficaria renegado a um segundo plano entre umbandistas contemporâneos a ele, até aproximadamente os anos 1960, quando então seu nome seria resgatado com parte do mito fundacional Umbandista pelos assim chamados “intelectuais umbandistas”.¹⁷ A própria busca de um mito fundacional é indicativa da busca de reconhecimento estatal feita pelos autores da religião. Para José Henrique Motta, os estudiosos da Umbanda intentavam:

[...]reestruturar a herança multicultural de modo que fosse possível construir um sistema religioso que permitisse à umbanda atingir o **status** de religião – forma institucionalizada de culto – ao mesmo tempo em que refletia o desejo de reconhecimento (e ascensão) social de uma parcela de adeptos.¹⁸

Conforme comentamos anteriormente, a conformação teórica do Estado Brasileiro no período avançava em complexidade. Esses intelectuais umbandistas, na já citada expressão cunhada por Renato Ortiz,¹⁹ buscavam institucionalizar uma religião feita a partir da fusão de várias outras práticas religiosas anteriores, num período em que o Estado Nacional buscava sua afirmação, a partir de uma ideologia nacional, conforme debatemos anteriormente. Para termos uma pequena ideia da atuação varguista nesse período, foi que buscamos entender como era proposto pelo governo o ensino de História e qual a visão de História do período.

Ainda que surja e se institucionalize enquanto prática autenticamente brasileira, a Umbanda é estudada em contrapartida a outras que a originaram. O Candomblé é um exemplo disso. No início do séc. XX, mesmo existindo uma busca pela descontinuidade da memória negra em sua coletividade, o Candomblé continua como polo de resistência e luta para preservar o mundo mágico-religioso africano.²⁰

Mas, na medida em que o negro se integra na nova sociedade brasileira, o movimento de desagregação se acentua. (...). No nível dos símbolos, os sacrifícios de sangue são cada vez mais conotados como

¹⁷GIUMBELLI, E. Op. Cit, 2002.

¹⁸MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Op. cit., 2008.

¹⁹ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978.

²⁰ibidem

<bárbaros>; no plano individual, o candomblé exige ainda uma adesão e submissão incondicional à personalidade do pai-de-santo, o que se opõe à liberdade recentemente adquirida pelos cidadãos. Dois caminhos se abrem pois à gente de cor: o retorno à tradição, o que implica no enquistamento dos candomblés, ou a integração na sociedade, o que leva, senão à renúncia da tradição, ao menos à reinterpretação desta segundo novos valores. [...] A Umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorrem em determinado momento da História brasileira.²¹

Com a propagação e aceite do espiritismo de mesa branca no Brasil, as práticas afro-brasileiras acabaram adentrando os centros espíritas. A força na incorporação e o uso de elementos da natureza para efetuar trabalhos de magia chamou a atenção dos praticantes do espiritismo.

Essa chegada das macumbas ao espiritismo traz a necessidade de discussão e ordenamento. Afinal, o espiritismo kardecista se configura como cientificista e ordeiro, buscando uma conexão direta com o evangelho cristão e com o positivismo próprio de seu período de nascimento.

Ocorre, então uma extirpação, dentro de centros kardecistas, daqueles hábitos que o espiritismo europeu considera bárbaros. No fundo, podemos falar em uma antropofagia, pois as práticas e fazeres afro-brasileiros são metabolizados em outra forma, nova, branqueada pela visão europeizada.

Na concepção dos intelectuais da Umbanda, para ser entendida e aceita como religião brasileira junto ao Estado Novo, a nova crença precisaria ser observada não como uma proposta Afro-brasileira de atuação religiosa, mas sim como uma “junção” de elementos de várias culturas formadoras do povo brasileiro. Para tanto, o discurso branqueador²² por parte dos intelectuais umbandistas relativiza a importância do caráter africano dentro da religião, afastando-se da ideia de sincretismo religioso (mais forte na explicação dos Candomblés).²³ A partir desse ponto de vista, a Umbanda, portanto, possuiria elementos africanos, indígenas, católicos, orientais entre outros. Essa tentativa de miscigenação, com vistas a aceitação seria uma caminhada de diferenciação

²¹ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978, p.44

²²ibidem

²³ibidem.

com as religiões afro-brasileiras. Essa diferenciação busca o aceite perante o Estado racializado, branco, católico. Uma difícil tarefa, cuja objetivação acaba sendo a sobrevivência e integração desses grupos na sociedade organizada.

Foi elaborado, assim, um construto de interpretação umbandista, no sentido de institucionalizar a Umbanda enquanto religião brasileira, afastada das práticas religiosas afro-brasileiras e alinhada ao projeto de nação colocado pelos grupos vencedores do golpe de Estado de 1930. A institucionalização acarreta dominação e, portanto, descaracteriza do seio da prática umbandista o caráter de resistência das manifestações culturais afro-brasileiras, como o candomblé e a capoeira, para citar alguns exemplos.²⁴

Isaia identifica uma “oposição estatal entre religião e magia”²⁵ no período imediatamente posterior à Proclamação da República Brasileira. Essa contrariedade baseava-se na fé cristã e permitia a aproximação do poder estatal de discursos considerados religiosos, sempre em oposição ao considerado mágico. Citando a si próprio, o autor explica:

Particularmente importante para o reconhecimento da umbanda frente ao poder público foi o relacionamento mantido entre os intelectuais da religião e o Estado pós-1930, principalmente com a ditadura do Estado Novo. Esses intelectuais buscaram a harmonia com o Estado Novo, procurando mostrar a religião como “acima de qualquer suspeita” e totalmente amparada na legislação em vigor (ISAIA, 2009). Nesse sentido, os intelectuais da umbanda seguiam a tendência de focarem sua atuação como representantes religiosos no âmbito do Estado.²⁶

O espiritismo kardecista, por exemplo, nasce como filosofia e não como religião. Tem uma raiz na doutrina iluminista, onde Kardec começa a demonstrar experiências científicas que vão se constituir como religião. Que vão se tornar uma doutrina. Dentro dos centros espíritas, é mais comum o trabalho de passe, onde os visitantes recebem energias fluídicas através da impostação das mãos. A doutrina e o estudo, bem como uma boa condução moral da vida de seus seguidores, são a busca principal. A comunicação com os espíritos ocorre na mesa, em rituais fechados, onde é buscada a doutrinação de espíritos perdidos ou sem luz.

²⁴ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

²⁵ISAIA, Arthur Cesar. Op.cit., 2011

²⁶ibidem.

No candomblé é muito diferente. Ali temos a incorporação dos Orixás, que são partes da essência divina, são energias de Deus. O candomblé é uma religião afro-brasileira, nascida do contato entre os negros de diversas etnias entre si e com os povos formadores do Brasil. As consultas são feitas diretamente com o pai de santo, que se utiliza do jogo de búzios, que é por ele interpretado.

A Umbanda traz elementos dessas duas vertentes: tem a incorporação dos orixás, mas também dos espíritos ancestrais que dão consultas individuais para os visitantes da casa. Aqui, o ponto alto das sessões é a incorporação do espírito e suas mensagens de auxílio nas necessidades trazidas por aqueles que buscam suas consultas.

Feita essa diferenciação, que será retomada com mais detalhes à frente, buscaremos discutir os trabalhos de alguns autores que escreveram sobre Umbanda e sobre religiosidade afro-brasileira e que serão utilizados no desenvolvimento da dissertação.

Ainda, vamos traçar um paralelo entre essa prática religiosa e a sociedade onde nasceu, bem como demonstrar que a atuação intelectual umbandista buscou o seu afastamento de outros grupos religiosos, numa tentativa de aceitação, inserção e respeitabilidade junto ao Estado.

Como já dissemos, a busca por institucionalização desses grupos por parte do Estado Novo Getulista foi obra de uma intelectualidade umbandista. Grupos organizados de praticantes da religião. Porém, estes também representavam uma determinada “elite” no seio religioso; homens de letras e com determinado prestígio junto ao governo. Afinal, para buscar um entendimento entre suas práticas, mistas de outros fazeres, com símbolos e codificações que imperavam no período, havia a necessidade de um entendimento de mundo e de uma erudição fora do alcance da maioria da população brasileira. Arthur Cesar Isaia fala do processo criativo dos autores umbandista:

Encaro o livro, antes de tudo, como uma estratégia dos intelectuais umbandistas, no sentido de aproximação com os códigos simbólicos socialmente dominantes e de projeção de uma identidade valorizadora dos mesmos na nova religião. Esses intelectuais são aqui vistos como

homens e mulheres especializados na produção e disseminação de conhecimento.²⁷

Do ponto de vista acadêmico, o já citado Nina Rodrigues foi um pioneiro no estudo sobre os negros e as religiões africanas no Brasil. Entre suas principais obras, podemos destacar “O animismo fetichista dos negros baianos”²⁸ e “Os Africanos no Brasil.”²⁹

Pela leitura de seus trabalhos, podemos verificar que Nina Rodrigues frequentava, com regularidade, cerca de 20 terreiros de culto afro em Salvador e em municípios do interior, como Cachoeira, Santo Amaro e São Francisco. Refere-se aos grandes terreiros, mais afamados na época em Salvador, como o do Gantois, o do Engenho Velho e o do Garcia. Conhecia muitos pais e mães de terreiro, cujos nomes cita regularmente, e grande número de filhos de santo descendentes de africanos. [...] Menciona as diversas etapas dos complexos rituais de iniciação, como a preparação e lavagem inicial dos assentamentos de pedras, feitas com banhos de ervas especiais. [...] A respeito da mitologia, Nina Rodrigues inicia uma tradição que continua até hoje, de apresentar os diversos orixás [...] De cada divindade apresenta alguns nomes, principais atributos e qualidades, elementos de suas estórias, alimentos preferidos, cores etc. Sobre a liturgia do candomblé, fala das festas ruidosas ou batucajés dos terreiros da Bahia, que as vezes duram vários dias, precedidas por sacrifícios de muitos animais, como boi, cabra, carneiro, galinha e pombo, dos quais algumas partes são oferecidas aos orixás e o restante destinado ao preparo de comidas típicas baianas como vatapá, caruru, acarajé, abará, aberém e moquecas.³⁰ (1999, p.)

Wagner Silva também destaca essa primazia de Nina Rodrigues, denunciando, porém, sua visão preconceituosa e depreciativa dos cultos africanos.

O médico Raimundo Nina Rodrigues foi o primeiro a se interessar pelo estudo das religiões afro-brasileiras. Para escrever seu trabalho pioneiro nesse campo [...] visitou inúmeros terreiros de candomblé situados em Salvador, uma das principais cidades brasileiras de difusão do candomblé. [...] Na verdade, interessou – se pelas religiões afro-brasileiras porque estava empenhado em mostrar que essa

²⁷ISAIA, Arthur Cesar. **Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro** – 2011, p. 729

²⁸RODRIGUES, R.N. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

²⁹idem. **Os africanos no Brasil**. (Online). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010.

³⁰FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Nina Rodrigues e as Religiões Afro – Brasileiras**. Trabalho apresentado no II Seminário Participativo da Educação, organizado entre 25 e 29/01/1999, pela Secretaria de Educação e Cultura da Prefeitura Municipal de Vargem Grande - MA. .

religiosidade continha um aspecto doentio (considerava o transe, por exemplo, uma forma de histeria).³¹

Podemos afirmar que Nina Rodrigues praticamente inaugura uma tradição literária que será seguida por vários autores, hoje considerada clássica, para o estudo dessas matrizes religiosas, como Roger Bastide, Arthur Ramos e Edson Carneiro.

Amigo e discípulo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos em sua obra “O Negro Brasileiro”³² aponta a grande proximidade entre os cultos bantos e o espiritismo kardecista, citando o fato de que nestas manifestações religiosas fixam-se principalmente os cultos aos antepassados. Essa proximidade é essencial para se entender a Umbanda, afinal, um dos maiores diferenciais entre Umbanda e Candomblé é a incorporação dos espíritos, presente naquela e não nesta. Suas afirmações dão conta de que o espiritismo fornece um “arcabouço” teórico que dá sustentação às macumbas cariocas³³, no sentido de se entender que suas crenças são coerentes. Nesse ponto de vista, o espiritismo kardecista acaba sendo, nas palavras de Renato Ortiz, “preteadas” em terras tupiniquins com práticas de incorporação e atendimento espiritual, oriundas da África³⁴. Nesse sentido, o autor aponta para um “branqueamento” das práticas afro-brasileiras:

Arthur Ramos, habituado à riqueza das práticas afro-baianas, assim descreve um desses terreiros de macumba: <<eles são grosseiros e simples, sem esta teoria de corredores e compartimentos dos terreiros gegê-iorubá>>. [...] No terreiro descrito por Arthur Ramos não encontramos mais o fetiche de Ogum, mas a imagem de São Jorge.³⁵

Tributário dos trabalhos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos (de quem foi amigo), Edison Carneiro pesquisou diretamente os candomblés baianos, mostrando uma face diferente da visualizada e apresentada por outros autores.

³¹SILVA, Wagner Gonçalves da. Op. Cit., 2005, p.55.

³²RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1940.

³³ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

³⁴ibidem

³⁵ibidem. p.122

Em sua obra “Os candomblés da Bahia”³⁶ uma comunidade de santo empobrecida e sofrida na luta por sobrevivência vem a tona, em contraste com a sempre comentada beleza das casas de culto e denunciando um racismo existente no interior da sociedade.

Como etnólogo e praticante, Carneiro apresentou elementos ainda não debatidos sobre essas casas de culto e os filhos de santo. Não resumindo sua obra apenas ao Candomblé, estudou as tendas bantas e suas formas de incorporação e atendimento mediúnico, muito próximas ao espiritismo kardecista.

Roger Bastide, etnólogo francês, produziu uma grande obra dividida em duas partes: “As religiões Africanas no Brasil”³⁷. Nessa obra, busca demonstrar desde a saída da África até início do séc. XX como populações africanas tiveram sua força de trabalho escravizada, foram trazidos e buscaram sua integração e ressignificação de sua vida em uma terra nova. Com ênfase na religião, discute continuidades e rupturas das práticas mágico-religiosas africanas em terras tupiniquins, bem como o surgimento de novas formas e quadros religiosos a partir do encontro entre civilizações. No tocante a nosso tema de pesquisa, Roger Bastide considera a Umbanda como uma prática religiosa afro-brasileira, no que discordamos, indo na direção de Renato Ortiz, que considera essa prática com uma “síntese brasileira”. ³⁸

Nosso trabalho se baseará largamente na análise, feita por Renato Ortiz, da constituição da Umbanda enquanto religião brasileira em sua tese de mestrado “A Morte Branca do Feiticeiro Negro”³⁹. Nesta obra o autor busca demonstrar como alguns autores umbandistas buscaram institucionalizar a religião, buscando sua aceitação junto ao Estado Novo Varguista. Para tanto, esses “intelectuais umbandistas” (nas palavras de Ortiz) utilizaram-se de vários subterfúgios, tais como jornais, congressos e produção de farta literatura.

Ainda, essa produção intelectual busca criar uma religião capaz de ser inserida e aceita no ideal varguista de sociedade. Para tanto as práticas magico-

³⁶CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia. 6 a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978

³⁷BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Ed. USP. 1971.

³⁸ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

³⁹ibidem

ritualísticas da Umbanda são decodificadas por esses autores, buscando uma aproximação com o caráter mais racional e científico do espiritismo kardécista, em oposição à ritualística das tradições orais africanas. Apontando nesta direção, discutiremos um pouco os autores umbandistas.

Ortiz produziu uma grande obra sobre a origem da Umbanda e seus desdobramentos. Essa prática religiosa é marcada por influências africanas, católicas, indígenas e espíritas. Sua obra analisa não apenas o resultado dessa mistura, mas, como já dissemos, a atuação dirigida e pensada de alguns intelectuais junto ao Estado Novo para a aceitação dessas práticas como brasileiras e, portanto, institucionalizadas junto ao governo federal.

Nesse sentido, ao buscar se distanciar de costumes considerados incivilizados pelo imaginário do período (notadamente por questões que apontamos nos capítulos anteriores), os pensadores umbandistas intentavam adaptar as práticas religiosas, adequando-as ao ideário da época. Nesse sentido, não apenas o panteão umbandista, suas práticas e costumes foram pensados e pormenorizados, mas também seus horários e obrigações, buscando conciliar o tempo dos terreiros com a sociedade urbana industrial nascente no Brasil.

Afinal, a Umbanda nasce num momento de profundas mudanças na sociedade brasileira. Notadamente em uma sociedade mestiçada e miscigenada. Não apenas com o golpe de Estado de 1930, mas também a urbanização acelerada, a industrialização, a formação de uma sociedade de classes. Isso ocorre poucas décadas após a abolição da escravatura e, como demonstramos nos capítulos anteriores, um forte fluxo imigratório branco europeu e a marginalização de negros e indígenas em nosso território como projeto de uma elite ilustrada racializada.

É interessante notar que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também para os umbandistas, os anos 1930 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretiação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada

na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada.⁴⁰

Nossa discussão parte nessa direção: o surgimento da Umbanda vem ao mesmo tempo da sociedade industrial nascente, bem como da reordenação da população brasileira, baseada no imigrantismo, na miscigenação e na exclusão social. É necessário, porém, entender que essa sociedade possui uma conformação extremamente complexa; não apenas povos diversos participam da formação do povo brasileiro, mas também teorias racistas e tentativas de reordenação por parte das elites específicas relacionadas aos vários períodos históricos permearam a atuação estatal influenciando, direta ou indiretamente, educação, pensamento, atuação policial, política, economia, enfim, tudo que se relaciona ao novo modelo de Estado nascente.

Em Ortiz a urbanidade passa a ser centro das decisões políticas e econômicas, onde o nascimento de classes sociais e de um proletariado buscam sua existência. O negro vai migrar do campo para esses novos lugares econômicos da nação, encontrando a concorrência com o imigrante, que aparece mais bem preparado para uma economia de mercado. Ainda, sofre o preconceito racial e social, sendo marginalizado e tendo sua participação nos mundos do trabalho dificultada.

Assim ocorre uma dupla desagregação para a população negra: desagregação social e desagregação da memória coletiva negra.

A desagregação da memória coletiva negra se dá, portanto, no interior dos próprios cultos afro-brasileiros, particularmente nas nações bantos. Evidentemente nem todos os negros de origem banto participam desse movimento de transformação, por exemplo, o negro Manuel Lupércio, citado por Edson Carneiro, para quem “caboclo não desce em sessão espírita. Ele passa longe quando sabe que existe uma pessoa perto”.⁴¹[...] Esta forma de resistência cultural não se aplica, entretanto ao grupo banto em seu conjunto. É esta etnia que tende a sincretizar, com maior facilidade, suas crenças com a corrente espírita kardecista, dando assim nascimento ao que se costuma vagamente chamar de “baixo espiritismo”⁴²

⁴⁰ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978.

⁴¹ibidem. p.180

⁴²ibidem. p. 33

Ainda, temos um longo processo de transformação de símbolos. Nas macumbas, que se aproximam do kardecismo por seu culto aos antepassados⁴³, elementos dos candomblés e do espiritismo passam a ser ressignificados, tendo uma simplificação daqueles e uma ênfase maior na incorporação dos espíritos (ou guias). Para Ortiz, esse processo acaba criando uma desagregação da memória coletiva negra. A macumba passa a ser marginalizada por seu aspecto suburbano, mas, ao mesmo tempo, surge como forma de integração de negros e também imigrantes nos novos espaços urbanos. É um esforço da comunidade negra e afro-descendente em criar um cosmo simbólico ordenado perante a desconexão de uma sociedade mista.

Ainda que a macumba origine e fundamente boa parte das práticas Umbandista, existe, em oposição a esse movimento pois, na Umbanda, ocorre a busca de sua total integração na sociedade nascente, deixando para a macumba um papel mais marginalizado. A “síntese umbandista” pôde manter parte das tradições afro-brasileiras. Porém, as reinterpreta, codifica e branqueia.

Existe, portanto, no seio desta linguagem simbólica uma recusa do cosmo umbandista; enquanto a Umbanda significa a integração na sociedade brasileira a macumba denota a marginalidade no seio desta mesma sociedade. Não é por acaso que ela floresce, sobretudo no Rio de Janeiro, junto às favelas cariocas.⁴⁴

Ortiz, assim, define a Umbanda como uma religião que nasceu do “empretecimento” de certas práticas kardecistas e do “embranquecimento” de hábitos religiosos afro-brasileiros.⁴⁵ Essa síntese busca se propor como brasileira no ideário de um grupo intelectual organizado, ao notar a possibilidade de atuação junto ao Estado Nacional Brasileiro. Acreditamos que essa busca por adaptação nasceu de uma necessidade de sobrevivência frente as dificuldades enfrentadas para a prática religiosa múltipla de significados e conceitos religiosos, própria da cultura nacional brasileira. O que intentava uma intelectualidade umbandista era

⁴³ibidem.

⁴⁴ibidem.

⁴⁵ibidem.

permanecer em seus rituais sem o risco de prisões ou perseguições por parte do Estado.

A penetração do espiritismo nas crenças negras se faz no Norte e no Sul do país; os primeiros espíritas que se convertem, por volta dos anos 20, pertencem também a regiões diferentes – Benjamim Figueiredo está no rio de Janeiro, Zélio de Morais em Niterói, Charão no rio Grande do Sul. Não existe, a princípio, a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico, que a religião se preocupa em se organizar.⁴⁶

A codificação da literatura Umbandista está relacionada à primeira metade do séc. XX, quando autores praticantes da religião buscaram discutir e decodificar aquilo que pensaram ser uma nova prática brasileira. Entre suas principais buscas está a tentativa de “branquear”⁴⁷ a Umbanda, retirando das religiões afro-brasileiras apenas elementos e práticas mágicas que pudessem trabalhar lado a lado com a doutrina espírita kardecista e ser aceitos na sociedade brasileira, sem sofrer preconceitos. Conforme discutido nos capítulos anteriores, existia, por parte do Estado brasileiro, uma perseguição a elementos da cultura africana, notadamente aqueles menos afeitos à moralidade cristã do período. As leis, o ensino de História e a atuação policial, entre outros, eram notadamente excludentes e vinculadas diretamente a tentativa de embranquecer a sociedade. A miscigenação era vista com bons olhos, ainda que se creditasse a ela a “profecia” do desaparecimento dos não brancos da sociedade.

Importante destacar que as primeiras federações umbandistas nascem nesse período⁴⁸, principalmente a partir da década de 1930, e que seu trabalho intelectual era bastante profícuo. Entre congressos e publicações regulares (jornais e revistas) sobre o tema, essas federações buscavam discutir e

⁴⁶ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978, p.44

⁴⁷É Renato Ortiz quem melhor discute essa releitura feita por Umbandistas de práticas de religiões afro-brasileiras. Em “A morte branca do feiticeiro negro”, Ortiz conceitua branqueamento como a busca por utilizar um apanhado de práticas afro dentro da Umbanda, sem parecer atraso ou feitiçaria, perante a sociedade brasileira nascente. Assim, preteamento é, para o autor, a condenação de práticas tidas como atrasadas e ligadas a feitiçaria. Nesse sentido, os intelectuais umbandistas fizeram o que Ortiz chama de uma ressignificação, ou seja, retiraram práticas, rituais, conceitos, nomes, entre outros, de várias práticas religiosas e utilizaram em seus centros de culto com uma releitura mais moderna e legitimável junto à sociedade, como discutiremos à frente.

⁴⁸ibidem

esclarecer sobre as diferenças entre a nova prática brasileira e religiosidade africana.

Buscando debater e, literalmente, codificar, esses autores vão estudar e ressignificar conceitos como as sete linhas da Umbanda, nomenclatura e hierarquia dos espíritos, pontos cantados e riscados, entre outros, em relação e sustentação junto ao espiritismo kardecista. Obviamente, esse trabalho de codificação e entendimento visava um alinhamento da Umbanda e passava pelo conhecimento aprofundado dos símbolos dominantes na sociedade do período.

Nesse sentido, buscava-se racionalizar a Umbanda em termos que pudessem ser aceitos e institucionalizados no Estado Novo nascente. Nesse sentido, destacamos os trabalhos Lourenço Braga⁴⁹, W.W. Matta e Silva⁵⁰, Cavalcanti Bandeira⁵¹, João do Rio⁵², Antônio Alves Teixeira Neto⁵³, Leal de Souza⁵⁴, apenas para ilustrar alguns.

Aquilo que, apenas para entendimento mais didático das obras relacionadas, consideramos como o período da consolidação da obra Umbandista, trata principalmente dos trabalhos de autores praticantes da religião já constituída. Nesse sentido, ocorre uma busca por interpretar seus trabalhos em terreiros e, muitas vezes, simplificar ou ampliar a obra anterior de escritores umbandistas. Explicando melhor, a Umbanda não possui um centro dirigente unificado, como a Igreja Católica tem o Vaticano, por exemplo. Cada filho de Santo aprende a religião frequentando um terreiro e, com o tempo, pode permanecer como membro deste terreiro ou buscar abrir sua casa após receber a “feitura de pai de Santo” pelas mãos de outro sacerdote. Ao abrir sua nova casa o jovem Pai de Santo pode trabalhar as práticas como bem entender, desenvolvendo seu ritual, as entidades que vai chamar e o formato das giras.

Nessa direção, um novo Pai de Santo pode possuir uma doutrina diferenciada em relação à de outros (mais espírita, mais indígena, mais afro,

⁴⁹BRAGA, Lourenço. Umbanda, magia branca, Quimbanda, Magia Negra. Rio de Janeiro: Ed. Borsoi – 1956.

⁵⁰MATTA E SILVA, W.W. Umbanda de todos nós. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1970.

⁵¹BANDEIRA, Cavalcanti. O que é Umbanda? Rio de Janeiro: Ed. Eco – 1970.

⁵²JOÃO DO RIO. As religiões no Rio. Rio de Janeiro: José Olympio – 2006.

⁵³TEIXEIRA, Antônio Alves Neto. Umbanda dos pretos velhos. Rio de Janeiro. Ed. Eco – 1965.

⁵⁴SOUZA, Leal de. O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda. Rio de Janeiro. Ed. do Conhecimento – 1933.

etc.). Essa nova doutrina terá sua codificação caso autores do terreiro (na maioria das vezes o próprio sacerdote) façam a escrita. Assim, não apenas livros e publicações buscam facilitar o entendimento do funcionamento dessa nova Umbanda, como também sites e blogs são uma ferramenta importante nessa divulgação.

Diamantino Trindade busca fazer um histórico da religião, através de livros escritos de próprio punho e também organizados pelo autor com artigos diversos. Sua principal obra é “História da Umbanda no Brasil”, atualmente no nono volume.

Recentemente Alexandre Cumino, escreveu o interessante “História da Umbanda no Brasil – Uma Religião Brasileira”⁵⁵, um apanhado histórico/jornalístico de vários documentos, capaz de demonstrar com bastante qualidade os caminhos por onde a Umbanda percorreu para chegar até os dias atuais. É o que buscaremos fazer, a partir de agora.

2.1 DEBATENDO MAGIA E RELIGIÃO

No Brasil essencialmente católico do período republicano, podemos afirmar que essa denúncia à magia e práticas consideradas como feitiçaria caminham lado a lado com o preconceito social e racial. Conforme demonstrado por Celia Maria de Azevedo⁵⁶ o imaginário construído acerca do negro, durante o final do séc. XIX, no Brasil, apontava para preconceitos, discriminação, medo e perseguições.

Nesse sentido, efetua-se também essa visão estereotipada e preconceituosa sobre as práticas afro-brasileiras, como o Candomblé por exemplo (uma das principais fontes do novo grupo religioso) dentro da Umbanda: a busca pelo “branqueamento”⁵⁷ das práticas mágicas afro-brasileiras, a partir

⁵⁵CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda no Brasil – Uma Religião Brasileira**. São Paulo: Madras, 2010.

⁵⁶AZEVEDO, Celia Maria de. Op.cit., 1987.

⁵⁷ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978.

da ressignificação feita por sacerdotes e intelectuais umbandistas. O objetivo dessa tentativa de afastamento de outras matrizes religiosas (notadamente o Candomblé e as Macumbas Cariocas) é a legitimação junto não apenas ao Estado, mas também à sociedade industrial nascente e suas elites raciais, oligarcas ou industriais. “Para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco”.⁵⁸ O branco e o mestiço, em sua nova prática religiosa, buscam também esse reconhecimento, nesse Brasil nascente, como estudamos anteriormente.

Para Durkheim, os fundamentos religiosos tinham origem na própria sociedade sendo, portanto, toda religião uma expressão da própria sociedade como um todo. Ainda, a religião faz uma forte distinção entre o profano e o sagrado. O autor afirma que as crenças de toda natureza provem da sociedade, sejam elas religiosas ou não. Mesmo os fundamentos morais que normatizam as sociedades sendo oriundos da religião, ainda assim, essa é um reflexo do grupo onde é praticada; traz normas, ordenação, reunião em ritos e crença em mitos. Nesse sentido, Renato Ortiz diferencia a gênese umbandista das práticas populares da macumba carioca:

Existe, portanto no seio desta linguagem simbólica uma recusa do cosmo umbandista; enquanto a Umbanda significa integração na sociedade brasileira a macumba denota a marginalidade no seio desta mesma sociedade. Não por acaso que ela floresce, sobretudo no Rio de Janeiro, junto às favelas cariocas.⁵⁹

Os fundamentos sociais de uma vida moral em relação à religiosidade podem ser analisados a partir da obra Durkheimiana, onde o autor aponta as semelhanças e as divergências entre crenças coletivas - religiosas e não religiosas. Mesmo reconhecendo semelhanças entre ambas, sua obra define assim os fenômenos religiosos “consistem em crenças obrigatórias, unidas a práticas concretas que se vinculam aos objetos destas crenças”.⁶⁰

O autor opõe ainda a atividade do mago e do religioso, pois, na magia, existe uma vontade prática de ação que responde muito mais a necessidades prementes, momentâneas, que à vida e ritualística social que se reproduzem no

⁵⁸ibidem

⁵⁹ibidem

⁶⁰DURKHEIM, E. Op. Cit.

ritual religioso. A magia não discute, em seu corpo ritualístico, práticas, valorações morais, enfim, a gênese social presente na religião.

Em última instância, a religião, para o sociólogo francês, credita ao homem reconhecimento de grupo, ao traduzir as formas da vida coletiva dentro das cidades, no mundo moderno urbanizado, porque nas comunidades camponesas esse reconhecimento também faz parte do senso de pertença. Aqui a dicotomia não é a religiosidade e sim a modernidade de uma e outra. Martins discute essa relação em um texto sobre a Mesa Infantil, onde problematiza o partilhar da comida em um ritual religioso, a partir da visão sociológica de sociedade:

Isso pode ser melhor entendido quando o autor (**Durkheim**) coloca que tanto entre estes indivíduos quanto entre grupos sociais há caráter de relação entre estes nos fenômenos sociais, assim, tal representação coletiva de um ritual é a forma como um grupo pensa na sua relação com o objeto que está ligado a eles e os afetam, como a alimentação observada aqui.⁶¹(S/D, S/P)

Isaia afirma que a diferenciação durkheimiana entre magia e religião deve ser relativizada na atuação dos intelectuais umbandistas junto ao Estado, pois a Umbanda possui, em seu corpo ritualístico, os dois conceitos considerados antagônicos pelo notável francês e pela cúpula estatal brasileira:

[...]os intelectuais da umbanda desenvolveram tanto o trabalho sacerdotal em interpretar as produções culturais, quanto o trabalho criador do mago, capaz de colocar em xeque a perenidade dos significados sociais. [...] poderemos identificar na obra desses intelectuais simultâneas tentativas de desencanto e encantamento; de exegeses racionalizantes, carisma e tradição.⁶² (2008, p.212)

Aquilo que Renato Ortiz chamou de “síntese umbandista”⁶³ caminhou, portanto, na direção de creditar religiosidade e credibilidade às práticas mágicas que a Umbanda herdou de suas matrizes fundadoras.

⁶¹MARTINS, Lucas Collito Et All, Umbanda e São Cosme e Damião: Olhares socioantropológicos à mesa infantil. In; Diversidade Religiosa, João Pessoa, vol. 6, n. 2.

⁶²ISAIA, Arthur Cesar. Op.cit., 2008.

⁶³ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

No construto intelectual umbandista, a magia não poderia ser negligenciada, visto ser a grande força da Umbanda enquanto religião: a possibilidade de relacionamento direto com forças do sobrenatural que poderiam intervir nas demandas específicas de seus fiéis. Nas suas sessões, centenas de pessoas buscam atendimento médico, conselhos para problemas no amor, no trabalho ou nos jogos, resolução de problemas familiares, entre outros. Negar o caráter mágico da Umbanda seria negar a própria religião e, portanto, a tarefa intelectual de seus pensadores não teria sentido.

Em uma sociedade industrial nascente (fruto da mistura de vários povos e várias culturas diferentes), onde o cristianismo era considerado como religião oficial, onde práticas advindas da África eram tratadas, conforme demonstramos, como diabólicas, os intelectuais umbandistas precisavam encontrar uma forma de serem aceitos como religião.

Citando o esforço umbandista em conciliar magia e religião, Isaia fala:

A partir desta herança cultural, podemos entender melhor o esforço dos intelectuais da umbanda, em um país majoritariamente católico e no qual a igreja aparecia como força legitimadora muito considerável do estado e sociedade, em pensar a magia não de forma marginal, mas a integrando à nova religião. Vemos na obra dos intelectuais da umbanda o elogio simultâneo a diferentes formas de o homem postar-se frente à realidade social. Isto, tanto se levarmos em conta, a afirmação da identidade do intelectual, do médium e do dirigente umbandista como mago ou sacerdote, quanto os pensando a partir da proposta weberiana, no qual os mesmos poderão assumir legitimações assentadas na racionalidade, na tradição ou no carisma.⁶⁴

Portanto, a necessidade umbandista no começo do século XX era conciliar, em seu corpo ritualista, o “casamento” entre religião e magia, de modo a criar rituais que, efetivamente, pudessem ser reconhecidos como religiosos, porém, incluída a magia.

O pensamento mágico era o elemento fundamental do calundu e, posteriormente, das demais religiões de matriz africana. A magia era um importante elemento regulador das relações sociais e de poder na África. O feiticeiro tinha o poder de “enfeitiçar” as pessoas e/ou curá-las. Tanto na África quanto na diáspora, o feiticeiro era temido pelos demais e possuía um status social diferente.

⁶⁴ISAIA, Arthur Cesar. Op.cit., 2008, p.203.

Em busca de um referencial teórico que compreenda a atuação umbandista como uma jornada por reconhecimento de um aparato de práticas mágicas dentro de uma religião constituída, a obra de Mauss, discípulo e sobrinho de Durkheim pensou a magia como integrada à sociedade, conforme nos mostra Isaia:

Coube a um discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, pensar a magia, não em oposição à sociedade, como um componente antissocial, aético, mas totalmente integrada à noção de representações coletivas. Embora continue a tratar magia e religião como fenômenos diferenciados, Mauss já encarava a magia enquanto fato social.⁶⁵

Mauss, assim, vê a magia como um fenômeno social, avançando em um campo de entendimento que permite um “casamento” entre magia e religião: o rito. Para o Mauss, os ritos são o ponto em comum que unem magia e religião, posto serem o alicerce de ambas. A diferenciação está no fato de que o rito mágico é baseado em si enquanto a religião busca referenciar uma realidade outra, uma crença nas forças da própria sociedade ou, ao menos, nas forças em que esta sociedade acreditava:

Se para Mauss, tanto a religião quanto a magia alicerçavam-se e reiteravam-se em ritos, o rito religioso continuava remetendo a algo a mais, inexistente na magia. Desta forma o rito mágico mostrava-se como autorreferente. Sua eficácia centrava-se em si mesmo, ao contrário do rito religioso, sempre voltado para forças que a sociedade acreditava existir além do rito. Por exemplo, deuses a quem se ofereciam sacrifícios e tinham poderes reconhecidos pelos homens que os cultuavam.⁶⁶

Efetivamente, ao negar o caráter desorganizado das macumbas cariocas, pensar a mistura religiosa do ponto de vista dogmático, “limpar” a religião de práticas consideradas atrasadas pela moral religiosa (essencialmente cristã) do período, o caminho tomado pelos pensadores da Umbanda conseguiu sucesso no seu intento. A reinterpretação feita pela intelectualidade umbandista (através de livros, artigos, congressos, entre outros), dando nova valoração às práticas religiosas componentes de sua crença, mostra o entendimento, por parte dos autores, dos mecanismos presentes na sociedade brasileira da época, de seu racismo e preconceito, disfarçados em signos e perseguições diversos. Segundo

⁶⁵ISAIA, Arthur Cesar. Op.cit., 2008.

⁶⁶ibidem

Ortiz “A reinterpretação cultural preserva significados antigos dentro de novas formas, ou conserva velhas formas dentro de novas significações”.⁶⁷

Até aqui buscamos o entendimento entre Estado e religião, no sentido da criação intelectual da nação brasileira e da aceitação de uma parcela de pessoas dentro desse Brasil nascente.

Nesse sentido, o campo de batalha entre as manifestações culturais também é o do embate que demonstramos antes, ao citar Foucault. O biopoder pode ser entendido como uma forma de modelagem da vida social e cultural de toda uma população. No caso brasileiro direcionada pela visão de mundo colocada pela República desde sua fundação, sofrendo as alterações ideológicas próprias de cada período que culminaram no Estado Novo varguista.

A questão racial, no caso brasileiro, possuiu uma relação íntima com o processo de construção da identidade nacional. De forma geral, o regime do Estado Novo lidou com as temáticas da cultura negra e do negro na sociedade brasileira de forma consideravelmente ambígua. Se por um lado, houve a transformação da capoeira, do candomblé, do samba e do futebol em símbolos da identidade – elementos culturais relacionados às classes populares e, em especial, ao contingente negro – e um incentivo às pesquisas e análises sobre a cultura negra e sobre a contribuição do negro na formação da cultura brasileira. Por outro temos uma série de ações estatais no sentido de desqualificar, negativizar, silenciar e reprimir tais atividades⁶⁸.

Nos cabe, pois, nas próximas páginas, desenvolver quais os sentidos que essas ideias encontram entre si. Enfim, entrelaçar atuação umbandista e bases governamentais, mostrando quais os frutos dessas buscas.

2.2 MAGIA E FEITIÇARIA

Não podemos deixar de destacar que tratar-se-ia de um engano acreditar que as perseguições e marginalização às quais foram submetidos os adeptos das religiões de matriz afro-brasileira tenham se concentrado em apenas um

⁶⁷ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

⁶⁸OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p. 40

período histórico, visto que esta acontece desde os tempos coloniais, conforme nos lembra Nathalia Oliveira:

Nesse momento, as religiões de matriz afro-brasileira, ainda em processo de constituição, eram reprimidas através de duas frentes diferentes: através da legislação portuguesa e da Igreja Católica. As religiões de matriz afro-brasileira eram consideradas feitiçaria pelo Tribunal da Santa Inquisição. A feitiçaria era, juntamente com o protestantismo e o judaísmo, considerada heresia e “crime contra a fé”. Essas três práticas eram perigosas, pois colocavam em risco a hegemonia da Igreja Católica e a prevalência de seus dogmas. No caso específico da feitiçaria, outro perigo o circundava: o poder que residia nas ações do feiticeiro. Este personagem seria capaz de intervir em diversas situações e revertê-las a favor de quem solicitava o auxílio⁶⁹.

No que diz respeito à repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras, destaca-se o trabalho da antropóloga Yvonne Maggie, na obra “Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”. A antropóloga realiza sua análise sobre o tema tendo como fontes os processos criminais referentes aos artigos 156, 157 e 158 do Código Criminal de 1890 e os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1942. Seu recorte cronológico compreende o final do século XIX – 1890 - e se estende até 1945, o que insere sua análise em dois importantes momentos da história política brasileira; a proclamação da República e o fim do Estado Novo, conforme enfatiza Oliveira.

Ela explica que a proposta de Maggie neste seu trabalho é

romper com o olhar da antropologia e da sociologia dos anos 1980 que percebia as religiões afro-brasileiras a partir da lógica da perseguição e repressão policiais. Dentro desse modelo, a perseguição e a repressão sofridas por tais práticas religiosas resultariam em sua reticência e desaparecimento. Maggie navega em sentido oposto e defende que a criminalização e a repressão foram estratégias - por parte do Estado e das autoridades judiciares – de conhecimento e regulamentação destas crenças⁷⁰.

⁶⁹OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p. 94/95

⁷⁰OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p. 125

A antropóloga – que teve envolvimento com a organização da Coleção Museu de Magia Negra - afirma que as iniciativas repressoras foram importantes para a constituição e para a expansão das religiões afro-brasileiras e frisa que estas não seriam expressão da cultura da população negra na cidade do Rio de Janeiro, tendo em vista o seu alcance aos mais variados grupos e classes sociais.

Este trabalho ímpar vai totalmente de encontro a temática aqui proposta e corrobora com aquilo que buscamos enfatizar e discutir. Para antropóloga, a Polícia Civil foi um importante instrumento de repressão às referidas crenças, mas, por outro lado, acabou tornando-se, também, um instrumento de organização e controle, contribuindo para que as mesmas se transformassem e encontrassem um formato que lhes garantisse o não desaparecimento.

Em seu trabalho, a antropóloga estuda uma periodização bastante extensa, que abrange também o recorte temporal proposto nesta pesquisa pois estuda o período entre 1890 e 1945, destacando como marco inicial a promulgação da Constituição de 1890 e marco final o término da Ditadura do Estado Novo. Ao apresentar um breve histórico acerca da evolução das instituições ligadas a repressão às religiões afro-brasileiras durante este período destaca uma série de iniciativas na área de Saúde Pública que tinham como objetivo sanear e higienizar o Distrito Federal. Essas iniciativas também ampliaram o debate sobre o controle das religiões de matriz africana. A Constituição de 1890 aparece em uma perspectiva comparada com o Código Penal do mesmo ano. A partir dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal que criminalizavam de forma subjetiva as religiões de matriz africana, Maggie reflete a respeito da questão do discurso médico sanitário, tendo em vista que esses crimes eram considerados crimes contra a Saúde Pública.

A fim de ilustrar a repressão às religiões através do discurso científico, a antropóloga cita o regulamento sanitário e as seguintes leis relacionadas à questão da Saúde Pública: o decreto no 1.151 de 5 de Janeiro de 1904 que reorganizava os Serviços de Higiene Administrativa da União e possibilitou o “Bota Abaixo”, a criação do Serviço de Fiscalização do Exercício da Medicina e da Farmácia e a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP)

através do decreto no 3.987 de 2 de Janeiro de 1920.

O período conhecido como Era Vargas (1930-1945) emerge no estudo da antropóloga como

um período onde as ações policiais frente à questão das religiões afro-brasileiras começam a ganhar espaço e visibilidade. O marco utilizado pela antropóloga como fundador desse novo momento é o relatório do Chefe da Polícia Federal do ano de 1927. Este relatório elucida as inquietações do Comando Policial em relação às religiões em questão e estabelece uma Campanha a fim de combatê-las confiada ao Delegado Augusto Mendes. Com o auxílio desse documento, Maggie apresenta a “Era Vargas” como um período de atuação policial mais incisiva na construção de iniciativas para tornar a repressão às religiões de matriz afro-brasileira mais eficaz⁷¹.

Neste relatório aparecem questões profundamente elucidativas, no que diz respeito à forma de atuação da polícia em relação às macumbas. O documento responsabiliza a própria polícia e a liberdade das leis brasileiras por criarem um terreno fértil para qualquer tipo de pensamento, incluindo o ocultismo, sendo assim culpadas pela disseminação da Umbanda e do Candomblé.

Prova dessa permissividade com tais religiões seriam as propagandas de cartomantes, videntes e ocultistas que preenchiam os jornais do Distrito Federal. Esses anúncios deixavam claro que alguma providência em relação ao baixo espiritismo deveria ser tomada, tendo em vista que este era, na opinião do Chefe da Polícia Federal, o terceiro causador de danos mentais no Brasil perdendo, apenas, para a Sífilis e o Álcool. Por fim, ele reitera a necessidade de se criar mecanismos para regular os falsos e baixos espíritas⁷².

Segundo Maggie esse relatório inaugura a Comissão do Delegado Augusto Mattos Mendes para a repressão ao “Baixo Espiritismo” e ao Curandeirismo com atuação expandida para todo o Distrito Federal. Com a criação da Comissão, os centros passam a ser controlados de perto pela Polícia Civil até que, a partir de 1934, o controle dessas instituições religiosas é confiado a 1a Delegacia Auxiliar. Três anos mais tarde, subordinada a essa Delegacia, a Seção de Tóxicos e Mistificações é criada a fim de tornar a repressão mais

⁷¹OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p.116

⁷²OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p.119

organizada e especializada. A criação dessa Seção, de acordo com a autora, fomenta um debate sobre a modificação dos mecanismos reguladores das acusações de feiticeiros.

Maggie também frisa que desde a virada do século XIX para o século XX os centros espíritas estavam sujeitos à licença policial. No entanto, a partir do ano de 1941 o Chefe de Polícia passa a exigir além do registro destes na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, registro na Delegacia Especial de Segurança Pública e na Delegacia Geral de Investigações. O registro nessas duas últimas possuía as seguintes finalidades: averiguar antecedentes político-sociais e antecedentes criminais⁷³.

Torna-se importante destacar a exigência do registro dos centros espíritas na Delegacia Especial de Segurança Pública, considerando a sua atuação profundamente política. A DESPS, criada em 1933 através do Decreto no 22.332, foi a Polícia Política do Estado Novo e possuía como uma de suas principais atribuições investigar e coibir comportamentos políticos dissidentes a ideologia do regime. Assim, essa exigência remonta a possibilidade dos centros espíritas e terreiros serem considerados como espaços onde os indivíduos poderiam confabular contra a ordem instituída.

Com o objetivo de investigar essa possibilidade foram feitas visitas ao Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, o APERJ. Sob sua responsabilidade encontra-se a guarda de documentos relacionados a essa Delegacia. No entanto, nenhuma documentação foi encontrada referente às religiões afro-brasileiras.

Apesar de todas as exigências e registros, os centros só conseguiram permissão para funcionar, após a análise do processo do registro pelo Chefe de Polícia. A partir de alguns dados apresentados pela antropóloga Yvonne Maggie e pelo periódico “Diário da Noite” observa-se que nas décadas de 1930 e 1940 a questão da repressão às práticas religiosas negras era tão importante que uma das Delegacias Auxiliares existentes se dedicava a cuidar desses tipos de

⁷³OLIVEIRA, Nathlia Fernandes, op. cit., 2015, p.120

crimes. Como exposto acima, a Delegacia em questão era a Primeira Delegacia Auxiliar. Tendo isso em mente, se faz necessário retomar algumas questões abordadas neste trabalho relacionadas à organização da instituição policial.

Yvonne Maggie em considerar que a virada da década de 1920 para a década de 1930 expressou, de forma ampla a preocupação de vários setores sociais com o combate as práticas religiosas afro-brasileiras: a medicina, o judiciário e a instituição policial.

2.3. PARA ENTENDER A SÍNTESE UMBANDISTA: A EVOLUÇÃO DA VISÃO SOBRE O EXU E A UMBANDA HOJE.

A transformação na representação que as religiões afro-brasileiras fazem de Exu é um grande divisor de águas entre a releitura que Umbandistas fizeram das origens africanas de símbolos do sagrado e sua adaptação para nossas terras. Exu pode ser entendido como exemplo da forma como a estratégia de sobrevivência dos Umbandistas permitiu que o sagrado se renovasse, continuando sobre novas formas e símbolos. Segundo Tito Lívio C. Romão, Exu pode ser entendido da seguinte maneira:

um dos mais importantes deuses do culto dos negros, deus dos movimentos, gosta de incitar a confusão, aparece na alvorada e no crepúsculo; suas vestimentas são de cor azul, vermelha e branca; seu dia é a segunda-feira.⁷⁴

Para Renato Ortiz:

o universo umbandista traduz as estruturas sócio–econômicas sintetizando – as formalmente dentro de um novo sistema espiritual. Entretanto, o pensamento religioso vai além da criação de novos elementos simbólicos, ele se estende à tradição afro–brasileira para

⁷⁴ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo Religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. Trab. Ling. Aplic., Campinas, n(57.1): 353-381, jan./abr. 2018, p.377.

reinterpretá-la dentro do universo umbandista de compreensão do mundo.⁷⁵(1978, 211)

Exu é considerado o protetor de templo religiosos, moradias, cidades e pessoas na sua origem africana. Mostrado como o Orixá mais próximo que há dos seres humanos, possui uma grande capacidade de articulação, demonstrando vigor e juventude, conseguindo proteger as pessoas. Porém, também pode ser associado a calamidades públicas, acidentes pessoais e problemas na esfera privada. Como alguns mitos da antiga África o demonstram como dualista e ligado a uma certa maldade, Exu acabou sincretizado, no Brasil, com o diabo católico. ⁷⁶

Frisemos aqui que em alguns casos a umbanda adota, em sua adaptação do panteão original, divindades africanas, mas que são transformadas mediante influências advindas, por exemplo, do catolicismo. Um exemplo é o orixá Exu.⁷⁷(2018, 370).

A representação imagética de Exu e Pomba Gira (Exu mulher) em terreiros de Umbanda geralmente traz homens com pés e chifres de bode, roupas pretas e vermelhas, tridentes e símbolos facilmente associados à ideia do diabo cristão, principalmente no Brasil.

Pomba Gira carrega a imagem de uma mulher sensual e indomável, geralmente com pouca roupa, seios proeminentes e dançando. Nesse sentido, Exu, tanto em seu masculino como no seu feminino, está ligado a sexualidade, a sensualidade, ao erótico e, no fim das contas, ao sexo.

Sérgio E. Ferreti⁷⁸ debate os rumos do sincretismo religioso no Brasil como estratégia de sobrevivência pacífica entre praticantes de cultos afro-brasileiros, destacando a capacidade de integração entre elementos do catolicismo popular, santos de devoção e elementos religiosos europeus e africanos. Sobre Exu, Ferreti debate sua ligação a Santo Antônio, por seu potencial mágico, no imaginário popular:

⁷⁵ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1978

⁷⁶ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Op. Cit.,2018

⁷⁷ibidem

⁷⁸FERRETI, Sérgio E. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun.1998.

Em virtude de sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos, trazer fecundidade, Santo Antônio era considerado um bruxo poderoso, associado a Exu⁷⁹.

Ao rever elementos das práticas afro-brasileiras, buscando incorporar entidades e orixás ao panteão umbandista e conformar fazeres religiosos com a perseguição e brutalidade racista do Estado brasileiro republicano, escritores e praticantes da nova religião reinterpretaram a figura de Exu. De um certo ponto de vista, ao rever elementos africanos e inseri-los em uma nova prática, “a sociedade brasileira, no nível do pensamento umbandista, reinterpreta os elementos de uma cultura afro-brasileira”.⁸⁰ A Umbanda não parte do modo de ver e viver a religiosidade pelos africanos, mas sim, das necessidades enfrentadas na sociedade industrial nascente no Brasil. O imaginário do período sobre elementos próprios da africanidade foi o filtro utilizado para a sobrevivência de Exus e Pomba Giras nos usos e fazeres dos rituais a partir de então.

Sob uma nova visão de religiosidade, mais afeita ao espiritismo kardecista, o Orixá perde uma série de atributos que seriam questionados pela visão de mundo preconceituosa da época; desfizeram a sexualidade excessiva⁸¹, retiraram seu caráter de Orixá (tornando-se entidade) cristianizaram seus trejeitos e palavreado, cortaram o uso de carne e sacrifícios rituais para o espírito.

na Umbanda, o universo sagrado se transforma, tornando-se os orixás guardiões das legiões e falanges espirituais, mensageiros da Luz. Dessa forma, um caboclo Urubatão da Linha de Oxossi não poderá jamais realizar um ato maléfico, não porque lhe falte força ou conhecimento para tanto, simplesmente porque um ato desta natureza é incompatível com sua posição espiritual. O Universo umbandista se divide então em dois: A Umbanda, domínio do bem; A Quimbanda, núcleo do mal.⁸²

⁷⁹Ibidem, p.190

⁸⁰ORTIZ, Renato. Op. Cit., 1998

⁸¹Segundo Ortiz: “Outro aspecto marcadamente africano de Exu é seu caráter fálico. Isto pode ser observado na representação escultural da divindade, que frequentemente é dotada de um <<phallus>> proeminente.” ORTIZ, Renato. Op. Cit. Pp. 117. Na Umbanda essa característica fálica do Orixá é retirada, ficando a marca da sensualidade de imagens, atitudes e temáticas abordadas em consultas. Para Ortiz, o “falismo” acabaria desaparecendo, pois não possui compatibilidade com o “puritanismo brasileiro”.

⁸²ORTIZ, Renato. Op. Cit. Pp. 120.

Exu torna-se um obreiro dos pretos velhos, verdadeiros chefes da religião, presente como base de sustentação mágico-religiosa dos terreiros. Podem ser vistos na Umbanda tanto nas casinhas para Exu Tranca Ruas que são fixadas na entrada dos terreiros, como nas giras de entidades da linha (nomeadas de esquerda), sendo, porém, os trabalhos de Exus e Pomba Giras sempre precedidos da incorporação dos espíritos de direita (Caboclos, pretos velhos e crianças), considerados mais evoluídos espiritualmente.

Na nova figura desses trabalhadores espirituais, sua interpretação passa a ser a de espíritos que possuem um karma culposo a pagar (dentro da ótica espírita de reencarnação e evolução espiritual), sendo colocados pelos guias superiores para cumprir funções extremamente próximas aos seres humanos. Essa linha de atuação pertence a uma faixa vibracional mais densa sendo, assim, mais propensos a ajudar em necessidades financeiras, amorosas e problemas envolvendo sexualidade dos consulentes.

Em um texto de 2012, escrito em parceria com Paulo César Porto Martins e Rodrigo Fornos, debatemos um pouco dessa nova conformação religiosa:

Com relação à Umbanda, partindo da linha de raciocínio que a mesma foi fundada por Zélio de Moraes, pode-se supor que a mesma possui um sincretismo pensado; o mestre Zélio e os precursores dessa nova corrente religiosa retiraram das macumbas cariocas uma série de conceitos que eram considerados primitivos, desnecessários ou ultrapassados e utilizaram hábitos e fazeres alinhados com o espiritismo Kardecista para a criação de uma nova religião que não poderia ser chamada de Kardecista ou afro-brasileira, mas mista (sincretizada). Ao retirar as práticas de suas origens e “misturá-las” em um novo ritual, estas perdem a personalidade que possuíam e passam a possuir novo significado dentro uma nova religião: Umbanda.⁸³

Os autores umbandistas contemporâneos percebem a religião de maneira muito próxima a toda essa cristianização e racionalização proposta pelos autores umbandistas do período getulista. Ou seja, o pensamento Umbandista se consolidou a partir da reinterpretar e resistência trazida pelo contexto geral da época, avançando até dias atuais. Diamantino F. Trindade, falando do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco (Curitiba - PR), assim define a Umbanda:

⁸³CAVALLI, Edgar Jr. MARTINS, Paulo César Porto. FORNOS, Rodrigo. O sincretismo cultural e seu papel na formação da Umbanda no Brasil. S/D

Alguns estudiosos afirmam que ouve uma fusão entre a Macumba e o Espiritismo de Allan Kardec e com isso alguns grupos ligados ao Espiritismo, cansados de seu intelectualismo, migrou para as cores e ritmos vibrantes da Umbanda. (...) A Umbanda é a religião brasileira e, ao contrário do que muitos imaginam, foi criada por brancos e não trazida pelos escravos, embora a ligação com os africanos seja muito intensa, já que incorporamos “pretos velhos”, que na sua maioria eram escravos. Ela é livre de dogmas, está se desenvolvendo e a cada dia é mais procurada pela sua simplicidade e eficácia.”⁸⁴

Em nossa opinião, ao colocar a Umbanda como “religião brasileira” (apesar dessa opinião não ser consenso entre estudiosos e praticantes) ,ao contrário, por exemplo, do Candomblé que é considerado por muitos considerado Afro-brasileiro, os autores umbandistas afastavam a possibilidade de perseguição por parte da polícia estado novista, baseados na ideia da miscigenação. Essa artimanha foi de muita eficácia, pois a unidade, sob a ótica de uma normalização a partir de uma ideia de nação preconcebida, era um ponto importante para Getúlio, como já dissemos. Ser brasileiro significa estar integrado ao novo espírito de mundo proposto pelo Estado da época. Dessa forma, a memória afro-brasileira permanece intacta no panteão umbandista, perpetuando as práticas vindas da África, porém, ressignificadas sob uma nova ótica. E essa visão perpetuou-se, chegando até nossos dias. Segundo Nathália F. Oliveira:

A umbanda surge a partir do encontro entre as tradições kardecistas, católicas, africanas e indígenas, no entanto, apesar de possuir raízes múltiplas ora transita pelas suas influências kardecistas – através dos discursos científica e progressista – ora transita pelas influências africanas – através da estrutura dos ritos, da manipulação mágica dos eventos do mundo físico a partir das ações dos espíritos e das divindades cultuadas.⁸⁵

Muitos autores modernos consideram a Umbanda universalista, por agregar elementos de diferentes culturas e fazeres, unidos em torno de um mesmo ritual. Ainda, a discussão sobre a africanidade no seio umbandista é muito grande, dada a diversidade da própria religião. Não existindo um centro coordenador de dogmas e regras (como o Vaticano para a Igreja Católica), ou

⁸⁴TRINDADE, Diamantino F. História da Umbanda no Brasil – vol. 3: memórias de uma religião. Editora do Conhecimento. Limeria – SP. 2015, p.255

⁸⁵OLIVEIRA, Nathália F. Op. Cit.,2015, p.135.

um livro sagrado considerado como único guia, cada pai ou mãe de santo pratica sua própria visão do culto.

Elementos diversos podem ser, assim, encontrados sob a mesma bandeira da Umbanda. Utilizando-se de magia e tradição, mistura elementos distintos e permanece no imaginário dos não praticantes como algo a se temer:

Diferentemente do candomblé, a umbanda, que também se situa no rol das religiões afro-brasileiras, nasceu fortemente marcada pelo caráter universal, apesar de a dimensão étnica ser reivindicada por alguns setores do movimento umbandista, refletindo na forma como é representada nas políticas públicas, como uma religião que preserva a ancestralidade negra. Se por um lado as religiões afro-brasileiras foram, com o tempo, se abrindo a novos praticantes, o estigma do feitiço permaneceu. A umbanda e o candomblé ainda carregam a marca do mistério e do segredo, que, transportada para o imaginário popular, traduz-se em perigo e, portanto, amedronta. Até o fim da década de 1970, o Estado reprimia explicitamente essas religiões.⁸⁶

Enfim, como demonstramos, a Umbanda sofreu suas transformações, no intuito de sobreviver e se adaptar aos tempos. Mantendo essa marca, chega até nossos dias, vista como uma religião vibrante, em constante evolução e mantendo a tradição afro-brasileira viva em seus rituais e sua memória. Nos próximos capítulos, investigamos mais detalhadamente como se deu esse processo.

⁸⁶MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. Acesso em 17/06/2020.

3 RACISMO E CONSTRUÇÃO DA IDEOLOGIA ESTATAL NO BRASIL.

Ao ingressarmos no mestrado tínhamos a intenção de debater mais a fundo elementos sobre a fundação e fundamentação da Umbanda no Brasil, como os estudos de José Henrique Motta⁸⁷, por exemplo.

Motta analisa a evolução de antigos cultos cariocas e como sua integração com variadas práticas religiosas resultou no surgimento de uma nova religião: a Umbanda. Assim, tencionando analisar como ocorreu uma legitimação dessa nova prática no seio das sociedades industriais brasileiras, notadamente no Rio de Janeiro e São Paulo, refaz os caminhos dos autores umbandistas, a partir do debate da obra clássica de Renato Ortiz “A morte branca do feiticeiro negro”.⁸⁸

Ortiz relaciona o surgimento e consolidação da Umbanda com a industrialização no Brasil, a partir de 1930. Para o autor “Após um momento de desagregação social, observa – se um movimento de agregação social, que corresponde à consolidação de uma sociedade de classes, que tende a fundamentar sua existência na produção social”⁸⁹.

Nesse sentido, a data de 1930 é significativa como uma divisão de dois períodos distintos da História brasileira; deixamos o trabalho e a sociedade basicamente agrícolas e passamos para um movimento de urbanização, crescimento das cidades e vida baseada em uma nova sociedade de classes.⁹⁰

É em Ortiz que primeiro vemos a expressão “intelectuais umbandistas”, com o intuito de nomear a classe intelectual de praticantes da religião que buscou a aceitação dessa prática religiosa junto ao Estado Novo Varguista. Para tanto, segundo Motta e Ortiz, esses intelectuais teriam debatido e formalizado, em publicações variadas e debates públicos, a mistura de catolicismo popular,

⁸⁷MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique Motta. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** 1^a ed. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

⁸⁸ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** Ed. Vozes: Petrópolis, 1978

⁸⁹Ibidem

⁹⁰Ibidem

tradições e costumes afro-brasileiros e indígenas com espiritismo kardecista que resultou na Umbanda.

Ao pesquisarmos o tema, porém, notamos que Ortiz e Motta não levaram em consideração um ponto chave para entendimento da atuação desses intelectuais junto ao Estado: como se formou esse Estado Brasileiro? Qual a raiz ideológica na qual a Umbanda busca aceitação e, para tanto, se molda nas obras dos “intelectuais” de Renato Ortiz? Para nós, Ortiz e Motta esqueceram de demonstrar o racismo implícito nas propostas de remodelação do Estado brasileiro. E como a Umbanda, na figura de seus intelectuais, precisou pensar e modelar suas práticas para conseguir sobreviver à perseguição e racismo do período.

Para tanto, é extremamente necessário entender que a Umbanda encontra-se inserida no seio das sociedades onde se desenvolveu. Contextualizar e debater a atuação dos intelectuais umbandistas no período estado novista significa dar voz para os sujeitos atuantes da História. Mostrar uma História viva, onde o Estado atua e os personagens históricos possuem participação ativa, voz e vontade, anseios e necessidades perante a força estatal. Entendemos, assim, que a Umbanda é uma forma de resistência e sobrevivência popular perante um Estado opressor.

Para que seja possível discutir o surgimento da Umbanda, ou outras questões que com ela se relacionam, portanto, faz-se necessária a discussão prévia do contexto social e político que se desenrola ao longo da segunda metade do século XIX e início do século XX e que diz respeito à busca e consolidação de ideais identitários que constituem aquilo que viríamos a chamar de “povo brasileiro” ou de nação, e especialmente sobre a maneira com que tal contexto é permeado por um ideário racista e excludente.

As consequências da Revolução Industrial na Europa marcarão a forma como o Brasil (enquanto colônia) e o negro (enquanto trabalhador escravizado) serão vistos e tratados a partir da expansão dessa industrialização para território extra europeus, como o Brasil.

Nossa pesquisa caminhou para trás e para frente no tempo e localizamos este Estado Nacional brasileiro racializado e preconceituoso desde sua fundação, nos idos de 1822. Optamos, assim, pelo estudo de uma longa abrangência temporal, partindo da Independência do Brasil até a assinatura da lei áurea em 1888, pois notamos, na historiografia estudada, a emergência de uma série de acontecimentos que impactarão no imaginário social e na visão sobre o negro em terras brasileiras. Nesse sentido, optamos também pelo debate sobre a ruptura causada pelo golpe de Estado que resultou na Proclamação da República no Brasil. Uma série de elementos, símbolos e instituições seriam descontinuados enquanto outros, notadamente o racismo, continuaram permeando as discussões e as instituições ainda por muitas décadas.

Entre os conceitos fundamentais que emergem nesta discussão, estão a biopolítica, a branquitude, miscigenação e eugenia, além do mito da democracia racial. Tais conceitos, instrumentos ou ideias, em alguns momentos se destacam, em outros se sobrepõem, porém é no seu entrecruzar ao longo do tempo que tecem a malha que perpetua o racismo no Brasil.

A eugenia, por exemplo, aparece como grande instrumento na realização dos princípios associados ao exercício do biopoder. Carlos Vinicius Frota de Albuquerque em “A Eugenia e o Mito da Superioridade Racial Branca: Racismo no Brasil Moderno”⁹¹ debate conceitos eugenéticos e racistas no Brasil do final do século XIX e início do séc. XX, a partir da noção de biopoder em Michel Foucault. O autor contextualiza o debate tendo como marco a década de 1870, onde o ideário cientificista começa a ganhar força no Brasil. Para ele “a desigualdade racial é uma construção social e epistemológica, em torno da qual se estrutura um poder socioeconômico, de exclusão e exploração”.

Como ponto chave para o entendimento dessa relação, Albuquerque afirma que a sociedade moderna brasileira, pautada no determinismo das teorias eugenistas, submeteu o negro a um processo de não-existência⁹².

⁹¹ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. A eugenia e o mito de superioridade racial branca: Racismo no Brasil Moderno. Universidade Federal do Ceará, 20-?

⁹² ibidem.

E em que se constitui, efetivamente, a noção de biopoder, para que ela possa ser entendida como conceito que permite ao Estado submeter a população (ou parte dela) a esse processo? Em síntese, Foucault apresenta o biopoder como um mecanismo que passa a prevalecer no ocidente a partir do século XVIII, baseado na disciplina e na biopolítica, onde o direito do soberano de fazer morrer e deixar viver é substituído pelo poder de fazer viver e deixar morrer.⁹³.

Para ele, no poder soberano, vigente até o século XVII, o poder político se destacava pelo poder do soberano de matar. Com base num código legal, a soberania estabelece uma divisão entre o proibido e o permitido, onde as punições são aplicadas como exemplo e como forma de evidenciar o poder do soberano. Era sobre o corpo do condenado que se manifestavam o poder e a lei do soberano.⁹⁴ Assim, no início do séc. XVIII, na Europa ocidental, ocorre o deslocamento do predomínio do sistema de soberania para o biopoder⁹⁵.

Esta manifestação de poder em torno da vida se dá a partir de dois polos interligados, um que se coloca sobre o corpo como máquina e outro sobre o corpo como espécie. A partir destes polos dá-se surgimento da era do biopoder, forma de exercício predominante nas sociedades ocidentais modernas, que a partir de tecnologias de poder-saber busca obter “a sujeição dos corpos e o controle das populações”.⁹⁶

Nesta transição, a raça aparece como elemento norteador dessa faceta do poder, pois se centra no corpo-espécie e inclui os processos biológicos.

A reprodução, o nascimento, a saúde, a longevidade, a mortalidade, a raça, assim como os elementos que atuam sobre estes, passam a

⁹³FOUCAULT apud ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?, p. 2

⁹⁴ "...o suplício, mesmo se tem como função "purgar" o crime, não reconcilia; traça em torno, ou melhor, sobre o próprio corpo do condenado sinais que não devem se apagar; a memória dos homens, em todo caso, guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura ou do sofrimento devidamente constatados". FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir. Nascimento das prisões.** Petrópolis, Vozes. 1987..

⁹⁵ibidem

⁹⁶ibidem

sofrer intervenções e regulações. Entra em cena a biopolítica, a partir de mecanismos de segurança que agem sobre a população⁹⁷.

A imposição de um corpo institucionalizado de ideias aparece no texto do autor, permitindo uma perspectiva de análise racialista. Não apenas a relação individual se mantém como fonte das relações de poder, mas a busca por uma ação efetiva sobre o corpo total da sociedade. Nesse sentido:

O objetivo aqui não é atingir o corpo individual, mas a multiplicidade dos indivíduos que existem biologicamente interligados, ou seja, o corpo múltiplo da população, e os fenômenos que lhes dizem respeito. Atua-se com base em suportes matemáticos e ações preventivas visando atingir equilíbrios, ou seja, padrões de normalidade⁹⁸.

Desenvolve-se uma série de saberes com foco na população, como forma de exercer o controle sobre esta, incluindo dispositivos como segurança, medicina, economia, psiquiatria, entre outros. O papel da medicina neste processo é fundamental. A fim de instituir normalidades, “as sociedades modernas ocidentais serão submetidas a um processo constante de medicalização, onde o corpo social é tomado pelo saber médico”⁹⁹.

Nas sociedades modernas, não se coloca como uma medicina privada, mas como uma medicina social. A força estatal, o controle dos pobres e dos trabalhadores, as cidades, as famílias, a sexualidade, etc. são tomados por este saber. Os discursos de saber médico despontarão como discursos de verdade, legitimando as intervenções sobre o corpo social¹⁰⁰.

Com a urbanização, desponta a necessidade de preocupar-se com a higiene pública, colocando a medicina urbana na centralização das informações, normatização do saber, e controle de diversos aspectos. Foucault afirma que este conjunto que tem a medicina e a higiene como ponto central de sua constituição, pode não ser o mais importante elemento, mas terá uma importância considerável durante o século XIX, devido ao vínculo que se

⁹⁷ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-? p.3

⁹⁸ibidem

⁹⁹ibidem

¹⁰⁰Ibidem, p.4

estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos, que devemos ler como atuantes sobre a população e sobre o corpo, e que levam à medicina a tornar-se uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios. Para ele a medicina é um saber-poder que “incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos reguladores”¹⁰¹. Como veremos à frente, o movimento eugenético, capitaneado pelos médicos de São Paulo, terão participação direta na Constituição Brasileira de meados de 1930. As bases de um racismo estatal ficam, assim, institucionalizadas na lei maior do Estado.

O racismo, portanto, aparece como estratégia de Estado, no sentido de atingir a purificação da população e no Brasil o deslocamento do poder político para o controle sobre a vida biológica começa a ser percebido no fim do século XIX. Notadamente entrelaçado com a popularização dos conceitos de eugenia que passam a ter grande destaque no curso das políticas públicas vigentes no país.

O processo de urbanização surge com um projeto político de substituição da mão de obra escrava, de disciplinarização das classes trabalhadoras, de controle sobre a migração da população, de repressão às manifestações culturais populares e de higienização dos espaços urbanos. Começamos a perceber o deslocamento do poder político para o controle sobre a vida biológica, o biopoder. Neste sentido, a partir da imagem do Brasil de um país mestiço, torna-se central a preocupação com a raça e a sexualidade ao se pensar o destino da nação¹⁰².

Os médicos despontam como os primeiros intelectuais brasileiros da modernidade. As duas maiores instituições do país que os formavam eram as faculdades de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro. A primeira deu ênfase aos estudos de patologia, psicologia coletiva e medicina legal. A segunda focou-se na saúde pública e no combate a epidemias. Como objetivo comum, a crença na necessidade da purificação da raça.

¹⁰¹FOUCAULT, Michel. 1999 apud ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?, p.5

¹⁰²ibidem

Apesar da pressão em prol da abolição da escravidão, mesmo uma parcela dos abolicionistas acreditava na inferioridade dos negros e na necessidade de tornar o Brasil um país mais branco. A forma como ocorreu comprometeu ainda mais o negro e sua posição nas relações de produção e como agente de trabalho.

Não houve a preocupação em promover subsídios para os negros libertos se inserirem na sociedade. Estes se encontraram em situação de competição com o já grande exército de reserva de “trabalhadores nacionais” e, principalmente, com a mão de obra imigrante, contra os quais era evidente a sua grande desvantagem. O imigrante branco europeu assumiu então o papel de agente natural do trabalho livre e assalariado, monopolizando as oportunidades de classificação econômica e de ascensão social¹⁰³.

Neste contexto, o sanitarismo e a eugenia aparecem como movimentos que pretendem tomar para si a responsabilidade de reconstruir a nação e o corpo-espécie da população brasileira. No Brasil são as pesquisas científicas do IHGB que traçam uma problematização antropológica sobre o negro e os indígenas, que demonstram uma preocupação, enquanto instituição do saber do século XIX, sobre as questões raciais e a miscigenação.

Para Mozart Linhares da Silva“, este arranjo biopolítico, que viria a ser chamado de “democracia racial” é

desdobrado das estratégias eugenistas que sustentaram o projeto de branqueamento da população brasileira no contexto da pós-abolição, promovendo um processo de inclusão-exclusiva do negro na constituição do corpo-espécie da população¹⁰⁴.

Traçando uma linha argumentativa sobre o conceito de biopolítica de Foucault e o conceito-ferramenta homo sacer de Agamben, Linhares Silva debate os limites do poder, demonstrando como a população brasileira do início do séc. XX se constrói impregnada pelos conceitos racistas de fins do XIX. Afinal, conforme o autor destaca

¹⁰³ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?, p 593

¹⁰⁴LINHARES DA SILVA, Mozart. **População-sacer e democracia racial no Brasil**. Revista Sociedade e Estado – Volume 32, número 3, Setembro/Dezembro, 2017

A biopolítica faz da vida e da espécie humana a “matéria prima” da racionalidade governamental. Não é sem sentido que a população aparece aqui aderente a outra ideia cara ao século XIX, a raça. O contexto em que a biopolítica se insurge como estratégia de governo é coevo à ideia de Estado-nação – em que a raça, ao lado de outros elementos estruturantes como o território, a língua, os mitos fundadores e a história – se torna fundamental na articulação entre a nacionalidade e a população, ou melhor, entre o povo e a raça¹⁰⁵.

E o foco de toda a discussão acerca da saúde na nação e de suas possibilidades de evolução social é justamente em torno da questão racial, conforme esclarece Albuquerque, que enfatiza que a partir de análises deterministas todos os problemas do país são atribuídos à intensa mestiçagem, que leva à degenerescência racial, causando anomalias físicas, morais e intelectuais, que vão desde a doença mental à criminalidade, incluindo sífilis, alcoolismo e todas as grandes moléstias que eram vistas como funestas consequências da mistura de raças¹⁰⁶.

Ao relacionar-se a criminalidade à miscigenação, os médicos reivindicam o tratamento dos criminosos. Pois em sua visão, segundo Diwan, era preciso selecionar as “raças boas” para constituir a raça brasileira. E assim, o imigrante europeu era tido como um elemento que poderia colaborar com o progresso da nação e tornou-se a aposta das elites para incremento de raça e economia¹⁰⁷. Some - se isso ao pensamento liberal que traça a figura do europeu desse tempo como melhor “adaptado” aos mundos do trabalho capitalista, buscando uma nova de exploração e formato exploração sobre a produção, exploração esta que o negro não aceitaria, por ser apenas uma nova forma de manter sua velha condição. De certa forma, acreditamos que o branqueamento também atende à uma demanda de domínio sobre os trabalhadores, baseada em racismo e capitalismo liberal.

Ou seja, mais um elemento que demonstra o grande interesse das elites no branqueamento da população brasileira. Porém, antes de seguir com o histórico das políticas eugênicas que atuaram como instrumento dos arranjos biopolíticos que de uma forma ou outra acabaram se transformando no mito da

¹⁰⁵ LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p.595

¹⁰⁶ ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?

¹⁰⁷ DIWAN *apud* ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?

democracia racial que se consolidou na primeira metade século XX no Brasil, é importante abrir um parêntese que pontue algumas questões relacionadas ao conceito de branquitude, afinal, sem ela não há branqueamento.

Sendo a construção racial no Brasil parte de um projeto das elites brasileiras, voltadas à ideia de superioridade da raça branca sobre as demais, a “branquitude” deve ser entendida como uma construção intelectual que atende aos ideais de uma certa parcela da população brasileira, dentro da ideia de um Estado Nacional em gestação. Ruth Frankenberg alerta que

devemos observar que a palavra “raça” e o termos raciais (branquitude, negritude, e assim por diante) bem como as palavras “cultura, “nação” e “povo(s)” continuam a ser organizadas por sistemas classificatórios hierárquicos que remontam aos primórdios do projeto colonial da Europa Ocidental¹⁰⁸

Ela ressalta, e creio ser fundamental ter isso sempre em mente numa discussão como a que está aqui sendo proposta, que raça diz respeito a tudo - o histórico, o político, o pessoal - porém não diz respeito a nada, posto que o conceito de raça é um constructo, uma invenção que mudou drasticamente ao longo do tempo e conforme circunstâncias históricas¹⁰⁹.

Para ela, a função do uso e desenvolvimento desse conceito (branquitude) é denominar e marcar uma porção de Outros, como seres inferiores aos “Eus” nacionais, que procuravam dominá-los. Assim, a branquitude existe como forma de dizer “não sou aquele Outro”.

Assim, a autora acredita ser necessário ter em mente oito pontos fundamentais a respeito da branquitude, que seguem na íntegra, devido à sua grande relevância:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não

¹⁰⁸FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, Vron. **Branquitude: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p.310

¹⁰⁹ibidem

denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais.

4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.

5. Muitas vezes, a inclusão da categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteira da própria categoria.

6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam e modificam.

7. A branquidade é um produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquidade têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados parecem simultaneamente maleáveis e inflexíveis.

8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos¹¹⁰.

Tendo isto em mente, é possível pensar na construção deste projeto eugênico que se inicia no século XIX e entender como ele vai se transformar, durante a Era Vargas, no “mito da democracia racial”, visto que a amplitude da vantagem estrutural da branquidade fica destacada e de sua necessidade de controlar este corpo-espécie, garantindo sua inclusão-excludente.

Em “Eugenia no Brasil, 1917-1940”¹¹¹, Nancy Leys Stepan levanta pormenores dos debates e eventos relacionados ao processo de eugenica no Brasil, considerando suas diferenças com relação ao processo eugenista europeu. Destaca a necessidade de analisar e entender a eugenica no Brasil, maior país da América Latina e o primeiro da região a ter um movimento eugênico organizado.

No Brasil, uma ex colônia europeia, as transformações trazidas pela modernização e que na Europa estavam amplamente associadas a processos eugênicos, ocorriam sobre população em grande parte católica, rural, racialmente mista e analfabeta. Em virtude de sua História, localização geopolítica e de sua população ‘mestiça’, o Brasil representava tudo que os europeus consideravam disgênico. Como seria o movimento eugênico em um

¹¹⁰FRANKENBERG, Ruth. Op.cit., 2004, p 302

¹¹¹STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G and ARMUS, D (orgs). **Cuidar, controlar, curar: ensaios sobre a saúde e a doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

país onde uma pequena elite, de origem primordialmente europeia, governava uma vasta e heterogênea massa de pobres? Vincular-se-ia a um movimento extremista de 'higiene racial'? - questiona a autora¹¹².

De maneira geral, Stepan lamenta que durante um longo período os historiadores tenham deixado de perceber as diferenças fundamentais entre a eugenia difundida na América Latina e sua importância nos processos políticos que dela derivam. É um texto fundamental para quem está interessado em entender todos os pormenores da questão, pois inclui correntes de pensamento, eventos científicos, eventos políticos, publicações entre outros detalhes que não caberiam nesta pesquisa.

Importam aqui quatro itens por ela destacados: A entrada do Brasil na II Guerra, ao lado dos aliados; eugenia como resposta a questões sociais; o estágio em que se encontrava a ciência brasileira e o fato do surgimento da eugenia brasileira ter sido condicionado pela situação racial no país, uma nação totalmente híbrida, em virtude de sua dolorosa História,

Enquanto na Europa a guerra intensificara o medo de degeneração nacional, no Brasil ela gerou um novo otimismo sobre a possibilidade de regeneração nacional, um otimismo que contrabalançava os receios mais tradicionais de Decadência¹¹³. (2004, p.335)

Vale refletir que esse otimismo brasileiro sobre uma “regeneração nacional pode ser pensado como uma forma de negar os eventos de um passado escravocrata.

As mudanças no Brasil aconteceram rapidamente, sejam elas sociais ou econômicas, e neste contexto de mudanças os ex-escravos foram abandonados à própria sorte. Não houve recompensa, educação, ou qualquer outro esforço para realinhar os mesmos a esta nova realidade. Engrossaram a corrente de pobres sem profissão que migrou para as cidades, onde competiam diretamente por empregos com mais de meio milhão de imigrantes que entraram no Brasil entre 1890 e 1920¹¹⁴.

¹¹²STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004

¹¹³ibidem

¹¹⁴i STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004

Esta questão leva a outro viés de análise, de igual importância, proposto por Célia Azevedo¹¹⁵, que aponta a construção do racismo no imaginário da sociedade brasileira de fins do século XIX a partir da análise do medo que a sociedade (branca, católica, racista) demonstrava pelos negros.

Para a autora, esse país era uma ex-colônia essencialmente agrária, com forte base na escravatura e população “espalhada” em um grande território com enormes “vazios” populacionais, baixa ou nenhuma escolarização do povo. Não apenas esses pontos faziam parte das discussões acerca da escravidão, sociedade e das novas conformações econômicas nos anos entre 1880 e 1890, como também o medo de uma Revolução nos moldes do Haiti (1791-1804). Ainda, esse Brasil de fins do XIX, que se construía cotidianamente, enfrentava diversas mudanças; do ponto de vista do desenvolvimentismo capitalista, a sociedade brasileira caminhava, a passos lentos, em relação e contraste com a concentração de riqueza nos países industrializados da Europa. Nesse sentido, os países industrializados da Europa seriam destacados como o patamar a ser alcançado.

Destacadamente a Inglaterra buscava fazer valer seu poderio econômico sobre nossa economia, onde pretendia a abertura de mercados consumidores para a exportação de seus excedentes. Ao mesmo tempo, disputava com outras potências da época a supremacia militar e econômica sobre regiões tecnologicamente incapacitadas de fazer frente ao seu poderio bélico na África, Ásia e Oceania.¹¹⁶ O Brasil, uma sociedade escravocrata e governada por uma elite branca produzia riquezas, sendo confrontado no mercado internacional por uma nova visão dos mundos do trabalho.

As discussões sobre o “problema negro” no Brasil eram acaloradas. O medo de revoltas e rebeliões era forte, principalmente entre as elites. Por exemplo, conforme demonstra João José Reis, debatendo o caso baiano:

Os malês encontraram na Bahia de 1835 um campo fértil onde semear a rebeldia escrava e tentar mudar a sociedade em favor dos africanos. Fundada na desigualdade étnico-racial e social, a Bahia vivia uma profunda crise econômica e política. As revoltas das classes livres

¹¹⁵AZEVEDO, Celia Maria de. **Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites do séc. XIX**. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 1987.

¹¹⁶ibidem

pobres e dos dissidentes liberais de um lado, e do outro as dos escravos africanos, ameaçavam a hegemonia dos senhores da Bahia e a ordem escravocrata.¹¹⁷

Afinal, com o fim da escravidão eminentemente, o que fazer com a enorme quantidade de ex-trabalhadores escravizados que restariam em solo Brasileiro? Seria interessante arregimentar essa massa no mercado de trabalho ou substitui-la por outros? Como se configuraria uma sociedade plena de trabalhadores negros?

A historiadora Nathalia Fernandes de Oliveira debate a questão do negro no mercado de trabalho e na sociedade brasileira imediatamente posterior à lei Áurea:

A Abolição da Escravidão, em 1888, e a Proclamação da República no ano seguinte, em 1889, não alteraram a situação do negro dentro da sociedade brasileira. A Abolição feita ao sabor das circunstâncias políticas e econômicas e sem um projeto definido de integração desse contingente na sociedade, fez com que o negro, mesmo livre, continuasse a ser marginalizado. Não houve nenhum mecanismo que garantisse a este o acesso à cidadania e não raro, era rejeitado no seio social enquanto cidadão, sendo forçado a estar sempre em uma postura de servidão e submissão¹¹⁸.

Nesse sentido, os períodos imediatamente anterior e posterior à libertação dos escravos encontravam uma enorme “ebulição” social. Com revoltas de escravos localizadas em todo o país, pressões externas e internas pela libertação e as influências da indústria e do liberalismo econômico convergindo, conforme discute Célia Azevedo:

Os deputados provinciais se empenharam durante a década de 1870 e início da de 1880 em barrar, por um lado, a entrada de mais escravos em São Paulo e, por outro, em votar incentivos à imigração, na medida mesmo em que se acirravam as lutas dos escravos nas fazendas, numa onda de pequenos assassinatos e revoltas localizadas jamais vistas.¹¹⁹

¹¹⁷REIS, João José dos. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês (1835)*. E. Brasiliense: Salvador, 1970, p.283

¹¹⁸OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. *A Repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. Universidade Federal Fluminense. Dissertação de Mestrado. Niterói, 2015

¹¹⁹AZEVEDO, Celia Maria de. Op.cit., 1987, p. 30

Para debater a visão construída sobre o negro no período, Azevedo analisa obras de intelectuais, artigos de jornais e discursos proferidos à época. Já nas primeiras páginas de seu livro aponta:

Além de nos dizer muito de como estavam sendo reavaliados socialmente os ex-escravos e seus descendentes, esta história pode ser compreendida como um pequenino lance dentro de uma estratégia abrangente de higienização do espaço urbano, que de um lado visava combater o curandeirismo e as práticas culturais afro-brasileiras e, de outro, procurava deslocar os negros das áreas centrais da cidade de São Paulo, onde ainda resistia, poderosa, a igreja da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, a despeito da desapropriação de seu cemitério e das circundantes moradias de negros, ocorrida há pouco mais de uma década.¹²⁰

O historiador Sidney Chalhoub utiliza as atas das reuniões da Câmara de Deputados, ocorridas em 1888 como fonte principal na análise da classe trabalhadora das primeiras décadas do período republicano, em sua obra intitulada “Trabalho, Lar e Botequim. Nestas reuniões o debate era em torno da votação de um projeto repressão à ociosidade.

O projeto de lei dialogava aberta e diretamente com a Lei Áurea, tendo em vista que, na opinião dos legisladores, a Abolição teria trazido profunda desordem para a sociedade brasileira. O contingente de negros e mulatos espalhado pelas áreas rurais e pelas ruas das cidades tratava-se de uma ameaça à propriedade e a segurança individual das elites brasileiras, tendo em vista a sua habilidade para roubar e rapinar. Outro problema que a Lei de 13 de Maio criava, de acordo com os discursos e as falas dos deputados, era o nivelamento de todas as classes sociais repentinamente. Assim, a Lei promovia um deslocamento de profissões e hábitos de consequências incalculáveis, tendo em vista que os libertos eram vistos despreparados para a vida em sociedade¹²¹.)

Estudando toda uma produção bibliográfica do período (aproximadamente entre 1860 e 1890), que discute “uma série de propostas relativas à instituição do mercado de trabalho livre em substituição ao escravo”¹²², e que mereceria uma análise pormenorizada no caso brasileiro,

¹²⁰ Ibidem, p.19

¹²¹ CHALHOUB apud Oliveira, op.cit., 2015, p. 24

¹²² Oliveira, Nathalia Fernandes, op. cit., 2015

Célia Azevedo mostra a trajetória vitoriosa da política imigrantista, quando outras vozes apontavam para a possibilidade de incluir o negro no mercado de trabalho livre. Esse imigrantismo fundamenta-se em teorias eugenistas, baseadas no darwinismo social, para desenvolver a ideia de que os negros não eram capazes de ser inseridos no mercado de trabalho capitalista nascente no Brasil.

Em contrapartida ao propalado baixo potencial negro para adaptação à civilização, estava o imigrante europeu. Entre outras “qualidades superiores” do imigrante sobre os trabalhadores escravizados, destacavam-se qualidade, quantidade e eficiência de sua capacidade de trabalho. Por trás desse discurso encontra-se, novamente, o projeto de higienização e branqueamento da sociedade, ideia que tem se destacado ao longo desta dissertação.

Para o negro, o trabalho, escravo ou livre, era visto de maneira negativa, afinal, fora trazido à força para estas terras, além de não receber oportunidades de trabalho, vida e moradia como as dadas aos imigrantes europeus.

Ao coisificar o escravizado, a sociedade escravagista negava-lhe a condição humana e radicalizava a discriminação racial, porque é da essência do racismo a desumanização do oprimido racialmente. Portanto, a recusa ao trabalho escravo foi um dos primeiros atos de luta, não só contra a escravidão, mas também contra o racismo. (...) Por isso, o escravizado negro é o inimigo número um do trabalho escravo, jamais por preguiça ou falta de condições mentais, mas pela consciência da necessidade de afirmar sua humanidade e, consequentemente, negar o escravismo e o racismo.¹²³ (2015)

Desde o final do Segundo Reinado, havia grande preocupação das elites brasileiras com a “vadiagem”, que era compreendida enquanto estado de depravação dos costumes, causado pelo ócio, e que levaria o indivíduo a cometer crimes contra a propriedade e a segurança individual, sendo o “vagabundo” uma ameaça aos bons costumes. Portanto, fez-se necessária a criação de uma ideologia de valorização do trabalho, “a fim de extinguir esses péssimos hábitos dos libertos e das classes pobres em geral.”¹²⁴

¹²³SANTOS, Sales Augusto dos. **Educação: Um pensamento negro contemporâneo**. Paco Editorial: Jundiaí – SP. 2014, p.30/31

¹²⁴ CHALHOUB apud Oliveira, op.cit., 2015

O estado de desamparo a que foi submetido o negro no Brasil após a abolição também é destacado por Florestan Fernandes, conforme aponta Oliveira. Em “A integração do negro na sociedade brasileira de classes”, o autor afirma que nenhuma responsabilidade foi atribuída aos senhores de escravos, seja de ordem material ou moral, com relação a estes libertos. O mesmo com instituições estatais ou religiosas. Ninguém se preocupou em prepará-los para o trabalho ou integração com o meio social. Senhor de si mesmo, o liberto torna-se repentinamente responsável por si e pelos seus, sem estar preparado para estas novas relações sociais. Não houve, portanto, muitas alternativas. Escoados para as zonas de produção de café no sul e no sudeste, onde as produções ainda se mantinham elevadas, em alguns casos eram absorvidos como trabalhadores assalariados, porém, em condições muito similares ao cativeiro. Em outros, conseguiram se fixar nas redondezas das fazendas em que trabalhavam, desenvolvendo uma economia de subsistência, que pode ser pensada como uma prova de que poderiam sim ser integrados ao novo mercado de trabalho. Com sorte disputariam ocupação com os imigrantes europeus, mais adeptos ao novo regime de trabalho, do ponto de vista do racismo da época. Porém, uma parcela esmagadora dos libertos integrou-se à população pobre urbana, formada por desocupados, mendigos e trabalhadores temporários. A falta de políticas públicas de assimilação dos libertos levará a Polícia Civil a atuar no controle desse contingente de trabalhadores e na adaptação desses ex-escravos ao estilo de vida urbano e moderno, garantindo este “disciplinamento através de rígida disciplina, transformando-se numa instituição forte, coesa e atuante¹²⁵.

Havia ainda a possibilidade de revoltas populares. Washington Santos Nascimento é um dos autores que debate o “medo negro”, a partir da construção que uma elite intelectualizada brasileira fez sobre a Revolução Haitiana no início do séc. XIX.¹²⁶ Se o problema negro era visto como um debate em torno de sua capacidade enquanto força de trabalho, a “tomada de posse” sobre o país como

¹²⁵FERNANDES, Florestan apud Oliveira, op.cit., 2015

¹²⁶NASCIMENTO Washington Santos. **Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)**. Cadernos de Ciências Humanas - Espacial. v. 10, n.18, jul. – dez. 2007.

um todo (trabalho, território, governo, produção), gerava incertezas e temores em um país de maioria negra como o Brasil:

De todos os territórios ocupados pela França nenhum alcançou tanta prosperidade quanto a ilha de São Domingos (atual Haiti), que era um dos maiores produtores mundiais de açúcar e café e contava com uma população majoritariamente composta por escravos e negros. A rebelião ocorrida na parte oeste da ilha foi a única feita por africanos (e seus descendentes) na história americana que culminou em uma revolução, destruiu o sistema escravista de plantação e transformou o Haiti no primeiro país fundado por ex-escravos e seus descendentes fora da África. Os seus impactos foram múltiplos: influiu sobre os preços do açúcar e gerou um grande medo de que uma insurreição daquela escala acontecesse em outros lugares da América escravista.

127

Em sua análise, o autor demonstra como se construiu a ideia de que as colônias americanas, fornecedoras de matérias primas e mercados consumidores para os produtos industrializados europeus, corriam o sério risco de serem “destruídas”, fugindo de suas mãos e passando ao controle de novos grupos locais, que seriam formados por ex-trabalhadores escravizados insurgentes. Aparece o Haitianismo, termo utilizado pelos autores de época para definir os ideais da Revolução Haitiana e denunciar sua possível escalada sobre outros territórios coloniais americanos.

De maneira geral, a revolução haitiana mostrou aos senhores de escravos da América que guerras civis internas ou mesmo guerras de independência contra o poder metropolitano levariam à destruição dos regimes coloniais e/ou escravistas que elas tanto buscavam proteger. “Haitianismo” foi o termo criado pela historiografia após o fim do conflito, para tentar definir uma suposta convergência de ideias relativos a esta revolução, que teria influenciado a ação política dos negros, mulatos, escravos e negros livres em todo o mundo atlântico. A revolução haitiana também trouxe um endurecimento das leis escravistas e dos mecanismos coercitivos, além de uma atitude menos tolerante para com homens livres de cor. Para uma parcela dos escravos, mostrou que era possível construir um movimento de libertação que os levasse a tomada do poder.¹²⁸

¹²⁷Ibidem, p. 470

¹²⁸ibidem, p.470

O Brasil, recém independente (1822), vai buscar debater e construir seu Estado Nacional nascente a partir dos estudos de sua elite letrada.¹²⁹ As presenças negra e indígena nesse território não poderiam ser esquecidas. E os exemplos Haitiano, Francês ou Americano poderiam ser levados em consideração. Afinal, um Estado Nacional Nascente nos trópicos, com base escravista, deve debater suas origens para chegar a uma ideologia nacional capaz de se posicionar frente ao mundo. Porém, as elites senhoriais brasileiras do período não consideravam a Revolução centro – americana (Haiti) como forma legítima de inspiração, mas sim como fonte de preocupações, desde antes mesmo da independência. Já no início do século XIX os debates sobre o Haitianismo versavam no sentido da negação de seus ideais:

O Haiti não era exemplo a ser seguido pelas nações recém-independentes da América: aqueles que tinham recebido ajuda dos haitianos deixaram a ilha isolada, pois ela inspirava mais medo do que admiração pelas “novas” classes que haviam conquistado o poder político. No Brasil, o grande medo da revolução de São Domingos, somado à emergência do movimento abolicionista, trouxe grande temor para a elite senhorial.¹³⁰

Quando analisa os textos e intelectuais brasileiros e mesmo estrangeiros do XIX, Washington dos Santos enxerga, ali, não apenas a negação da Revolução, mas também como esta influenciou o debate sobre a escravidão nas décadas seguintes.

A situação de instabilidade criada por esses fatos e pela emergência de insurreições escravas no início do século XIX, em partes da América, influenciou os letreados brasileiros e viajantes estrangeiros a começarem não só a discutir, como também a escrever e a construir uma série de concepções, principalmente sobre os perigos a que estava submetido o sistema escravista colonial brasileiro e, mais particularmente, sobre as lições a serem aprendidas em decorrência da revolução de São Domingos. A revolução haitiana foi transformada em uma “matriz de sentido”, um locus para onde convergiram discursos/representações sobre a escravidão e tudo que dela derivava. A razão para isto está nas especificidades desse evento: primeiro, por ser a única revolução vitoriosa, em que escravos fizeram parte da linha de frente de todo o processo, o único local fora da África que se constituiu, após a independência, como uma república composta por ex escravos; pelos supostos extremismos de violência cometidos pelos

¹²⁹BARBATO Luis Fernando Tosta. Raça e mestiçagem nas revistas do IHGB: os temores e as esperanças. *Intellèctus*, ano XV, n. 2, 2016

¹³⁰NASCIMENTO Washington Santos. Op.cit., 2007, p. 471

revolucionários e, por fim, pela extrema pobreza do país após a independência.¹³¹ (2007, p.473/474)

Mesmo debatendo a força e o alcance do Haitianismo no pensamento intelectual do XIX, Washington Nascimento relativiza o papel desse fenômeno histórico como propulsor de revisões e debates acerca do papel da escravidão e de sua necessidade de reforma nessas sociedades. Relativiza a força da Revolução no Haiti como única fonte do medo e do revisionismo pelo qual passavam o colonialismo e seu meio de trabalho.

Ora, em um mundo que sofria a influência cada vez maior da Revolução Industrial, do nascimento das classes consumidoras, de alterações “galopantes” na forma de ver e pensar o trabalho, em tempos de guerras de independência das ex-colônias europeias em toda a América e também em um mundo de teorias raciais que apontavam de maneira “vigorosa” para a inferioridade da raça negra e da superioridade branca, seria reducionista pensar o Haiti como único propulsor de produções intelectuais sobre as temáticas de todo o XIX. Porém, o autor afirma, por fim, que o Haitianismo teve sua força como fundamentador do medo nas elites coloniais letreadas:

No fim das contas, fica clara a força assumida pela revolução haitiana, enquanto um temor real por parte dos letrados e viajantes de que um evento parecido pudesse ocorrer no Brasil, mas principalmente como instrumento de retórica para propor reformas no sistema escravista, em um momento em que a própria instituição da escravidão estava sofrendo os primeiros questionamentos. Entretanto o uso do “haitianismo” somente como uma estratégia de defesa de reforma da escravidão talvez não explique todo esse fenômeno, pela recorrência do tema em discursos de época constitui-se um campo aberto de pesquisa tentar apreender como as informações sobre a revolução chegaram até a população negra e também a senhorial do Brasil e quais foram os seus impactos na sociedade escravista.”¹³²

O que salta aos olhos, seja qual for a perspectiva de análise, é que o breve período da monarquia brasileira, conforme amplamente ressaltado até aqui, é alimentado por ideias de branqueamento e degeneração em um viés higienista. Assim, não é de espanto perceber todo um instrumentário biopolítico que se

¹³¹NASCIMENTO Washington Santos. Op.cit., 2007

¹³²Ibidem, p. 483/484

desenvolve em torno da eugenia sendo amplamente difundido, o que viria a incluir, por exemplo, o controle das estatísticas.

Conhecer e mensurar a saúde, a higiene, a alimentação, a sexualidade, a natalidade, a mortalidade, a fecundidade, as epidemias, entre outros, serão fundamentais nesta arte de governar populações. Populações cada vez mais pensadas, também, pelo viés eugenista de constituição de corpos-espécies saudáveis e “evoluídos”. A eugenia, tributária das teses darwinistas, pretende decidir sobre quem deve e quem não deve procriar e deixar rastros biológicos, ciência que visa construir o sujeito da nação, ou melhor, o corpo-espécie da população nacional. A possibilidade de, a partir da mensuração e do esquadrinhamento da população, moldar e conduzir este corpo-espécie foi uma das grandes conquistas possibilitadas pela biopolítica. E esta conquista ocorre num contexto em que se destaca a emergência da estatística, a “ciência de Estado” que atuará como “os olhos do poder” sobre a conformação da população nacional¹³³

Aparecem os primeiros estudos sobre brasiliidade, e com Nina Rodrigues, (1862-1906), prócer da Faculdade de Medicina da Bahia, os estudos sobre a população negra começaram a ser realizados de forma metodológica e com preocupações atinentes à formação social do país.

Sua perspectiva científica, calcada no positivismo e no evolucionismo, apontava para a inferioridade do negro e para a hierarquia entre mestiços inferiores e superiores. Introdutor das teses de Cesare Lombroso no Brasil, o principal expoente da Escola de Antropologia Criminal Italiana e criador da chamada tipologia “criminoso nato”, Nina deixa impressões nada otimistas em relação ao papel dos negros e mestiços na criminalidade do país. É conhecida sua proposta de construção de dois códigos penais no Brasil, um para brancos e outro para negros e mestiços, na obra As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil, de 1894¹³⁴.

Assim, o imaginário social sobre o negro seria fortemente impactado pelas ideias desenvolvidas nas elites intelectuais e nas classes sociais dominantes. Os trabalhadores escravizados acabam tendo sua imagem e capacidade de trabalho, inteligência e civilidades distorcidos por toda uma produção direcionada a superioridade branca em detrimento de outrem.

¹³³LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p. 596

¹³⁴RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1945

Dentro desta perspectiva de análise, merece destaque a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838 e como seu surgimento é representativo no que diz respeito ao viés ideológico das construções sociais ao longo do século XIX.

3.1 INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

Sobre a criação e ideologia do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Manoel Luis Salgado Guimarães¹³⁵ busca traçar um paralelo entre este e seus antecessores na Europa Iluminista. Marcadamente crítico, o pesquisador demonstra a visão de Estado Nacional a ser criada, como uma missão das elites intelectuais brasileiras. O IHGB seria o espaço de discussão de uma nacionalidade nascente, frente aos Estados Nacionais em um processo mais avançado de consolidação da Europa. Responsável pela gestação teórica da brasiliade.

Não intentando negar o passado europeu, os intelectuais buscaram inserir o Brasil dentro de um projeto civilizatório português. Obviamente, era necessário debater o caráter “sui generis” do povo brasileiro, misto de povos diferentes, com predominância entre portugueses, africanos e indígenas. Esse povo é pensado e racionalizado por uma elite que se propõe a conduzir o Estado Nacional brasileiro nascente rumo a sua grandeza:

Ao reconstruirmos os passos que levaram à fundação do IHGB em 1838, interessa-nos recolocá-lo na tessitura social que permite entender a criação de uma instituição cultural nos moldes de uma academia, como aquelas próprias do iluminismo, tendo contudo como projeto o traçar a gênese da nacionalidade brasileira – preocupação particular à historiografia do século XIX. Curiosa permanência a se observar ao longo da história brasileira essa tentativa de integrar o “velho” e o “novo”, de forma a que as rupturas sejam evitadas. Herdeiro de uma tradição marcadamente iluminista e vivenciado como tal por seus membros, o instituto propõe-se a levar a cabo um projeto dos novos tempos, cuja marca é a soberania do princípio nacional enquanto critério fundamental definidor de uma identidade social.¹³⁶

¹³⁵GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. **Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional.** Estudos Históricos nº 1, 1988.

¹³⁶Ibidem, p.7

A discussão sobre o papel dos indígenas no Brasil é bastante discutida pelo autor, porém, sem abandonar o binômio racismo – superioridade branca:

Operando sempre com um par de categorias - "civilização e estado social" para caracterizar o mundo dos brancos, e "natureza e barbárie" para caracterizar o mundo dos indígenas - esses textos que discutem a questão indígena deixam entrever uma certa coincidência de visões no tocante a alguns aspectos centrais (...)"¹³⁷

O texto de Manoel Salgado nos é útil pois trata das políticas indígenas e da visão sobre a escravidão a partir de 1840. Além disso, aponta para a missão a que se propõe o IHGB em fundar as bases intelectuais que norteariam a brasiliade a partir de 1822. Nesse sentido, segundo o autor, ao notarem a inevitabilidade da abolição da escravatura (já a partir de 1840) os teóricos do IHGB buscam debater o tema do trabalho, sempre com o foco na construção do Estado Nacional brasileiro. Suas posições apontam para a possibilidade de integração do índio como força de trabalho e da escravidão negra como responsável pelo atraso da nação.¹³⁸

Também debatendo o IHGB e sua importância na construção do ideário do Estado Nacional Brasileiro e do racismo como base da identidade brasileira, Luis Fernando Tosta Barbato¹³⁹ analisou textos de autores do instituto durante o século XIX. Notando um apontamento forte sobre questões formadoras da identidade, principalmente raça e clima, Barbato produz uma dissertação de agradável leitura, que nos leva por um panorama interessante das ciências humanas no Brasil desse período.

O século XIX brasileiro foi o momento em que a questão da identidade nacional ganhou importância no cenário intelectual nacional, afinal, recém separado da antiga metrópole portuguesa, o então jovem Brasil independente se viu em meio à necessidade de marcar sua identidade em um momento global no qual essa questão se mostrava deveras importante. E nesse momento, de se construir os modos como o brasileiro deveria se enxergar enquanto membro de uma nação – além de como os estrangeiros deveriam enxergar o próprio Brasil – algumas

¹³⁷GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Op.cit., 1988

¹³⁸ibidem

¹³⁹BARBATO Luis Fernando Tosta. Op. Cit, 2016.

questões foram lançadas no centro dessa construção identitária: o clima tropical e a raça.¹⁴⁰

O autor busca explicar como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro produziu uma ideia de mestiçagem da nação como algo a princípio positivo para a formação do povo brasileiro. Debatendo primeiramente a influência das teorias racistas europeias sobre os autores tupiniquins, cria uma perspectiva de análise que vai desde o surgimento de teorias raciais que mostram o homem branco como superior aos demais em razão do clima e geografia, em início do séc. XIX, até teorias eugênicas de fins do século, notadamente após a conferência de Berlim.

Assim, em meados desse século, Carl Von Linnaeus, pai da taxonomia moderna, já apresentava uma divisão da humanidade em quatro raças, sendo essas baseadas em critérios como a localização geográfica de origem e a cor da pele, como nos mostra Mary Louise Pratt. Assim, surgiram o Americanus, Asiaticus, Africanus e Europeanus, cabendo aos de origem europeia características como a delicadeza, a perspicácia e a inventividade, além de serem governado pelas leis, ao passo que os índios, asiáticos e negros eram marcados por possuírem caracteres negativos. Dessa forma, o asiático era marcado pela melancolia, pelo orgulho e pela cobiça, o africano pela negligência e indolência, e o americano como guiado apenas pelos costumes.¹⁴¹

Aparentemente no estudo do autor que o IHGB construiu uma ideia de Estado Nacional racializada e direcionada ao triunfo da raça branca sobre as demais. Mesmo creditando à mestiçagem papel de destaque, direcionavam seus textos para a extinção das raças tidas como inferiores e ao triunfo da raça branca. Citando um texto da época:

É necessário, pois, aceitar como princípio e ponto de partida o fato de que existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que nós pertencemos à raça e civilização superior, reconhecendo ainda que a superioridade confere direitos, mas, em contrapartida, impõe obrigações estritas. A legitimação básica da conquista de povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não simplesmente nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral. Nossa dignidade se baseia nessa qualidade, e ela funda nosso direito de dirigir o resto da humanidade (HARMAND apud: Said, 1995.).¹⁴²

¹⁴⁰BARBATO Luis Fernando Tosta. Op. Cit, 2016, p.2.

¹⁴¹ibidem, p.3

¹⁴²Harmand, em 1910. Apud: Edward Said. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ainda nesse sentido,

Assim, o termo raça era cada vez mais frequente, e também, cada vez mais frequente, era supremacia do homem branco perante os demais tipos humanos. A distância entre os homens, em uma suposta cadeia de progresso, se mostrava cada vez mais visível nas publicações do IHGB.¹⁴³

Ainda assim, as discussões se direcionavam para uma visão positiva sobre o mestiço enquanto formador do povo brasileiro. Nesse caso a mestiçagem é apontada como uma inferioridade em relação aos homens brancos. A elite intelectual da época marca, assim, sua ideologia: o branqueamento como noção de progresso e futuro para a nação brasileira. Em outras palavras, mesmo a partir de um determinado “elogio” da miscigenação, essa é vista como positiva apenas no sentido de alcançar um branqueamento. A única miscigenação possível é aquela que leva ao branqueamento.

Dentro da revista do IHGB, encontramos exemplos que nos trazem uma certa noção de inferioridade do mestiço perante o homem branco. No entanto, esses relatos estão longe de ter a conotação negativa sobre esses compatriotas brasileiros que encontramos. (**em outros autores**). Apesar de traços negativos e de inferioridade, tais elementos não eram de todo ruins para o Brasil.¹⁴⁴

Dentro dessa ótica do branqueamento, notamos um “fatalismo histórico” sobre os rumos da população em nossas terras. Barbato demonstra claramente essa visão em mais de uma passagem de seu texto:

A verdade é que encontramos dentro das publicações do IHGB uma visão globalmente positiva sobre o mestiço, talvez porque, embalados pelos preceitos da ciência e da seleção natural, nossos homens de letras e ciências acreditarem que tais filhos dessa pátria não seriam perenes em sua existência, mas sim apenas uma desagradável etapa em direção ao branqueamento do Brasil.¹⁴⁵

¹⁴³BARBATO Luis Fernando Tosta. Op. Cit, 2016, p.8

¹⁴⁴Ibidem p. 12

¹⁴⁵ibidem, p.14

Também aqui podemos notar essas ideias sendo trabalhadas. Citando um autor do IHGB:

Não devemos conservar, pois, apreensões e receios a respeito dos futuros habitantes do Brasil. (...). Nosso grande reservatório de população é a Europa; não continuamos a importar africanos; os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer; mas, se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, comunicando-nos as imunidades para resistir a ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil.¹⁴⁶

O instituto, portanto, produziu uma narrativa que não desmerecia a presença negra e indígena na formação do povo brasileiro, mas que deveriam desaparecer por suas características genéticas inferiores. Para branquear a sociedade e apressar, portanto, o progresso da nação, o instituto propõe a imigração europeia, bem como a limitação da entrada de indivíduos considerados inferiores, em conformidade com o discurso eugenista que vem sido debatido.

Resistentes como seus antepassados negros e índios, e ativos como seus antepassados europeus, o IHGB quebra uma noção europeia de que se tratavam de elementos inferiores, para depositarem neles a chave para o sucesso brasileiro. Mas nunca devemos nos esquecer: toda essa positividade sobre o mestiço se dava em meio a uma noção de que ele deveria desaparecer, dentro do processo de branqueamento que esses mesmos defensores vislumbravam para esse Brasil o qual pensavam, o que faria com que, após cumprirem seu papel de fixação do europeu, desaparecessem em meio as ondas de imigração europeia que chegavam ao Brasil, entremediantes ao declínio das populações negras e indígenas, observadas no mesmo período. (...) Assim, por mais que esses mestiços fossem exaltados nas publicações do IHGB, essas exaltações não fogem ao período no qual são produzidas, marcadas pelo eurocentrismo e na pretensa superioridade do homem branco sobre os demais, inclusive sobre os mestiços, afinal, não havia o que temer nesses heróis da civilização brasileira, pois, inferiores que eram, cedo ou tarde seriam engolidos pela história.¹⁴⁷

Assim, temos um texto que demonstra o racismo em construção ideológica direta; raça e civilização sendo interpretadas pelas lentes do

¹⁴⁶BARBATO Luis Fernando Tosta. Op. Cit, 2016, p.14

¹⁴⁷ibidem, p.17

preconceito e construídas pela senda da segregação. O pensamento intelectual do período caminha para a noção de um devir histórico branco e glorioso.

Considerando o que discutimos até aqui, podemos afirmar que o construto intelectual brasileiro do séc. XIX trabalhava no sentido de justificar o branqueamento da população brasileira, inserindo no imaginário social ideias até hoje presentes, tais como a preguiça, o atraso, a tendência à marginalização e violência do homem negro. Todas elas construídas sobre a recusa de trabalhar para outrem. A partir do que foi até aqui debatido, podemos inferir que esse discurso intentava demonstrar como o negro era despreparado para o trabalho no mundo capitalista moderno, em dissonância com a realidade.

Entre outras ideias depreciativas, sua incapacidade produtiva e inferioridade cultural impossibilitariam que esses trabalhadores incorporassem a sociedade industrial brasileira nascente.

Assim, a velha preocupação com a ausência de um povo e a heterogeneia sócio racial ganhou novos contornos nas análises dos imigrantistas. É que, ao invés de simplesmente constatar aquilo que já era secularmente de senso comum — a inferioridade de negros e mestiços — e passar em seguida a tratar de sua incorporação social, estes reformadores tentaram compreender o que reconheciam como diferenças raciais e a partir daí derivar suas propostas. A implicação disto é que a ideia da inferioridade dos africanos, vista até então em termos do seu “paganismo” e “barbarismo” cultural, começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas com o selo prestigioso das ciências.¹⁴⁸

No fundo, Célia Azevedo mostra, aqui, que a marginalização do negro enquanto força de trabalho foi feita a partir de uma visão étnico-racista, baseada em ideias completamente irreais, teorizando uma diminuição do poder produtivo real dos trabalhadores escravizados e justificando, assim, a imigração branca europeia. Numa sociedade predominantemente cristã, a religiosidade e cultura afro-brasileiras eram consideradas pecaminosas, atrasadas, vis. Para disseminar essas ideias a elite letrada branca brasileira não poupou esforços.

¹⁴⁸AZEVEDO, Celia Maria de. Op.cit., 1987, p.62.

Lilia Schwarcz¹⁴⁹ debate a “representação mestiça” que se faz no Brasil entre 1870 e 1930, debatendo a chegada em terras tupiniquins de teorias raciais na busca de soluções para os problemas locais. Conforme a autora:

Modelo de sucesso na Europa de meados dos oitocentos, as teorias raciais chegam tardivamente ao Brasil, recebendo, no entanto, uma entusiasta acolhida, em especial nos diversos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa, que na época se constituíam enquanto centros de congregação da reduzida elite pensante nacional.¹⁵⁰

Contrapondo as teorias liberais às raciais vigentes no período, Lilian Schwarcz discute como ideais dispares foram aplicados concomitantemente em nosso país, e aponta para uma “lacuna” na historiografia do período; se o liberalismo foi amplamente estudado e debatido pelos historiadores, o racismo é esquecido. Aqui apontamos sua análise, sem nos aprofundar muito, para não fugir ao foco. Assim,

Muitos estudos se detiveram na análise da relevância do liberalismo no Brasil de finais do século (...) poucos foram, porém, os trabalhos que com o mesmo cuidado refletiram sobre a influência que os modelos raciais tiveram na produção científica e cultural do período. ¹⁵¹

Não é difícil perceber nos textos de Célia Azevedo e Lilian Schwarcz e nas discussões que fizemos até aqui, o caminho por onde percorreu o pensamento sobre o negro no Brasil de fins do século XIX: racismo e exclusão social. Claramente apontados pelas autoras, propostas de branqueamento da sociedade essencialmente agrária brasileira basearam em teorias da “miscigenação” um projeto que formalizava a exclusão e assimilação dos povos constituintes da população brasileira na figura final do branco europeu.

Para além, o imaginário construído por essas peças editoriais, largamente divulgados em artigos jornalísticos, livros e debates, colaborou para o aumento

¹⁴⁹SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

¹⁵⁰Ibidem, p. 14.

¹⁵¹Ibidem, p. 15

do racismo e dos preconceitos já existentes. Ao negro cabe a marginalização, a perseguição, o apagamento e esquecimento, tendo sua religião, sua cultura, sua cor e seus valores diminuídos a nada.

Cultura e religião negra passam a sofrer a perseguição da sociedade em geral, com ideias que ficariam bastante “plantadas” no imaginário da população pelas décadas seguintes, impactando na forma de ser e viver da população afrodescendente. Notadamente a religiosidade dessa parcela da sociedade brasileira sofreria com essa visão estigmatizada, influenciando diretamente na formação da Umbanda, como discutiremos mais à frente.

Mesmo a historiografia, conforme demonstramos até aqui, relegou essa discussão a segundo plano, num esforço de apagamento dos sujeitos envolvidos nos processos históricos entendidos, nesse caso, como grandes panoramas históricos onde as teorias gerais são valorizadas e os confrontamentos cotidianos esquecidos.

Tradicionalmente, as elites educadas receavam a violência e o perigo que representavam os negros e mulatos, retratados como preguiçosos, doentes, bêbados e em permanente estado de vagabundagem. A esses, acrescentavam-se agora novos medos, da desordem e da violência provocadas pelos operários fabris nascidos no exterior¹⁵².

Com a crescente dos movimentos sociais no Brasil da década de 1920, a questão social entra em discussão. Nathália Oliveira relata que o medo de revoluções socialistas aos moldes da Rússia fez com que as elites brasileiras apoiassem a via autoritária para conter a desordem no país e promover o progresso. Com a crise econômica causada pela crise na bolsa de Nova York em 1929, o país passaria por momentos delicados. Era um período em que os centros urbanos se encontravam em processo de crescimento considerável e o campo perdia importância. A composição da sociedade brasileira torna-se mais complexa e dá origem a confrontos de interesses entre as classes urbanas e rurais, visto que as elites políticas e intelectuais do início do século XX promovem a modernidade¹⁵³.

¹⁵²FAUSTO, 1983 *apud* STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p. 337

¹⁵³OLIVEIRA, Nathlia Fernandes de.op.cit., 2015

Ainda segundo a autora, esta crise econômica desencadeou uma profunda crise política, colocando o sistema de oligarquias sob fortes críticas, visto que privilegiava alguns estados em detrimento de outros, impedindo, de certa maneira que estes novos agentes sociais urbanos fizessem parte do jogo político. Assim, o Golpe de Estado, conhecido como Revolução de 1930 inaugurou um período de conflitos intensos e debates acerca da natureza do Estado brasileiro ideal (liberal ou autoritário) e da diretriz do governo liderado por Getúlio Vargas e seus pares. Ao longo deste sete anos, tanto no governo provisório quanto no governo constitucional, no entanto, orientam-se ações no sentido de construir um Estado forte e intervencionista, onde cabia ao líder o papel de promover a integração das massas, inaugurando assim uma nova política de massas no país, consolidada com a Proclamação do Estado Novo.

Através das ações do DIP, (...), a propaganda política tinha como função fabricar nas mentes dos cidadãos brasileiros o imaginário coletivo das ideias de “Brasil”, de “brasileiro” e de “brasilidade”. Esta, através dos meios de comunicação, plantava no íntimo dos indivíduos valores, crenças, medos, ressentimentos, frustrações e desejos que, em última instância, expressavam os limites do sentimento de pertencimento e integração à sociedade brasileira. A propaganda política era, por fim, uma estratégia de exercício do poder¹⁵⁴.

É importante ressaltar a flagrante relação de continuidade desta cultura política inaugurada com a era Vargas com a do regime ditatorial de 1964, onde é possível observar o caráter autoritário do Estado brasileiro, motivando uma série de pesquisas sobre o autoritarismo no Brasil.

Os estudos sobre o Estado Novo também se relacionaram com dois movimentos da historiografia recente: o interesse dos pesquisadores pelos aspectos políticos e culturais da chamada “história do tempo presente” e a valorização dos particularismos e especificidades face a universalização e homogeneização de determinados contextos históricos¹⁵⁵.

¹⁵⁴Ibidem, p.18

¹⁵⁵OLIVEIRA, Nathlia Fernandes de.op.cit., 2015, p. 13

No campo da história política, a problemática a respeito do regime estadonovista figura entre as mais debatidas e pesquisadas. Em primeiro momento, dela derivam reflexos sobre a natureza da instituição estatal brasileira e os pontos de convergência entre os regimes europeus (totalitários e autoritários) para num segundo momento refletir sobre as particularidades do regime brasileiro, conforme discorre Oliveira.

Já nos campos da história social e da história cultural, as análises se debruçaram na construção da identidade nacional e na questão da relação entre Estado e cultura popular. Em relação à pesquisa aqui desenvolvida, foi de particular interesse os estudos que se lançavam no entendimento de certas ambiguidades do Estado Novo, tais como: a construção de uma identidade nacional baseada nos regionalismos e a formulação de uma sociedade moderna que possuía como maior expressão de seu povo as tradições¹⁵⁶

Ainda sobre a política cultural do Estado Novo, a autora explica a importância de destacar a relação da intelectualidade com os setores da burocracia estatal. Apesar de muitos pesquisadores entenderem a questão como alienação ou traição, entre outros termos pejorativos utilizados para classificar tais relações, também compreendemos, assim como Angela de Castro Gomes, que ela se classifica como uma via de mão dupla. Para ela, se por um lado há um profundo interesse do estado, bem como uma necessidade, de estabelecer contatos com os intelectuais, também estes precisam de uma relação com o estado que os garanta espaço aberto para pesquisa e produção acadêmica. Além de oportunidades financeiras e de prestígio sociocultural. Torna-se, então, um desafio encontrar o equilíbrio entre elaborar núcleos de unidade cultural representativa de uma origem comum entre os indivíduos e projetar o futuro da Nação. Era uma complexa missão de identificação e seleção de temas identitários diversos que pudessem ser difundidos e absorvidos por uma população profundamente heterogênea¹⁵⁷.

¹⁵⁶ibidem, p 13

¹⁵⁷OLIVEIRA, Nathlia Fernandes de.op.cit., 2015

4.RACISMO, EUGENIA E ESTADO NACIONAL EM GETÚLIO VARGAS

Apesar de todo um construto do XIX entrar com força no imaginário do séc. XX, o advento da República trouxe uma série de rupturas entre o passado monarquista e a nova realidade republicana.

José Murilo de Carvalho¹⁵⁸ debate a pouca ou quase nenhuma participação popular nos novos rumos da política nacional. Para ele, os bestializados são o próprio povo, que não entendia o que estava acontecendo e não foi, a bem da verdade, incluído no novo governo:

o povo, que pelo ideário republicano deveria ter sido protagonista dos acontecimentos, assistira a tudo bestializado, sem compreender o que se passava, julgando ver talvez uma parada militar.¹⁵⁹

O novo governo buscava “limpar” o Rio de Janeiro de “práticas antiquadas e contrárias à moral e bons costumes.” A população pobre acabaria participando, afinal, da nova República, ao ser perseguida em suas práticas habituais e buscar sobreviver em meio à truculência do novo regime:

“O chefe de polícia de Deodoro **perseguiu os capoeiras**, e todo o governo Floriano teve uma cara repressora. O jogo, as apostas foram reprimidos (...). Mas há um ponto que é preciso salientar. O fato de a República ter favorecido o grande jogo da bolsa e perseguido capoeiras e o pequeno jogo dos bicheiros sugere uma recepção diferente do novo regime por parte do que poderia ser chamado de proletariado da capital. A euforia inicial, a sensação de que se abriam caminhos novos de participação parecem não ter atingido este setor da população.”¹⁶⁰

Entre as necessidades do novo governo, temos a discussão sobre os símbolos republicanos a serem afirmados junto ao povo, como forma de destacar o fim da monarquia e o nascimento de uma nova era.

¹⁵⁸CARVALHO, José Murilo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo, Companhia das Letras: 1987.

¹⁵⁹ibidem

¹⁶⁰ibidem.

A nova sociedade tinha de prover regras e instituições para a nova ordem e, ao mesmo tempo, criar um repertório de legitimação de seu mando e combate da tradição imperial e do estilo de vida nobiliárquica.¹⁶¹

Assim, a ruptura com o antigo regime aparece desde o hino nacional, a bandeira (símbolos pátios concebidos como de extrema importância), até a renomeação de ruas e monumentos, buscando afirmar heróis do regime nascente, como debatido por Joseph Jurt.¹⁶²

Os símbolos da República, constituída no Brasil em 1889, não indicam uma ruptura radical com o regime monárquico anterior, como foi o caso na França. As cores da bandeira imperial remetiam às cores dinásticas. Na República, sua estrutura foi mantida, sendo acrescentado o lema "Ordem e Progresso", o que atestava que os positivistas haviam conseguido impor sua interpretação do novo regime. Quanto ao Hino Nacional, a República não havia conseguido infundir uma nova versão, o povo tendo manifestado sua predileção pelo hino imperial. Quanto à alegoria da República, havia tentativas de representá-la por figuras femininas, demasiado próximas, no entanto, da Marianne francesa. A figura de Tiradentes tinha uma ressonância mais durável, porque permitia ligar várias dimensões da nação: a abolição da escravatura e a independência.¹⁶³

Jurt debate como os símbolos de uma nação passam a ter pertinência a partir do surgimento dos Estados-nação, em fins do XVII. Não existe mais uma identificação, para o autor, com uma dinastia, mas sim por meio de uma relação de “pertencimento”, um sentimento de participação. Nesse sentido, as nacionalidades nascentes fazem uso de vários símbolos dessas novas identidades, tais como a História dos grandes heróis, língua, folclore ou ainda símbolos criados em lugares de memória ou construções que clamassem ao sentimento de pertença e nacionalidade.

Aos símbolos nacionais cabe uma função central, uma vez que visualizam de modo marcante os valores e os conteúdos da

¹⁶¹ALONSO, Angela. Arrivistas e decadentes: o debate político-intelectual Brasileiro na Primeira década republicana. S/D

¹⁶²JURT, Joseph. O Brasil: um Estado-nação a ser construído. O papel dos símbolos nacionais, do Império à República.

¹⁶³ibidem.

autodefinição política de uma comunidade, através dos quais os cidadãos conhecem e reconhecem sua identidade política.¹⁶⁴

Considerando fatores que destacamos até aqui, como racismo e industrialização, o medo das elites da violência dos trabalhadores e a visão deturpada sobre o homem negro permanecem na república nascente no Brasil. Mesmo com a construção de um novo ideário de nação, com símbolos e rupturas, a produção historiográfica do XIX permanece como base e ganha força no imaginário das elites, que buscam propor formas de proteger sua existência enquanto grupo social.

Apesar da ampla difusão das ideias eugênicas ao longo do século XIX por parte das elites brasileiras que buscavam maneiras de resolver o problema da miscigenação, a entrada no século XX acaba trazendo mudanças pontuais na maneira com que o problema passa a ser tratado.

Somente no início do século XX o Brasil passa a tomar a sua população como objeto, como problema vital a ser mensurado para a construção de uma narrativa identitária nacional. Em um contexto marcado justamente por um movimento de “(re) descoberta”, em que intelectuais e cientistas passaram a se debruçar sobre as questões atinentes à nação e à nacionalidade é que a população se tornou efetivamente objetivável. Não é sem sentido que a obra maior de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, publicada em 1902, seja considerada como uma revelação de um Brasil até então desconhecido.¹⁶⁵

A população é dividida entre regeneráveis e não regeneráveis, e enfatiza-se, a partir desse momento, uma série de programas de higienização, reformas sanitárias, pedagógicas, entre outros. Note – se, aqui, a continuidade pela perseguição às práticas populares e à religiosidade negra. Notadamente, a Umbanda acabaria por buscar sua adaptação, no intento de sobrevivência, descaracterizando sua relação com práticas perseguidas pelos teóricos do racismo nacional.

Com o intuito de promover a regeneração da raça era feito também incitamento à prática da educação física e de esportes. Políticos e autoridades, amplamente incentivados pelos higienistas, passaram a

¹⁶⁴ibidem

¹⁶⁵LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017,p.7

organizar frequentemente competições esportivas como forma de alcançar a perfeição física, a partir de corpos atléticos e saudáveis. Por outro lado, intensificou-se o combate às atividades lúdicas dos estratos pobres e/ou negros da população, considerando-as perniciosas para o corpo social. É o caso da capoeira, das religiões de origem africana, da briga de galo, do jogo do bicho, etc¹⁶⁶.

Os eugenistas brasileiros buscaram criar um debate de saúde, onde o racismo e a visão deturpada dos povos considerados inferiores relacionaram eugenia e saúde, desconsiderando questões sociais e sanitárias, propondo que doenças comuns às raças inferiores deveriam ser trabalhadas no Brasil República. Note-se que as ideias aqui trabalhadas vão voltar a aparecer, quando da participação desses grupos na elaboração da proposta constituinte de 1934.

Como os eugenistas brasileiros não distinguiam entre natureza e cultura (...), imaginavam vários tipos de reformas sanitárias capazes de melhorar a ‘adequação’ hereditária e, por conseguinte, ‘eugênicas’. Para a inteligência médica brasileira, já predisposta a promover o saneamento como cura para todos os males do país, a eugenia tinha o atrativo de ser uma extensão do heróico trabalho de figuras como Oswaldo Cruz e Carlos Chagas pela redução do índice extraordinariamente alto de mortalidade infantil entre os pobres e das condições insalubres das massas. Mesmo a promoção de esportes e do condicionamento físico, que Fernando de Azevedo adotou como causa particular na Sociedade Eugênica de São Paulo (Azevedo, 1919a, 1919b, 1960), pôde ser vista como ‘eugênica’ porque ‘aprimorava a raça’. A eugenia tornara-se uma metáfora para a própria saúde¹⁶⁷

A evolução de ideias racistas europeias, notadamente as questões relacionadas ao clima e território, aparece no movimento brasileiro da década de 1920. Interessante notar que não ocorria uma preocupação com a extinção de raças inferiores, afinal, os intelectuais do debate dos anos 1920 tinham plena convicção de sua branquitude. Tinham convicção, também, do destino final das raças inferiores, que seria o total desaparecimento, conforme dissemos anteriormente. Nesse sentido, toda a construção das décadas anteriores (notadamente a partir de 1822 até 1889) aparece no ideário desses autores,

¹⁶⁶LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p. 9

¹⁶⁷STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p.350

sobre a forma de uma visão de país onde a elite branca ilustrada conduziria as raças inferiores rumo ao futuro.

O movimento eugenico brasileiro é um caso particularmente interessante de estudo de ciência e ideologia social. De um lado, a eugenia foi profundamente estruturada pela composição racial e pelas preocupações raciais do país. Em um sentido bem fundamental, a eugenia referia-se à raça e ao aprimoramento racial, não à classe. Isso porque concentrava suas atenções nas doenças que eram vistas como particularmente prevalentes entre os pobres, vale dizer, entre a população principalmente negra ou mestiça. Essa população era percebida como ignorante, doente e cheia de vícios, com altas taxas de alcoolismo, imoralidade, mortalidade e morbidade. Se na cena pública a literatura eugenica utilizava a palavra 'raça' invariavelmente, no singular, para referir-se ao 'povo brasileiro', na esfera privada ela significava a 'raça negra'. Contudo, a eugenia brasileira da década de 1920 não foi um movimento de higienização ao estilo nazista, disposto a esterilizar ou eliminar alguma raça. Como poderia sê-lo, se nem todos os membros da elite estavam seguros da 'pureza' de seu sangue? Na verdade, na década de 1920, a eugenia esteve associada ao esforço de vários membros da elite por resgatar o país da acusação de decadência tropical e degeneração racial¹⁶⁸.

Figura central no movimento eugenico brasileiro, cujo ativismo inclui, além de publicações que hoje podem parecer indigestas mas que no começo do século XX ecoavam como verdades, afirmava Renato Kehl que

ninguém poderá negar que, no correr dos anos, desaparecerão os negros e os índios das nossas plagas e do mesmo modo os produtos provenientes desta mestiçagem. A nacionalidade embranquecerá à custa de muito sabão de côco aryano!¹⁶⁹

Apesar do alto teor de eugenia e higienismo, se comparadas ao século anterior, algumas perspectivas começam a se modificar. Segundo Vanderlei Sebastião de Souza, é a partir do final de 1910 que os intelectuais e homens da ciência do país passam a revelar um "novo" Brasil, especialmente através de expedições científicas durante a Primeira República e que trazem questionamentos aos argumentos de que o clima e a formação racial seriam as fontes dos problemas brasileiros.¹⁷⁰

¹⁶⁸STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p. 356

¹⁶⁹KEHL, Renato, 1929 *apud* LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

¹⁷⁰SOUZA, 2012 *apud* LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

De acordo com De Luca, é nesta época que se inicia a difusão e a consagração da leitura positiva da mestiçagem, mesmo que apoiada em princípios higiênicos e eugênicos. “Se é certo que nem sempre tais mudanças implicaram o rompimento das fronteiras ou a negação completa das teorias raciais, pelo menos acabaram por relativizar o seu significado (De Luca, 1999: 167-168).”

Na obra *Ensaios de anthropologia brasiliiana*, de 1933, Roquette-Pinto¹⁷¹ faz a seguinte afirmação sobre a mestiçagem:

À vista de todos os dados condensados nesta monografia, pode-se concluir que nenhum dos tipos da população brasileira apresenta qualquer estigma de degeneração antropológica. Ao contrário. As características de todos eles são as melhores que se poderiam desejar. Fica também provado mais uma vez que o cruzamento, longe de ser uma fusão ou caldeamento, seguiu aqui leis biológicas já conhecidas, e de nenhum modo – documentadamente – pode ser considerado fator disgênico¹⁷²

Linhares da Silva destaca então que, a exemplo de afirmações como esta, a miscigenação passa a ser percebida positivamente por intelectuais e cientistas e não mais como um problema biológico. Desta forma, para além dos dissensos, o “projeto” de branqueamento da população ganha predominância nacional, visto que, para as elites da época o determinismo racial não era estrategicamente viável.¹⁷³

Uma visão redentora da miscigenação possibilitava um devir ao Brasil. E um devir que apontava para o branqueamento em 100 anos, conforme prognosticava João Batista de Lacerda. A superioridade do sangue branco era a evidência de que com o tempo e sucessivos cruzamentos a cor predominante do brasileiro seria branca¹⁷⁴.

¹⁷¹ “Roquette-Pinto (Edgar R.-P.), médico legista, professor, antropólogo, etnólogo e ensaísta, nasceu no Rio de Janeiro, RJ, em 25 de setembro de 1884, e faleceu na mesma cidade em 18 de outubro de 1954. (...) Roquette-Pinto era membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Academia Brasileira de Ciências, da Sociedade de Geografia, da Academia Nacional de Medicina e de inúmeras outras associações culturais, nacionais e estrangeiras

¹⁷² ROQUETTE-PINTO *apud*, LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p.2017

¹⁷³ LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

¹⁷⁴ Ibidem, p.605

É desta maneira que a política de imigração, ao lado da ideia positiva da miscigenação contribuiria para o branqueamento do corpo-espécie da população brasileira, ainda que atuando na presença de posturas eugenistas radicais, conduzindo o imaginário intelectual nos anos 1930 e traçando, a partir desta perspectiva, a narrativa de nação, “positivando a miscigenação como elemento marcador da civilização brasileira, bem como uma estratégia eficiente de contornar a heterogeneidade étnica que poderia ameaçar a unidade cultural nacional”¹⁷⁵

Não será numa volumosa legislação ou corpus de leis que se identificará a forma como a democracia racial fora potencializada a partir dos anos 1930. É justamente na minguada política de Estado que trata de questões raciais que este efeito de invisibilidade do racismo se consolidou¹⁷⁶.

Neste sentido, o “racismo à brasileira”, não se proporá através de leis e decretos abertamente segregacionistas, como os casos de Estados Unidos e África do sul, mas sim, por posicionamentos pontuais, dentre os homens de ciência e de política. O apagamento histórico do negro, da escravidão, da cultura popular, enfim, a busca pelo esquecimento de toda uma população existente e necessitada de apoio estatal passou por décadas de trabalho duro de parte racista e excludente das elites brancas de nosso país.

Neste período, mais especificamente no ano de 1919, acontece o Primeiro Congresso de Eugenia, sobre o qual a autora Nancy L. Stepan elabora um profundo debate, que expõe não apenas os temas abordados, mas o resultado das várias discussões, deliberações e a aprovação de uma proposta polêmica: a defesa de uma “política nacional de imigração” para não permitir a entrada no Brasil de pessoas de raças inferiores.

Os temas abordados na conferência foram, de fato, abrangentes: matrimônio e eugenia, educação eugênica, proteção da nacionalidade, tipos raciais, a importância dos arquivos genealógicos, imigração japonesa, campanhas antivenéreas, tóxicos e eugenia, tratamento dos doentes mentais e proteção à infância e à maternidade. Os participantes aprovaram diversas resoluções, a mais controvérida das

¹⁷⁵LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

¹⁷⁶Ibidem, p. 606

quais foi a defesa de uma política nacional de imigração que limitasse a entrada no Brasil aos indivíduos julgados ‘eugenicamente’ adequados com base em algum tipo de avaliação médica.¹⁷⁷

É considerando tudo isso que Linhares da Silva aponta, citando Tadei e Maria Célia Azevedo, que uma atuação de tal conjunto de saberes e estratégias, que objetivam a integração e a docilidade das etnias em prol da nossa identidade nacional, bem como o discurso da inexistência do racismo, estão entre os tijolos fundamentais da construção do mito do paraíso racial brasileiro. Ele não foi criado nem mesmo na República, tendo sido utilizado já no período Imperial, quando o Brasil apresentava sua imagem de sociedade sem conflitos raciais no exterior. A imagem construída nos países estrangeiros era a de que os homens de cor eram tratados como quaisquer outros. Por isso, é importante destacar que,

A democracia racial – fenômeno comumente chamado de “ideológico” ou “mítico” – não é uma invenção da geração republicana, mas é, certamente, com a ascensão de Vargas que ela se tornará um elemento estruturante da narrativa identitária nacional.¹⁷⁸

Assim, segundo Stepan, os brasileiros começam a rejeitar a dependência de valores europeus, bem como de conhecimentos, buscando formas de reinterpretação de condições climáticas e raciais que lhes permitissem uma visão mais otimista do país, de seus recursos naturais e da composição singular de sua população.

Dessa tentativa de reconciliar seu entendimento limitado da realidade social com as descobertas da ciência moderna surgiu no Brasil uma adaptação particular da ciência racial da época. (...) De qualquer modo, nos anos 20, as elites eram, cada vez mais, ideologicamente ‘assimilacionistas’ no discurso público, ainda que social e racialmente discriminadoras na esfera privada¹⁷⁹.

A expressa necessidade de branqueamento, a negação ao negro e ao índio como partícipes da construção do futuro da nação, o racismo e busca por

¹⁷⁷STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p.345

¹⁷⁸LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p.605

¹⁷⁹STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p. 356/358

alternativas para a melhoria do material genético da sociedade acarretam na defesa da imigração branca europeia como forma de amenizar diferenças e melhorar o material genético brasileiro.

Assim, na década de 1920, a manifestação expressa de racismo ia contra o curso dos desenvolvimentos sociais e ideológicos. Em um contexto de profunda preocupação com o fato de que o Brasil deixara de alcançar um tipo nacional homogêneo e de que o país estaria, na verdade, ameaçado de degeneração racial, a tese do branqueamento começou a adquirir significados mais positivos e a conformar o movimento eugenético de maneiras interessantes (Skidmore, 1974). Segundo essa tese, o histórico de miscigenação entre as três ‘raças’ que povoaram o país – os índios, os negros e os europeus – impediu o desenvolvimento dos conflitos raciais e dos padrões de segregação que caracterizavam as relações raciais nos Estados Unidos. Mais ainda, a mistura racial era vista como causa, não de degeneração, mas de regeneração, porque levava a um progressivo branqueamento da população por meios naturais (Monteleone, 1929). As populações negras e indígenas ‘puras’ que restavam estavam desaparecendo, argumentava-se, devido à seleção natural e social entre elas, à alta mortalidade, às baixas taxas de reprodução e à ‘desintegração’ social que se seguiria à abolição. Enquanto isso, a imigração branca era vista como meio de aumentar rapidamente a proporção de brancos. Os cruzamentos entre mulatos e brancos favoreceriam o branqueamento não só pela superioridade biológica dos brancos como também pelo fato de que os mulatos preferiam parceiros mais brancos que eles próprios¹⁸⁰.

Nesse mesmo sentido, a autora destaca a popularidade intelectual crescente dessa ideia e a necessidade de olharmos para as relações sociais e de classe que permitem e sustentam.

A crescente popularidade intelectual e política do ‘mito’ do branqueamento nas décadas de 1920 e 1930 é mais importante que sua precisão sociológica, embora os tipos de relações sociais e de classe que a sustentaram mereçam estudo mais aprofundado. A grande escala da imigração branca no Sul – a região com menos negros do Brasil na última década do século XIX e nos primeiros 20 anos do século XX – desempenhou um papel, como também o fizeram as altas taxas de mortalidade infantil entre as populações pobres, de maioria negra e mulata. A fé da intelligentsia na capacidade de a ‘branquitude’ dominar a ‘negritude’ foi reforçada pelo continuado ‘sucesso’, tanto dos mecanismos informais de controle social da mobilidade dos negros como das formas mais institucionalizadas de repressão, tais como o uso da polícia para manter a ‘ordem’ social e racial até fins da década de 1930, momento em que as relações sociais e de poder foram reorganizadas dentro do novo Estado autoritário.¹⁸¹

¹⁸⁰STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p.358

¹⁸¹ibidem

Notemos que, mesmo com uma ruptura entre valores monarquistas e republicanos (conforme citamos anteriormente), o mito do branqueamento segue permeando várias das discussões do primeiro quartel do séc. XX. A questão negra era tratada como caso de polícia, a partir da ação dos eugenistas paulistas, caso de saúde pública. Não admira a quantidade de revoltas causadas pelo trabalho do Governo Republicano em várias partes da nação. E, não é de admirar, a busca por parcelas mais intelectualizadas dessa mesma população por aceitação e institucionalização junto ao Estado.

Há uma crescente preocupação com a sexualidade da população, e esta é submetida à normatização e controle constantes.

Entra em cena a preocupação com a homossexualidade, a prostituição, a masturbação, o adultério, o controle da reprodução, etc. Estas questões são deslocadas do âmbito da religiosidade e da moral, passando a ser tratadas como objetos da medicina. As pessoas são distribuídas entre normais e anormais, estando os anormais na jurisdição dos médicos. São feitas associações da sexualidade com patologias físicas, mentais e crimes. (...) Os anos 20-30 são um momento crucial em termos da redefinição não apenas político-econômica, mas, essencialmente, cultural. Na busca de respostas para a construção do ideário de um Brasil “moderno”, colocava-se com ênfase pouco vista em outros momentos a questão: “que país é esse?” Médicos, educadores, engenheiros, literatos, enfim, todos os intelectuais discutiam apaixonadamente o tema da “identidade cultural/nacional” e, na busca de respostas, dois aspectos são então tomados a fundo: “raça” e “sexualidade”. O perfil de Brasil que se configura neste momento tem uma forte marca racial, ao mesmo tempo que aparece também intensamente sexualizado. Desenha-se um quadro erotizado deste país mestiço¹⁸².

À medida que a tese do branqueamento ganhava terreno, nas décadas de 1920 e 1930, como ideologia não oficial da elite, muitos brasileiros desviavam sua atenção do pessimismo racial para a educação, a reforma social e o saneamento como respostas ao ‘problema nacional’. “O resultado foi um movimento eugênico que, conquanto se fundasse em ideologia racista, foi sutilmente afastado de um racismo declarado”¹⁸³.

¹⁸²HERSCHMANN, 1994 *apud* ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. Op.cit., 20-?, p.10

¹⁸³STEPAN, Nancy Leys. Op.cit., 2004

O mito do branqueamento reposava, nitidamente, na idealização da branquitude. Ele representava como que um raciocínio orientado pelas aspirações de uma elite que governava uma sociedade multirracial em uma época dominada pelo racismo, um anseio por um sentimento real de brasiliade em um país partido por clivagens raciais e sociais. Ainda que a fé no branqueamento limitasse o propalado liberalismo racial brasileiro, no contexto da época, no entanto, ela permitiu uma avaliação mais positiva da contribuição dos mulatos – quando não dos negros – para a vida cultural e social no Brasil. À avaliação negativa de Vianna sobre os mulatos contrapôs-se a visão de Batista Lacerda de que o mulato brasileiro tinha uma inteligência superior à do negro, e de que o histórico racial do país não era impedimento para um sólido futuro¹⁸⁴.

É historicamente reconhecido o fato de que Getúlio Vargas teve dúvidas sobre quem apoiar na 2ª Guerra Mundial. Não apenas porque o Brasil passava pela ditadura do Estado Novo (o que sugere um apoio às ditaduras e não às democracias), mas também porque o Estado Brasileiro desenhava-se sobre uma característica racista e integralista, mais próximo à Alemanha e Itália de Hitler e Mussolini que às democracias liberais como Inglaterra, França e EUA.

Como demonstraremos no final desse capítulo, na proposta de Ensino de História sob o Estado Getulista, Vargas estava alinhado ideologicamente com essa proposta eugênica e racista, própria da construção intelectual sobre o Estado no Brasil. Ainda que de maneira velada.

Em contrapartida, a busca por unidade nacional em Getúlio é muito forte, como proposta oficial. Essa proposta oficial fala da unidade do povo. Porém, como ideia “oficiosa”, ou seja, como pano de fundo do governo Getulista, a visão racializada, fascista e integralista, mostrava sua verdadeira face.

É assim que autora conclui a face racista e autoritária do Brasil pós golpe de Estado de 1930 (erroneamente tratado pela historiografia como Revolução de 30). Partindo do pressuposto do mito das três raças, a figura da miscigenação debatida pelo IHGB (mesmo esse tendo entrado em decadência com o advento da República, tachado de monarquista), no séc. XIX ganha força, posto o medo de uma explosão racial nos moldes da Alemanha Nazista.

O exemplo mais interessante da forma como a eugenia se entrelaçava com o Estado Novo na década de 1930 refere-se à raça e à

¹⁸⁴ALBUQUERQUE, Carlos Vinícius Frota de. Op.cit., 20-?

nacionalidade. Segundo Lowenstein, o Estado de Vargas foi marcado pelo “desejo de criar uma consciência homogênea de nacionalidade como base para a vida social e política” (1942:188). Novos aparatos estatais foram desenvolvidos para ajudar a formar tal consciência, para promover o patriotismo e gerar um sentimento de unidade nacional. Diante dessa orientação ideológica, evitava-se deliberadamente em público o uso da linguagem do racismo, a evocação do antagonismo ou da diferença, ou o reconhecimento da realidade da discriminação racial, especialmente depois que o Brasil entrou na guerra contra a Alemanha. Mesmo antes, porém, a noção de que a fusão racial e cultural seria a solução para a composição racial e social do país tornara-se a ideologia oficial do Estado, defendida galhardamente apesar das evidências em contrário das profundas divisões raciais e de classe. A identidade e a homogeneidade nacionais seriam forjadas em casa, pela incorporação ao Estado dos estratégicos operários da indústria, que recompensaram Vargas com seu apoio, e por um nacionalismo excludente que resultou em uma série de leis que restringia o número de estrangeiros que poderiam ter emprego nas empresas brasileiras, e fez do português a língua única de instrução nas escolas.”¹⁸⁵

É a figura então de Gilberto Freyre que aparece como “vencedora” desses debates raciais, ainda que todas essas correntes estejam fortemente colocadas no ideário e na atuação das elites.

Não obstante isso, a ideologia racial que obteve consenso no Brasil ao final da década de 1930 não foi a de Kehl, mas a do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre. Seus trabalhos deram as idéias-chave que dominariam as interpretações domésticas da história e da nacionalidade brasileiras durante os 30 anos subsequentes. Freyre estudara na Universidade de Colúmbia, onde, sob a influência de Franz Boas (Stein, 1961), aprendera uma orientação ‘antropológica cultural’ e anti-racista. Na definição de seus pontos de vista, Freyre referiu-se também a fontes brasileiras, como a declaração de Roquette-Pinto em 1929 de que o tipo brasileiro não seria racialmente inferior, mas doente (Freyre, 1963). A intenção de Freyre era opor-se ao exagerado racismo biológico de autores como Oliveira Vianna, e introduzir análises mais sociológicas. Começando com *Casa-grande & Senzala*, em 1933, Freyre enfatizou a realidade da diversidade racial e cultural do Brasil, defendeu a ‘harmonia’ racial do país, contrastando-a com o conflito racial e os padrões de segregação dos Estados Unidos, e argumentou que o Brasil fora singular ao criar, de uma mistura racial, uma civilização ‘lusotropical’ no Novo Mundo.

Ainda que tenha representado uma sutil subversão do pensamento racial em seu país e uma crítica ao tradicional pessimismo racial, o trabalho de Freyre não constitui um rompimento com o passado (Medeiros, 1980). Freyre, na verdade, afirmou que, longe de serem racialmente ‘inadequados’, como diziam Vianna e outros, africanos ‘eugenicamente’ superiores haviam se mesclado livremente, em uma democracia racial, com uma população portuguesa culturalmente adaptada aos trópicos e com os índios, produzindo um povo racialmente híbrido de crescente qualidade étnica e ‘eugênica’. Mesmo

¹⁸⁵STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004, p.377/378

alterando as avaliações raciais, a estrutura do argumento – com sua ênfase em fatores de raça, antes que econômicos ou de classe – continuava a mesma¹⁸⁶.

Destaca o autor que Freyre erra ao esquecer de mostrar o enorme preconceito nas estruturas da sociedade brasileira, preconceitos esses que marginalizam mulatos, negros e afro – descendentes em geral. As batalhas do racismo social e mesmo racial no Brasil, em fins da década de 20, criaram um local social muito prolífico para o crescimento e disseminação de ideais eugênicos.

O ramo da eugenia identificado com higiene pública, compatível com o branqueamento racial e com o mito da democracia racial, ganhou apoio. O lado da eugenia identificado com os movimentos negativos e pessimistas de higiene racial da Europa e dos Estados Unidos não o conseguiu.¹⁸⁷

É importante destacar, aponta Linhares da Silva, que neste contexto é de suma importância a entrada das estatísticas como “dispositivo biopolítico do Estado que o corpo-espécie da população no Brasil será efetivamente objeto de intervenção do poder.”¹⁸⁸

É preciso chamar a atenção para a importância da criação do Instituto Nacional de Estatística, em 1936, sob a coordenação de Mário Teixeira de Freitas. O Instituto, renomeado em 1938 como Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), representa um avanço significativo na construção da biopolítica do Estado brasileiro¹⁸⁹.

A estatística potencializa os processos normalizadores do corpo-espécie da população e ao olhar atentamente as questões que o autor aponta sobre o censo e que apontam para o projeto de branqueamento da nação: “No censo de 1872 foram utilizadas as categorias branco, preto, pardo e caboclo. Caboclo era

¹⁸⁶ STEPAN, Nancy Leys. Op.cit.,2004

¹⁸⁷ibidem

¹⁸⁸LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p.609

¹⁸⁹ibidem

a categoria utilizada para contabilizar a população indígena, portanto apontava para o caráter “racial” ou de origem e não de cor como branco, preto e pardo”.

No censo de 1890, a categoria “pardo” é substituída pela de “mestiço”, revelando a incorporação da mestiçagem como critério de cor em um contexto, vale lembrar, em que intelectuais, a exemplo de Sílvio Romero, já adotavam a miscigenação enquanto chave interpretativa da nação bem como a percebia como via de branqueamento da população.”¹⁹⁰

Nos apontamentos de Linhares da Silva sobre os instrumentos e dados utilizados e obtidos pelo IBGE percebemos como podem explicar e comprovar os resultados das biopolíticas que temos discutido até este momento neste trabalho, assim,

Ao se limitar à cor como critério e categoria, o IBGE, em 1940, favorecia o processo de “desracialização” da sociedade brasileira, o que ia ao encontro do projeto nacionalista do Estado Novo, interessado na unidade nacional e na refutação de construções raciais heterogêneas. Mais importante, no entanto, é que os censos de 1940 em diante apontam para o “sucesso” do projeto de branqueamento da nação, se considerarmos que os brancos que correspondiam 38,1% da população em 1872 e 44% em 1890, passam para 63% em 1940. Os pretos de 19,7% em 1872 caem para 14,6% em 1940. Os censos seguintes apontam para uma redução ainda mais significativa dos pretos: 11% em 1950, 8,7% em 1960 e 5,9% em 1980. Considera-se ainda o aumento dos pardos, o que demonstra o quanto a população assume este processo de constituição de um corpo-espécie em franco processo de branqueamento. Em 1940, os pardos representavam 21,2%, em 1950 26,5%, em 1960 29,5%, em 1980 38,8% e em 2010 43,1%.¹⁹¹

O autor destaca como os dados demonstram que a ideia de uma “democracia racial” foi utilizada para fomentar o branqueamento da população, caminhando para o fim de conflitos raciais e mascarando o racismo estatal:

A mestiçagem, estruturante nesta construção, funciona ao mesmo tempo como desmobilizadora de polaridades, criando uma zona de indeterminação, e meio a partir do qual se aponta para um devir. Noutras palavras, o discurso da miscigenação redentora, que embranquecerá o corpo-espécie da população brasileira, atua como reconstituição da população, moldando-a segundo critérios eugenistas

¹⁹⁰LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017, p.611

¹⁹¹ ibidem, p. 611

que constitui a população negra como população-sacer, ou seja, uma população que ao entrar na ordem mestiça deve desaparecer no devir da nação. Vale afirmar, tomando de empréstimo a expressão de Emanuel Tadei (2002), que a mestiçagem se constituiu como “dispositivo no Brasil”. Se ela não é uma invenção dos primeiros anos da República, nem mesmo do Estado Novo que a elevou a estruturante da “identidade” nacional, pois já estava presente nos saberes e debates dos séculos XVII e XVIII, é inegável que a partir do século XIX ela é epistemologizada e, sobretudo nos anos 1930, traduzida em termos biopolíticos. O dispositivo da mestiçagem, conforme se institui a partir do final dos anos 1920 e, nomeadamente a partir da Revolução de 1930¹⁹². (2017. p.612)

Esta nova Nação que se criava em política e ideologia trazia, portanto, essas marcas: negação da possibilidade de vida e existência a negros e índios, atuando de maneira racista e classista sendo, portanto, branqueado. Ao mesmo tempo, negava seu racismo e propalava uma República de todos. No final das contas, uma composição estatal elitista que nos alcança até dias atuais e nega, quase que completamente, a participação de vários dos grupos participantes e existentes nessas conjecturas.

Desde fins do século construindo essas ideias, o imaginário sobre a brasiliade iria, por fim, sucumbir a elas. Inclusive participando das propostas para a educação, como veremos a seguir.

Nathália Fernandes de Oliveira¹⁹³ em sua dissertação de mestrado trabalhou com temáticas bastante próximas às nossas. Logo no começo levanta uma série de questões importantes para esta discussão:

por que as religiões afro-brasileiras eram reprimidas nas décadas de 1930 e 1940? O que havia de tão assustador nas práticas religiosas da Umbanda e do Candomblé a ponto de serem criminalizadas? Qual o imaginário construído pelo Estado e pelas autoridades policiais sobre essas religiões que justificavam a perseguição feita às mesmas? Qual era o papel da Polícia Civil do Distrito Federal nesse contexto de perseguição às religiões afro-brasileiras? Essas são as principais questões que orientam e estruturam a pesquisa aqui apresentada.¹⁹⁴

¹⁹²LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

¹⁹³OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. Op.cit., 2015.

¹⁹⁴ibidem, p.37

Note-se que a autora parte da definição de cultura popular de Thompson, citando a busca das elites em controlar e dar forma às representações populares. Ela embasa seu estudo sobre Umbanda e Candomblé em sua relação com o debate sobre o conceito de cultura popular apresentado pelo autor em “Costumes em comum”, onde ele a define como um conjunto de manifestações, práticas e costumes oriundos das classes sociais menos favorecidas. Para o historiador, tal conceito está intimamente relacionado com a ideia de tradição e hábitos carregados de significação que são transmitidos através das gerações. Uma cultura que, produzida pelas classes populares, se contrapõe à cultura produzida pelas classes abastadas, gerando choques onde a última busca formas de moldar e controlar a primeira, caracterizando o campo cultural como uma zona de conflitos sociais atrelando à cultura um caráter socioeconômico.

4.1 EDUCAÇÃO E ESTADO NO PERÍODO GETULISTA

O ensino de História no Brasil aparece sempre ligado à proposta oficial de ensino, ou seja, a visão que os grupos participantes e concorrentes no Estado brasileiro possuem de ensino e aprendizagem. No Estado Novo varguista não foi diferente. Conforme Katia Abud:

Desde que a História se estruturou como disciplina escolar, a formação e o fortalecimento do sentimento de identidade nacional foi um dos objetivos de seu ensino. A questão da identidade nacional brasileira se colocava com muita força entre intelectuais e educadores brasileiros da primeira metade deste século.¹⁹⁵

Assim podemos debater e explicitar quais são essas visões sobre história e ensino de história no Estado Novo e como isso se processava na prática educacional estado novista, a partir de Katia Abud. Segundo esta autora, a partir do começo do sec. XX o pensamento e as discussões a respeito da formação da

¹⁹⁵ABUD, Kátia M. Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas. In: **Revista Brasileira de História**. v. 18 n. 36. São Paulo, 1998.

nacionalidade brasileira participam ativamente das preocupações da intelectualidade, política e identidade no Brasil. O Estado (elitista) pensava o ensino como sua responsabilidade, sendo necessário educar primeiramente as elites para, então, essas serem as condutoras do país rumo a sua prosperidade. As elites seriam as responsáveis em conduzir o povo para um futuro promissor, em torno de uma construção nacional baseada na unidade¹⁹⁶.

O ensino de História, portanto, seria um grande campo para o trabalho com essas ideias, refletindo os ideais da elite política e econômica, com uma ideologia alinhada diretamente a esses ideais.

Os programas de ensino de História continham elementos fundamentais para a formação que se pretendia dar ao educando, no sentido de levá-lo a compreender a continuidade histórica do povo brasileiro, compreensão esta que seria a base do patriotismo.¹⁹⁷.

Em sua análise sobre o ensino de História do período, a autora define alguns marcos temporais, que destacam como foi construído o ensino da disciplina no Brasil de meados do século XX: Em 1925, ano da Reforma Rocha Vaz, os professores das cátedras formulavam os programas para o ensino secundário e o Colégio Pedro II, com suas congregações faziam as devidas correções.

Esse panorama começa a ser alterado em 1931, com a Reforma Francisco Campos, onde metodologia de ensino e conteúdo programático seriam produzidos pelo próprio ministério de ensino. Inicia-se uma centralização estatal e uma uniformização no ensino secundário.

Já em 1931 os conteúdos de História do Brasil e Geral foram unificados em disciplina única. Com a adição da História da Civilização, portanto, o Ensino de História aumenta em carga horária. Em 1942 nova reforma, onde o Ministro da Educação Gustavo Capanema altera a grade curricular, atribuindo maior tempo de ensino às disciplinas do campo de humanas.

¹⁹⁶ABUD, Kátia. Op.cit.,1998

¹⁹⁷ibidem

Uma demonstração do ideal Getulista de nação é a periodização, que fazia uso da divisão em épocas clássicas da historiografia e enfatizando, no caso específico da História do Brasil, da divisão feita pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Conforme Katia Abud:

Considerando a História como a *genealogia da nação*, esta se iniciava com a História da formação de Portugal e os grandes descobrimentos, que incluíam o Brasil no processo civilizatório. A busca das origens do povo brasileiro, personificação da nação, articula a referência a uma comunidade singular, com aspectos que lhe são característicos e que se origina de três outros povos.¹⁹⁸

Ainda segundo a autora, o negro aparece como parte do mundo do trabalho criador do povo brasileiro, desconsiderado como parcela ainda ativa e existente no país; ao indígena sobrava a “nobre” missão de adicionar ao povo brasileiro a “nobreza da formação do povo brasileiro, a partir da leitura romantizada de José de Alencar”.¹⁹⁹ O espaço dado a estes povos e suas culturas nos programas de ensino era diminuído, evocando uma ideia de ancestralidade e descontinuidade com o ideal de nação que vinha, então, sendo construído.

Discutindo especificamente a participação dos negros em dois livros didáticos do período, Sacramento e Abreu Jr e Laerthe²⁰⁰ apontam na mesma direção:

Por outro lado, a respeito da definição dos negros nos livros escolares, os dois autores utilizaram enunciados que se relacionavam com a origem dos mesmos, sua condição de escravos e o sentimento dessa situação na formação do povo brasileiro. Esses enunciados de modo geral variavam dependendo da circunstância, mas mantiveram como característica comum o fato de se remeterem os negros a uma categoria a parte, como um grupo diferenciado; ou seja, se os negros participaram das ditas qualidades mais notáveis da população brasileira, quando são abordados especificamente nos discursos dos livros eles não parecem pertencer verdadeiramente a esse povo.²⁰¹

¹⁹⁸ABUD, Kátia M. Op. Cit, 1998.

¹⁹⁹ibidem

²⁰⁰SACRAMENTO, Cristina C. e ABREU JR., LAERTHE de M. Os negros, a diversidade étnica racial e a escola: o tratamento didático-pedagógico da história e cultura afro-brasileira em dois livros de história do Brasil da primeira metade do século XX. In: Revista Reflexão e Ação. Santa Cruz do Sul, v. 21, n. esp., p. 221-243, jan. /jun. 2013.

²⁰¹ABUD, Kátia M. Op. Cit, 1998, p.235

Os ideais getulistas de nação aparecem, portanto, claramente colocados. A centralização, a neutralização de “oligarquias regionais” e a criação de um sentimento de orgulho e nacionalidade brasileira aparecem demonstrados. “Sentimento este que teria como fundamento a raça, a língua e a religião, e um território com uma única administração.”²⁰²

Vesentini, em um texto sobre livros didáticos e seu uso no ensino de História²⁰³, critica a eleição dos conteúdos com uma divisão utilizada no período entre “História Geral e História do Brasil” como uma proposição do ensino totalizante da História, tendo seu ensino visto como uma “biografia nacional”, onde os sujeitos participantes estão esquecidos ou englobados em categorias como “negros”, “indígenas”, “oligarquias”. Para o autor, não há um sentido em estudar uma História de povos europeus, tampouco uma identificação do próprio aluno enquanto parte daquela temática apresentada como Brasil nos livros didáticos.

Mesmo com os livros didáticos apresentando uma carga de conteúdos que exprimem uma visão de História escrita “de cima”, como ponto de vista de uma elite, eles não são tanto uma expressão da verdade quanto de uma verdade, a verdade do vencedor. Podemos afirmar que o autor demonstra, assim, o dilema da sensação de uma certa falta de pertencimento, dos alunos, enquanto agentes da sua própria História.

Complementando sua análise, Vesentini destaca que esquecendo “edifícios sociais” inteiros de atores da História, os manuais acabam sobrecarregados de visões “oficiais” para o ensino, sendo uma reprodução de um discurso que remete a grupos específicos na sociedade; no fundo, grupos vencedores. Nesse sentido, o texto de Vesentini complementa a discussão de Katia Abud, mostrando como os manuais de ensino participavam claramente da visão oficial de História e da criação de uma identidade nacional, ao destacar o

²⁰². *ibidem*

²⁰³VESENTINI, Carlos Alberto: “Escola e livro didático de História”. In: CABRINI, Conceição et alii. **O ensino de história: revisão urgente**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

getulismo e a Revolução de 30 como metáforas dessas concepções oficiais, da construção de uma biografia nacional.²⁰⁴

Melo e Silva,²⁰⁵ ao debater o ensino de História, cinema e poder no período varguista, destaca que,

os cinejornais surgiram como um instrumento de informação e de complementaridade no processo educativo, tendo relação direta com o ensino de História, na medida em que os conteúdos trabalhados por ambos são idênticos, apresentando a meta de formar uma nova identidade nacional.²⁰⁶

Vale ressaltar que o autor debate a enorme quantidade de espectadores nos cinejornais do período, mostrando uma grande penetração dessas ideias na sociedade brasileira estadonovista. Essa complementaridade entre ensino e propaganda oficial mostra claramente o esforço empreendido pelo Estado do período na criação de uma nação centralizada, bem como reforça as possibilidades de alcance dos ideais oficiais e elitistas do período.

Simone Rocha²⁰⁷ discute a articulação entre entusiastas do eugenismo e a constituição de 1934. Para tanto, analisou documentos de época como os Annais da Assembléia Nacional Constituinte de 1933/34, o Boletim de eugenia de 1929/33, Annais do 1 Congresso Brasileiro de eugenia, entre outros.

A autora deixa claro que a História da Educação no Brasil se constitui em paralelo às mudanças na sociedade e políticas do país. Mas aponta que os ideais que compunham essa educação estavam em acordo com “interesses oriundos de classes ou grupos que a determinavam segundo os preceitos políticos e ideológicos de sua época.”²⁰⁸

O final do século XIX e início do século XX foi marcado por transformações de ordem política e social que mudariam

²⁰⁴ⁱ LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

²⁰⁵ MELO E SILVA, André Chaves de. Ensino de História, Cinema, Imprensa e Poder na Era Vargas (1930-1945). Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2018.

²⁰⁶ MELO E SILVA, André Chaves de. Op.cit., 2018

²⁰⁷ ROCHA, Simone. Educação eugênica na constituição brasileira de 1934. X ANPED. Florianópolis – 2014.

²⁰⁸ ibidem.

significativamente os rumos da nação a se construir. Politicamente, a instauração da República possibilitou não apenas mudanças na organização política/administrativa do país, como articulou os rumos esperados ao seu desenvolvimento, de um modelo agrário para um urbano/industrial. Nesse sentido, vale ressaltar que o processo abolicionista, as lutas sociais pelo interior do país e as ideologias marcadas pelos defensores de uma “ordem” nacional, marcariam as diretrizes nacionais para a formação do cidadão desejado para a nação em desenvolvimento. Evidentemente que a política dos anos 30, marcada pelo pós revolução, abriria uma série de reformas políticas ambicionada por uma elite que, até então, fazia parte de uma oligarquia periférica. É nesse meio de reformas que a educação ganha espaço na política nacional, como um meio utilizado pelo estado a fim de moldar o indivíduo para a vida moderna.²⁰⁹

Rocha levanta então a questão: Qual a formação adequada (senão necessária) para o povo brasileiro? A população, em sua maioria, formada por pobres, doentes, analfabetos, pessoas perseguidas por sua cor. Enfim, como se formaria um projeto de educação útil, sendo a sociedade governada por uma elite branca racista?

O governo Getulista tinha a educação como tema de debates e discursos de parlamentares. As Reformas propostas pelo Governo, imediatamente após assumir o poder em 1930, buscavam sanar questões como a saúde e falta de estudos da população. E esse processo se agrava com a Constituição de 1934 “buscando justificar as diretrizes de uma política centralizada no governo de Getúlio Vargas, sob os moldes representativos da política Nazi/Fascista europeia²¹⁰. ”.

No trabalho do já citado Renato Kehl que a autora encontra uma síntese, por assim dizer, dos ideais educacionais eugênicos. Editor e proprietário do Boletim de Eugenia, coloca a educação como uma medida “terapêutica”, dizendo que nem sempre a educação poderá atingir a todos. Afinal, para ele, “quem é bom já nasce feito”.

Não é por simples meios legaes e educativos e nem sempre por processos correctivos, que se obtém typos fortes, belos e moralizados de homem, mas sim pelos fructos de uniões matrimoniaes entre indivíduos sadios, portadores, portanto, de sementes eugenizadas e em seguida pela protecção pré-natal dos mesmos.²¹¹

²⁰⁹ROCHA, Simone. Op. Cit., 2014i

²¹⁰ibidem

²¹¹KEHL, Renato *apud* ROCHA, Simone. Op. Cit., 2014

Kehl tipifica a humanidade, para reforçar sua argumentação:

A humanidade se compõe de três espécies de gente: gente innata intrinsecamente humana, gente domesticável ou gente doente ou indomável, esta ultima intangível a todos os processos e esforços educativos. (...) eis por que, a educação esbarra, impotente, em muitos casos, não conseguindo domesticar um indocil, cuja constituição é resultante de um processo hereditário irremovível.²¹²

A leitura dessas passagens serve para ilustrar o pensamento de época que está intrinsecamente ligado às leis para a educação do período. Ensino para poucos. Inaptidão daqueles sem capacidade de aprender. Ensino e educação como incapazes de transformar o cidadão.

Os autores que colaboraram com o Boletim de Eugenia compactuam com essa visão excludente e racista, segundo Simone Rocha. Assim, a herança era mais significativa na educação que o esforço. Não existiria educação sem boa genética. E afirmavam que a genética deve ser ensinada desde a Escola Primária. Com o objetivo de evitar, afinal, a mestiçagem, ou casamentos com raças e classes sociais inferiores. Essa educação deveria alcançar os geneticamente superiores, formando uma “elite nacional”. Consideramos que esses ideais de educar uma elite para posteriormente alcançarmos o restante da população não passa de engodo, utilizado para excluir os pobres e racialmente “inferiores”:

O ideal de educação para boa parte dos eugenistas estava associado à formação da consciência eugênica com o intuito de que os jovens não contraíssem matrimônio com raças e classes sociais diferentes. Tinha em vista que os casais pudessem gerar filhos eugenizados em número maior que os degenerados. Para tal fim, seria necessário que os jovens contraíssem matrimônio de forma antecipada, concorrendo para a formação de uma elite nacional. Ou seja, os jovens considerados e geneticamente sadios, deveriam ter filhos logo no inicio do matrimônio, de forma que o número de filhos fosse maior do que em casais degenerados, contribuindo assim para a formação do país.²¹³

²¹²i ROCHA, Simone. Op. Cit., 2014, p.3

²¹³.bidem

Simone Rocha afirma que “Um dos objetivos dos eugenistas, principalmente ligados a Comissão Central Brasileira de Eugenia era difundir a eugenia e ganhar credibilidade política frente ao governo.”²¹⁴ Assim, pleitearam a inclusão de seus ideais em todas as séries, posto que conseguiriam “um controle de heranças, o que facilitaria o surgimento de boas heranças”.²¹⁵

Nas constituições de 1934 e 1937, segundo a autora, existem vários artigos que defendem ideias correlatas ao tema. Alguns surgidos diretamente de anteprojetos articulados pela Comissão Brasileira de Eugenia.

Pode-se dizer que as reformas educativas criadas neste período, tiveram no ideal de formação eugênica uma proposta moral, de bons costumes e melhorias no condicionamento físico, visto este fator ser de ordem significativa para a formação de uma raça fisicamente forte, com padrões estéticos que definiriam segundo os parâmetros eugenistas, a nobreza de uma raça.

Segundo o próprio Getúlio Vargas (1938), em mensagem lida à Constituinte de 1933, “Todas as grandes nações, assim merecidamente consideradas, atingiram nível superior de progresso pela educação do povo. Refiro-me a educação, no significado amplo e social do vocábulo: física e moral, **eugênica** e cívica, industrial e agrícola, tendo por base a instrução primária de letras e a técnica e profissional [...] Em suas considerações finais, a autora reafirma a importância dos estudos sobre o impacto da eugenia no Brasil do período e destaca que, aqui, pelo modelo de colonização implantado e a miscigenação advinda do mesmo, a eugenia teve força. A educação aparece no debate dos eugenistas brasileiros e, como foi demonstrado, participou ativamente da constituição de 1934. Assim: Compreender como foram criadas as leis que estimulavam a educação para o melhoramento racial em favor do branqueamento da população, nos permite identificar caminhos sobre os quais as atuais discussões em torno de uma educação para “todos” possa ser definida como prioridade do estado.²¹⁶

Em outro interessante artigo, Jerry Dávila²¹⁷ também debate que os projetos de reforma escolar durante a era Vargas foram fundamentados no pensamento eugênico da época, que visava definir e curar a suposta

²¹⁴ROCHA, Simone. Op. Cit., 2014

²¹⁵ibidem

²¹⁶Ibidem, p. 12

²¹⁷DÁVILA, J. O valor social da brancura no pensamento educacional da era Vargas Educar, Curitiba, n. 25, p. 111-126, 2005.

degeneração de brasileiros pobres e de cor. Esse pensamento virou incentivo para a expansão escolar, ao mesmo tempo que dificultava a ascensão social do afrodescendente e das classes populares.

Não precisamos de muito esforço para notar que o projeto de branqueamento e o imaginário pré-construído sobre negros e indígenas permanece como construção racial. A perseguição, as dificuldades de acesso à saúde e educação, entre outros, formam uma visão excludente e mesquinha que criam tensões diárias entre os atores sociais envolvidos. Criam dificuldades e barreiras praticamente insuperáveis para os menos favorecidos.

Tendo como foco principal do artigo o trabalho dos reformadores da educação no Rio de Janeiro entre 1917 e 1945, Dávila sustenta sua hipótese partindo de um fato relatado pela mídia, em 1944, quando freiras alemãs recusaram uma criança indígena, adotada por brancos de classe alta, numa importante escola particular, alegando ser uma escola exclusivamente para crianças brancas. Em nota ao jornal, um professor da escola atribui a culpa ao fato de as freiras serem alemãs, portanto, racistas, pois no Brasil não havia racismo contra indígenas. Alega que, pelo contrário, haviam muitos exemplos de descendentes indígenas que ocupavam posições de destaque na sociedade, como o Marechal Rondon²¹⁸.

Poucos dias depois, o mesmo jornal publica resposta de advogado que defende as irmãs, explicando que as mesmas não eram alemãs, mas polonesas, que fugiram do nazismo, portanto, não havia cabimento chamá-las de racistas. Afirmava que o racismo estava presente entre os valores dos pais brasileiros e norte-americanos e que, ao recusar a matrícula da criança, estas a estariam protegendo do racismo que poderia vir a sofrer e que as mesmas freiras indicaram outra escola particular, do mesmo grupo, onde meninas de todas as cores eram recebidas.

A partir deste caso, abre-se uma calorosa discussão no país sobre a natureza do racismo. Seria ele uma “entidade” estrangeira ou nativa? São racistas os brasileiros?

²¹⁸DÁVILA, J. Op.cit., 2005

Logo o DIP proíbe a cobertura do caso, que acaba por encerrada completamente quando o ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, fecha a discussão alegando não haver preconceito racial entre os envolvidos no caso.

Enquanto a experiência de Jacyra envolveu admissão numa escola privada, este incidente e o debate sobre ele refletiram o paradoxal papel de raça nas escolas brasileiras. Os dirigentes da educação pública no Brasil na primeira metade do século vinte não bloqueavam os estudantes de cor de freqüentar suas escolas. Ao contrário, entre 1917 e 1945, eles se engajaram numa sucessão de expansões do sistema escolar e em projetos de reforma que objetivavam estender a escola pública a pobres e a brasileiros não-brancos que eram, na virada do século, os maiores excluídos do acesso à escola. Estes educadores procuraram “aperfeiçoar a raça” – criar uma “raça brasileira” de cunho nacionalista, saudável, fisicamente bem ajustada e culturalmente equiparada à Europa²¹⁹.

Ao debater o período entre 1917 e 1945, Dávila demonstra que a expansão do sistema escolar esteve intimamente ligada com projetos de reforma, objetivando estender a escola pública a pobres e não brancos, buscando o aperfeiçoamento da raça.

Definindo este estado de degeneração em termos médicos, científicos e científico-sociais, profissionais das novas ciências sociais clamavam para si o poder de remediar isto e assumiram a jurisdição sobre a educação pública. Eles tratavam escolas como clínicas onde os males nacionais que eles associavam à mistura de raças poderiam ser curados. Suas crenças proporcionaram um motivo poderoso para a construção de escolas. Os mesmos ajustaram tanto a forma com que estas escolas trabalhariam como as lições que elas proveriam. Este texto analisa caminhos em que uma emergente elite branca, médica, científica-social e intelectual transformaram suas suposições sobre raça no Brasil em políticas educacionais. Estas políticas não refletiram somente as visões de elite sobre degeneração, elas projetaram direções que tipicamente contribuíram para a desvantagem de brasileiros pobres e não-brancos, negando a eles acesso equitativo aos programas, instituições e recompensas sociais que as políticas educacionais conferiam.²²⁰

Dávila segue no seu esforço de demonstrar as relações do período e quais as intenções daqueles que participavam do governo. Assim, se debruça sobre

²¹⁹DÁVILA, J. Op.cit., 2005, p.115

²²⁰Ibidem, p. 115

dois eventos relacionados que merecem, aqui, destaque, por demonstrarem a íntima relação entre racismo e educação em Getúlio:

O período reformista iniciou-se com dois eventos em 1917. Primeiro, um grupo de doutores envolvidos no movimento para a saúde pública e higiene do país, promoveu uma “expedição” para mapear as condições de saúde no interior do Brasil. Quando eles retornaram do campo, os doutores Arthur Neiva e Belíssario Penna publicaram um relatório que solicitava a criação de um ministério de educação e saúde. (LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 24; HOCHMAN, 1998; CORRÊA, 1982). Em seguida, Afrânio Peixoto, um doutor que era nacionalmente o líder exponencial da medicina legal (ele acreditava que alguns indivíduos eram hereditariamente inclinados ao crime) e um estudante das relações entre raça, clima e degeneração nos trópicos assumiu a diretoria do departamento de educação da cidade do Rio de Janeiro com um longo mandato para reformar as escolas da cidade, intentando refletir sobre o crescente consenso de que degeneração racial poderia ser revertida por meio de melhoramentos na saúde e educação²²¹.

Aparentemente, no texto do autor, o sentido de educação que se buscava no Brasil do início do século XX caminha em direção a uma superioridade branca, europeia, excludente e rica. Enfim, um lugar de reprodução dos ideais racistas de fins do XIX, notadamente inflamados pela leitura “científica” que os eugenistas faziam da sociedade.

O estilo próprio dos pioneiros da educação no Brasil tornou as emergentes escolas públicas espaços onde séculos de supremacia européia branca foram reescritos nas linguagens da ciência, mérito e modernidade. As escolas que eles criaram foram desenhadas para imprimir sua visão elitista e branca de um ideal de nação brasileira sobre estas crianças mais pobres e não-brancas que estavam ali para ser a substância deste ideal.²²²

Como já debatemos anteriormente, o autor não deixa de demonstrar como o racismo do período se afigurava. Afinal, com o incremento da branquidade, a tendência natural dos menos afortunados geneticamente seria a extinção.

Para esta geração de intelectuais, raça não era um fato biológico. Era uma metáfora que se estendeu para descrever o passado, presente e futuro da nação brasileira. Num extremo, o negro significava o passado. O negro foi colocado, numa linguagem freudiana, como primitivo, pré-lógico e infantil. Mais amplamente, elites brancas

²²¹ DÁVILA, J. Op.cit., 2005, p.116)

²²² ibidem

equiparam negritude com insalubridade, preguiça e criminalidade. A mistura racial simbolizava um processo histórico, visionado como uma trajetória do negro ao branco e do passado em direção ao futuro. Nos anos 30 do século vinte, brasileiros brancos podiam seguramente celebrar a mistura racial porque eles viam isto como um passo inevitável na evolução da nação. O ser branco incorporou as desejadas virtudes de saúde, cultura, ciência e modernidade. Uma série de educadores desde o ministro da educação e saúde Gustavo Capanema até o psicólogo infantil Manuel Berstrom Lourenço Filho, o compositor Heitor Villa-Lobos, o escritor de livros didáticos Jonathas Serrano e o antropólogo Arthur Ramos, todos explicitamente abraçaram esta visão sobre a categoria raça. Naturalmente, o futuro brasileiro para eles era branco. Para estes educadores, raça também operava como uma categoria social (mais do que categoria biológica)²²³

Dávila, assim como outros autores que discutimos nos capítulos anteriores, também enfatiza que, em meados do séc XX, aumentam as publicações que buscam invalidar a percepção de inferioridade de brasileiros não brancos e celebrar a mistura de raças como uma característica nacional positiva, apontando algumas obras como as que acredita terem maior importância no desenrolar da questão: Gilberto Freyre : Casa Grande e Senzala - 1933/ Sobrado e Mocambos – 1936; Sergio Buarque de Hollanda: Raízes do Brasil – 1936 e Arthur Ramos: O Negro Brasileiro - 1934 e Folclore Negro No Brasil – 1935.

Estes autores permanentemente transformaram a corrente principal de entendimento sobre raça e do papel dos descendentes de escravos africanos na sociedade brasileira. Seus trabalhos moldaram o pensamento popular sobre raça a partir do argumento de que a negritude e a mistura de raças eram menos significantes do que progresso e cultura como determinantes na competência em construir blocos de uma mitologia sobre a evolução histórico-social brasileira, o que, em resposta, serviu para comprehensivelmente explicar a experiência nacional brasileira. (...) Gilberto Freyre tornou-se o principal exponente da idéia de que a diversidade racial brasileira significava potência mais do que fraqueza; ele o fez a partir da desconexão da ligação feita entre raça e doença e ligando doença a saúde e cultura deficitárias²²⁴.

É certo que tais ideias influenciariam também as questões que dizem respeito à educação, sendo importante lembrar, como Linhares da Silva ressalta, da Educação Física como disciplina obrigatória a partir da Constituição de 1934,

²²³ DÁVILA, J. Op.cit., 2005, p. 117

²²⁴ibidem, p.119

tendo como objetivo estimular a educação eugênica. E o destaque para o canto orfeônico nas escolas brasileiras nos anos 1930, como articulação da positivação da miscigenação na narrativa nacional, onde se evidencia o proselitismo à mestiçagem²²⁵.

Retomando a linha de pensamento de Dávila, este alcança os anos 1930, debatendo diretamente o alcance e força dos ideais eugênicos perante as reformas educacionais. Aqui seu texto possui bons paralelos com Simone Rocha, mostrando como uma elite branca racista participou dos debates acerca da educação no país:

Os anos 30 foram uma época dourada para os reformadores da educação, que ganharam oportunidades sem precedentes para porem suas ideias em prática. Suas reformas durante esta década, tanto no Rio de Janeiro como nos estados, foram notáveis pelo alargamento do sistema escolar e aprofundamento das reformas institucionais. Os educadores valeram-se não só da ciência aliada à eugenia mas também pela inclusão de práticas de racionalização sistemática cada vez mais aplicada na indústria brasileira.

A ligação entre indústria e educação foi mais do que casual e estendeu-se para além da esfera da educação vocacional. Muitos educadores, como Fernando de Azevedo e Manuel Lourenço Filho também participaram de projetos que objetivavam a racionalização da força de trabalho industrial. Certamente educadores progressistas e industriais que seguiam este pensamento tinham muito em comum. Ambos partilhavam de uma visão de um Brasil moderno que seria criado pela aplicação de racionalidade e de paradigmas científicos para a organização da sociedade. Ambos, educadores e industriais acreditavam que estas atitudes reformadoras não emanariam das próprias classes populares, mas de técnicos que estariam capacitados a operar como engenheiros sociais.²²⁶

Ao citar o estudo de Barbara Wienstein e a adoção da visão de democracia racial e seus paralelos com a reforma de educadores, bem como das suas divergências de trajetória em meados dos anos 1930, quando Vargas tendia para a direita e contra as posições dos escolanovistas (progressistas), Dávila discorre sobre o alcance desse debate em termos de educação nacional.

Durante o período, vários educadores proeminentes foram retirados de seus postos por católicos conservadores que faziam oposição aos reformadores resistentes à educação religiosa nas escolas. Ainda assim, o embate entre educadores progressistas e ativistas católicos

²²⁵LINHARES DA SILVA, Mozart. Op.cit., 2017

²²⁶DÁVILA, J. Op.cit., 2005, p.122

conservadores, que cada vez mais ganhou influência no regime Vargas, fez pouco para mudar o curso da educação pública. [...] Embora o conflito entre reformadores progressistas e católicos tenha sido dramático, o auge do autoritarismo reacionário fez pouco para alterar políticas educacionais racialmente codificadas promulgadas na administração anterior. Ao contrário, a educação militar do Estado Novo deu continuidade e expansão aos programas e práticas que mais diretamente lidavam com raça. O período do Estado Novo ilustra o desprezo da política irascível que emergiu nas políticas nacionais brasileiras após 1930 e que continua no presente, num consenso não crítico sobre os significados de raça e degeneração, ao lado das prescrições para tratar daquela degeneração²²⁷.

Enfim, ainda que acreditasse na mistura e na inevitabilidade da mestiçagem, o Estado Republicano brasileiro atuou na direção da exclusão e do aumento das diferenças sociais desde seu surgimento. Ainda que buscasse negar seu racismo, a República foi palco de atuação de médicos eugenistas, políticos alinhados com a proposta de branqueamento da nação e educadores nos mesmos moldes. A frente de trabalho do branqueamento buscou negar a participação de negros e indígenas na nação brasileira, visando apressar esse “passo inevitável na evolução nacional”.

A República, ainda que intentasse negar símbolos e ideais da monarquia derrubada, manteve acessa a chama da segregação e do elitismo, nascida com o Estado Nacional Monarquista. Na conformação em que nasceu o Estado Nacional Republicano Brasileiro, restava à população pobre e não branca a busca por sobrevivência, resistindo quando necessário, adequando-se quando possível. Morrendo quando inevitável.

²²⁷ DÁVILA, J. Op.cit., 2005, p.122

5. UNIDADE TEMÁTICA INVESTIGATIVA

Entre os inúmeros desafios que o professor encontra em sala de aula, especialmente no que tange o ensino de História e outras disciplinas relacionadas ao estudo das ciências humanas e da busca por um pensar crítico, está a necessidade de romper com as aulas centradas em narrativas apresentadas pelo professor e depositadas como verdades absolutas.

Já nos ensinou Paulo Freire, ao discutir os saberes necessários para a prática educativa que “ensinar não é transmitir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua própria produção ou construção.”²²⁸ Para ele, é fundamental o entendimento de que somos parte do processo histórico e não apenas espectadores. Ao educador cabe esclarecer que não somos apenas objeto da História, mas, igualmente, sujeitos²²⁹.

Se avaliarmos as discussões sobre metodologias de ensino de História, suas funções e objetivos, certamente vamos nos deparar algumas vezes com afirmações como a de Marcelo Gomes da Silva, de que “cabe ao professor de História instigar os alunos a pensarem criticamente, tornando-os capazes de descortinar os debates que envolvem o campo do ensino”²³⁰.

Este pensar crítico precisa contemplar questões importantes como as demandas de ampliação dos conteúdos de História e as problemáticas contemporâneas sobre as quais seu estudo pode fazer emergir possibilidades de reflexão e construção de conhecimento. Para tanto, é necessário refletir sobre as diferentes temporalidades, pensar o tempo como uma construção social, onde

²²⁸ FREIRE, Paulo. Pedagogia da Autonomia: saberes necessários para a prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996

²²⁹ ibidem

²³⁰ GOMES DA SILVA, Marcelo. Pra que serve o Ensino de História? Um debate a partir da formação de professores. Disponível em < <https://rbeducacaobasica.com.br/praeque-serve-o-ensino-de-historia-um-debate-a-partir-da-formacao-de-professores/>> Acesso em março/2020

o presente é definido, em certa medida a partir da escrita sobre o passado, conforme ensina Marc Bloch²³¹.

Sobre tais demandas, Calazans Fernandes destaca que

Algumas das solicitações recentes, para os conteúdos de ensino de História, dizem respeito ao valor dado aos protagonistas das transformações históricas; outras questionam a preocupação em identificar as desigualdades, sejam elas sociais, políticas, econômicas, desencadeando preconceitos, discriminações, sejam impedimentos de usufruto comum do poder; e outras ainda referem-se ao tratamento dado à história ensinada como homogênea, no sentido de não apresentar debates ou divergências, sem explicitar possíveis controvérsias. Perpassam essas diferentes questões as demandas dos movimentos sociais que, legalmente, nas suas lutas por direito e melhores condições de vida, conseguiram estabelecer a obrigatoriedade de serem incluídos como atuantes e valorizados nos processos das transformações históricas. E, em reconhecimento a esse direito, tem sido importante rever e reavaliar os silêncios, as abordagens e os valores impingidos à imaginação de gerações, pelos enfoques históricos disseminados pela historiografia e no ensino de história, durante mais de dois séculos, justificando a desigualdade e a exploração por parte de elites e seus referenciais de superioridade²³².

A autora também enfatiza a crítica ao tempo linear e a preocupação em se manter fixos os recortes espaciais relacionados a determinados fatos históricos e ao eurocentrismo em que se constroem estas narrativas.

A predominância de uma centralidade espacial, como o principal palco da história, desdobra-se também nos outros cenários. No Brasil, por exemplo, a colonização portuguesa e seu modelo de sociedade, predominantemente desenvolvida no litoral, permanecem como temas principais dos estudos históricos escolares. Os estudantes pouco estudam histórias de regiões com pouca participação na economia rentável voltada para o pacto colonial, desencadeando pouco conhecimento a respeito de outros modos de vida, como no caso da história das populações indígenas habitantes do interior do continente²³³.

²³¹BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

²³²CALAZANS FERNANDES, Antonia T. Ensino de História e seus conteúdos. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000200151> Acesso em abril/2020.,

²³³Ibidem

Desta forma, é preciso orientar o aluno na busca de vestígios que possibilitem a reconstrução de sua própria história, entendendo que, como esclarece Napolitano, “fonte histórica é tudo aquilo que nos possibilita sondar e estabelecer conhecimentos no que diz respeito ao modo como os homens construíram as suas trajetórias”²³⁴, e considerando que documentos, como destaca Jacques Le Goff,

longe de serem puros e despretensiosos, são uma montagem consciente e inconsciente, da história da época, das sociedades que o produziam. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro (...) determinadas imagens de si próprias²³⁵.

Isto também implica o entendimento de que os diferentes pertencimentos a que estamos sujeitos, incluindo relações étnico-raciais, identidade de gênero, orientação sexual e religião estão intrinsecamente relacionadas com as oportunidades de mobilidade social²³⁶.

Desta forma, abordar temas relacionados à História da Cultura Afro-Brasileira e Africana, bem como à História e Cultura Indígena é mais do que cumprir uma determinação prevista em Lei, mas valorizar as “diferentes participações e contribuições na construção social, política e cultural da sociedade brasileira”²³⁷

A participação reflexiva e consciente do aluno na construção deste percurso reforça a consciência do mesmo enquanto sujeito da História. Assim, a proposta metodológica discutida por Isabel Barca, a aula-oficina, apresenta-se como uma alternativa que pode contemplar de maneira mais ampla os objetivos pretendidos ao abordar a história de manifestações religiosas populares que são produto da multiculturalidade dos povos aqui presentes e a possibilidade de

²³⁴. NAPOLITANO, Marco. A História depois do papel. IN: PINSKY, Carla B. (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

²³⁵LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992

²³⁶LOPES, Tania Aparecida. Proposta de Implementação da Lei 10.639/2003 nos espaços escolares. IN: Curo EaD de Qualificação profissional em Educação das Relações Étnico-Raciais. Curitiba: Imprensa da UFPR, 2014.

²³⁷ibidem

abordar e discutir criticamente diversos conceitos importantes ao estudo da História.

A autora explica que esse modelo de aula-oficina centra-se na lógica da participação ativa do aluno, fazendo dele agente de sua própria formação e considerando suas ideias prévias e experiências diversas, tendo o professor como organizador das atividades problematizadoras, que ela chama de investigador social. Nesta proposta o saber apresenta-se multifacetado, atravessa vários níveis como o senso comum, a ciência e a epistemologia.

Para tanto, a autora propõe que a instrumentalização dos conteúdos se sintetize em:

I Interpretação de fontes: ‘ler’ fontes históricas diversas – com suportes diversos, com mensagens diversas; cruzar as fontes nas suas mensagens, nas suas intenções, na sua validade; selecionar as fontes com critérios de objetividade metodológica, para confirmação ou refutação de hipóteses descritivas e explicativas. II Compreensão contextualizada: entender – ou procurar entender – situações humanas e sociais em diferentes tempos, em diferentes espaços; relacionar os sentidos do passado com as suas próprias atitudes perante o presente e a projeção do futuro; levantar novas questões, novas hipóteses a investigar – o que constitui, em suma, a essência da progressão do conhecimento. III Comunicação: Exprimir a sua interpretação e compreensão das experiências humanas ao longo do tempo com inteligência e sensibilidade, utilizando a diversidade dos meios de comunicação atualmente disponíveis²³⁸.

Portanto, considerando que as manifestações culturais e de patrimônio imaterial, mais especificamente as manifestações da cultura popular e religiosidade apresentem-se como objeto que capaz de possibilitar ao aluno um percurso de pesquisa que corresponda aos objetivos aqui discutidos, apresenta-se esta proposta de roteiro inicial como sugestão de trabalho, cujas comunicações resultantes deste processo possam ser registradas e fiquem sob guarda da biblioteca da escola para posteriores consultas de outros grupos.

²³⁸BARCA, Isabel. Aula Oficina: do Projeto à Avaliação. IN. Para uma educação de qualidade: Atas da Quarta Jornada de Educação Histórica. Braga, Centro de Investigação em Educação (CIED)/ Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2004

5.1 PROPOSTA DE UNIDADE TEMÁTICA INVESTIGATIVA: UMBANDA: RELIGIÃO BRASILEIRA OU MANIFESTAÇÃO CULTURAL DE RESISTÊNCIA

Nível de Ensino: Ensino Médio

Conteúdo estruturante: Identidade e Cultura Popular

Conteúdo básico/tema histórico: A presença de elementos da cultura africana e indígena na umbanda, uma religião brasileira, cuja história carrega os traços de resistência ao apagamento cultural destes povos. Conteúdo específico: A Umbanda enquanto manifestação cultural brasileira de resistência

Finalidades em relação aos conceitos:

- Investigar o que é a Umbanda hoje e quais são suas raízes;
- Buscar quais são os elementos da cultura africana e indígena que se fazem presentes nesta religião;
- Entender quais são as implicações destas presenças na aceitação da religião e de seus produtos culturais pela sociedade;
- Identificar como estes elementos seguem sendo culturalmente transmitidos e representados para além da religião, como marca de resistência cultural destes povos;

Finalidades em relação às ideias relacionadas ao desenvolvimento do pensamento histórico:

- Discutir noções de identidade e consciência histórica a partir dos elementos identificados;
- Desenvolver a capacidade de construção do pensamento histórico através da análise de diversos tipos de fontes e discursos nelas contido, sua interpretação, cruzamento e seleção crítica;
- Estimular a compreensão contextualizada das situações sociais diversas e suas diferenças em tempos diversos, relacionando sentidos e levantando hipóteses;
- Estimular a capacidade de expressão da interpretação e compreensão dos conceitos discutidos, através da produção de material final a ser proposto pelo professor.

Demarcação espaço-temporal: Brasil a partir do início do séc. XX

Sujeitos históricos: O povo brasileiro e sua busca por uma identidade que conte com todos os elementos culturais aqui presentes

5.2 ROTEIRO DE ATIVIDADES:

O professor solicita aos alunos que escrevam o que sabem sobre Umbanda, tentando incluir no texto, respostas a questões básicas que podem ser sugeridas como o que é, quando surgiu, etc e também a fonte deste conhecimento, como, por exemplo, aprendi em outras aulas, conheço alguém que frequenta, minha vizinha me contou.

O professor deverá categorizar as respostas considerando: estudantes que de fato conhecem a religião, discursos implícitos nas narrativas, e fontes de informação. Possibilitando assim a criação de grupos de trabalho onde haja equilíbrio, considerando as similaridades dos mesmos a partir de seus pontos de partida.

A partir de então já é possível ao professor explorar o conteúdo relacionado às fontes históricas, veracidade das mesmas, discursos dominantes

e a necessidade de avaliarmos e localizarmos os tipos de discurso, as perspectivas de narrativa e como é possível construir e identificar discursos acerca da realidade.

Dados estes conceitos iniciais, o professor pode apresentar então, a Umbanda a partir de diferentes tipos de fontes e narrativa. Cabe aqui ao professor enfatizar o estudo do conteúdo a partir de uma perspectiva de estudos histórico-culturais e não de conteúdo teológico. Assim, pode introduzir conceitos historiográficos básicos, estimulando a capacidade dos alunos em entender o fazer da história. Deve ser apresentada a necessidade de buscar nas manifestações da religião os elementos de identificação e resistência cultural dos povos africanos e indígenas, bem como sua interação com a cultura branca ocidental em suas várias manifestações, as transformações oriundas de tais interações e suas implicações na formação da identidade cultural do povo brasileiro.

Para tanto, sugere-se o uso de Livros sobre a Umbanda escritos por umbandistas e que se dirigem a quem quer conhecer a religião; assim como textos de jornal, artigos de internet, onde se possa perceber tipos distintos de narrativa e músicas que tragam elementos desta cultura para além da religião, onde é possível identificar as manifestações culturais que com ela se relacionam.

5.3 FONTES SUGERIDAS PARA AS DISCUSSÕES:

Música: Canto das Três Raças:

Ninguém ouviu

Um soluçar de dor

No canto do Brasil

*Um lamento triste
Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativeiro
E de lá cantou
Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
Fora a luta dos Inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou
E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor
E ecoa noite e dia
É ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
Esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas
Como um soluçar de dor*

A música se apresenta como uma boa forma de se iniciar o debate e perceber nesta tão popular manifestação cultural, como os elementos da miscigenação brasileira se apresentam.

QUESTÕES POSSÍVEIS:

- Identificar os momentos históricos a que a música se refere;
- Apresentar conceitos relacionados às questões raciais;
- Por que “todo povo desta terra, quando pode cantar, canta de dor?” A que povo o autor se refere?

O VERBETE UMBANDA NA WIKIPEDIA

Considerando que a primeira fonte de pesquisa do estudante do sec. XXI é o Google e que a primeira referência à maior parte dos assuntos é a Wikipedia, este torna-se um excelente momento para discutir o uso da internet como fonte e a necessidade de atenção às fontes que nela podemos encontrar.

Texto: A UMBANDA E O UMBANDISTA - DE ALEXANDRE CUMINO²³⁹

Podem ser apresentados alguns capítulos do livro, pois são todos curtos e escritos em linguagem bastante simples, visando responder questões básicas. O autor, que é umbandista, apresenta e define a umbanda, e apresenta diversas perspectivas interessantes através de afirmações que podem ser discutidas em

²³⁹CUMINO, Alexandre. A Umbanda e o Umbandista. Quem é e o Que é. São Paulo: Madras, 2015.

sala de aula como: tais como O que é Umbanda? A Umbanda é religião de resistência, Umbanda é religião de Inclusão Social.

ARTIGO CRÍTICO: Umbanda para além de Zélio, por Danielle Morais²⁴⁰

É importante apresentar contrapontos críticos às questões tidas como fatos históricos estabelecidos. Um bom ponto de partida para isso é a crítica ao mito fundacional da Umbanda, que neste ponto já teria sido apresentado pela Wikipedia e validado pelo autor umbandista Alexandre Cumino.

QUESTÕES POSSÍVEIS:

- Relacionar este texto com o texto anterior e buscar semelhanças e diferenças na narrativa e entender como e porque elas se estabelecem. Um texto invalida ou outro ou acrescenta novos elementos?
- Apresentar a questão do apagamento histórico e a importância das manifestações culturais como alternativa;
- Conceitos de História Oral;
- Enfatizar e debater as questões apresentadas pela autora do texto.

“Todo 15 de novembro a mesma coisa: umbanda pra cá, Zélio pra lá. E, como a nossa religiosidade é absorvida e não construída de forma crítica, caímos na esparrela de reproduzir as coisas sem parar pra pensar no fundamento delas.

Apesar de ter passado 10 anos, lembro como se fosse hoje o dia que descia as escadarias da Lapa de manhã cedo com um amigo também umbandista que me dizia com todas as letras que Zélio não havia fundado a

²⁴⁰MORAIS, Danielle. A Umbanda para além de Zélio (e eu de saco cheio todo 15 de novembro). Disponível em <<https://medium.com/@pretinhamoraes/umbanda-para-al%C3%A9m-de-z%C3%A9lio-e-eu-de-saco-cheio-todo-15-de-novembro-de919fc52c52>>. Acesso em janeiro/2020.

umbanda. Eu ri e falei que ele estava certo, porque no fundo eu não acreditava na mitologia umbandística que me havia sido passada, mas por dentro eu estava dando mais peso à institucionalização do modelo embranquecido do que gostaria de assumir. A Umbanda que eu conhecia, de fundo de quintal, preta, cheia de ritualísticas encantadas, mães de santo poderosas e firmes nada tinha a ver com a Umbanda de Zélio. Assim começou o meu caminho de estudo da Umbanda, para além da vivência.

E assim caímos nas armadilhas do apagamento histórico do povo preto que insiste em gritar “a umbanda é a única religião genuinamente brasileira!”, que se refere tanto à institucionalização quanto ao embranquecimento ~ quase ~ sistemático da religiosidade preta.

Barbosa (2008) nos brinda com seu conhecimento sobre afirmando ser a umbanda a manifestação de uma religiosidade bantu e se chamaria Nbandla (1850–1913) que significa a congregação mais antiga.

A partir dos anos (18)50, é nítida a separação de semelhantes “pagodes”, sempre destruídos, em duas famílias, o Candombe ou Candomblé e a Macumba ou Imbanda. Aparece, portanto, pela primeira vez (1853) a Nbandla bantu como ramo independente das religiões ou “cultos” afro-brasileiros. (p. 3)

Segundo o autor, nas duas manifestações de religiosidades, se tratava de uma dança mística que eram criminalizadas pelas forças policiais à época. O caso da prisão de Leopoldina Jacques da Costa, conhecida como “Rainha Mandinga” e suas “filhas de santo” ganhou repercussão entre os jornais. À data da prisão, ocorrida entre 23 e 25 de setembro de 1879, haviam cinco mulheres pretas “reclusas” em “preparação para receber a fortuna” (Costa e Gomes, 2016). Ainda, “[...] para a polícia, casas de dar fortuna eram ambientes subversivos e perigosos para a moralidade pública. Daí a repressão comandada pelo delegado Possolo à casa de número 226 da rua do Príncipe dos Cajueiros.”

E aqui temos um ponto importante das religiosidades, que se manifestavam através do binômio fortuna-infortúnio num complexo emaranhado da relação com a natureza. Reduzir isso a coisas boas ou ruins é cair no essencialismo judaico-cristão e esquecer da dialética em Exu, que é de complementaridade e não de exclusão.

Ainda, a Nbandla teria sido para além de sociabilidade e religiosidade, uma “ideologia social” que somatizava os povos de origem bantu que construíam o Brasil à época. E sua organização é muito próxima do que se conhece hoje como constituinte do candomblé (tenda central, casas adjacentes e próximas da natureza, uso dos caminhos) e isso era a estrutura necessária para os ritos, aliada a tambores e uma chefia (que tem papel diferente na Umbanda atualmente) que conduzia os trabalhos.

A `Nbandla foi assim uma ideologia social de importância nas condições do século XIX, em função do grande número de componentes dos povos Nbantru, que na realidade sócio-cultural de então conformavam as populações locais brasileiras. No que se refere às aproximações com outras religiões, a destruição massiva dos elementos de culto e dos rituais eliminou a possibilidade de uma reconstituição dos caminhos culturais percorridos.

Um ponto importante pra pensarmos sobre é lembrar que os bantus foram os primeiros negros a ser traficados para o Brasil, levando a crer que pareça, no mínimo curioso, que tal “ideologia social” de origem bantu seja nova no terreno, apesar de o autor deixar claro que os processos dialéticos e as absorções de outras religiosidades tornou impossível refazer os processos culturais da origem.

Isso nos coloca duas questões:

1 — Como aceitamos a narrativa que tira da umbanda sua origem negra reforçando a miscigenação (não apenas humana, mas também sociocultural-religiosa)?

E aqui não se trata de essencialismos ou purismos, mas sim de apagamento histórico e apropriação cultural através do racismo religioso.

2 — A quem serve a narrativa de que a umbanda é genuinamente brasileira?

Apesar da perda de ritualística e entidades, bem como a mistura com outras religiosidades tira, de fato, a essência bantu da umbanda? Não nos reunimos em tendas, cultuamos encantados com nomes africanos ou africanizados, temos estreita relação com a natureza?

Apesar de ser constantemente “absorvido” pelos costumes em maioria iorubás, desde a linguagem até a cosmologia, o essencial bantu permanece muito forte em nós. Seja ao evocar Zambi, Zambiapungo, deus supremo para os bantus e também como saudação entre os congoleses, cambone ou bambojira/bambojila (Pomba-Gira). Zambi é uma corruptela de Nzambi — a — mpungu que compõe a cosmologia do baixo Congo. Valente (1955) aponta que nos Xangôs (ou xangozadas — Pernambuco) são os lugares onde a umbanda bantu demonstra ter raízes mais fortes quando em comparação com outros lugares do Brasil.

Vale lembrar que nesse processo não apenas a umbanda sofreu misturas, mas todo um complexo gege-nagô-bantu foi construído que misturava um imbricado religioso que se formava no Brasil. Mesmo no “candomblé” de Nosso Senhor do Bom Fim (Casa Amarela), de “nação congo”, a origem congolesa é vista, mas fragmentada e relacionada com outras figuras dessa complexa tríade (Valente, 1955).

Mais adiante Barbosa aponta mais dois momentos históricos de transformação da Nbandla. A umbanda empretecida (1913–1960) e a umbanda embranquecida (1960–1990). Na primeira, com a influência do kardecismo pós Guerra do Paraguai, alguns referenciais que trariam à umbanda um caráter “menos civilizado” foram se desfazendo, para além da substituição das “rodas de delírios” por atendimentos coletivos e o reforço de elementos cristãos. Aqui tem um ponto chave que pra mim fica muito claro: a entrada dos não-bantu nos cultos operaram como uma desconstrução do sagrado, mas também tiveram um impacto na sua manutenção. Dialética de Exu, lembra? Se antes as relações eram familiares (consanguíneas ou espirituais), a partir do momento em que se amplia o atendimento na umbanda, cria-se o cliente que é fruto de dois processos: a mercantilização religiosa e o utilitarismo religioso, que permitiriam a participação ao mesmo tempo que a proteção da repressão policial por um lado, e a manutenção financeira das tendas por outro. Mas isso é conversa pra outro dia.

Além da influência com o Kardecismo — o que já é uma questão em si visto que, como homem branco à época Kardec era racista de carteirinha e isso

fica claro em seus escritos, a mistura com rituais ciganos, indígenas, judaicos, muçulmanos e o catolicismo também ocorre.

Os rituais buscavam a concomitância dos “quatro mundos”. Com a gradual conversão da Inbandla em Umbanda, as práticas simplificadoras tenderam a convergir com o Kardecismo e as exigências da modernização urbana, com a produção de gongás mais reduzidos e, consequentemente, mais “civilizados”(p. 5)

Eis que então em 1908 surge a mitologia de Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, instituindo a Umbanda como religião — genuinamente — brasileira. Para além da institucionalização denota-se um processo de desafricanização próprios da constituição do racismo religioso através demonização histórica das religiões de matriz africana, que culminará na passagem da Inbandla pra Umbanda Branca.

Esse processo afasta a Umbanda não apenas de suas raízes negras, mas também da classe trabalhadora preta e pobre, se instalando na participação da classe média que não se sentia representadas pelo catolicismo ou que não achavam a resolução de seus problemas nas religiões amplamente aceitas socialmente. A “limpeza étnico-racial” da Umbanda promoveu a participação de pessoas “respeitáveis” que ocupavam cargos de prestígio, ao mesmo tempo que as novas instituições umbandistas (que contavam com conselhos, congressos e Federação) usavam de sua imagem — mais limpa — pra alcançar esses espaços, se encaixando na organização eurocêntrica. Barbosa aponta que “essa Umbanda de Linha Branca é um fato “preto” da sociedade de urbanização, apesar do seu processo de branqueamento e do caminho que iria tomar na fase subsequente (1960–1990)”.

A política de branqueamento era dessa forma expressão do jogo de “mulatos” ladinos, um movimento autodestruidor de dentro da massa negra diferenciada etnicamente e que buscava usar esta diferenciação (“mestiçagem”) como um trunfo. Semelhante atitude era coadjuvada e apoiada pela dominação branca, em consonância com a antiga estratégia de dividir para reinar.

Não é incomum vermos essa Umbanda, hoje fortalecida, na figura de terreiros que “selecionam” a ritualística de seus processos, abandonam o uso de

tambores e atuam como agentes na demonização ritual quando se trata da sacralização, imolação e oferendas animais. Desconhecendo ou negando a base da religiosidade negra e como esta se relaciona com a natureza, servem também como agentes na propagação do racismo religioso. Aparece gente de todo canto pra gritar a plenos pulmões que a umbanda não faz sacrifício de animais, não é macumba, isso e aquilo (ô gente chata!) porque alguém disse que Zélio criou e se vem de branco tá valendo.

Ser umbandista está na moda, a ponto de sair em revista que é a nova religião “descolada”, mas ser negro nunca foi. Você pode gostar de coisa de preto, desde que você não seja preto e se estiver na moda, melhor ainda.

Outro ponto importante na perda da ritualística essencial dos cultos bantu ao misturar-se com o kardecismo e cristianismo foi o fim de rituais de malefício, bem como a não utilização de ervas e alucinógenos (inclusive a maconha) nas cerimônias. Isso, por si, já demonstra o afastamento da cosmogonia negra que não categoriza e dicotomiza bem e mal como nas religiões judaico-cristãs.

Os serviços de malefício perdem tanto lugar na quantidade da sua invocação, quanto em complexidade ritualística. Terminariam a ser enviados todos para outra “Banda”, qual fosse a Kibandla (Quibanda), à qual se atribuiria um “papel maligno”, incompatível com a religiosidade geral afronegra. Esta divisão reflete, aliás, o processo de luta entre as (1) tendências adaptativas à dominação branca e (2) as tendências puristas defensoras de uma maior compartimentação da cultura negra (1880–1920). Neste sentido, estas transformações não foram muito diferentes daquelas ocorridas no Candomblé à mesma época e expressam ambas as novas necessidades que afligem a população negra, com o aumento do desemprego e o influxo de uma maciça imigração branca no país. (Barbosa, 2008, p. 6)

Então, se a Umbanda nasce da Nbandla (e seus nomes vão mudando através do tempo por corruptelas e é reconhecidamente um fato, uma religiosidade preta, de origem bantu) porque aceitamos calados quando professam o apagamento das religiosidades negras no Brasil dizendo-se “genuinamente brasileira”?

A cada dia que passa a religiosidade se torna mais política e nossas narrativas também o são. Se o racismo religioso se reorganiza todos os dias para tornar o mundo à sua própria imagem do ideal, marcar posição de nossas raízes é tão importante quanto.

Cabe aqui ressaltar duas mudanças nesse processo que terão impactos profundos: 1) a mudança do caráter religioso-familiar e de moradias próprias no processo de urbanização e 2) a utilização de terreiros como espaços religiosos institucionais, ou seja, a convivência geral se reduz e os encontros passam a ocorrer em função de rituais religiosos (passes e giras) ou da necessidade individual (consultas).

Fato é que ao analisarmos as construções socio-religiosas do Brasil, em especial as religiosidades negras me parece ser MUITO difícil a afirmação da umbanda como genuinamente brasileira. Tanto pelas suas raízes, quanto por reforçar sua existência apenas o caminho da institucionalização embranquecida através de Zélio. Se genuíno, segundo o dicionário, significa legítimo, até que ponto reforçar essa legitimidade não é reforçar os apagamentos, embranquecimentos e apropriações tão comuns quando a branquitude decide agregar valor a algo que historicamente demonizaram e destruíram?*

Sei lá. Coloquei aqui algumas referências científicas que dão maior embasamento, mas quem cresceu em terreiro ouve muitas histórias sobre o passado religioso e como ele se desvela. Tantas as histórias que eu ouvi sentada no chão e ouvido atento confirmam o exposto acima como muito mais complexo do que uma data no calendário. O que eu sinto é que sempre quando retomam essa brasiliade genuína alguns corpos ficam de fora. E quais são esses corpos a gente sempre soube, só não vê quem não quer. Afinal, ser “cristão” deixou de ser cool.

E sim, sentir. Ao contrário do que a cientificidade eurocentrica nos ensina, não existe distanciamento entre a crença x fé x sentir. Muniz Sodré em Pensar Nagô discorre sobre isso com uma beleza pouco vista demonstrando que o complexo de filosofia negra (no caso Nagô) não deixa a desejar em absolutamente nada para a filosofia branca.

Para além disso, chão de terreiro é espaço de medicina, cura, religiosidade, mas também (e muito) de sentimentos, afeto, familiaridade em seus mais amplos sentidos. Desde a oralidade até o choro no colo do encantado. E, como Batsikama (2008) nos diz sobre a ciência como definição de conhecimento exato das coisas, a “tradição oral escapa duas vezes a esta definição: 1) não é bem determinada; 2) e, por conseguinte, não pode ser conhecimento exato.” (p. 26). E não, não está se dizendo aqui que oralidade não é ciência ou é um conhecimento indeterminado, mas que não é estático. É dialética, dialógica. É o toque do tambor misturada à dança e sacralidade que mistura cachaças e sagrados. É encruzilhada que nos transporta pra outros mundos e mantém viva a nossa ancestralidade.

Viva a umbanda para além de Zélio, em novembro e todo dia. A umbanda que resistiu e resiste — apesar de — Zélios.

* Se referir a manifestações socio-culturais-religiosas negras apenas como religiões, ao meu ver, não dá conta de explicar seus complexos belíssimos de sociabilidade e visão de mundo. Apesar de entender a necessidade da afirmação enquanto religião perante o Estado e o capitalismo.

Acredita-se que até aqui já é possível construir um interessante material onde os alunos podem narrar suas impressões a respeito do tema proposto e os conceitos apresentados. É interessante, contudo, que o produto final da aula oficina possa ser depositado na biblioteca da escola. Assim, cabe ao professor orientar a produção de um material relevante.

Ao orientar a produção deste material, o professor deve explorar a capacidade dos alunos em exercitar o pensar histórico, demonstrando suas habilidades em interpretar fontes históricas em seus diversos suportes e distinguir seus discursos, sua capacidade de compreensão contextualizada e, por fim, de comunicar sua interpretação.

Uma possibilidade é trabalhar o cancionário popular brasileiro, a fim de exercitar os conceitos estudados, aplicando de maneira prática e que tenha proximidade com os alunos. Portanto, a inclusão de algumas músicas pode

aprofundar o aprendizado fazendo com que o aluno seja capaz de identificar os elementos da cultura africana, indígena e branca que compõe a umbanda em outras tantas, narrativas de branqueamento, de resistência, manifestações culturais presentes no cotidiano do brasileiro para além do processo religioso, quais são as parcelas culturais que delas fazem uso, suas reivindicações e temas contemporâneos. .

Pode-se utilizar como ponto de partida as canções mais tradicionais e que tratam da problemática da escravidão, fazem menção aos Orixás, etc, e que foram gravadas por grandes nomes da Música Popular Brasileira como Vinícius de Moraes e Maria Bethânia, entre outros.

Sugestões:

Yayá Massumba - Maria Bethania

Que noite mais funda, calunga

No porão de um navio negreiro

Que viagem mais longa, candonga

Ouvindo o batuque das ondas

Compasso de um coração de pássaro

No fundo do cativeiro

É o semba do mundo, calunga

Batendo samba em meu peito

Kawô kabiecile kawô

Okê arô okê!

Quem me pariu foi o ventre de um navio

Quem me ouviu foi o vento no vazio

Do ventre escuro de um porão

Vou baixar no seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro
Ê semba ê, ê samba á
O batuque das ondas nas noites mais longas
Me ensinou a cantar
Ê semba ê, ê samba á
Dor é o lugar mais fundo, é o umbigo do mundo
É o fundo do mar
Ê semba ê, ê samba á
No balanço das ondas
Okê arô me ensinou a bater seu tambor
Ê semba ê, ê samba á
No escuro porão eu vi o clarão do giro do mundo
Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativeiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Kawô kabiecile kawô
Okê arô okê!
Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio

*Do ventre escuro de um porão
Vou baixar no seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro
Ê semba ê, ê samba á
Foi o céu que cobriu nas noites de frio
Minha solidão
Ê semba ê, ê samba á
É oceano sem, fim sem amor, sem irmão
Ê kaô quero ser seu tambor
Ê semba ê, ê samba á
Eu faço a lua brilhar o esplendor e clarão
Luar de Luanda em meu coração
Umbigo da cor, abrigo da dor
Primeira umbigada Massembe já já
Yá já Massembe é o samba que dá
Vou aprender a ler*

TOQUE DE SÃO BENTO GRANDE DE ANGOLA - PAULO CÉSAR
PINHERO

*Nesse mundo camará
Mas não há, mas não há
Mas não há quem me mande
Eu só sei obedecer
Se mandar*

*Se mandar são bento grande
É de angola é de angola é de angola
Meu avô já foi escravo
Mas viveu com valentia
Descumpria a ordem dada
Agitava a escravaria
Vergalhão, corrente, tronco
Era quase todo dia
Quanto mais ele apanhava
Menos ele obedecia
Quando eu era ainda menino
O meu pai me disse um dia
A balança da justiça
Nunca pesa o que devia
Não me curvo a lei dos homens
A razão é quem me guia
Nem que seu avo mandasse
Eu não obedeceria
Esse mundo não tem dono
E quem me ensinou sabia
Se tivesse dono o mundo
Nele o dono moraria
Como é mundo sem dono
Não aceito hierarquia
Eu não mando nesse mundo
Nem no meu vai ter chefia*

SAMBA DA BENÇÃO - Vinicius de Moraes

*É melhor ser alegre que ser triste
Alegria é a melhor coisa que existe
É assim como a luz no coração
Mas pra fazer um samba com beleza
É preciso um bocado de tristeza
É preciso um bocado de tristeza
Senão, não se faz um samba não
Senão é como amar uma mulher só linda
E daí?
Uma mulher tem que ter qualquer coisa além de beleza
Qualquer coisa de triste
Qualquer coisa que chora
Qualquer coisa que sente saudade
Um molejo de amor machucado
Uma beleza que vem da tristeza de se saber mulher
Feita apenas para amar
Para sofrer pelo seu amor e pra ser só perdão
Fazer samba não é contar piada
E quem faz samba assim não é de nada
O bom samba é uma forma de oração
Porque o samba é a tristeza que balança*

E a tristeza tem sempre uma esperança
A tristeza tem sempre uma esperança
De um dia não ser mais triste não
Feito essa gente que anda por aí brincando com a vida
Cuidado, companheiro
A vida é pra valer
E não se engane não, tem uma só
Duas mesmo que é bom ninguém vai me dizer que tem sem provar muito bem provado
Com certidão passada em cartório do céu e assinado embaixo
Deus, e com firma reconhecida
A vida não é brincadeira, amigo
A vida é arte do encontro embora haja tanto desencontro pela vida
Há sempre uma mulher à sua espera
Com os olhos cheios de carinho
E as mãos cheias de perdão
Ponha um pouco de amor na sua vida
Como no seu samba
Ponha um pouco de amor numa cadência
E vai ver que ninguém no mundo vence
A beleza que tem um samba, não
Porque o samba nasceu lá na Bahia
E se hoje ele é branco na poesia
Se hoje ele é branco na poesia
Ele é negro demais no coração
Eu, por exemplo, o capitão do mato Vinícius De Moraes

Poeta e diplomata

O branco mais preto do Brasil

Na linha direta de Xangô, saravá!

A bênção, Senhora

A maior ialorixá da Bahia

Terra de Caymmi e João Gilberto

*A bênção, Pixinguinha, tu que choraste na flauta, todas as minhas mágoas
de amor*

A bênção, sinhô, a bênção, Cartola

A bênção, Ismael Silva

Sua bênção, Heitor dos Prazeres

A bênção, Nelson Cavaquinho

A bênção, Geraldo Pereira

A bênção, meu bom Cyro Monteiro você, sobrinho de Nonô

A bênção, Noel, sua bênção, Ary

A bênção, todos os grandes sambistas do Brasil

Branco, preto, mulato

Lindo como a pele macia de Oxum

A bênção, maestro Antônio Carlos Jobim

*Parceiro e amigo querido, que já viajaste tantas canções comigo
E ainda há tantas por viajar*

A bênção, Carlinhos Lyra, parceiro cem por cento

Você que une a ação ao sentimento e ao pensamento

A bênção, a bênção, Baden Powell

Amigo novo, parceiro novo, que fizeste este samba comigo

A bênção, amigo

*A bênção, maestro Moacir Santos, que não és um só, és tantos como
Tantos como o meu Brasil de todos os santos
Inclusive meu São Sebastião
Saravá, a bênção, que eu vou partir
Eu vou ter que dizer adeus
Ponha um pouco de amor numa cadência
E vai ver que ninguém no mundo vence
A beleza que tem um samba, não
Porque o samba nasceu lá na Bahia
E se hoje ele é branco na poesia
Se hoje ele é branco na poesia
Ele é negro demais no coração
Porque o samba nasceu lá na Bahia
E se hoje ele é branco na poesia
Se hoje ele é branco na poesia
Ele é negro demais no coração*

Para apresentação e discussão deste processo na música popular da atualidade, a sugestão é ter como guia excelente artigo de Sergio D'Gyan sobre a africanidade na música brasileira contemporânea. O texto, além de nos apresentar um apanhando bastante amplo da produção brasileira que carrega elementos marcantes da cultura africana, aponta links onde podemos conhecer parte destes trabalhos. É um detalhe importante, visto que estamos numa cultura amplamente audiovisual e este apelo não pode deixar de ser considerado.

ARTIGO: A ÁFRICA QUE MORA NA (NOVA) MÚSICA POPULAR BRASILEIRA²⁴¹

Em “Yá Yá Massemba”, gravada por Maria Bethânia no disco “Brasileirinho” (2004), os compositores Roberto Mendes e Capinam contam que o batuque das ondas, ouvido de dentro dos porões dos navios negreiros, também ensinou o africano escravizado a cantar.

Espoliados e sem direito ao próprio corpo, os escravos que desembarcaram nos portos do Brasil trouxeram consigo uma forte bagagem imaterial, presente nas tradições culturais e religiosas que mais tarde se tornaram parte da nossa identidade e imaginário. E assim a África também pôde resistir e florescer do outro lado do Atlântico em manifestações da música, da dança, da culinária e outras mais.

Levando em conta o repertório musical produzido de um século para cá, apesar de todas as tentativas de “desmacumbização”, muitos artistas, negros ou não, ajudaram a valorizar e difundir essa herança africana. Só para citar alguns (e já sendo injusto): Clementina de Jesus, a voz imortal de “Marinheiro só”, Baden Powell e Vinicius de Moraes com seus afro-sambas, a mineira guerreira Clara Nunes, Noriel Vilela, etc.

Mas a nova música brasileira também dá mostras de uma africanidade que segue inspirando letras e melodias. São cantores e grupos que rendem seu tributo à nossa ancestralidade negra em temas ou arranjos, uns mais próximos de uma tradição do folclore, outros flertando com o eletrônico e o experimental, mas tendo em comum a potência do ritmo, do sotaque e da dança de além-mar.

Segue uma listinha para quem quiser explorar mais esses sons:

Metá Metá

Metá Metá é uma pancada sonora. Kiko Dinucci, Juçara Marçal e Thiago França embarcam num “afropunk” que viaja pelas diversas culturas negras. É

²⁴¹D'GYAN, Sergio. A África que mora na (nova) Música Popular Brasileira.

uma mistura de metaleira com afrobeat e batuques. Escolhi abrir a lista com esse trio de São Paulo porque eles acabam de liberar para download o novo álbum da banda, “MM3”, gravado ao longo de três dias no estúdio Red Bull. Nesse trabalho, eles aprofundam ainda mais a busca por um som polifônico, ora sujo, ora experimental. Kiko Dinucci, aliás, está envolvido em alguns dos projetos mais quentes da atual safra da música brasileira, como o novo disco de Elza Soares, “A mulher do fim do mundo”.

Abayomy

Abayomy significa “encontro” em Iorubá, e é justamente no encontro entre a música africana e a brasileira que reside o ponto forte de “Abra sua cabeça”, álbum recém-lançado por essa “afrobeat orquestra”. Os músicos admitem que esse trabalho nasceu carregado das influências colhidas no show que realizaram em homenagem ao maestro Abigail Moura, fundador da Orquestra Afro-Brasileira, que colocava no mesmo palco instrumentos da tradição ocidental, como o sax e a clarineta, e instrumentos afro-brasileiros, como o agogô e o berimbau. Destaque para as participações da cantora Céu, de Jorge Du Peixe (Nação Zumbi) e do baterista nigeriano Tony Allen.

Baianasystem

Com vocês, Baianasystem: “De dentro das frestas da selva de concreto e aço, brotam novas raízes, de uma espécie soteropolitana ainda não estudada”. O grupo que chamou a atenção no Carnaval de Salvador deste ano já marcou território como um dos projetos sonoros mais instigantes dos últimos anos. Os quatro cabeças da banda são: SekoBass, responsável pela maioria das programações eletrônicas; Russo Passapusso, que injetou uma mistura do toaster jamaicano com o samba do Recôncavo baiano nas composições; Roberto Barreto, representante das tradições da guitarra baiana de Dodô & Osmar; e Filipe Cartaxo, mentor da identidade audiovisual e estética que a banda apresenta nas redes e nos shows. O segundo álbum deles está disponível completinho no Youtube.

Afroelectro

Formada em 2009, essa banda paulista forjou sua marca sonora ao revisitado o continente africano a partir do contato com artistas e com a produção contemporânea de lá. Nas músicas do grupo, que dialoga com o novo e as tradições, entram em evidência os cantos da cultura popular de diferentes regiões do País, assim como o cantor de capoeira e do candomblé, em contraste com referências do hip hop e até do rock.

Maga Bo

Bo Anderson é um DJ, produtor, engenheiro de som e etnomusicólogo nascido nos Estados Unidos, mas radicado há muitos anos no Rio de Janeiro. Em 2012, ele lançou o projeto “Quilombo do futuro”, que faz uma viagem na fusão entre os ritmos afro-brasileiros e a cultura do sound system jamaicano: coco, maculelê, samba, jongo e capoeira encontram ragga e dub, hip hop e kuduro, grime e dubstep. Para isso, Maga Bo convidou um time altamente gabaritado, formado por BNegão, Rosângela Macedo, Russo Passapusso, entre outros.

Ellen Oléria

No recém-lançado “Afrofuturista”, a cantora combina samba, forró, carimbó, afoxé e maracatu, com timbres e arranjos contemporâneos que apontam para um encontro urbano de identidades. “O afrofuturismo explora um novo futuro para a raça negra, focando produções já presentes no imaginário negro no grafite, na arte gráfica, na música, principalmente eletrônica. Mas não é essa música eletrônica como produto que me interessa, mas sim como poderemos utilizar os recursos tecnológicos de produção de som sem abandonar os elementos mais orgânicos da nossa música tradicional”, explica Ellen.

Mariene de Castro

A cantora baiana, apadrinhada por Beth Carvalho e Zeca Pagodinho, não apareceu ontem, mas ainda é um talento a ser descoberto. A cultura e os ritmos populares, assim como o samba de roda, fazem parte da sua formação como

artista e está longe de parecer caricatural no palco. Em 2013, Mariene fez um show em tributo a Clara Nunes, que morrera 30 anos antes. “Acredito que o samba do Rio e da Bahia são irmãos. É muito bom quando eles se encontram”, diz.

Rita Benneditto

Rita Benneditto, ex-Rita Ribeiro, vem do Maranhão. A popularidade dele despontou com o projeto “Tecnomacumba”, que nasceu em apresentações em uma casa na Zona Sul carioca e virou um fenômeno independente. Rita Benneditto fez diversas temporadas de grande sucesso e levou o espetáculo para as maiores casas de show do país, incluindo uma passagem por Manaus, em 2011, quando se apresentou no Largo São Sebastião. “Tecnomacumba” resgata o sentido amplo da música e revela que a MPB deve muito às religiões afro-brasileiras”, afirma.

Serenô

Samba, batuque e mitologia afro-brasileira direto de Curitiba! O primeiro disco saiu em 2011 e traz 12 músicas autorais, muitas delas testadas durante anos no “Baile do Serenô”, que o grupo realiza na Sociedade Treze de Maio. Esse álbum conta com as presenças de parceiros de longa data, como Kiko Dinucci (SP), Érico Viensci(PR) e Renato Muller(RS). “Saudação ao Sereno”, por exemplo, foi trilha do seriado “As Brasileiras”, da Rede Globo.

Bixiga 70

Responsável pelos arranjos de naipe de algumas faixas do novo disco de Elza Soares, essa big band incorpora o afrobeat, latinha e jazz à música brasileira. Formada em 2010, o nome Bixiga 70 está ligado ao endereço do Estúdio Traquitan, onde a banda nasceu, localizado no número 70 da rua Treze de Maio, no bairro do Bixiga, em São Paulo. Além da influência da música das religiões afro-brasileiras, da música malinke, do músico e ativista político nigeriano Fela Kuti e do etíope Mulatu Astatke, a banda também tem influência

de brasileiros como Gilberto Gil, Luiz Gonzaga, Hermeto Pascoal, Itamar Assumpção e Chico Science.

Casa de Caba

Para fechar a lista, fiquem com a fusão musical feita por esses amazonenses, que já são sensação na noite de Manaus por sua levada malemolente e letras inteligentes. Atualmente, a banda participa do circuito Sesc Amazônia das Artes e tem shows marcados em várias capitais da região.

Entendendo que o professor como um orientador neste percurso de pesquisa e produção de material, deve-se reforçar que, mais do que avaliar o resultado final, é preciso observar todos os elementos do processo. Por isso se faz tão importante a verificação do ponto de partida.

Ao final da jornada, os objetivos terão sido alcançados quando o aluno demonstrar sua aptidão em identificar narrativas e narradores, compreender conceitos históricos, identificar e interpretar fontes com objetividade, expressando sua interpretação e a consciência de sua participação.

As possibilidades de suporte para tal expressão são diversas, e podem incluir desde a produção tradicional de textos dissertativos quanto a produção de histórias em quadrinhos e outros tipos de narração.

6.CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se no Brasil, já alguns anos, o fortalecimento das correntes conservadoras, atualmente alinhadas a um governo de extrema direita, que tem feito saltar aos olhos o aumento das desigualdades sociais, perseguição às minorias (notadamente negros, homossexuais e religiões afro-brasileiras), onde fundamentalismo religioso se destaca através de sua atuação politicamente alinhada com o Estado, onde a laicidade passa a ser um conceito cada vez mais abstrato.

No caso das religiões afro-brasileiras, as perseguições tem levado ao fechamento de centros, depredação, incêndios criminosos, entre outros. Ataques violentos envolvendo o tráfico de drogas, expulsões de filhos de santos de suas casas de culto, agressões e insultos tornaram-se comuns novamente.

No início desta dissertação intentávamos produzir um material didático que possibilitasse a inclusão da Umbanda nos estudos realizados em sala de aula sobre a religião e todas as questões sociais que a cercam, com vistas a desmistificar uma série de incorreções históricas a respeito do tema, por notar, ao longo de diversos anos de atuação na escola pública, que a História dos grupos constituintes dessa vertente religiosa não possuem voz ou vez nos manuais de ensino.

Ao longo do trajeto de pesquisa, o trabalho mudou muito de direção, deixando de ser simplesmente uma busca pela produção de um bom material didático, tornando-se uma espécie de denúncia de como o racismo e o preconceito de uma elite branca liberal construíram uma imagem negativa e errada da população afrodescendente e indígena no Brasil. O preconceito, não só cotidiano, quanto acadêmico se mostrou-se enraizado na própria criação e concepção do Estado no Brasil. Textos jornalísticos, produções intelectuais de cunho acadêmico, discursos e políticas públicas de “branqueamento” atentavam contra a honra, capacidade laboral e intelectual dos seres humanos que tinham sua força laboral escravizada, desde a primeira metade do século XIX.

Desta percepção veio a escolha por um enfoque de longa duração sobre os fatos, buscando ilustrar como o imaginário sobre a população negra no Brasil vinha, desde longa data, demonizando suas crenças e práticas, influindo sobre

os corpos, moldando e destruindo a alma de toda uma população que encontrava-se, de maneira forçada, longe de suas terras ancestrais e sem condições de escolha sobre seus próprios destinos.

Num Brasil católico e governado por uma elite caucasiana, descendente dos antigos fundadores, a população afro sofreu com discriminação, seja no império ou na república, sobre tudo que se relacionava com seu passado histórico, bem como a população indígena, retirada de sua própria terra, condenada ao extermínio sistemático e ao apagamento de seus ritos e crenças.

Principalmente, em uma economia em transição no mundo de fins do XIX e início do XX, a capacidade dos ex cativos de adaptação à novas formas de ser, viver e produzir foi desconsiderada, levando à imigração branca em larga escala e marginalização de uma enorme massa de trabalhadores. Onde a terra significava riquezas, o acesso a ela foi impedido; onde o trabalho significava sobrevivência, seu acesso foi dado preferencialmente aos imigrantes europeus. A lei Áurea significaria uma liberdade do cativeiro sem inclusão na sociedade. De certa maneira, uma nova forma de escravidão começava, onde preconceitos muito bem construídos nas décadas anteriores jogava escravos libertos na marginalidade social.

As religiões que se desenvolvem no Brasil a partir da segunda metade do XIX e início do XX são tributárias de como foi a conquista portuguesa por quase quatro séculos e de como viveram e foram tratados os menos afortunados durante todo esse período. Afinal, negros, indígenas, mestiços, enfim, aqueles sem acesso às riquezas, espalharam-se pelo território brasileiro buscando resolver suas vidas da melhor maneira que podiam. Desde dentro das senzalas, nas favelas que surgem nas cidades industriais (notadamente São Paulo e Rio de Janeiro no início da República), nas comunidades caboclas do interior, povos de diferentes origens culturais e étnicas, conviviam, ensinavam e aprendiam mutuamente. Assim, o nascimento de tão distintas realizações religiosas ocorreu no contato entre a população tanto próxima como afastada dos grandes centros urbanos nascentes.

No Brasil, dados do IBGE apontam para a existência de 75 religiões atualmente. Em nossa opinião, o descaso histórico sobre as religiões afro-brasileiras aparece nesses dados, pois tais práticas estão discriminadas como Umbanda, Candomblé e “outras declarações de religiosidade afro-brasileira”.

Nesse sentido, a cabula, a macumba, a barquinha, o batuque, o candomblé de caboclo, o catimbó, a pajelança, a encantaria, o tambor de mina, o xangô pernambucano, entre tantos outros ainda hoje existentes em nosso território, ficam relegados à um segundo plano. No fundo, escondidos por práticas que consideramos de apagamento da memória e racismo estatal.

Estudar a religião que praticamos, do ponto de vista de um Historiador, e ainda mais pensando um material de estudos para uso de vários professores de nossa área de atuação, enquanto professor da esfera pública, significa enfrentar uma série de barreiras, entre elas, relativizar opiniões pessoais do ponto de vista acadêmico.

Se faz necessário e urgente entender como a Umbanda busca “acomodar” em suas regras e leis uma série de elementos dispares, na tentativa de sobrevivência perante uma sociedade fascista. A fé e o esforço de uma intelectualidade religiosa conseguiram uma aproximação que permitiu a permanência e o aceite sobre práticas dissonantes. A Umbanda se firmou como religião constituída perante o Estado, alcançando vez e voz.

Se Renato Ortiz considerou a religião como uma releitura que branqueava as práticas afro, nós consideramos que a Umbanda se reafirmou perante desafios do período, mantendo a memória africana viva, ainda que reinterpretada.

Foi uma busca por continuidade da fé. Aquilo em que acreditavam os intelectuais umbandistas era sua verdade e, portanto, entenderam seu período histórico e mantiveram firmes seus ideais. A historiografia demonstra como essa luta foi debatida e buscamos demonstrar os pontos mais importantes, em nossa perspectiva, desse momento histórico.

Vemos que ainda hoje o Brasil vive um momento de divisões político-raciais-religiosas que necessita de ajuste. O imaginário sobre o negro começa, lentamente, a ser debatido em leis e estudos propícios, numa longa militância, que deverá durar ainda por muito tempo.

Não consideramos que o assunto foi esgotado nesse trabalho; pelo contrário, abrem-se novas possibilidades, uma vez que muito do imaginário

construído e demonstrado aqui permanece vivo no momento em que estudamos o passado deste país.

A Umbanda busca agregar valores de diversos povos em suas práticas, creditando à miscigenação um valor extremamente grande. Suas práticas traçam um paralelo entre deuses antigos de novos, orixás, cultura e fazeres indígenas, benzimentos e curandeirismo. Estudar essa religião é encontrar uma síntese de onde e como se encontra o povo brasileiro em seu nascimento: no choque de culturas.

Ao iniciarmos nosso estudo, tínhamos em mente a noção de que o Candomblé se mostrava como resistência, enquanto a Umbanda era acomodação; porém, percebemos que a consolidação da Umbanda ocorreu em meio a uma onda de perseguições e desafios, o que levou à uma busca pela sobrevivência.

Umbanda é, para nós, resistência. Resistência cultural, busca pela preservação da cultura, continuidade de um passado histórico. Que o estudo dessa matriz religiosa seja algo longo e duradouro, provando que o povo brasileiro pode se moldar aos desafios que enfrenta.

E, principalmente, que esse nosso trabalho auxilie e inspire novos estudos que nos superem e tracem melhores panoramas para a evolução de nossa nação.

Por tudo isso, espero e, sinceramente, agradeço.

REFERÊNCIAS

ABUD, Kátia M. Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas. In: **Revista Brasileira de História**. v.18 n. 36. São Paulo, 1998.

ALBUQUERQUE, Carlos Vinicius Frota de. **A eugenio e o mito de superioridade racial branca: Racismo no Brasil Moderno**. Universidade Federal do Ceará, 20-?.

ALONSO, Angela. **Arrivistas e decadentes: o debate político-intelectual Brasileiro na Primeira década republicana**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000300006. Acesso em 03/03/2020.

AZEVEDO, Celia Maria de. **Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites do séc. XIX**. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 1987.

BARCA, Isabel. Aula Oficina: do Projeto à Avaliação. IN. Para uma educação de qualidade: Atas da Quarta Jornada de Educação Histórica. Braga, Centro de Investigação em Educação (CIED)/ Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Ed. USP: São Paulo, 1971.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

CALAZANS FERNANDES, Antonia T. **Ensino de História e seus conteúdos**. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000200151> Acesso em abril/2020.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Martins Fontes: São Paulo, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo, Companhia das Letras: 1987

CAVALLI, Edgar Jr. MARTINS, Paulo César Porto. FORNOS, Rodrigo. **O sincretismo cultural e seu papel na formação da Umbanda no Brasil.** Disponível em <<https://www.paimaneco.org.br/2012/01/30/o-sincretismo-cultural-e-seu-papel-na-formacao-da-umbanda-no-brasil>>. Acesso em 17/06/2020.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre a ciência e a ficção.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001

CUMINO, Alexandre. **A Umbanda e o Umbandista. Quem é e o Que é.** São Paulo: Madras, 2015

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda. Uma religião brasileira.** Ed. Madras. São Paulo: 2010.

D'GIYAN, Sérgio. **A África que mora na (nova) música brasileira.** Disponível em <<http://awure.jor.br/home/a-africa-que-mora-na-nova-musica-brasileira/>> Acesso em janeiro/2020

DÁVILA, Jerry. **O valor social da brancura no pensamento educacional da era Vargas.** Educar, Curitiba, n.25, Editora UFPR, 2005

DE DECA, Edgar. **1930: O silêncio dos vencidos.** Ed. Brasiliense: Belo Horizonte, 1981.

FERNANDES, Isabel Cristina dos Santos & SOUZA, Vania de Fatima Matias de. A cultura Afro-Brasileira em Foco: A Umbanda como conteúdo da prática cultural e religiosa no Ensino Médio do Município de Araruna/PR. In: **Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE.** Cadernos PDE/Artigos. Vol. 1. 2014.

FERNANES, Zeglin, L. **A reconstrução de aulas de História na perspectiva da Educação Histórica: da aula oficina à unidade temática investigativa.** Curitiba – 2008.

FERRETI, Sérgio E. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>> Acesso em 17/06/2020.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, Vron. **Branquitude: identidade branca e multiculturalismo.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários para a prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996

GIUMBELLI, E. "Zélio de Moraes e a Umbanda no Rio de Janeiro". In SILVA, Vagner Gonçalves (organizador). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

GOMES DA SILVA, Marcelo. **Pra que serve o Ensino de História? Um debate a partir da formação de professores**. Disponível em <<https://rbeducacaobasica.com.br/praeque-serveno-ensino-de-historia-um-debate-a-partir-da-formacao-de-professores/>> Acesso em março/2020.

ISAIA, Arthur Cesar. **Religião e magia na obra dos intelectuais de Umbanda**. Projeto História, São Paulo, n.37, p. 195-214, dez. 2008.

_____. **Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out. /Dez. 2011.

JURT, Joseph. **O Brasil: um Estado-nação a ser construído. O papel dos símbolos nacionais, do Império à República**. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132012000300003, acessado às 22:00h do dia 03/03/2020.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992

LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro:Record, Nova Era,1998.

LINARES, Ronaldo A., TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Memória da Umbanda do Brasil**. Ed. Ícone: São Paulo, 2011.

LINHARES DA SILVA, Mozart. **População-sacer e democracia racial no Brasil**. Revista Sociedade e Estado – Volume 32, número 3, Setembro/Dezembro, 2017.

LOPES, Tania Aparecida. Proposta de Implementação da Lei 10.639/2003 nos espaços escolares. IN: **Curso EaD de Qualificação profissional em Educação das Relações Étnico-Raciais**. Curitiba: Imprensa da UFPR, 2014.

MELO E SILVA, André Chaves de. **Ensino de História, Cinema, Imprensa e Poder na Era Vargas (1930-1945)**. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro

Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2018.

MORAIS, Danielle. **A Umbanda para além de Zélio (e eu de saco cheio todo 15 de novembro).** Disponível em <<https://medium.com/@pretinhamoraes/umbanda-para-al%C3%A9m-de-z%C3%A9lio-e-eu-de-saco-cheio-todo-15-de-novembro-de919fc52c52>> Acesso em janeiro/2020.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. Disponível em Acesso em 17/06/2020

MOTTA DE OLIVEIRA, José Henrique. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** 1ª ed. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. IN: PINSKY, Carla B. (org). **Fontes Históricas.** São Paulo: Editora Contexto, 2006.

NASCIMENTO Washington Santos. **Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840).** Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. – dez. 2007.

OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. **A Repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945).** Universidade Federal Fluminense. Dissertação de Mestrado. Niterói, 2015

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

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1945.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. In; **Rever, Revista de Estudos da Religião**, PUCSP – Março. São Paulo: 2009.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. **Sincretismo Religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução.** Trab. Ling. Aplic., Campinas, n. (57.1): 353-381, jan./abr. 2018

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX.** São Paulo: Cia das Letras, 1993

SILVA, Vagner Gonçalves (organizador). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira.** São Paulo: Summus, 2002.

_____. **Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira.** 2. Ed. Selo Negro: São Paulo, 2005.

STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G and ARMUS, D (orgs). **Cuidar, controlar, curar: ensaios sobre a saúde e a doença na América Latina e Caribe.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia. Crenças populares na Inglaterra, Séculos XVI – XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRINDADE, Diamantino F. **História da Umbanda no Brasil – vol. 3: memórias de uma religião.** Editora do Conhecimento. Limeira – SP. 2015.

_____. **História da Umbanda no Brasil.** Ed. Do Conhecimento: Limeira, 2016

VERGER, Pierre. **Orixás. Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo.** Ed. Corrupio: Salvador, 1981.

