



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

DIEGO DAMACENO LIMA

O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de umbanda:
uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil

Marília

2022

DIEGO DAMACENO LIMA

O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de umbanda:
uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Área de Concentração: Antropologia (Ciências Sociais)

Orientador (a): Prof. Dr. Andreas Hofbauer

MARÍLIA

2022

L732I Lima, Diego Damaceno
O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de umbanda : uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil / Diego Damaceno Lima. -- Marília, 2022
148 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Andreas Hofbauer

1. umbanda. 2. branqueamento. 3. racismo. I.

Título.
Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp.
Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados
fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

DIEGO DAMACENO LIMA

O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de umbanda:

uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp-Marília), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Antropologia
(Ciências Sociais)

Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e
Memória

Banca Examinadora

Prof. Dr. Andreas Hofbauer - andreas.hofbauer@uol.com.br
Departamento de Sociologia e Antropologia / UNESP/FFC-Marília
Orientador

Prof. Dr. José Henrique Motta De Oliveira - josehmoliveira@gmail.com
Departamento Regional Metropolitana I / Secretaria do Estado do Rio de Janeiro

Prof(a). Dr(a). Antonio Mendes da Costa Braga
Departamento de Sociologia e Antropologia / UNESP/FFC-Marília

Marília, 11 de Novembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Edna e Carlos, por todo apoio e carinho desde sempre. Agradeço à minha companheira Amanda pelas conversas e trocas ao longo desta pesquisa, por todo auxílio e companheirismo no processo de elaboração e conclusão deste trabalho.

Agradeço especialmente ao meu orientador Andreas Hofbauer por me auxiliar a enxergar realidade social brasileira através da profundidade de seus estudos sobre a questão racial. Também o agradeço por toda compreensão, carinho e orientação que me permitiram chegar até aqui.

Por fim agradeço aos meus irmãos de fé que tanto contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

Esse trabalho buscará a analisar as narrativas dos representantes da Linha Branca de Umbanda e Demanda da primeira metade do século XX, de modo a investigar as relações entre tais discursos e o contexto social e racial brasileiro. Aprofundaremos a discussão sobre o conceito de ideário de branqueamento, analisando em que medida este influenciou a concepção destes representantes sobre os espíritos dos pretos-velhos e caboclos. Para tanto analisaremos o mito de origem da anunciação do Caboclo Sete Encruzilhadas em 1908, os escritos do jornalista e dirigente Leal de Souza nas décadas de 1920 e 1930 e por fim o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda realizado em 1941.

Palavras-chave: umbanda; branqueamento; racismo.

ABSTRACT

This work will seek to analyze the narratives of the representatives of the "White Line of *Umbanda* and *Demanda*" from the first half of the 20th century, in order to investigate the relationships between such discourses and the Brazilian social and racial context. We will deepen the discussion on the concept of whitening ideas, analyzing to what extent it influenced the conception of these representatives about the spirits of *pretos-velhos* and *caboclos*. In order to do so, we will analyze the myth of origin of the annunciation of *Caboclo Sete Encruzilhadas* in 1908, the writings of the journalist and leader Leal de Souza in the 1920s and 1930s and finally the First Brazilian Congress of Umbanda Spiritism held in 1941.

Keywords: umbanda; whitening; racism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CONDU	Conselho Deliberativo Nacional de Umbanda
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEU	Federação Espírita de Umbanda
FNB	Frente Negra Brasileira
TENSP	Tenda Nossa Senhora da Piedade
UEUB	União Espiritista de Umbanda do Brasil
www	World Wide Web

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. ZÉLIO DE MORAES E O CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS: ANALISANDO DIFERENTES PONTOS DE VISTA.....	14
2.1 Um brado pela igualdade entre todos os irmãos: encarnados e desencarnados!	26
2.1.2 A história do Caboclo das Sete Encruzilhadas	32
3. IDEÁRIOS DE BRANQUEAMENTO E OS CONTEXTOS SOCIAIS BRASILEIROS.....	39
3.1 Diferentes utilizações da categoria <i>negro</i> no contexto colonial brasileiro.....	39
3.1.2 O ideário de branqueamento no contexto colonial e imperial brasileiro: as origens do <i>preto de alma branca</i>	44
3.1.3 Branqueamento e Abolicionismo	49
3.1.4 O Ideário de Branqueamento na Perspectiva das Teorias Deterministas do século XIX.	52
3.1.5 A Teoria do Branqueamento de João Baptista Lacerda e o Congresso Universal das Raças em Londres em 1911	56
3.1.6 O Ideário de Branqueamento na chave da Democracia Racial: Uma análise da obra de Gilberto Freyre.....	62
3.1.7 Refletindo sobre a Utilização da Categoria <i>Preto de Alma Branca</i> em Diferentes Contextos da Sociedade Brasileira.....	68
4. QUEM FOI ANTÔNIO ELIEZER LEAL DE SOUZA?.....	86
4.1 Primeiros contatos de Leal de Souza com o Espiritismo.....	87
4.1.2 No Mundo dos Espíritos: O inquérito do jornal <i>A Noite</i>	90
4.1.3 A Revista <i>Careta</i> e o Artigo <i>Henriette</i>	95
4.1.4 Primeiro Contato de Leal de Souza com Zélio de Mores e a Tenda Nossa Senhora da Piedade.....	102

4.1.5 Leal de Souza: uma importante voz pública em defesa da Linha Branca de Umbanda e Demanda.	105
4.1.6 O parecer da Federação Espírita Brasileira de 1926 sobre os espíritos de caboclos e pretos	108
4.1.7 A Linha Argumentativa de Leal de Souza.....	113
4.1.8 Superior Vestido de Inferior, Preto Vestido de Branco.	116
5. O PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA	120
5.1 O Contexto Político e a Repressão Policial	121
a originalidade do regime estará em opor-se ao discurso da superioridade racial e de heterogeneidade étnica como fator de desagregação nacional. Com a nova ordem, realizar-se-á uma reinvenção na argumentação: <i>é na diversidade que se realiza a unidade e a originalidade.</i> (VELLOSO 2003 p.166 apud OLIVEIRA 2007 p. 82 <i>grifo nosso</i>)	123
5.1.2 Breves Apontamentos sobre o Conceito de Evolução no Kardecismo e na Linha Branca de Umbanda.....	125
5.1.3 Os Debates do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	130
5.1.4 Origem nos Vedas Indianos	131
5.1.5 Origem nas Escolas Iniciáticas Egípcias.....	133
5.1.7 Algumas considerações finais sobre o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941)	134
6. CONCLUSÃO.....	141
7. REFERÊNCIAS.....	144

1. INTRODUÇÃO

“Preto-Velho de Alma Branca”: O Ponto de Partida

O ponto de partida desta pesquisa se deu pelo estranhamento de ter ouvido médiuns em diferentes terreiros de Umbanda se referirem às entidades dos pretos-velhos como *preto velho de alma branca*. Apesar desta caracterização sobre a figura dos pretos-velhos não ser um consenso e nem algum tipo de princípio doutrinário dentro destes terreiros - um deles localizado na cidade de Marília no interior de São Paulo e o outro em São Bernardo do Campo - me chamou atenção a naturalidade com a qual estes diferentes médiuns utilizaram este termo. Em ambos os terreiros a intenção dos médiuns pareceu ser a mesma: legitimar e comprovar o caráter “bom”, “puro” e de “luz”¹ das entidades através de suas *almas brancas*.

Enquanto cientista social, negro e umbandista posso afirmar que foi a inquietação e o estranhamento de ter ouvido este termo - em diferentes terreiros e contextos – que geraram os questionamentos iniciais da seguinte pesquisa de mestrado intitulada “*O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de Umbanda: uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil*”.

Para compreender a historicidade e os significados mais profundos do termo *preto-velho de alma branca* fui levado a um duplo movimento analítico: por um lado uma reflexão sobre a história de formação e desenvolvimento da religião, com foco específico em um de seus seguimentos, chamado na primeira metade do século XX de Linha Branca de Umbanda – corrente que teve Zélio Fernandino de Moraes e intelectuais-umbandistas como Leal de Souza entre os seus principais expoentes; por outro uma reflexão sobre os ideários de branqueamento que estão nas entranhas do racismo no Brasil e que constituíram o contexto social dentro do qual a religião se desenvolveu.

¹ Os termos “bom”, “puro” e “de luz” são categorias ouvidas nos terreiros.

Para a realização desta empreitada busquei dividir analiticamente as narrativas dos representantes da Linha Branca de Umbanda em três períodos: de 1908 a meados de 1920, no qual analiso principalmente a história do mito de fundação da religião pela manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio de Moraes - amplamente divulgada e tornada hegemônica no meio umbandista principalmente a partir de 1970; de 1920 a meados de 1930, período no qual o foco se tornam os livros e artigos de jornal publicados por Leal de Souza² - que foi um dos principais dirigentes e representantes da Linha Branca de Umbanda – tendo inclusive publicado dois livros pioneiros da literatura umbandista e dirigido a Tenda Nossa Senhora da Conceição³; e de meados de 1930 a 1941, no qual analiso principalmente o livro das teses e as discussões que ocorreram no contexto do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941 – organizado principalmente pelos representantes da Linha Branca de Umbanda.

Sendo assim no Capítulo 2 “Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas: analisando diferentes pontos de vista” iniciaremos o diálogo com a narrativa de Zélio como o pioneiro da religião a partir da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em 15 de novembro de 1908. Para tanto revisitaremos esta história buscando analisar seus elementos chaves: o brado do caboclo pela igualdade, humildade e contra preconceitos. Em seguida buscaremos problematizar os limites desta ideia de igualdade através da análise dos discursos dos integrantes da Linha Branca de Umbanda particularmente quando se referem os pretos e caboclos. Neste capítulo também analisaremos diferentes perspectivas de autores acadêmicos sobre a questão do mito de origem da Umbanda.

No capítulo 3 nosso foco será compreender particularmente em que medida os ideários de branqueamento enraizados na sociedade brasileira influenciaram

² O livro *No Mundo dos Espíritos de 1925* é considerado o primeiro livro a trazer relatos sobre a Tenda Nossa Senhora da Piedade de Zélio de Moraes - apesar de não ser um livro especificamente sobre a Umbanda, mas sim um dossiê extenso sobre diversas manifestações e vertentes do espiritismo que existiam no Rio de Janeiro na década de 20; já o livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas da Umbanda* de 1933 é considerado o primeiro livro escrito especificamente sobre a religião de Umbanda, num contexto em que o autor já havia se convertido à corrente de Zélio e se tornando um dos seus principais dirigentes e representantes. Particularmente nesta obra o autor realiza uma série de debates com os kardecistas em defesa dos “pretos” e “caboclos” da Linha Branca de Umbanda, de modo que suas argumentações são pontos importantes para a análise que realizo em minha pesquisa.

³ Tenda que foi fundada diretamente pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

as concepções dos representantes e intelectuais da Linha Branca de Umbanda na primeira metade do século XX. Para tanto, realizaremos um breve histórico desse conceito -*branqueamento* - uma vez que o seu entendimento depende fundamentalmente da compreensão dos diferentes contextos econômicos e sociais em que foi utilizado. Para tanto também buscaremos refletir sobre a história de categorias como *negro*, *branco* e *raça*, realizando o mesmo exercício analítico de buscar compreendê-las em suas relações com os diferentes contextos em que também foram utilizadas.

Por fim, analisaremos a construção histórica da ideia de *preto de alma branca*, que nos parece ser um ponto crucial para compreendermos a complexidade das relações entre os discursos dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda e os ideários de branqueamento presentes no contexto social brasileiro.

No Capítulo 4 buscaremos analisar os discursos dos representantes da Linha Branca de Umbanda nas décadas de 1920 e 1930, nos focando particularmente na complexidade da argumentação utilizada para a defesa dos espíritos dos pretos⁴ e caboclos perante a sociedade carioca das primeiras décadas do século XX. Para tanto resgataremos a biografia e os escritos do principal divulgador e defensor público da Linha Branca de Umbanda nesse período: o jornalista e dirigente espiritual da Tenda Nossa Senhora da Conceição, Antônio Eliezer Leal de Souza. Por fim buscaremos analisar o contexto social e racial brasileiro no qual tais discursos estavam inseridos, refletindo de que maneira as narrativas da Linha Branca de Umbanda se relacionavam com os ideários raciais do período. Dessa maneira buscaremos desenvolver a hipótese de que a partir da fórmula *superior vestido de inferior*, Leal de Souza continuou a reproduzir uma noção de inferioridade atribuída à população preta e indígena em relação aos brancos europeus, de modo a não romper totalmente com a concepção kardecista que foi combatida pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas de 1908 através da narrativa do mito de origem da religião.

No capítulo 5 buscaremos analisar as ideias defendidas pelos representantes da Linha Branca de Umbanda no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda ocorrido em 1941 no Rio de Janeiro. Nosso intuito

⁴ Na Linha Branca de Umbanda o termo “pretos” se refere às entidades dos pretos-velhos.

será analisar em que medida as concepções expressas neste evento foram influenciadas pelo contexto social e racial desse período histórico. Também buscaremos refletir a influência do conceito kardecista de evolução sobre as produções expressas no Congresso, bem como analisaremos as estratégias de institucionalização adotadas pelos intelectuais umbandistas na busca pela legitimação da religião perante a sociedade.

2. ZÉLIO DE MORAES E O CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS: ANALISANDO DIFERENTES PONTOS DE VISTA

Parece correto afirmar que no meio umbandista, ainda que não seja consenso, existe uma certa hegemonia da história de Zélio de Moraes e da anunciação realizada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 15 de novembro de 1908 como o marco fundador da Umbanda no Brasil. Vejamos alguns exemplos.

O III Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1973) instituiu o dia 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda – como uma referência à data da primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Desde então o dia 15 de novembro passou a fazer parte do calendário umbandista chegando até mesmo a ser comemorado em parte dos terreiros. Podemos também citar o Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI, um grande evento o realizado em São Paulo entre os dias 14 e 16 de novembro de 2008, no qual se tinha por objetivo comemorar o aniversário de 100 anos de existência da Umbanda. Ou seja: cem anos contados a partir da manifestação do caboclo em 1908.

Ainda no ano de 2008 foi aprovado na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJ) da Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei 5687/05 que visava instituir o Dia Nacional da Umbanda, a ser comemorado anualmente em 15 de novembro.⁵ Por fim, no ano de 2012 vimos a então presidenta do país, Dilma

⁵ Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/115041-dia-nacional-da-umbanda-e-aprovado-pela-camara/>> Acesso em: 22 de ago. de 2022 .

Rousseff, sancionar a Lei Nº 12.644 na qual: “Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional da Umbanda, que será comemorado, anualmente, em 15 de novembro.”⁶

Um fato que presenciei no meio acadêmico, num GT (grupo de trabalho) sobre o tema de religiões afro-indígenas na XIII Reunião De Antropologia Do Mercosul (RAM), ocorrida em 2019 na cidade de Porto Alegre, também, particularmente, me demonstrou a força desta narrativa. Duas estudantes da Universidade Federal do Pará que apresentavam - assim como eu - um trabalho sobre a temática da Umbanda, desenvolviam suas análises a partir da afirmação de que a religião teria sido fundada por Zélio de Moraes e pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908. Ou seja, podemos perceber o alcance e a naturalização de tal narrativa mesmo em contextos geograficamente e culturalmente distintos do sudeste brasileiro (eixo Rio-São Paulo) no qual esta foi gerada.

Durante muitos anos em minha própria experiência umbandista também naturalizei esta narrativa como o marco fundante da Umbanda. Nas falas, nas apostilas formuladas pelos terreiros, nos livros de escritores umbandistas que chegavam até mim, havia sempre um ponto em comum: o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no jovem Zélio Fernandino de Moraes fundou a Umbanda em 1908. Inclusive esta narrativa sempre me causou um grande impacto pelos fundamentos que carrega em si: um brado pela igualdade, pela humildade, contra preconceitos, pela manifestação do espírito para a realização da caridade sintetizada na ideia de *fazer o bem sem olhar a quem*.

No entanto, ao iniciar a busca por compreender o termo *preto velho de alma branca* ouvido por mim em diferentes terreiros de Umbanda, fui levado a aprofundar-me na história de um seguimento chamado *Linha Branca de Umbanda e Demanda*, no qual redescobri Zélio de Moraes como um de seus representantes. Enquanto cientista social que sempre se interessou pelas questões raciais no Brasil, bem como pela luta antirracista, os termos “*preto velho de alma branca*” e “*Linha Branca de Umbanda*” de início já me despertaram um sinal de alerta (considerando o histórico racial da sociedade brasileira, um alerta de racismo) e uma curiosidade investigativa. Dessa maneira, ao debruçar-me, por um lado sobre a história e os discursos dos principais representantes da Linha Branca de Umbanda, e por outro sobre o contexto social e racial do país no qual estes

⁶ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112644.htm> Acesso em: 22 de ago. de 2022.

estavam inseridos, também passei a reconstruir meu olhar sobre a narrativa de Zélio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas de uma maneira que acredito ser mais contextualizada e menos idealizada.

Sobre esta questão, vamos iniciar nossa reflexão apontando para diferentes pontos de vista encontrados no debate acadêmico e no meio umbandista sobre este tema. De acordo com a antropóloga Diana Brown, a história de Zélio de Moraes – relato de sua doença, posterior cura e revelação de sua missão especial – se caracteriza como um conjunto de elementos que geram um “mito de origem da Umbanda”. Segundo a autora não é possível afirmar com certeza de que Zélio tenha sido de fato o fundador da Umbanda e nem que a religião tenha tido um único fundador, ainda que faça a ressalva de que a Tenda Nossa Senhora da Piedade – e aquelas fundadas pelos companheiros de Zélio – tenham sido as primeiras que encontrou no Brasil a se identificarem de maneira consciente como praticantes de Umbanda durante sua pesquisa (BROWN, 1985). Para ela muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos que provinham de uma classe média carioca: trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais militares, profissionais liberais, jornalistas, professores, advogados etc. Em sua maioria homens brancos. Estes kardecistas teriam entrado em contato com as macumbas dos subúrbios do Rio de Janeiro e de Niterói, de modo que:

passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. (BROWN 1985 p. 11)

Em contrapartida, a apropriação de elementos das macumbas realizado por este grupo de kardecistas insatisfeitos também passou pela negação de alguns aspectos que a autora atribui a estes rituais, como por exemplo, o sacrifício de animais, a presença de espíritos considerados diabólicos (exus), o ambiente que por vezes incluía a bebedeira e a exploração econômica dos clientes.

Já em Ortiz (1999), a compreensão do surgimento da Umbanda no Brasil está diretamente ligada às transformações sociais ocorridas no país entre o final do século XIX e início do século XX. Nesse período tivemos a abolição da escravidão, a Proclamação da República, o auge de um projeto imigracionista e

uma sociedade que caminhava no sentido da urbanização e industrialização. Para o autor a religião seria fruto e expressão justamente dessas transformações. Ou seja, o autor opta por adotar uma perspectiva multicêntrica e difusa para a compreensão das origens da Umbanda⁷.

Já para o antropólogo Emerson Giumbelli houve um processo de invenção da figura de Zélio de Moraes como “o pioneiro” da Umbanda, que ocorre particularmente no início da década de 1970. Em suas palavras “o lugar de fundador ou pioneiro principal da Umbanda atribuído a Zélio de Moraes parece, portanto, uma construção tardia” (GIUMBELLI, 2002). Para comprovar sua argumentação o autor faz um levantamento bibliográfico de autores acadêmicos que citam de alguma forma a umbanda na primeira metade do séc. XX - Arthur Ramos (1940), Nicolau Rodrigues (1936), Jacy Rego Barros (1939), Gonçalves Fernandes (1941), Roger Bastide (1960) - demonstrando que estes não se referiram a Zélio e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas como os proeminentes fundadores da religião.

Segundo Giumbelli, Zélio teria de esperar as obras de Diana Brown (1985) e de Renato Ortiz (1978) para passar a ser reconhecido de maneira mais significativa na literatura acadêmica. Em relação a Ortiz, apesar de ter optado por uma perspectiva multicêntrica e difusa sobre as origens da Umbanda, este também considerou a relevância de Zélio em sua análise, tanto por reproduzir a versão de que a Tenda Nossa Senhora da Piedade teria sido a base para a criação de sete novas tendas⁸, quanto por considerar que seu centro teria se convertido do kardecismo para a umbanda durante a década de 1930. O fato de que tanto Brown quanto Ortiz terem atribuído em suas análises certa relevância ao pioneirismo de Zélio de Moraes, se explicaria pelo fato de ambos terem se baseado numa fonte em comum para obter informações sobre a Umbanda na elaboração de suas pesquisas: a interlocução do historiador umbandista Cavalcanti Bandeira.

⁷ Em sua obra Ortiz também “chama a atenção para iniciativas paralelas no Rio Grande do Sul (1920) e aponta para presença de outra personagem importante no contexto carioca” (GIUMBELLI, 2002, p. 187).

⁸ Tanto Cavalcanti Bandeira quanto Alves de Oliveira concordam sobre os nomes das sete tendas, divergindo apenas na ordem de sua criação: Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Santa Barbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Oxalá, Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita São Jerônimo.

Ainda apontando para a hipótese de construção tardia, Giumbelli também se aprofunda nas referências feitas a Zélio de Moraes na própria literatura umbandista, particularmente analisando os documentos produzidos pela União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB)⁹ e seu principal instrumento de divulgação chamado *Jornal de Umbanda*. Apesar de encontrar algumas poucas referências à Zélio de Moraes e à Tenda Nossa Senhora da Piedade nesta documentação histórica, a conclusão do autor é de que:

Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela “fundação” e pela “origem” de uma “religião” exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável (GIUMBELLI, 2002, p. 189)

E ainda:

O fato é que Zélio de Moraes só parece ganhar destaque em relação à história da umbanda, sejam nas versões acadêmicas, seja nas versões nativas, a partir do final da década de 1960. (GIUMBELLI, 2002, p.195)

Vejamos alguns exemplos das menções feitas a Zélio de Moraes que foram encontradas na farta documentação analisada pelo autor. Algumas delas apontam para a antiguidade deste na umbanda: termos como “vovô dos médiuns de Umbanda”, “um dos mais antigos, senão o mais antigo dos trabalhadores em terreiros”, “decano dos Babalaôs da União” são atribuídas ao médium. Em 1954, por exemplo, é noticiado no *Jornal de Umbanda* uma festa na qual a Tenda Nossa Senhora da Piedade recebeu o diploma de “tenda filiada número um”. Neste mesmo ano, Zélio passa a ocupar a posição de inspetor da federação, cargo que teria a função de supervisionar as entidades ligadas à UEUB em outros Estados. No entanto, Giumbelli é categórico em afirmar que tais menções “jamais vão a ponto de alçá-lo à posição de fundador da religião” (GIUMBELLI, 2002, p. 194).

⁹ A Federação Espírita de Umbanda foi fundada em 1939 e organizou o Primeiro Congresso de Espiritismo do Brasil em 1941. Na década de 1940 a FEU se desarticulou e foi reestruturada em 1947 numa nova federação: A União Espiritualista Umbanda de Jesus. Esta federação, por sua vez, assume a designação de União Espiritista de Umbanda, passando a veicular o *Jornal de Umbanda*. Em 1954 tem seu nome mudado para União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB). GIUMBELLI (2002, p.191)

Nos próprios escritos de Cavalcanti Bandeira em relação às origens da Umbanda podemos observar alguns fatos que corroboram para a hipótese de Giumbelli. Em 1961, Bandeira foi designado como integrante da Comissão Nacional de Codificação do Culto da Umbanda, que estava vinculada ao Segundo Congresso de Umbanda que foi realizado neste mesmo ano. Nesse período o autor publica um livro no qual reflete sobre o momento em que a umbanda de fato aparece no Rio de Janeiro: após procurar pistas na obra de João do Rio e não encontrar respostas, o autor menciona a “fundação da FEU em 1939 e uma tenda surgida em 1947”, de modo que se lamenta ao concluir que: “Não conseguimos apurar com segurança os terreiros que iniciaram no Brasil a prática da Umbanda” (Bandeira, 1961, p. 109 apud Giumbelli, 202, p. 194).

Por outro lado, em sua publicação de 1970 vemos o autor atribuir uma “marcante influência da Tenda Espírita N. Senhora da Piedade” que fora “fundada em 16 de novembro de 1908” por Zélio de Moraes, dirigente que também teria recebido a incumbência do Caboclo das Sete Encruzilhadas de fundar mais “sete centros” na cidade do Rio de Janeiro entre 1930 e 1937 (Bandeira 1973 p. 81-82). Ou seja, aqui já encontramos uma referência mais sólida a Zélio de Moraes, ainda que este não seja apontado como o fundador da Umbanda. Vale citarmos ainda, o texto de Alves Oliveira (1977) preparado para o Conselho Deliberativo Nacional de Umbanda (CONDU) que foi um órgão confederativo criado na década de 1970: a partir de contribuições como a de Alves Oliveira, o CONDU decide consagrar o dia 15 de novembro como data nacional da umbanda, numa referência à data em que teria ocorrido a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908.

Para Giumbelli o reconhecimento da figura de Zélio como pioneiro da Umbanda apontaria para “um projeto federativo específico” que procurava generalizar uma narrativa que tenderia “a permanecer restrita a certo seguimento do universo umbandista” (GIUMBELLI, 2002, p. 195). Por fim, de acordo com o autor, a problemática sobre a origem da umbanda não pode ser reduzida à busca de um fundador:

Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte porque não faz muito sentido em procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado, uma

bricolage, para usar a expressão de Ortiz (1986) (GIUMBELLI, 2002, p.208)

Para Rohde (2011), a questão da origem “é o campo de batalha onde se define o começo de um fenômeno”, ou seja, o momento em que ele passa a existir e tornar-se socialmente visível. O autor considera que a narrativa de Zélio seria apenas uma das partes constitutivas do todo complexo umbandista – parte que se referia a um grupo específico, a umbanda branca. No entanto o autor problematiza quando esta parte é generalizada, perdendo sua característica de ser a narrativa de um seguimento específico, passando a ser tratada como a narrativa do todo complexo umbandista:

ao ser considerado como fundador, acaba por condicionar, limitar as interpretações que são feitas sobre a religião por adeptos e estudiosos e o modo de vivenciar o universo das práticas e crenças umbandistas (ROHDE, 2011, p.36).

Mesmo partido pressuposto de que o processo de constituição da Umbanda seria relativamente longo – acompanharia toda a história do Brasil – ele considera que é a partir do fim do século XIX e início do século XX que emerge gradualmente um grupo religioso relativamente coeso autodenominado umbandista, de modo que é nesse contexto que se torna possível destacar o papel fundamental dos discursos identitários. Ou seja, neste período delimitou-se o que é e o que não é Umbanda, estabeleceu-se fronteiras fixas entre o nós e os outros. Nos termos do autor, apesar de ter um longo processo de constituição – que inclui, por exemplo, a história dos calundus do séc. XVIII – a umbanda é bastante recente enquanto uma religião representada institucionalmente, reconhecida social e politicamente.

Já Engler conclui que “a evidência histórica das raízes da Umbanda é simplesmente incerta” e considera não ter muita utilidade a tentativa de encontrar “uma fonte única e clara que revelaria a essência da religião”¹⁰ (ENGLER, 2020, p. 16, tradução nossa). Dessa maneira seu interesse está primeiramente em mapear as diversas perspectivas teóricas que já foram defendidas sobre a origem

¹⁰ No original: “the historical evidence of Umbanda's roots is simply uncertain” [...] “a single, clear source that would reveal the essence of the religion”.

da Umbanda: visões que enxergam sua origem nas raízes africanas; uma visão que defende a origem da Umbanda na ruptura com o kardecismo através da história de Zélio de Moraes; visões que atribuem a origem da religião a um esoterismo de sentido mais amplo (africano, kardecista, indígena “guarani”, védico, egípcio, lemuriano, extraterrestre e assim por diante); visões que vão atribuir as origens da religião às transformações ocorridas no contexto social e econômico do país na primeira metade do século XX e etc.

Ao realizar este mapeamento o autor tira as seguintes conclusões: primeiro que a Umbanda é uma tradição plural, fragmentada e hibridizante desde os seus primórdios; segundo e mais importante - pois consiste no cerne de sua argumentação – que o kardecismo seria mais proeminente no contexto umbandista do que as tradições africanas. De acordo com ele:

Uma revisão da doutrina e das práticas mostra que as ideias e práticas kardecistas são encontradas em toda a gama das muitas variantes da Umbanda, e que os elementos africanos são mais limitados, embora presentes na maioria dos grupos.¹¹ (ENGLER, 2020, p.26, tradução nossa)

Nesse sentido defende a perspectiva de que os elementos kardecistas seriam universais na Umbanda, ao passo que os elementos africanos não. Embora faça a ressalva de que em se tratando de Umbanda nunca seja prudente generalizar, o autor argumenta, por exemplo, que não existe nenhum elemento ritual africano que possa ser encontrado em todas as casas de Umbanda enquanto o *passé*¹² seria um elemento universal ou quase universal nas práticas ritualísticas umbandistas (ENGLER, 2020, p. 23). Aqui cabe ressaltar o que Engler compreende como kardecismo: “uma tradição esotérica ocidental e um fator chave no surgimento de uma ampla variedade de espiritismos latino-americanos, incluindo a Umbanda” (ENGLER, 2020, p. 24). De acordo com ele:

[...] se ficarmos de olho em todo o espectro das Umbandas, os elementos kardecistas parecem ser mais centrais. Como o Kardecismo é uma tradição esotérica ocidental, isso sugere que a Umbanda é mais esotérica que a africana. A Umbanda é melhor classificada como um Espiritismo brasileiro hibridizante, se definirmos os Espiritismos como

¹¹ No original: “A review of doctrine and practices shows that Kardecist ideas and practices are found across the range of Umbanda's many variants, and that African elements are more limited, although present in most groups.”

¹² O *passé* consiste na transmissão de fluidos energéticos canalizados por um médium -normalmente através da imposição das mãos - para outra pessoa que procure assistência espiritual.

tendo elementos esotéricos ocidentais, por exemplo, Kardecista, Espírita, Nova Era, etc. (ENGLER, 2020, p.2, tradução nossa).

Por fim, vale lembrar que o autor também defende a narrativa da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas através de Zélio de Moraes como um mito de origem, inclusive considerando que as evidências históricas para a comprovação desse mito seriam escassas (ENGLER, 2020, p. 12).

Já Oliveira (2008, p.91) também considera a anunciação do Caboclo como um “misto de lenda e de realidade” - e apesar de reconhecer a sua importância enquanto um marco e divisor de águas para o movimento umbandista – concorda com Brown na afirmação de que não se pode ter certeza de que Zélio de Moraes tenha fundado a Umbanda. Segundo ele, alguns dados históricos referentes àquele evento não puderam ser confirmados, havendo inclusive várias divergências entre as informações contidas em diferentes versões do mito da “anunciação”.

Por exemplo, a narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa kardecista atendendo ao convite do presidente da Federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, de acordo com Oliveira (2008), consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza, não constando o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e nem na relação dos associados. Tampouco consta no referido livro de atas a realização de uma reunião naquela data. Segundo informações prestadas pela Diretora de Divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes), em 1908 a Federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala no centro de Niterói. De acordo com Oliveira: “[...] somos levados a pensar que, se realmente o fato ocorreu, pode não ter ocorrido na Federação, mas talvez em algum centro espírita filiado a esta, cujo nome se perdeu ao longo da repetição desta tradição oral.” (OLIVEIRA, 2008, p.94).

Sobre esta questão da localidade, o historiador umbandista Trindade (2014) reproduz em seu livro um artigo intitulado de *O local da primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Nele é relatada uma pesquisa sobre os registros históricos deste episódio realizada pelo médium Márcio Petersen, na qual este levanta a hipótese de que o nome do centro visitado por

Zélio de Moraes em 15 de novembro de 1908 seria Grupo Espírita Santo Agostinho. Tal hipótese é aventada pelo fato da Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro em 1908 não possuir sede própria, de modo que na mesma sala em que ocorriam as reuniões da federação também ocorriam as reuniões do grupo citado acima. Apesar dessa perspectiva considerar inclusive que existiriam sinais misteriosos da influência de Santo Agostinho com a fundação da Umbanda – que serviriam para reforçar a hipótese de Zélio ter participado de uma sessão do grupo espírita citado acima - o fato é que ainda não existem documentos históricos que comprovem definitivamente essa hipótese.

Oliveira (2008) ainda discorda de Brown sobre a afirmação de que a fundação da Umbanda teria acontecido “em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas”, pois cita um artigo publicado por Leal de Souza em 1933, no qual o jornalista afirma que o Caboclo das Sete Encruzilhadas já trabalhava há 23 anos na casa de Zélio nos arredores de Niterói. Ou seja, pelo menos, desde 1910. Assim, o autor diz acreditar que Brown tenha sido levada a se enganar, pois a década de 1920 coincide com a instalação da Tenda Nossa Senhora da Piedade em outro endereço - ainda em São Gonçalo (OLIVEIRA, 2008, p.109). De acordo com Oliveira:

Mesmo que seja somente um “mito de origem”, como propõe Diana Brown, a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas não pode ser relativizada, uma vez que para os umbandistas a data tem o mesmo valor simbólico do Natal para os católicos, do Rosh Hashanará para os judeus e da Hégira para os muçulmanos. (OLIVEIRA, 2008, p. 98).

Nesse sentido o autor diz não concordar com a análise de Giumbelli sobre a importância de Zélio de Moraes para o movimento umbandista. Como vimos anteriormente, em síntese, a argumentação de Giumbelli é de que o mito fundador centrado na figura de Zélio teria sido uma construção tardia que se iniciou contemporaneamente à morte do médium (1975) e que teria sido criado como resposta à um período de dispersão doutrinária e de divisão institucional. Oliveira aponta não ver, a princípio, consistência na afirmação de que a busca pela origem da umbanda - na figura de Zélio - seria um grande elemento aglutinador para o movimento umbandista. Para o autor historicamente a união dos movimentos umbandistas sempre foi circunstancial “haja vista o excessivo número de

Federações, Confederações, Uniões e Conselhos existentes” (OLIVEIRA, 2008, p.98).

Como vimos anteriormente, Giumbelli também argumenta que nas obras umbandistas e nas publicações do *Jornal de Umbanda*¹³ encontram-se apenas discretas citações sobre Zélio de Moraes e que mesmo aquelas que reconhecem a antiguidade dos vínculos do médium com a Umbanda, jamais chegam ao ponto de considerá-lo como o fundador da religião.

Sobre este argumento, Oliveira nos lembra que existe pelo menos uma edição do *Jornal de Umbanda* de outubro de 1952, em que foi publicado um relato de Leal de Souza afirmando que foi o Caboclo das Sete Encruzilhadas quem organizou a Linha Branca de Umbanda e ainda que teria iniciado a sua missão em 15 de novembro de 1908. Constatamos que Leal de Souza já havia publicado um artigo em 1932 intitulado *O Caboclo das Sete Encruzilhadas* com este mesmo conteúdo que observamos na publicação do *Jornal de Umbanda*. Apesar de evidenciar a existência de pelo menos um registro no *Jornal de Umbanda*, na década de 1950, que aponta Zélio de Moraes como o fundador da Linha Branca de Umbanda, Oliveira diz concordar com Giumbelli que este registro “é pouco, quase nada” (OLIVEIRA, 2008, p. 100).

No entanto, o autor irá propor uma interpretação diferente da realizada por Giumbelli, para compreender a ausência de Zélio de Moraes nas obras de seus contemporâneos e nos materiais publicados no meio umbandista. Para explicar esta ausência, Oliveira (2008) recorrerá à teoria de Bourdieu sobre o funcionamento do campo religioso para compreender o ostracismo vivido por Zélio de Moraes. O autor compara a Federação Espírita de Umbanda (FEU) com a hierarquia eclesiástica e Zélio de Moraes com a figura do profeta, partindo do princípio de que as publicações umbandistas estudadas por Giumbelli foram produzidas num período em que a Umbanda já desfrutava de alguma legitimidade institucional.

A primeira parte de sua explicação envolve a noção de que Zélio de Moraes – enquanto o médium que incorporava a entidade fundadora da Umbanda

¹³ Veículo oficial da União Espiritista Umbanda do Brasil (UEUB) que se formou a partir da Federação Umbandista do Brasil (FEU).

– se fosse amplamente reconhecido nesta posição (equivalente à figura do profeta) poderia competir no campo religioso com o monopólio doutrinário difundido pela própria umbanda institucionalizada, pondo em risco a legitimidade da nova religião.

A segunda parte da explicação, envolve uma constatação sobre uma característica particular de Zélio: segundo depoimentos de pessoas que conviveram com ele, este possuía uma personalidade tímida e modesta. Neste ponto Oliveira (2008) cita um comentário do jornalista Ronaldo Linares:

“era uma pessoa que não gostava dos holofotes da ostentação pública”, comenta o jornalista Ronaldo Linares, autor de uma curta biografia do médium [...] Não era da personalidade de Zélio arvorar-se em líder da Umbanda, ou “não era este o desejo do plano espiritual”, ponderou Lygia Cunha, neta do médium em conversa informal com o autor desta dissertação (OLIVEIRA, 2008, p.115).

Após a exposição destes diferentes pontos de vista acadêmicos sobre o tema, penso ser importante expressar a maneira como propomos nos relacionar com esta questão no presente trabalho.

Compartilhamos a visão de diferentes autores acadêmicos - que em suas diversas perspectivas e interpretações - compreendem a narrativa do Caboclo das Sete Encruzilhadas como um “mito” de origem ou de fundação da religião - Rohde (2011), Giumbelli (2002), Oliveira (2008), Engler (2020)¹⁴ etc. Assim como Oliveira 2008, também consideramos que a anunciação do Caboclo seja marcada por um *misto de lenda e realidade*.

Dito isto, ressaltamos que em nosso trabalho não teremos a intenção de adentrar na questão da origem ou das origens da Umbanda e nem de buscar validar ou contestar a narrativa fundadora de Zélio de Moraes. Nosso objetivo principal será dialogar com o mito de origem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, bem como dialogar com as narrativas dos representantes da Linha Branca de Umbanda da primeira metade do século XX. Nesse diálogo nosso foco será analisar as relações entre as narrativas do mito de origem e o contexto racial brasileiro no qual este está inserido.

¹⁴ Ressaltamos outros autores que também enxergam na narrativa do Caboclo das Sete Encruzilhadas um “mito de origem ou de fundação”, como por exemplo, Isaia (s.d. [a] e s.d. [b]), Ligiério e Dandara (1998) e Júnior (2004).

Também queremos ressaltar que nosso trabalho estará delimitado às narrativas dos representantes-intelectuais da Linha Branca de Umbanda na primeira metade do século XX. Logo nossas conclusões e apontamentos não serão sobre a Umbanda de modo geral e muito menos terão a pretensão de abarcar a totalidade do diverso universo umbandista: aqui nos propomos a tratar de uma parte constitutiva específica deste universo dentro de uma delimitação temporal. E apesar desta parte - a Linha Branca de Umbanda - sem dúvidas ter tido um papel importante durante o processo de institucionalização da religião nas primeiras décadas do século XX, não queremos incorrer no erro de tratar a história deste seguimento como se fosse a história do todo complexo umbandista.

Ao considerarmos a narrativa de Zélio como um mito de origem buscaremos tanto contextualizá-la histórica e racialmente quanto apontar para o papel que esta pode assumir no contexto da prática umbandista. Por fim, ressaltamos que realizar esta reflexão não significa minimizar a importância da narrativa de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas no meio umbandista. Pelo contrário mantenho um profundo respeito por ela e particularmente enquanto umbandista considero que esta carrega em si fundamentos importantes da religião. Tão pouco significa desmerecer a história dos representantes da Linha Branca de Umbanda, que sem dúvidas, tiveram um papel importante no processo de institucionalização e legitimação da religião perante a sociedade. Dito isto, passemos a análise do mito de origem protagonizado por Zélio de Moraes e pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

2.1 Um brado pela igualdade entre todos os irmãos: encarnados e desencarnados!

Início este tópico com as palavras de Zélio de Moares na entrevista concedida à Lilia Ribeiro – na época jornalista e dirigente da TULEF – que foi publicada na revista *Gira de Umbanda* em 1972 com o título de “*A Umbanda existe há 64 anos!*”. Trataremos de redigir a narrativa de Zélio com a maior riqueza de detalhes possível – utilizando um conjunto de citações que nos permita ouvi-la na voz e perspectiva dos próprios integrantes da Linha Branca – pois será exatamente em suas nuances e entrelinhas que encontraremos um rico material para nossa análise.

Nesta entrevista Zélio relata que se encontrava paralítico e desenganado pelos médicos, até que em 14/11/1908 surpreendeu sua família ao sentar-se na cama e dizer que no dia seguinte estaria curado. De fato, no dia 15/11/1908 amanheceu saudável, de modo que seus pais diante dessa cura inexplicável – mesmo sendo católicos – decidiram levá-lo à Federação Espírita de Niterói. Ao chegar no local, Zélio foi convidado pelo presidente da Federação Espírita - sr. José de Souza - a sentar-se na mesa junto aos demais médiuns. Em seguida teria causado um pequeno tumulto: sem saber o porquê de suas próprias palavras, guiado por uma “força estranha”, disse que naquela mesa faltava uma flor. Por fim, ignorando a advertência dos dirigentes do trabalho de que não poderia levantar, este foi até o jardim buscar uma flor que colocou no centro da mesa. Após o episódio da flor, seguiu-se o seguinte diálogo:

Serenado o ambiente e iniciados os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam, aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastar. Foi então que impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não podiam se manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores (Revista Gira de Umbanda nº 1, apud TRINDADE, p.209).

Nesse momento ficava claro que as palavras involuntárias e a “força estranha” que guiava o jovem de 17 anos eram a manifestação de um espírito que havia incorporado em Zélio. Em seguida se estabeleceu o seguinte debate entre o espírito que o jovem incorporava e os kardecistas, de modo que um dos médiuns que era vidente questionou:

“O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual o seu nome?
 - Respondi, sem querer:
 - Amanhã estarei em casa deste aparelho, simbolizando *a humildade e a igualdade que devem existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados*. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas”. (Revista Gira de Umbanda nº 1, apud TRINDADE, p.209, grifo nosso).

Observando a fala do Caboclo das Sete Encruzilhadas destacamos um primeiro ponto que aprofundaremos mais adiante em nossa reflexão: sua ruptura com os kardecistas mediante a crítica destes não aceitarem a incorporação de

espíritos de “pretos”¹⁵ e “caboclos”. Os autores Ronaldo Linares¹⁶ e Diamantino Trindade - grandes responsáveis pela ampla divulgação e hegemonização da narrativa de Zélio através da publicação de diversas obras - ao reconstituírem o diálogo fundante atribuem ainda outras falas ao Caboclo da Sete Encruzilhadas que realçam mais a ruptura e a delimitação com o espiritismo kardecista. Em *História da Umbanda no Brasil*, Diamantino Trindade, por exemplo, relata a seguinte fala do Caboclo:

“Por que repelem a presença dos citados espíritos, se nem sequer se dignaram a escutar suas mensagens. *Seria por causa de suas origens e de sua cor?* (grifo nosso) [...] amanhã estarei na casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e assim, cumprir a missão que o Plano Espiritual lhes confiou”. (TRINDADE, 2014, p. 121).

Em *Orixás na Umbanda e no Candomblé*, Ronaldo Linares e Diamantino Trindade trazem essa outra fala, na qual o Caboclo afirmaria que Deus em sua infinita bondade teria estabelecido na morte um grande nivelador universal. Sendo ricos ou pobres, poderosos ou humildes, de acordo com a entidade, na morte todos se tornariam iguais. Na citação abaixo vemos ainda outros aspectos da fala do caboclo neste dia emblemático:

“[...] *vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não terem sido pessoas importantes na Terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o não aos Caboclos e Pretos-Velhos? Acaso não foram eles também filhos do mesmo Deus?*” (LINARES; TRINDADE, 2018, p. 31, grifo nosso).

Assim, após o dirigente kardecista ter respondido que não aceitaria a manifestação de espíritos “claramente atrasados pelo grau de cultura que tiveram quando encarnados” (TRINDADE, 2014, p. 121) é que o Caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia que em seu novo culto todos seriam ouvidos,

¹⁵ As entidades dos pretos-velhos eram chamadas simplesmente de pretos pelos integrantes da Linha Branca neste período.

¹⁶ Ressaltamos o fato de que ao reconstituir a história de Zélio em diversas obras, Pai Ronaldo recorre à autoridade de ter entrevistado e ouvido essa narrativa diretamente do próprio médium.

independentemente da cor, ou do que houvessem sido nas encarnações anteriores:

Amanhã, na casa onde o meu aparelho mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que foi em vida; todos serão ouvidos, e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos, e a nenhum viraremos as costas nem diremos não, pois esta é a vontade do pai (LINARES; TRINDADE, 2018, pág. 32).

Contada a narrativa, começarei a análise destacando alguns pontos que considero chaves. Primeiramente podemos identificar que a justificativa fundante para a criação da Umbanda se revela, a partir das palavras do Caboclo, num apelo pela “igualdade” e em sua indignação contra os “homens preconceituosos” (que além de criar diferenças entre os vivos querem criá-las também entre os mortos). Vemos essa indignação se apresentar diante da recusa dos kardecistas em receber e mesmo ouvir espíritos de “pretos” e “caboclos” em sua sessão, ou seja, a indignação por estes espíritos serem a priori barrados e taxados de “inferiores” pela sua cor e origem independentemente da mensagem que pudessem trazer.

O apelo pela igualdade se evidencia no anúncio do novo culto, no qual todos seriam ouvidos independentemente do que foram em vida e no qual a “humildade e a igualdade” deveriam existir “entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados” (LINARES; TRINDADE, 2014, p. 32). Em poucas palavras podemos afirmar que os elementos chave desta narrativa são: o combate do Caboclo à recusa “preconceituosa” dos kardecistas em relação aos espíritos de “pretos” e “caboclos”, bem como uma forte defesa pela igualdade.

Aqui gostaria de chamar a atenção para dois aspectos: um primeiro sobre a força que os fundamentos contidos nesta narrativa podem assumir no meio umbandista. O segundo que a ideia de igualdade defendida pelo Caboclo não pode ser observada em sua integralidade quando analisamos os discursos dos próprios representantes da Linha Branca de Umbanda.

Quando era ainda criança passei a frequentar um terreiro de umbanda em São Bernardo do Campo – SP, *Casa do Pai Thomás de Arruda* pelo intermédio de minha família materna. Guardo boas lembranças das nossas visitas ao terreiro que eram feitas normalmente na companhia de primos da mesma idade que eu:

conversava com as entidades; ganhava bolos e doces; na hora da defumação achava graça ao imitar os adultos e jogar a fumaça sobre os ombros, no peito e nas costas; também gostava dos pontos cantados.

Paralelamente às minhas experiências no terreiro, por volta dos dez anos de idade também comecei a cursar a primeira comunhão na Igreja Católica. Nesse período lembro-me de uma situação que me gerou bastante desconforto: no segundo ano de curso, antes de realizar a primeira comunhão, nós tínhamos de nos confessar com o padre. Eu definitivamente não sabia o quealaria no momento da confissão e à medida que a data marcada ia se aproximando comecei a sentir uma certa ansiedade. Pouco antes desse evento, decidi conversar com minha professora do catecismo e expor o motivo de minha angústia. Durante a conversa, contei para ela que também frequentava um terreiro de Umbanda com familiares e perguntei se este fato seria um motivo para eu me confessar. Diante de sua resposta afirmativa, tive um sentimento ambíguo: por um lado não via motivo nenhum para ter de confessar - como um pecado - o fato de ir de vez quando ao terreiro; por outro, senti um certo alívio por ter enfim encontrado algo que poderia falar. Na respectiva data, com meus onze anos, lá estava eu diante do padre.

Considero que neste dia tive um dos primeiros insights de reflexão crítica da minha vida. Ao falar para o padre que eu frequentava a Umbanda, sua resposta foi de que isto não era bom: “pra que ir em pequenas vendinhas quando estamos diante de um grande mercado onde encontramos tudo que precisamos?”. Lembro-me que discordei profundamente de sua fala - de modo que mesmo sem verbalizar e nem debater - senti o preconceito em suas palavras e tive a certeza de que ele estava completamente errado. Do pouco que eu conhecia a Umbanda sabia que naquele terreiro acontecia algo bom, no qual familiares meus estavam sendo ajudados e no qual pessoas de minha confiança frequentavam.

Em contrapartida, lembro-me de que neste terreiro sempre ouvia a frase de que na Umbanda o objetivo era “fazer o bem sem olhar a quem”. As pessoas eram ali recebidas e atendidas sem jamais serem questionadas ou censuradas por terem alguma outra religião ou mesmo não terem religião. Todos eram atendidos e tratados igualmente: fossem pobres, ricos, brancos ou negros. Considero que neste terreiro estavam muito vivas as premissas do Caboclo, que eu passei a compreender desde antes de conhecê-las teoricamente: “todos serão ouvidos,

nós aprenderemos com aqueles que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos, e a ninguém viraremos as costas nem diremos não, pois esta é a vontade do pai”. Posso dizer que neste terreiro, no qual parte de minha família materna passou a trabalhar, sentia que havia verdadeiramente uma entrega ao outro, um desejo sincero de ajudar o próximo. Enfim, havia muito amor envolvido em se fazer umbanda.

Para exemplificar, cito aqui um relato registrado no livro *A Umbanda de Todos Nós: Na casa do Pai Thomás de Arruda* escrito por minha tia materna, no qual foram reunidas histórias de experiências individuais e coletivas vividas no terreiro. No capítulo, *O Mendigo*, temos o seguinte relato. Em certo dia durante o trabalho no terreiro, surgiu um mendigo carregando duas sacolas na porta do centro. Minha tia foi ao seu encontro e ouviu o seguinte pedido: perguntou se poderia ser atendido e afirmou que gostaria de ser o último a passar, alegando que não estava bem-vestido. Ela relata que sentiu uma grande comoção pela situação e que insistiu que por ela e pela casa não haveria problema algum dele entrar da maneira como estava vestido, mas que se sentisse constrangido ela também poderia pegar um avental para ele. Ao se afastar por alguns instantes para pegar o avental e quando retornou, o rapaz havia sumido. Perguntou a respeito dele para algumas pessoas que disseram não o ter visto, no entanto, uma moça disse que ele havia ido embora.

Tempos depois, numa outra noite de trabalho, relatou que uma entidade lhe perguntou se ela se lembrava do mendigo que havia aparecido na porta da casa tempos atrás. Perguntou também se ela se lembrava que ficou à procura dele após retornar com o avental nas mãos.

Ele pegou a minha mão direita, apertou-a forte de encontro ao seu coração [...] nossos olhos conversaram, muito mais do que palavras que se ouviam. Ele falou do amor. Falou também do preconceito, que infelizmente muitas pessoas carregam dentro de si. Preconceito que julga as pessoas pela aparência e que discrimina [...] finalizou com um misto de solicitação e declaração de que todos que ali entravam eram recebidos com o mesmo amor que ele fora recebido. (SOUSA, 2011, p.25)

Dessa maneira a entidade havia lhe revelado que ela própria era o mendigo daquela noite, pois além de incorporar também possuía a capacidade de se materializar em situações específicas. Desse modo uma grande lição foi ensinada

e reforçada naquela situação: a necessidade de tratar as pessoas com igualdade, com humildade, enfim, com amor. Considero que certos fundamentos presentes na narrativa do Caboclo das Sete Encruzilhadas - como por exemplo, a igualdade, a humildade e a negação dos preconceitos – cumprem um papel muito importante no contexto religioso e ganham um significado norteador para a prática umbandista. Nesse sentido, a função prática que cumpre esta narrativa no meio umbandista transcende a necessidade da comprovação histórica e os debates sobre a validade ou não de Zélio de Moraes como o pioneiro da umbanda.

Por outro lado, nossa hipótese é de que ao analisarmos os discursos dos representantes da Linha Branca de Umbanda na primeira metade do século XX, particularmente no que diz respeito aos espíritos dos pretos-velhos e caboclos, vemos que este desejo de igualdade não se realiza plenamente. Ao mesmo tempo em que existe uma fala contra o preconceito, também existe uma grande quantidade de preconceitos que são naturalizados e reproduzidos. Inclusive em muitos casos percebemos não haver uma ruptura de fato com as concepções de “inferioridade” e “superioridade” presentes no kardecismo, mas sim uma construção ideológica que de maneira mais complexa acaba mantendo as mesmas hierarquias.

2.1.2 A história do Caboclo das Sete Encruzilhadas

Em seu livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda* o escritor e jornalista Leal de Souza - um dos principais dirigentes e representantes da Linha Branca de Umbanda perante a sociedade da época – relata que na fatídica sessão de 15/11/1908 o Caboclo das Sete encruzilhadas se apresentou aos médiuns videntes primeiramente como um “homem de meia-idade, de pele brônzea, vestindo uma túnica branca atravessada por uma faixa onde brilhava, em letras de luz, a palavra *Caritas*” (SOUZA, 2019, p. 119). Após essa primeira aparição a entidade passou a se mostrar durante muito tempo aos olhos dos médiuns videntes como um caboclo com “tanga de plumas e mais atributos dos pajés silvícolas”. O autor relata que tempos depois a entidade voltou a se mostrar em algumas ocasiões “na alvura de sua túnica primitiva”, para afinal deixar de se apresentar com forma corpórea – apenas em raras situações – passando a ser

sentido como uma vibração azul clara pelos médiuns que percebiam sua presença mesmo sem vê-lo. (SOUZA, p. 119).

Na gravação da mensagem proferida pelo próprio Caboclo em novembro de 1971 na ocasião do 63º aniversário da Tenda Nossa Senhora da Piedade – gravada por Lilia Ribeiro da TULEF e transcrita em *História da Umbanda* por Cumino (2010) – vemos inicialmente Zélio afirmar que o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi o frei jesuíta Gabriel Malagrida em uma de suas encarnações passadas:

“Trazia uma ordem, fora jesuíta até aquele momento, chamava-se Gabriel Malagrida; daquele instante ele ia criar a Lei de Umbanda, onde preto e o caboclo pudessem se manifestar. Porque ele não estava de acordo com a Federação Kardecista, que não recebia pretos nem caboclos. Pois se o Brasil- o que existia no Brasil eram caboclos, eram nativos – se no Brasil, quem veio explorar o Brasil, trouxe pra trabalhar, para engrandecer este país, eram os pretos da costa da África, como é que uma Federação Espírita não recebia caboclo nem preto?” (Mensagem de 63º aniversário da Tenda Nossa Senhora da Piedade apud CUMINO, 2010, p. 322, grifo nosso).

No decorrer da mensagem a própria entidade, incorporada em Zélio, fala em primeira pessoa sobre algumas características de sua encarnação passada: “Não vim por acaso, não. Eu trouxe uma ordem, uma missão, porque venho há muito tempo dizendo aquilo que ia acontecer, desde o terremoto de Lisboa de 1755 até este momento, e tudo aquilo que eu dizia que ia acontecer acontecia” (idem).

Na reconstituição do diálogo do dia 15/11/1908 realizada por Ronaldo Linares e Diamantino Fernandes, vemos o Caboclo afirmar que havia sido um caboclo brasileiro em sua última passagem na terra - “Deus concedeu-me o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro” (LINARES; TRINDADE, 2018, p. 31). No livro *História da Umbanda no Brasil*, o Caboclo também afirma ter sido um “padre jesuíta” e com uma ressalva: diferentemente de outras narrativas que observamos, neste relato a entidade teria revelado a Zélio sua encarnação enquanto Gabriel Malagrida somente em 16 de novembro de 1919, ou seja, onze anos após sua primeira incorporação (TRINDADE, 2014, p. 122).

No que diz respeito às encarnações passadas do Caboclo encontramos muito mais informações sobre sua vida passada europeia do que sobre a sua

encarnação enquanto indígena brasileiro. Diamantino Trindade (2014) elabora uma síntese da história de Gabriel Malagrida que descreveremos a seguir. Aqui cabe ressaltar que optaremos reproduzir a história de Malagrida pela olhar de um historiador umbandista justamente por termos a intenção de dialogar com as narrativa com o mito de origem da Umbanda.

No entanto indicamos o trabalho de Tavares (1995)¹⁷ para uma compreensão mais profunda sobre a participação da Companhia de Jesus no processo de colonização da América Portuguesa, bem como sobre os motivos que gradativamente resultaram na ruptura entre a coroa lusitana com esta instituição, culminando no triunfo do absolutismo ilustrado do período pombalino. Nesta obra a autora realiza uma análise da biografia de Gabriel Malagrida que nos permite ter uma visão mais complexa e contextualizada desta figura histórica.

De acordo com Trindade (2014), Malagrida nasceu em 1689 na Itália e desde cedo demonstrava tendências místicas, de modo que entrou para Companhia de Jesus e em 1721 foi para Lisboa. Após algum tempo em Portugal conseguiu se transferir para o Maranhão no Brasil, local onde realizou muitas pregações julgando-se “predestinado a cumprir uma missão superior no planeta”, ou seja, “uma missão de conquistar almas para o céu”. Inclusive o padre apresentaria “evidentes sintomas mediúnicos ouvindo vozes misteriosas” e chegando mesmo “a pensar que operava milagres” (TRINDADE, 2014, p.104).

Em 1727 teria começado a “ádua tarefa de catequizar índios”, conseguindo nessa ocasião “amansar a feroz tribo dos Barbassos”, de modo a ter realizado no Maranhão uma “missão que teve grande desenvolvimento, sustentando uma tarefa apostólica” (idem). Neste ponto faço uma pequena pausa, para uma observação. Parece-nos que a história de Gabriel Malagrida e do Caboclo possuem uma certa idealização de suas figuras, o que pode significar que alguns elementos importantes de serem problematizados sejam passados de maneira desapercebida.

Por exemplo, a seguir em nossa análise, aprofundaremos um pouco mais sobre o período colonial brasileiro, bem como sobre o papel dos jesuítas neste contexto específico. No entanto nos chama a atenção a naturalidade e um certo grau de idealização com os quais Trindade (2014) parece utilizar certos termos ao

¹⁷ *Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa* - Célia Cristina da Silva Tavares (1995)

tratar da história de Malagrida: “tarefa apostólica” de “catequizar índios” e de “amansar uma tribo feroz”. O que poderia significar este termo no contexto do empreendimento colonial brasileiro? Outro exemplo é sobre as revelações que o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria feito no dia de sua primeira manifestação. Seguindo seu dom de prever o futuro, o qual já era apontado em Gabriel Malagrida, temos o seguinte prognóstico:

Este mundo de iniquidades, mais uma vez será varrido pela dor, pela ambição do homem e pelo desrespeito às leis divinas. *As mulheres perderão a honra e a vergonha*, a vil moeda comprará caracteres e o próprio homem se tornará efeminado. (TRINDADE, 2014, p. 122).

Considerando que este prognóstico foi feito no ano de 1908, a sua continuidade trata sobre a previsão da Primeira e da Segunda Guerra Mundial. O que nos chama a atenção é a naturalização e a falta de problematização com a qual certos trechos são trazidos à tona em pleno séc. XXI: ao dizer que o mundo será varrido pela dor, pela ambição e pelo desrespeito às leis divinas, por exemplo, podemos observar que a ideia de “desrespeito às leis divinas” é associada ao *homem se tornar efeminado* – o que nós poderíamos ler como uma menção ao preconceito, que hoje poderíamos caracterizar como LGBTfobia.

Também vemos tais “desrespeitos” serem associados ao fato de as *mulheres perderem a honra e a vergonha*. Numa sociedade patriarcal marcada pelo machismo em que as mulheres nem direito ao voto¹⁸ tinham nesse período, o que seria perder a *honra* num contexto em que até mesmo o divórcio era legalmente dificultado¹⁹? Enfim estes são apenas alguns questionamentos que observo em determinados autores do meio umbandistas: recuperam textos do início do séc. XX e muitas vezes os naturalizam e idealizam – sem levar em consideração o contexto da época e sobretudo sem problematizar o que representam tais ideias em nosso contexto atual.

Enfim, retomemos a história da encarnação jesuíta do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A partir de 1730, Malagrida continuou sua pregação pela Bahia e o Rio de Janeiro “alcançando grande ascendência sobre os índios”, dizendo que

¹⁸ O direito ao voto das mulheres vai ser conquistado em 1932 apenas para as mulheres letradas.

¹⁹ A Lei do Divórcio, aprovada em 1977, concedeu a possibilidade de um novo casamento, mas somente por uma vez. O 'desquite' passou a ser chamado de 'separação' e permanecia, até hoje, como um estágio intermediário até a obtenção do divórcio. Foi com a Constituição de 1988 que passou a ser permitido divorciar e recasar quantas vezes fosse desejado.

“conversava com Deus e tinha visões da Virgem Maria”, descrevendo os milagres que operava (TRINDADE, 2014, p. 105). Em 1749 teria voltado para Lisboa onde foi “recebido com fama de santo por muitos fiéis” (idem).

Neste período acompanhou os momentos finais da vida do rei Dom João V, a pedido dele próprio, que se encontrava muito doente. Após uma nova e breve passagem pelo Brasil (entre 1751-54) foi chamado de volta a Portugal pela Rainha Dona Mariana da Áustria e se deparou como o governo de Sebastião José - o Marquês de Pombal - com quem teve grandes divergências, as quais o levariam para fogueira da inquisição em 1761. É importante ressaltar que num contexto mais amplo o Marquês de Pombal combateu o poder dos jesuítas, chegando a expulsá-los do Brasil em 1759.

Uma dessas divergências teria se dado em torno do terremoto que abalou Lisboa em 1 de novembro de 1755. Corria o boato entre a população de que a catástrofe havia sido um castigo dos céus, de modo que Pombal mandou publicar um folheto escrito por um padre no qual rebatia essa ideia e descrevia as causas naturais da catástrofe. No entanto, Malagrida publicou um livreto no qual afirmava que o terremoto havia sido de fato um “castigo divino” - se contrapondo a Pombal. A partir da fúria do Marquês nesta situação - que “mandou queimar o opúsculo” de Malagrida - e de outros atritos ocorridos posteriormente entre os dois, o padre foi acusado e preso em 1758 como o responsável por um atentado ocorrido contra a vida do próprio Marquês de Pombal (idem). Para além do conflito específico entre Pombal e Malagrida apontado por Trindade, sabemos que num contexto histórico mais amplo o período de 1758 ficou conhecido como *Terror Pombalino*: o atentado à vida do rei José serviu de pretexto para este tirar poderes da nobreza e expulsar os jesuítas que tinham relações com os conspiradores, de modo que os envolvidos na conspiração (bem como suas famílias e seus servos) foram torturados e mortos pelo governo de Pombal.

Após Malagrida ser preso foram encontrados entre seus livros e escritos “passagens que pareciam pouco ortodoxas” que foram entregues à Inquisição: logo Malagrida seria acusado de “feitiçaria e de manter um pacto com o diabo que lhe havia revelado o futuro” (idem). O autor afirma que a comprovação de tais fatos podem ser encontrados na Biblioteca de Amsterdã, na qual existe uma cópia traduzida da edição de Lisboa desse famoso processo. Abaixo trazemos um trecho do próprio processo da inquisição contra Malagrida:

“O réu confessou que o demônio, sob a forma da Virgem Maria, lhe tinha ordenado a escrever a vida do anticristo, que haviam de existir, a bem dizer, três anticristos sucessivos, e que o último nasceria em Milão, da sacrílega união entre um frade e uma freira” (idem).

Por ora o que destacamos desta narrativa trazida por Trindade (2014) é de que Gabriel Malagrida foi um importante padre jesuíta, que possuía acesso direto ao rei de Portugal e uma posição de destaque na época em que viveu. Este será um fato importante para nossa análise, quando formos investigar os discursos de defesa dos pretos e caboclos realizados pelos representantes da Linha Branca em debate com os kardecistas.

Agora vamos nos debruçar sobre a história do Caboclo no plano espiritual. Em seu artigo “O Caboclo das Sete Encruzilhadas” publicado no jornal Diário de Notícias em 1932, Leal de Souza traz um significativo relato desse espírito no plano espiritual, através do qual explica a origem de seu nome e conta seu emblemático encontro com Jesus Cristo:

“Estava esse espírito no espaço, no ponto de intersecção de sete caminhos, chorando sem saber o rumo que tomasse, quando lhe apareceu, na sua inefável doçura, Jesus, e mostrando-lhe em uma região da terra, as tragédias da dor e os dramas da paixão humana, indicou-lhe o caminho a seguir, como missionário do consolo e da redenção. E em lembrança desse incomparável minuto de sua eternidade, e para se colocar ao nível dos trabalhadores mais humildes, o mensageiro de Cristo tirou seu nome do número dos caminhos que o desorientavam, e ficou sendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas”. (SOUZA, 2019, p. 117).

Leal afirma que foi por conta desse “incomparável minuto de sua eternidade” – o encontro com Jesus – que esse espírito adotou seu nome em referência ao número de caminhos que o desorientava tornando-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas, um “mensageiro de Cristo” (SOUZA, 2019, p. 118). Sendo seu livro *O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda* composto por um conjunto de artigos de jornal publicados entre 1932 e 1933 no Rio de Janeiro, recorreremos a outros trechos de seus escritos para demonstrar uma série de relatos que comprovam a erudição e intelectualidade do Caboclo.

Num deles, por exemplo, vemos o autor relatar que o caboclo possuía “um profundíssimo conhecimento da Bíblia e das obras dos doutores da Igreja” o que

de fato autorizaria a suposição de que ele teria sido sacerdote em outra encarnação (idem). No entanto também afirma que “a medicina não lhe é mais estranha do que a teologia”, citando o exemplo de que em determinada ocasião o Caboclo explicou minuciosamente “o processo de renovação das células cerebrais” e “descreveu os instrumentos que servem para observá-las” para justificar uma falta por esquecimento de um de seus auxiliares humanos (idem). Abaixo vemos o autor relatar que em determinada ocasião o Caboclo demonstrou profundos conhecimentos de economia mundial enquanto realizava um atendimento:

“De outra feita, respondendo a consulta de um espírita que é capitalista em São Paulo e representa interesses europeus, produziu um estudo admirável da situação financeira criada para a França, pela quebra do padrão ouro na Inglaterra” (SOUZA, 2019, p. 118).

Outro exemplo de erudição que podemos destacar está na própria afirmação de Zélio de Moraes – em entrevista à J. Alves de Oliveira em 1974 – de que na primeira sessão realizada pelo Caboclo no dia 16/11/1908 este teria respondido às perguntas dos sacerdotes que estavam ali presentes em “latim e em alemão” (TRINDADE, 2014, p. 125).

Aqui remarcamos que tais dados destacados por nós de sua encarnação enquanto um destacado jesuíta, de seu encontro com Jesus e de seus exemplos de elevada erudição nos servirão de base para a hipótese sobre as narrativas da Linha Branca que elaboraremos adiante.

Por fim, vale destacar que Zélio – nesta mesma entrevista – afirma e descreve as normas do novo culto trazidas pelo Caboclo em 16/11/1908: o uniforme dos participantes deveria ser a roupa branca; as sessões ocorreriam das 20h às 22hs; não seriam aceitas nenhuma forma de pagamentos ou retribuições financeiras pelos atendimentos e trabalhos realizados; os cânticos não seriam acompanhados de atabaques nem de palmas ritmadas; não seriam permitidos sacrifícios de animais; os médiuns trabalhariam descalços (idem). Além disso, a sede do culto foi batizada de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Seguindo o relato de Zélio, após estabelecer as normas do novo culto, o Caboclo passou à parte prática da sessão na qual curou uma pessoa parálitica e

uma pessoa cega através do trabalho espiritual, recebendo o auxílio de outra entidade que também incorporou em Zélio naquela ocasião: o preto-velho Pai Antônio. Sobre esta segunda entidade aprofundaremos a reflexão no próximo tópico.

De acordo com Zélio, o Caboclo também teria dito que: “A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Jesus e como Mestre Supremo o Cristo” (Entrevista de Zélio à J. Alves de Oliveira 1974 apud TRINDADE, 2014, p.124). Aqui, podemos destacar outro ponto chave da narrativa do Caboclo: a prática da caridade como principal característica do novo culto, que teria como base o Evangelho de Jesus e o Cristo como mestre supremo, elemento que também é derivado dos ensinamentos de Kardec.

3. IDEÁRIOS DE BRANQUEAMENTO E OS CONTEXTOS SOCIAIS BRASILEIROS

3.1 Diferentes utilizações da categoria *negro* no contexto colonial brasileiro

Como ponto de partida analisaremos dois aspectos apontados por Hofbauer (2007, p. 68) em seus estudos sobre a história do branqueamento no Brasil e no Mundo: em primeiro lugar que as categorias *negro* e *branco* eram utilizadas inicialmente como um discurso ideológico independente da ideia de raça; em segundo, que a ideia de transformar *negro* em *branco* esteve presente desde o início da sociedade colonial brasileira, podendo, mesmo antes, já ser observada na Europa medieval.

Em primeiro lugar, é importante destacar que as ideias de “negro” e “branco” são anteriores ao discurso racial. As duas cores não diziam respeito “simplesmente” a um mundo natural passível de ser observado de forma objetiva, mas eram associadas a ideais morais religiosos. Desde os primórdios das línguas indo-européias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa. Na Idade Média, o grande paradigma de inclusão e exclusão era a filiação religiosa, e não ainda a cor de pele. (HOFBAUER, 2007, p. 70).

Destacamos o fato de o autor apontar que antes de serem associadas e naturalizadas ao discurso racial, as categorias *branco* e *negro* possuíam um conteúdo moral-religioso no contexto da Idade Média, ou, em outras palavras, que nesse período o grande paradigma de inclusão e exclusão era a filiação religiosa e não ainda a cor de pele. Nesse sentido, é interessante notar dois aspectos: por um lado registros da Idade Média em que o termo *negro* foi utilizado pelos cristãos para desqualificar e designar os mais diferentes “grupos pagãos”, como por exemplo, húngaros e suecos; por outro que era considerada uma atitude valorosa para o bom cristão - bem como uma orientação central do catolicismo romano - transformar o mal em bem, o pagão em crente²⁰ (idem). Esse último aspecto nos fornece elementos para pensar os primórdios da ideia de branqueamento no contexto medieval, uma vez que a transformação do *mal/pagão* em *bem/crente* poderia ser entendida, em outras palavras, como a transformação do *negro* em *branco*.

Um ponto de inflexão para a compreensão da história das questões raciais, bem como das transformações de percepção sobre a categoria *negro* ao longo da história, foi a importante operação ideológica realizada por letrados da Igreja que através de séculos buscaram ligar a categoria *negro* à condição de *escravo*. Essa operação passou pela reinterpretação de um trecho do Velho Testamento (Genesis cap. IX) que resumidamente conta o seguinte: Noé bebeu vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Seu filho Cam (Ham), pai de Canaã, se deparou com a sua nudez e ao invés de ajudá-lo foi contar o que viu aos seus outros dois irmãos (Sem e Jafé). Quando Noé acordou do efeito do vinho e descobriu o que seu filho caçula havia feito, disse:

“Maldito seja Canaã! Escravo dos escravos será para seus irmãos [...] Bendito seja o senhor, o Deus de Sem! E seja Canaã seu escravo [...] Amplie Deus o território de Jafé; habite ele nas tendas de Sem, e seja Canaã seu escravo” (Velho Testamento, Genesis cap. IX versículos 25, 26 e 27²¹).

Alguns autores²² afirmam que as primeiras reinterpretações deste trecho do Velho Testamento podem ser encontradas no mundo judaico entre os séculos

²⁰ Em outras palavras, podemos pensar na transformação de negros em brancos.

²¹ Disponível em: <bíblia.com.br>. Acesso em: 24 set. 2022.

²² Segundo Jordan, foi em escritos exegéticos rabínicos (provavelmente do século V ou VI) que, pela primeira vez, estabeleceu-se uma relação clara e direta entre maldição de Ham/Canaã e a cor de pele escura (JORDAN, 1968:18 apud HOFBAUER, 2003, p.71).

V e VI, bem como em escritos árabes-muçulmanos que visavam justificar a escravização de povos ao sul do Saara no continente africano.

Caminhando em direção à análise da realidade brasileira, vale ressaltar que no contexto das grandes navegações e do comércio transatlântico de escravos, este discurso ideológico passa a ser amplamente adotado pelos cristãos ibéricos ganhando uma nova relevância política. É importante destacar que, a princípio, esta construção ideológica que tendia a igualar o *ser escravo* à *cor negra*²³ não era utilizada exclusivamente para caracterizar as populações do continente africano. Tomemos como exemplo as posições dos jesuítas em relação aos povos indígenas nos primórdios do empreendimento colonial brasileiro.

No início da colonização, a coroa portuguesa na figura de D. João III escolheu os jesuítas para ocuparem as funções religiosas mais importantes na nova colônia. No espírito da contrarreforma a Companhia de Jesus foi fundada em 1534 por Ignacio de Loyola e tinha como um de seus principais objetivos reagir à expansão da reforma luterana. Os primeiros jesuítas chegaram à *Terra de Santa Cruz* sob a liderança de Manoel da Nobrega, junto com o primeiro governador-geral Tomé de Sousa em 1549. Observamos que enquanto o tráfico de escravos provindos da África não estava consolidado no Brasil, o uso de indígenas como mão de obra escrava ainda não era combatido pela Igreja e muitas vezes a origem das supostas imoralidades indígenas era atribuída ao pecado de Ham. De acordo com Hofbauer:

As já tradicionais associações entre Ham, escravidão e cor negra, sedimentadas nos imaginários do mundo judaico, muçulmano e cristão ao longo dos séculos, teriam também seu reflexo no discurso oficial dos jesuítas no Brasil. (Hofbauer, 2006, p. 156)

Para além de termos como *gentios* e *índios*, num primeiro momento muitos jesuítas também utilizavam o termo *negros* para se referirem aos povos indígenas. Lembremos que nesta fase inicial da expansão europeia, a categoria *negro* trazia em si fundamentalmente uma conotação moral-religiosa e estava ligada à condição de escravo. Por exemplo, na obra *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil* escrita pelo historiador e jesuíta Serafim Leite (1954), encontramos em diversas cartas escritas pelo jesuíta Manoel da Nobrega a utilização do termo

²³ Vale ressaltar que nesta operação ideológica de relacionar a escravidão à cor negra, também tem grande importância a relação que se estabeleceu entre escravidão e as ideias de imoralidade e culpa.

negro para se referir aos indígenas (datadas de 10/04/1549, 15/04/1549, 06/01/1550, 15/09/1551). Posteriormente podemos encontrar documentos que faziam a distinção entre os escravos indígenas como “negros da terra” e os africanos como “negros da Guiné”²⁴ (Forbes 1993 apud Hofbauer, 2006). Sob o governo de Mem de Sá, tanto Nobrega quanto o padre José de Anchieta chegaram a utilizar o conceito de *guerras justas* contra grupos indígenas, tendo como objetivo a escravização dos vencidos. Vale ressaltar que num primeiro momento a ideia de *guerra justa* também foi reinterpretada e adaptada à realidade do tráfico de escravos da África, sendo uma importante base ideológica para a justificação do chamado “resgate” de africanos (Hofbauer, 2003, p.154).

No entanto, com a consolidação do tráfico de escravos africanos e a política da coroa real de combater a utilização de indígenas como mão de obra escrava na colônia, observamos mudanças na percepção dos jesuítas em relação a atribuir a categoria *negro* aos povos originários. Podemos apontar alguns fatores para explicar o porquê a coroa portuguesa optou pela mão de obra escrava africana ao invés da indígena. Uma primeira desvantagem para escravizar os nativos²⁵ seria o fato de que diante de uma fuga bem sucedida, estes teriam uma possibilidade real de voltar para sua comunidade de origem, bem como possuiriam um maior conhecimento sobre o território. Mas para além desta questão, também haviam fortes motivos econômicos para esta escolha: se a escravidão no Brasil fosse baseada na mão de obra indígena a coroa portuguesa teria de pagar pelas matérias-primas com ouro e prata, resultando por um lado numa fuga de capitais da metrópole e por outro num demasiado fortalecimento dos senhores locais que se tornariam mais autônomos em relação às possibilidades de trocas e à rede de dependência criada pelo tráfico triangular. Ou seja, era do interesse da coroa portuguesa impor o escravo africano como moeda desse comércio internacional, bem como combater a utilização de escravos indígenas na colônia.

²⁴ Analisando as pesquisas de Forbes (1993), Hofbauer resalta que “durante as primeiras décadas após sua “descoberta”, o Brasil chegava a exportar escravos indígenas, em pequena escala, para o mercado de escravos internacional. Existiu uma autorização da Coroa (até 1549) que permitia, e ao mesmo tempo, delimitava o número de escravos exportados por ano: cerca de 216. (HOFBAUER, 2006, p. 157)

²⁵ O historiador e cronista português Pêro de Magalhães Gândavo (1540-1580) defendeu em 1573 que os escravos africanos seriam mais seguros pois estes não saberiam para onde fugir e nem teriam para onde. (Hofbauer, 2006, p.143).

É fato que existia um forte entrelaçamento entre os interesses da coroa e da Igreja que se expressava na instituição do padroado real. O rei de Portugal - enquanto protetor das missões e instituições católicas na África, na Ásia e no Brasil – tinha o poder sobre a transferência e a promoção dos membros do clero, de modo que nenhum dos ministros religiosos podiam exercer suas funções sem a autorização do rei. Também é fato que a Igreja se beneficiou materialmente do empreendimento do comércio de escravos africanos, de modo que também os possuía em suas fazendas, oficinas, sacristias e cozinhas²⁶.

Constatamos que no período entre 1570 e 1688 a coroa portuguesa emitiu 11 decretos que visavam à extinção da escravidão indígena (Hofbauer, 2003, p. 144), de forma que a posição de “protetores dos índios” assumida pelos jesuítas ao longo do tempo precisa ser compreendida a partir deste contexto político e econômico do empreendimento colonial. Para aprofundarmos sobre o uso ideológico da categoria *negro* neste período, vejamos alguns aspectos de um alvará real datado de 1755 que proclama a liberdade dos indígenas do Grão-Pará e do Maranhão.

A cláusula 10 recrimina a “prática escandalosa e injustificável” do uso da denominação “negro” para “índios”. Presume que tal fato se devia a tentativas de induzir a ideia de que o destino dos indígenas fosse servir como escravos. (Hofbauer, 2003, p. 157).

Neste documento ainda vemos a proibição de qualquer pessoa a se referir aos nativos como *negros*, bem como dos próprios indígenas se autodenominarem desta forma. Sabemos também que, em várias partes da Ásia, as populações locais continuavam a ser chamadas de negros até o século XVIII. Inclusive encontramos um decreto semelhante editado em Goa (1774) - colônia portuguesa na Índia – o qual também proibia o uso do termo *negro* como forma de denominação dos *nativos* (Forbes, 1993 apud Hofbauer 2003, p.158).

Com esses exemplos buscamos demonstrar tanto a existência de uma operação ideológica que através de séculos buscou ligar a categoria *negro* à condição de escravo, quanto que nem sempre esta categoria esteve associada apenas às populações africanas. Por um lado, compreendemos que a sua

²⁶ De acordo com Almeida (1978, p. 255) “A Companhia de Jesus dispôs dos seus próprios barcos para tal comércio com o Brasil” e segundo Chiavenato (1987, p.104) a Igreja “ganhava 5% de comissões sobre a venda de negros escravos” (idem)

atribuição de forma mais restrita aos povos africanos pode ser considerada como um desdobramento da operação ideológica citada acima, que visou atender interesses econômicos e políticos específicos do empreendimento colonial. Por outro, também percebemos que durante boa parte do período colonial brasileiro a *cor negra* não era vista como um dado puramente biológico, mas sim que a sua percepção também envolvia um conjunto de outros fatores, como por exemplo, a condição de escravo e o grau de absorção do ideário religioso dominante. Por fim, podemos dizer que nesta operação ideológica vemos dois movimentos concomitantes: por um lado a fusão entre cor negra, escravidão e imoralidade; por outro a fusão entre cor branca, liberdade e ideal religioso.

3.1.2 O ideário de branqueamento no contexto colonial e imperial brasileiro: as origens do *preto de alma branca*.

No contexto colonial, encontramos nos discursos de inúmeros jesuítas a concepção cristã universalista na qual todos os seres humanos seriam filhos de um único casal – Adão e Eva - que por sua vez seriam brancos. Assim, concluiu-se que a origem da humanidade seria branca. O padre Antônio Vieira (1608-1697), por exemplo, afirma que durante dois mil anos todos os homens tinham a mesma cor (branca) e que a aparição da cor negra se devia a uma lenta adaptação dos descendentes de Ham que foram morar na África (Hofbauer, 2003, p.166). Aqui observamos que diversos jesuítas atribuem a origem das diferenças humanas - como a cor da pele preta - às falhas morais e a partir do séc. XVII cada vez mais à fatores geográficos e climáticos.

A análise das ideias defendidas na obra *Sermões do Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Pregador de Sua Majestade* nos parece uma ótima forma de compreendermos a visão de branqueamento no contexto colonial. Vieira partia de uma concepção aristotélica sobre a escravidão que foi adaptada ao ideário cristão por muitos jesuítas da época: a ideia de complementaridade de interesses. Essa é uma das chaves de seu discurso teológico para fundamentar a escravidão como um projeto de *resgate de almas*.

A complementariedade de interesses se daria da seguinte forma: o escravo forneceria ao senhor a sua força física, seus serviços e sua obediência na forma

da aceitação de sua condição; já o senhor atuaria como um protetor daqueles sobre os quais exercia o seu poder senhorial, tendo como tarefa alimentá-los e principalmente educá-los como bons cristãos. Vale notar que nessa relação também cabia ao senhor o direito de punir os escravos quando necessário, mas dentro dos “princípios cristãos” da justiça e da moderação. Dessa maneira, o padre concebia a escravidão como uma grande oportunidade – *uma chance, uma prova ou um remédio* – para os escravos se livrarem da *condição negra* e encontrarem o caminho que conduz ao reino de Deus. Através dessa perspectiva buscava convencer os escravos em suas pregações que estes estariam numa melhor condição no Brasil – mesmo vivendo sob a escravidão – do que se estivessem na África numa vida sem deus que era relacionada às ideias de inferno e escuridão.

Em seu discurso teológico, Vieira compara a situação dos escravos no Brasil tanto ao cativo que os filhos de Israel viveram no Egito quanto ao martírio de Jesus Cristo. Aqui encontramos um outro ponto chave de sua argumentação: a ideia da *alforria eterna* ou da busca pela libertação do espírito em contraposição à libertação do corpo. Na visão do religioso mais importante que o resgate do corpo do cativo – para o qual *bastaria o ouro e a prata* – seria a verdadeira salvação (da alma) que se consolidaria no ato do Cristo retirar *das mãos do demônio a escritura do cativo* (Vieira, 1940, p. 65 apud Hofbauer, 2003, p. 168). Vejamos o seguinte trecho de uma de suas pregações aos escravos:

De maneira, irmãos pretos, que o cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativo total ou de tudo que sois, senão meio cativo. Sois cativos naquela metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres. (Vieira, 1940, p. 55 apud Hofbauer, 2003, p. 167).

Para salvarem as suas almas os escravos deveriam compreender que a dureza de seus destinos se assemelharia às dores da *Paixão de Cristo*, ou seja, no engenho os escravos seriam imitadores do Cristo crucificado. Assim, o jesuíta prescreve a receita para a salvação: os negros deveriam imitar a *paciência de Cristo* nas provas enfrentadas, sendo *bons escravos*, servindo com boa vontade e sendo obedientes não apenas aos *bons senhores*, mas também aos *senhores*

*maus e injustos*²⁷ (idem). Dessa maneira, a exemplo do Cristo, poderiam vencer as provas impostas pela escravidão e salvar as suas almas - ou por que não dizer – torná-las brancas. Para Vieira, o primeiro passo no caminho do branqueamento se daria no batismo:

E entre cristão e cristão não há diferença de nobreza nem diferença de côr. Não há diferença de nobreza, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do baptismo. Um etíope se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na água do baptismo sim, uma coisa e outra [...] (Vieira, 1940, p. 349 apud Hofbauer, 2003, p. 166).

Observamos que a ideia de transformar negro em branco no período colonial brasileiro em grande medida era influenciada pelas concepções jesuíticas, de modo que havia uma certa mistura entre julgamentos morais-religiosos e interpretações geográfico-climáticas. Ao meu ver, podemos concluir que neste contexto a noção de branqueamento possuía uma forte conotação moral-religioso-cultural na qual se sustentava a possibilidade dos negros se tornarem brancos de alma através da conversão ao cristianismo e da aceitação subserviente à condição escrava. Aliás, tal aceitação era considerada um fator importante para alimentar a promessa da possibilidade da alforria. Logo, a integração do negro tanto na comunidade cristã quanto na sociedade colonial brasileira dependeria da assimilação dos elementos acima mencionados. Me parece razoável considerar nesses discursos teológicos do período colonial uma possível origem - dentro do contexto brasileiro – para a ideia do *negro de alma branca*.

Este termo nos parece ser uma faceta importante do ideário do branqueamento que se enraizou na sociedade brasileira ao longo do tempo, ganhando outros contornos e conteúdos em diferentes contextos sociais, como veremos a seguir. Minha hipótese é de que entre o negro e o branco, caminhando no sentido do branqueamento, estaria o negro de alma branca que nesse período se caracterizava como o negro que branqueava a sua alma através da assimilação dos princípios morais-religiosos do cristianismo. A promessa ideológica seria a seguinte: se esse *negro de alma branca* conseguisse conquistar a liberdade através da alforria – deixando assim a condição de escravo – caminharia mais um

²⁷ Aqui Vieira faz referência e traduz a Primeira Epistola de Pedro, que ordena aos servos serem obedientes não apenas aos bons e afáveis, mas também aos impertinentes (Hofbauer, 2003, p. 168).

passo na direção do branqueamento, de modo que, dependendo das circunstâncias e de sua colocação dentro do jogo de poder das relações patrimoniais, este poderia até mesmo chegar a ser considerado como branco.

Aqui fazemos uma breve pausa para refinarmos um pouco mais nossa concepção de branqueamento. Percebemos se faz necessário realizarmos algumas distinções importantes relacionadas aos diferentes significados que já foram atribuídos a esse conceito. Petrônio Domingues propõe a seguinte divisão analítica: por um lado analisar o branqueamento enquanto uma menção ao clareamento concreto e empírico da cor de pele da população; por outro lado analisar o branqueamento enquanto um discurso ideológico que o autor subdivide em três aspectos principais - *branqueamento de ordem moral e/ou social, branqueamento estético, branqueamento biológico*.

Dessa maneira nos parece razoável pensar que a integração do negro no período colonial passou pela necessidade da assimilação de modelos culturais e religiosos brancos como uma condição primordial para se almejar algum tipo de ascensão social por dentro da ordem estabelecida. Utilizando a divisão analítica do autor, podemos concluir que o branqueamento no período colonial era ideologicamente direcionado no sentido do branqueamento moral-religioso. Como vimos acima, nesse período caminhar na direção do branco passava tanto pela assimilação de elementos morais-religiosos cristãos quanto pela conquista da condição de liberdade.

Por outro lado, a predominância da ideia de branqueamento num sentido moral-religioso não excluiu o fato deste ideário ter tido também uma dimensão estética e biológica (a premissa de que o negro melhoraria biologicamente sua cor de pele casando-se com alguém mais claro). Bem como também não exclui o discurso da possibilidade do branqueamento empírico da cor da pele²⁸. As recorrentes explicações geográficas-climáticas sobre a origem dos negros e a ideia de que todos os seres humanos possuiriam uma mesma origem branca (Adão e Eva) presentes nos discursos teológicos do período colonial, também abriam espaço para a possibilidade da reversão do enegrecimento da cor da pele.

²⁸ Lembrando que neste período a cor da pele ainda não era vista como um simples dado objetivo da realidade, mas sim que sua determinação dependia das relações patrimoniais citadas acima.

Nos termos de muitos jesuítas da época, o enegrecimento da cor de pele teria se dado após os descendentes de Ham passarem a habitar as zonas tórridas da África (Etiópia), de modo que os originalmente brancos se tornaram negros ao longo das gerações (tanto no aspecto moral quanto em relação à cor da pele). Logo, o argumento de que o intenso sol teria enegrecido a pele e tornado crespo o cabelo dos africanos, também permitia pensar a reversão deste quadro se os africanos caminhassem no sentido inverso: se estes grupos fossem expostos a condições climáticas mais brandas por um longo período de tempo, principalmente suas futuras gerações, poderiam alcançar novamente a cor de pele branca.

Por exemplo, encontramos um curioso relato nas atas dos processos de Inquisição de Lisboa (1556), em que um clérigo afirma que o batismo de uma mulher negra teria clareado a sua cor de pele. Em seu depoimento o religioso se diz espantado com o fato de que após o batismo, o corpo da mulher ter ficado branco tendo restado apenas algumas pintas pretas em seu rosto (Hofbauer 2007 p.73). Vale destacar que no pensamento de muitos jesuítas, o Brasil era visto como um lugar de condições geográficas-climáticas muito favorável para a ocorrência desta operação de branqueamento. Era comum vermos a exaltação das condições geográficas climáticas da colônia – que com seus ventos frescos – seria mais salubre do que as zonas tórridas da África que eram vistas de forma negativa (muitos buscavam explicar as diferenças entre a cor de pele mais clara dos indígenas em relação aos africanos justamente por estas condições geográficas climáticas mais favoráveis).

No entanto, apesar de acima termos realizado uma relativa separação analítica entre o branqueamento moral-religioso e o branqueamento da cor da pele, é importante ressaltar que no período colonial brasileiro estas duas dimensões eram vistas de maneira muito integradas.

Por fim podemos afirmar que esse discurso de base religiosa funcionou como um forte instrumento ideológico de dominação: ao mesmo tempo em que legitimava a escravidão também servia para dividir os dominados à medida que se tornava um ideário hegemônico na sociedade brasileira. De acordo com Hofbauer:

Assim, parece-me lícito afirmar que a ideologia do branqueamento tem sustentado ao longo dos séculos relações patrimoniais e escravistas. Ela

carrega em si um grande potencial: o de abafar e inibir reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Induz os não-brancos a aproximar-se do padrão hegemônico e negociar individualmente certos privilégios (p. ex., a emissão da carta de alforria). (Hofbauer, 2007, p. 158).

Aqui podemos compreender o quanto este ideário se tornou um importante instrumento para a manutenção da ordem social patrimonial nos períodos da colônia e do império. Considerando a naturalização do branqueamento na realidade brasileira como um grande operador e mediador das relações sociais, buscaremos refletir em que medida este também foi absorvido por aqueles que foram atingidos e vitimados por ele. Apresentar-se como o mais próximo possível do ideal de branco passou a ser uma condição necessária para qualquer pessoa não-branca que tivesse por objetivo conquistar alguma forma de ascensão social pelas vias da ordem estabelecida - ainda que estas fossem reduzidas e relativas.

3.1.3 Branqueamento e Abolicionismo

Podemos afirmar que a abolição no Brasil - último país das Américas a abolir a escravidão - se deu como um processo longo que se arrastou por quase um século. Na primeira metade do século XIX, já observamos algumas vezes isoladas que criticavam a escravidão como sendo contrária à religião cristã, à razão e à modernização do país. Por exemplo, vemos José Bonifácio de Andrada e Silva em 1823 defender um projeto de emancipação gradual na qual a industrialização é vista como antagônica à escravidão (ANDRADA E SILVA, 1964:55;69). É interessante notar o fato de que praticamente todos os projetos políticos que defendiam a abolição, vincularem o fim da escravidão à ideia de importação de mão-de-obra branca europeia. De acordo com Hofbauer:

Baseados numa concepção já “mais naturalizada” de “negro” e “branco”, os “espíritos progressistas” da época estavam convencidos de que a “mão- de-obra branca” seria mais produtiva que a “mão-de-obra negra”. “Branco” já não simbolizava mais exclusivamente valores morais religiosos nem só o status de liberdade: agora a cor branca seria também projetada na ideia do progresso. (Hofbauer, 2003, p.80)

De modo geral, podemos afirmar que no início do século XIX, o fator *raça* se estabelece no debate político, sendo usado tanto nos discursos daqueles que eram a favor da manutenção da ordem social e econômica quanto nos discursos

daqueles que combatiam o sistema escravista. Em 1821, por exemplo, vemos o médico e filósofo Francisco Soares Franco apontar para o branqueamento ao identificar o que considerava ser um grande problema para o futuro da nação brasileira: a falta de homogeneidade da população. Partindo da concepção de que os escravos da América seriam uma *raça* de homens distintas – o que se evidenciava principalmente pela cor da pele – o médico já no início do século XIX defendia a necessidade do Estado incentivar a imigração de colonos europeus. Mais ainda, defendia que deveriam haver leis que estimulassem os casamentos entre mestiços e brancos e que, ao mesmo tempo, inibissem os casamentos entre mestiços e negros ou outros mestiços.

Dessa maneira o autor afirmava que uma grande transformação racial poderia ser realizada no país dentro de três gerações: reduzir consideravelmente a *raça negra*, o que seria fundamental, ao seu ver, para a construção de uma nação livre e forte nos trópicos. De acordo com Franco:

“Os mestiços conservão só metade, ou menos, do cunho Africano; sua côr he menos preta, os cabellos menos crespos e lanudos, os beiços e nariz menos grossos e chatos, etc. Se elles se unem depois á casta branca, os segundos mestiços tem já menos da cór baça, etc. Se inda a terceira geração se faz com branca, o cunho Africano perde-se totalmente, e a côr he a mesma que a dos brancos; às vezes inda mais clara; só nos cabellos he que se divisa huma leve disposição para se encrespem.” (FRANCO, 1821:18 apud Hofbauer 2003 p.81).

Com esse exemplo, podemos perceber que o projeto de branqueamento da população brasileira que se tornará política de Estado e defesa corrente de intelectuais no fim do séc. XIX e início do século XX, já era debatido e aventado desde o contexto da independência do país. Ou seja, muito tempo antes de intelectuais como João Baptista Lacerda defenderem a possibilidade de branquear a população brasileira em algumas gerações, estas ideias já estavam presentes no contexto social brasileiro pelo menos desde o início do século XIX.

Podemos dizer que as primeiras leis que visaram a proibição da importação de escravos africanos para o país foram assinadas pelo governo como uma resposta a pressões externas – principalmente da Inglaterra capitalista. Muitas

delas não obtiveram muito sucesso, pois enfrentavam a resistência dos interesses escravistas dos senhores locais. Em 1850 a promulgação da lei n. 581 - conhecida como Lei Eusébio de Queirós - estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de escravos africanos no Império, de modo que os senhores de escravos foram obrigados a se deparar com a questão de como iriam futuramente organizar a produção sem a mão de obra escrava.

Neste período vemos surgir algumas iniciativas de abolicionistas que pretendiam viabilizar a importação da mão de obra europeia branca para o país. Por exemplo: no ano de 1866 foi fundada a Sociedade Internacional de Imigração pelo jurista e político Aureliano Cândido de Tavares Bastos e no ano de 1880 foi fundada a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão pelo famoso político abolicionista Joaquim Nabuco.

Em seu texto programático *O Abolicionismo* (1883), Joaquim Nabuco também defende a incompatibilidade entre a industrialização/modernização do país e a manutenção da escravidão. Tendo sua reflexão marcada pelo darwinismo social e por ideais liberais, para o autor o verdadeiro progresso poderia ser alcançado somente por meio da imigração de mão de obra europeia que traria ao nosso país "uma corrente de sangue caucásico, vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo [...] (NABUCO, 1988:252 apud Hofbauer 2003 p.83). Para Nabuco, a salvação do país dependeria da *transfusão do sangue puro e oxygenado de uma raça livre* que ajudaria a branquear a população brasileira.

É interessante notar que o autor também foi um dos intelectuais pioneiros no contexto brasileiro a defender ideias que mais tarde seriam atribuídas à democracia racial. Muito antes de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, Nabuco defende a existência no Brasil de uma convivência relativamente harmoniosa entre brancos e negros. Nas palavras do autor:

"A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor, falando collectivamente, nem creou entre as duas raças o odio reciproco que existe naturalmente entre oppressores e opprimidos" (idem).

Com estes exemplos buscamos demonstrar primeiramente que as posições abolicionistas no Brasil expressaram elementos de um ideário de branqueamento predominantemente marcado pelo projeto de branquear a cor de

pele da população brasileira através da imigração europeia. Neste contexto, a categoria *branco* aparece associada às ideias de progresso e de modernização. Paralelamente, a partir da segunda metade do século XIX, vemos surgir uma grande quantidade de abordagens sobre a questão das diferenças humanas nas quais a categoria *raça* passaria a ter um conteúdo totalmente independente dos contextos geográficos e climáticos. É dessa maneira que as classificações raciais passariam a se basear tanto numa concepção estritamente biológica quanto em estágios da evolução humana.

3.1.4 O Ideário de Branqueamento na Perspectiva das Teorias Deterministas do século XIX.

Mudanças sociais importantes ocorridas a partir do séc. XVIII passariam a influenciar a percepção sobre o conceito de branqueamento no país, particularmente quando vemos a categoria *raça* entrar em cena nas análises de diversos intelectuais sobre as diferenças humanas. Quando cientistas europeus no séc. XVIII começaram a desenvolver as primeiras classificações raciais - buscando se afastar dos dogmas religiosos – a princípio as diferenças humanas continuavam a ser vistas, de modo geral, como uma influência do clima/geografia e ainda não como um dado puramente biológico. Nesse sentido é comum percebermos que muitas tipificações raciais no final do século XVIII apontam para a possibilidade da mudança da cor da pele através da migração para uma região mais fria ou mais quente.

Um exemplo é o fato de o cientista George Leclerc Buffon ter proposto levar um grupo de africanos do Senegal para a Dinamarca com a intenção de estudar em quantas gerações a cor de pele do respectivo grupo demoraria para se transformar em branca (Buffon 1839 p.326, 335 apud Hofbauer 2007 p.155). Na visão de Buffon todas as variações de um suposto modelo originário humano (branco) eram vistas como fruto de um processo de degeneração, que por sua vez seria causado influências externas como o clima.

Nesse período muitos pensadores acreditavam também que a transformação de negro em branco (ou vice-versa) poderia ser realizada de forma

mais rápida se houvesse casamentos controlados entre representantes da “raça branca” e representantes da “raça negra”. Podemos observar que em meados do século XVIII e no início do século XIX, foram publicados muitos modelos e esquemas de cruzamento que seriam adequados para a transformação do negro em branco - Por exemplo, temos a “fórmula matemática apresentada na obra de Cornélius de Pauw (1774).

Segundo a antropóloga Giralda Seyferth, o naturalista francês George Cuvier (1769-1832) teria sido pioneiro ao utilizar o conceito de tipo biológico como base para classificações — considerando gêneros, espécies, raças, como unidades estáveis – de modo que sua tipologia das raças humanas se basearia numa hierarquia em que os negros estariam na base e os brancos no topo, começando a apontar para o fato de que as diferenças mentais e culturais humanas seriam produzidas pelas diferenças físicas. As doutrinas raciais posteriores, com o aparato da ciência antropológica, transformaram esses dois pressupostos em dogma, de modo que o termo "diferença" passou a significar necessariamente "desigualdade" (Seyferth, 1995, p.174)

Ou seja, não demoraria muito tempo até que a causa das chamadas diferenças raciais fossem procuradas não mais em fatores naturais externos ao corpo humano, mas cada vez mais dentro dos próprios corpos. Diferentes métodos antropométricos, desenvolvidos para medir e avaliar características físicas do corpo humano, seriam agora utilizados para determinar níveis de inteligência e de moralidade de toda uma *raça*. Ao se atribuir a razão das diferenças humanas a essências hereditárias, supostamente características de todo um grupo, os cientistas transformariam o conceito de “raça” numa categoria biologicamente definível.

No fim do século XIX ganha força entre a intelectualidade brasileira debates sobre o “problema racial do país”²⁹ a partir de uma perspectiva “científica”. O foco de tais debates giram em torno da possibilidade de branquear a população nacional, transformando assim as ditas “raças inferiores” em “raças superiores”, como única maneira de garantir o progresso e desenvolvimento da nação. Assim,

²⁹ Do ponto de vista da elite nacional branca entende-se por “problema racial” o imenso contingente de pessoas negras, indígenas e a chamada mestiçagem descontrolada que havia no Brasil.

vemos esse ideário de branqueamento – agora baseado em argumentos biológicos- também servir como justificativa ideológica para o projeto de imigração da mão de obra europeia no contexto da abolição da escravidão.

Muitos pesquisadores³⁰ compreendem que o ideário de branqueamento teria surgido neste período como uma teoria nacional baseada na reinterpretação das “teorias raciais clássicas” ou “ciências das raças” que estavam em alta na Europa desde meados do século XIX. No entanto vimos que os ideários de branqueamento já marcavam fortemente as relações sociais brasileiras desde o período da colônia e do império.

Parece-nos que a particularidade do ideário de branqueamento que ganha força entre a intelectualidade brasileira de fins do século XIX e início do XX, está no fato dele ser revestido pela roupagem da autoridade “científica” e de ter sido incorporado como um projeto de Estado após a abolição da escravidão. Logo, a desigualdade racial passa a ser criada e tratada como uma determinação biológica que seria inclusive passível de ser “comprovada cientificamente” através de uma série de procedimentos.

Vejamos alguns dos intelectuais europeus - das chamadas teorias raciais clássicas ou “ciências das raças” - que serviram como inspiração para a intelectualidade brasileira elaborar suas concepções: as teorias deterministas de Gobineau, as ideias do darwinismo social, antropossociologia de Lapouge, a craniologia de P. Broca e a antropologia criminal de Lombroso e Ferri. Em geral teorias que visavam atestar “cientificamente” e “biologicamente” a existência de raças superiores e inferiores na humanidade para desta forma justificar entre outras coisas a colonização, a desigualdade social e até mesmo a escravidão.

No entanto, haviam algumas contradições importantes que a intelectualidade brasileira teve de contornar em relação à esta base teórica, principalmente no que diz respeito à questão da mestiçagem. Isso porque para as teorias clássicas europeias a miscigenação entre raças “superiores” e “inferiores” era, em geral, condenada como fator de degeneração humana. Nesses termos, como fazer para resolver o “problema racial” de um país marcado por uma intensa mestiçagem?

³⁰ Seyferth(1985), Schwarcz(2011).

Entre variantes mais otimistas e outras mais pessimistas, intelectuais como Silvio Romero, João Baptista Lacerda e Oliveira Vianna se apropriaram de brechas destas teorias raciais europeias para defender a possibilidade da transformação das “raças inferiores” em “superiores” através do branqueamento da população que se daria tanto por uma miscigenação seletiva (escolha sexual de parceiros brancos) quanto pela imigração europeia.

Analisemos o que seriam algumas dessas brechas das teorias clássicas europeias: Gobineau, por exemplo, chegou a escrever sobre os efeitos benfazejos da mistura sem excessos e sobre a complementariedade das raças, mesmo que o cerne de sua obra fosse a afirmação de que a decadência das civilizações fosse produzida pela degenerescência dos mestiços. Se referindo a tais brechas na obra de Gobineau, Seyferth escreve:

“Por exemplo quando diz que a mistura (de raças) engendra novas qualidades e que sem ela a civilização seria menos fecunda; os brancos, para ele, são superiores, porém essa superioridade é acompanhada de certas vantagens que as misturas produzem. A Grécia por exemplo teria recebido a dosagem exata de sangue negro para se tornar a expressão máxima das civilizações antigas” (SEYFERTH, 1985, p. 92)

Assim de acordo com a autora, a maneira como J. B. Lacerda qualifica os mestiços, por exemplo, lembra essa concepção de “mestiçagem favorável” e “desfavorável” de Gobineau, que apesar de ter um forte pessimismo em relação à mestiçagem, via que alguns hibridismos poderiam favorecer certas características civilizadoras (como as artes e literatura), enquanto outros poderiam ser decadentes.

Já para o Darwinismo Social de Hebert Spencer o progresso requeria competição entre indivíduos, classes, nações e raças, de modo que através de uma suposta “seleção natural” – que para a humanidade consistiria na “luta pela vida” – sucumbiriam as raças inferiores e brancos inferiores. Assim tendo como conceito chave a “sobrevivência dos mais aptos”, justificava-se a dominação das elites brancas europeias sobre as chamadas raças inferiores. Mas mesmo baseando-se na convicção da superioridade branca, paradoxalmente os darwinistas sociais também acreditavam que através da operação da “seleção natural” poderiam ser criadas raças puras apesar da diversidade (SEYFERTH, 1985).

É dessa maneira que através de trechos e citações pontuais da obra desses teóricos raciais clássicos - mesmo estas não expressando os elementos centrais de suas teorias – que os intelectuais brasileiros defenderam ideias ambíguas sobre a mestiçagem: em geral a entendiam - ao mesmo tempo - como um mal a ser eliminado e como a solução para o “problema racial brasileiro” através da depuração das características negras e indígenas dos mestiços que se branqueariam cada vez mais de geração em geração.

3.1.5 A Teoria do Branqueamento de João Baptista Lacerda e o Congresso Universal das Raças em Londres em 1911

Consideramos ser válido para nossa análise nos aprofundarmos nas ideias defendidas por João Baptista Lacerda sobre o branqueamento por alguns motivos: em primeiro lugar pela proximidade temporal entre a narrativa da primeira incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (1908) e a divulgação das ideias do autor particularmente no Congresso das Raças em Londres (1911); segundo por que até a década de 1930 todo o desenvolvimento da Linha Branca de Umbanda esteve inserido num contexto social e político no qual estas ideias de branqueamento circulavam com o status de “ciência” entre a intelectualidade brasileira, servindo como base ideológica para o planejamento do projeto de nação por parte dos governantes da recém-criada república; terceiro porque sem dúvidas Lacerda foi um dos principais expoentes e defensores do projeto de branqueamento no país e também estava inserido no mesmo contexto geográfico em que se desenvolveu a Linha Branca de Umbanda, o Rio de Janeiro.

Com essa justificativa, porém, não pretendo afirmar apressada e mecanicamente que tenha ocorrido uma conexão direta entre o projeto de branqueamento defendido pelo autor e as ideias defendidas pelos representantes da Linha Branca de Umbanda. Por outro lado, nosso objetivo por hora é aprofundar a caracterização do contexto social, político e racial brasileiro no qual este seguimento surgiu e se desenvolveu.

João Baptista Lacerda era médico formado pela Faculdade do Rio de Janeiro, autor de pesquisas na área de fisiologia e microbiologia, já havia sido ministro da Agricultura, além de ter sido nomeado presidente da Academia

Nacional de Medicina (SCHWARCZ 2011). O renomado intelectual brasileiro foi financiado pelo governo do presidente marechal Hermes da Fonseca para representar o país no Congresso Universal das Raças ocorrido em Londres entre os dias 26 e 29 de julho de 1911.

O autor foi um dos principais entusiastas que propagaram o ideário do branqueamento na chave do racismo biológico no Brasil e sem dúvidas um dos intelectuais que tinham a perspectiva mais otimista quanto ao sucesso de tal projeto: branquear toda a população brasileira em três gerações - 100 anos – através da aposta por um lado na política de imigração europeia e por outro na tendência de se buscar sempre parceiros mais brancos (“seleção sexual”). Analisemos as principais ideias contidas em dois textos que resultaram de sua participação no Congresso das Raças: *Sobre os Mestiços do Brasil (1911)* e a *Replica à Crítica de Sobre os Mestiços no Brasil (1912)*. No primeiro texto - que é a própria comunicação apresentada pelo autor no Congresso – vemos sua concepção sobre os negros:

“[...] julgamos precisamente muito importantes para explicar como os vícios do negro foram inoculados na raça branca e na mestiça. Vícios de linguagem, vícios de sangue, concepções errôneas sobre a vida e a morte, superstições grosseiras, fetichismo, incompreensão de todo sentimento elevado de honra e de dignidade humana, baixo sensualismo: tal é a triste herança que recebemos da raça negra. Ela envenenou a fonte das gerações atuais; ela irritou o corpo social, aviltando o caráter dos mestiços e abaixando o nível dos brancos. (SCHWARCZ, 2011 p. 236).

Fica evidente a utilização de uma série de estereótipos pejorativos relacionados à população negra, que foram defendidos e propagados como conhecimento científico por um intelectual que possuía um título de autoridade no assunto: “detinha o conhecimento da então ciência das raças por excelência, a Antropologia, concebida como disciplina da História Natural” (SEYFERTH, 1985, p.90). É importante compreender que a Antropologia ou Antropologia Física empenhava-se na tarefa de descobrir as características que seriam permanentes nas diferentes raças humanas, com o objetivo de distingui-las enquanto “tipos biológicos” (SEYFERTH, 1995, p.175). Na busca por identificar tipologias raciais – vistas como dados biológicos - a disciplina se apropriaria de diversas técnicas de medição do corpo humano e discutiria sobre quais seriam as características

fenotípicas relevantes para as classificações raciais. Aqui vale lembrar que já no ano de 1877, Lacerda havia ministrado o primeiro curso de Antropologia do Museu Nacional, instituição na qual chegou ao cargo de diretor (SEYFERTH, 1985).

Já os mestiços não são vistos pelo autor como uma “raça verdadeira”. Estes não possuíam características físicas fixas, sendo classificados em geral por algumas qualidades da “raça branca superior” e alguns “vícios do sangue negro”. Sendo assim sua concepção de mestiço é marcada por ambivalências, bem como também carregada de estereótipos racistas: inteligentes; altas qualidades intelectuais; langorosos; pouco musculosos; pouco resistentes à doenças (especialmente tuberculose); corajosos; audaciosos; propensão para oratória (“grandes faladores”); instintos voluptuosos (sensualidade); imaginação viva; moralmente, são desleais e pouco probos [...] pouca aptidão para atividades produtivas (industriais, comerciais e agrícolas); dissipam seus bens; pouco práticos; versáteis; porém sem perseverança; capacidade para literatura, artes e política; [...] gosto pela ostentação; ao contrário dos negros são péssimos agricultores etc. (SEYFERTH, 1995, p.90).

Partindo de tais concepções é que Lacerda faz uma impactante previsão em seu texto: o Brasil se tornaria um país majoritariamente branco “em 2012”, com apenas 3% de mestiços e sem nenhuma pessoa negra nem indígena – raças que tenderiam a desaparecer – caso seu projeto de branqueamento fosse seguido como política de Estado. Neste trecho vemos claramente, nas palavras do autor, a previsão da extinção de negros, mestiços e indígenas:

“Nós já dissemos que o completo desabrochar das raças superiores, formados por elementos imigrados de países europeus, deveria, no espaço de um século, dar um aspecto bem diferente do atual à população total no Brasil; quando isso se realizar, os mestiços e os negros terão desaparecido, deixando lugar ao branco; os indígenas terão submergido como aqueles da Austrália, consecutivamente à invasão dos anglo-saxões” (LACERDA. apud SCHWARCZ, p. 240)

Como dissemos acima, a participação de Lacerda no Congresso das Raças de Londres foi financiada pelo governo brasileiro e este já havia ocupado o cargo de ministro da agricultura do país poucos anos antes. Logo podemos considerar que o projeto de branqueamento defendido pelo autor não se limitava apenas ao campo do debate intelectual, mas sim revelava um projeto de país que a jovem

república brasileira almejava concretizar. É significativo notar que o mesmo governo que enviou Lacerda como seu representante legítimo no Congresso das Raças, também investia fortemente na política imigracionista de substituição da mão de obra negra pela branca europeia. Para exemplificar o papel do Estado em promover a imigração europeia, vejamos os seguintes dados: entre 1880 a 1914 chegaram cerca de 2,5 milhões de europeus ao Brasil sendo que quase um milhão deles (987.000) tinham suas viagens de navio financiadas pelo Estado brasileiro (HOFBAUER 2007 p.152).

Num país em que a recente abolição da escravidão foi realizada sem nenhuma política efetiva para integração da população negra à sociedade – na condição de cidadãos livres - e no qual se investia pesado na imigração europeia, podemos perceber que o projeto de João Baptista Lacerda servia tanto como base ideológica para políticas de Estado, quanto como uma proposta otimista de solução para a grande preocupação da elite nacional para com o “problema negro” - enxergado como impedimento para o progresso e desenvolvimento futuro da nação.

A comunicação de Lacerda no Congresso das Raças nos revela um outro fato interessante sobre como opera a lógica do racismo no Brasil. Mesmo com todos os estereótipos racistas propagados em seu texto e com o projeto de extinguir negros e indígenas em prol do progresso da nação, o autor acredita que os preconceitos de raça sempre tiveram pouca força no Brasil e que após a Proclamação da República estes tenderiam a diminuir ainda mais. “Os preconceitos de raça e de cor, que nunca foram muito enraizados no Brasil, como sempre vimos entre as populações da América do Norte, perderam ainda mais força desde a Proclamação da República.” (LACERDA apud SCHWARCZ, p. 238).

Aqui podemos perceber uma característica importante do racismo brasileiro: as ideologias raciais afirmam que o racismo não existe ao mesmo tempo em que o propagam e naturalizam. Para aprofundarmos nossa compreensão sobre esta afirmação - a ausência dos preconceitos de raça e cor em nosso país – vale a pena analisarmos a reflexão do autor sobre a questão racial nos EUA.

Após assistir à comunicação do professor Du Bois³¹ no Congresso das Raças em Londres - representante dos EUA - Lacerda teria ficado perplexo com os relatos das atrocidades cometidas contra o povo negro naquele país, inclusive tendo afirmado que o extermínio dos negros nos EUA seria uma saída totalmente “impossível”, além de ser uma solução para o problema negro que “bradaria contra a consciência humana” (SCHWARCZ, 2011, p. 230). É nesse contexto que o autor reafirma - como contraponto à política adotada pelos EUA - a eficiência de sua teoria e projeto de branqueamento enquanto uma saída “pacífica e humana” para o problema negro brasileiro (SEYFERTH, 1985, p.85).

Inclusive coloca-se no papel de aconselhar os EUA em como solucionar seu “problema racial”: a solução seria dispersar os negros pelo território da União e deixá-los ali se assimilarem às populações rurais. Assim iriam desaparecer pela assimilação – no sentido do branqueamento - ao mesmo tempo em que ainda contribuiriam para o desenvolvimento agrícola daquele país. Tudo isso com a benevolência de destacar que para guiar tal projeto de assimilação, deveria haver “leis de proteção e garantias votadas pelo Congresso” para a população negra (SEYFERTH, 1985, p. 85). Aqui observamos um verdadeiro debate sobre qual estratégia utilizar para exterminar as populações negras ou as ditas “raças inferiores”: a mais “humana e pacífica” através do branqueamento de Lacerda ou a “segregacionista, racista e violenta” dos EUA.

É interessante notar que este recurso de comparação entre a questão racial brasileira e a estadunidense, utilizado para amenizar ou até mesmo afirmar a ausência dos preconceitos de raça e cor em nosso país, também será um dos pontos centrais do paradigma da democracia racial como que veremos a seguir. Lembremos que Lacerda também reproduz um discurso que corrobora para a ideia de suavização das relações escravistas no Brasil, fato que explicaria não apenas as “relações harmoniosas” do passado quanto a suposta ausência de preconceito de cor no presente. Embora faça uma rápida referência à crueldade da escravidão em sua comunicação, o autor dá muito mais ênfase na “bondade e preocupação dos senhores brancos” principalmente quanto aos seus filhos

³¹ William Edward Burghardt "W. E. B." Du Bois foi um sociólogo, historiador, autor, editor e um importante ativista do movimento negro norte-americano entre fins do século XIX e primeira metade do século XX.

mestiços bastardos ou ainda na “bondade da maioria dos brasileiros proprietários de escravos”

Deve-se, além disso, fazer justiça aos sentimentos gerais da maioria dos brasileiros proprietários de escravos; eles deram prova *de um espírito verdadeiramente cristão ao adoçar o tanto quanto possível a sorte dos filhos dos escravos nascidos em suas terras*. Quantas vezes nós vimos senhores que não tinham nenhum problema de incluir à mesa da família seus pequenos escravos mulatos. Eles cuidavam da sua alimentação, das suas roupas e os tratavam durante a doença com doçura e bondade (LACERDA. apud SCHWARCZ, 2011 p. 236, grifo nosso).

“Doçura”, “bondade”, “espírito cristão”, “adoçar a sorte” são os termos utilizados pelo autor para retratar as relações escravistas no Brasil. A visão sobre relações escravistas mais suavizadas estaria na base de uma suposta harmonia racial e mesmo na “ausência de preconceito de raça e de cor” no país. No trecho acima vimos o autor sair em defesa dos proprietários de escravos, ressaltando a sua “bondade cristã” nas relações escravistas. Inclusive esta suposta *bondade dos senhores* estaria comprovada tanto pela mestiçagem quanto pela frequência da concessão de alforrias aos mulatos e mulatas. De acordo com Seyferth, a forma de Lacerda interpretar a escravidão negra no Brasil se aproxima bastante da historiografia oficial, ou seja: por um lado vemos predominar a ideia de escravos negros que eram bem tratados por seus senhores; por outro vemos a ideia da mestiçagem - o cruzamento das raças - como um fator de abrandamento das relações raciais (Seyferth 1985, p. 89)

Aqui queremos ressaltar um outro fato importante sobre as questões raciais no Brasil: entre o ideário de branqueamento na chave do determinismo biológico e a democracia racial não existiu uma descontinuidade ou uma ruptura completa de paradigmas, mas houve, sim, diversas continuidades entre ambas as perspectivas – como aprofundaremos adiante.

Neste ponto podemos nos perguntar: Qual seria a influência destas ideias debatidas entre círculos intelectuais em relação ao conjunto mais amplo da população brasileira? Haveria alguma influência dessas ideias nos grupos da classe média branca carioca – origem social de boa parte dos integrantes da Linha Branca de Umbanda? Para nos ajudar nestas questões tomemos Seyferth, quando diz que:

[...] os brasileiros que falaram em nome da “ciência das raças” tinham outra coisa em comum: suas concepções estavam muito próximas das concepções populares acerca da raça e mestiçagem e todos usaram e abusaram dos estereótipos mais comuns para dar respaldo “científico” à tese do branqueamento. (SEYFERTH, 1995).

Dessa maneira a autora afirma que ao escrever *Sur les Métis au Brésil* em 1911, Lacerda não acompanhou os métodos e técnicas preconizadas pela Société d’ Anthropologie de Paris e seu fundador Broca, critérios que foram a regra para maioria de seus trabalhos. Em suas publicações relacionadas ao Congresso das Raças, o *rigor metodológico* - que normalmente servia de base para conclusões racistas sobre a desigualdade biológica entre as raças - foi diretamente substituído apenas pelo uso dos estereótipos raciais mais corriqueiros entre o senso comum da população brasileira, como por exemplo “os vícios do sangue negro”, que foram vestidos com a roupagem da autoridade científica.

Assim podemos supor um primeiro ponto de contato mais geral entre a produção dos intelectuais do branqueamento e as concepções que circulavam pelo senso comum do conjunto da população carioca sobre pessoas negras no contexto da abolição: ambas afirmavam estereótipos racistas amplamente difundidos na sociedade. Aqui meu interesse está em destacar que muitas das ideias contidas neste ideário de branqueamento - como os estereótipos raciais - marcavam profundamente o contexto social em que a Linha Branca se desenvolveu.

No entanto gostaria de chamar a atenção para um artigo publicado pelo jornalista Leal de Souza em 1908, que nos permite identificar de maneira mais concreta a influência deste ideário de branqueamento em seu pensamento. Apesar de nos dedicarmos tratarmos da obra desse importante representante da Linha Branca de Umbanda de forma mais integral no próximo capítulo, considero ser interessante adiantarmos a análise deste artigo específico.

3.1.6 O Ideário de Branqueamento na chave da Democracia Racial: Uma análise da obra de Gilberto Freyre.

Podemos afirmar que a publicação do clássico de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933), foi um divisor de águas para a consolidação do ideário

da democracia racial no Brasil. Apesar dos princípios fundamentais deste ideário estarem desenvolvidos em *Casa Grande e Senzala*, é importante dizer que o termo *democracia racial*, propriamente dito, não foi utilizado pelo autor nesta obra. De acordo com Campos (2004), o médico e antropólogo Arthur Ramos utilizou o conceito de *democracia racial* antes de Freyre, justamente para delimitar e exaltar as relações raciais brasileiras em comparação com o racismo alemão e a segregação discriminatória que ocorria nos EUA. Ramos também se consagraria como uma figura importante na consolidação da democracia racial em nosso país.

Aqui vale ressaltar uma das principais características deste ideário: a afirmação do Brasil como um paraíso racial, ou seja, um país no qual as raças viveriam harmoniosamente - ao contrário do que se via nos EUA e na ascensão do nazifascismo europeu. De acordo com Freyre, a origem dessa suposta harmonia se encontraria num passado de relações escravistas relativamente suavizadas e com graus de afetividade entre senhores e escravos. O autor atribuiu aos portugueses - pelo seu "caráter ibérico" - uma habilidade de assimilar outros povos e culturas, considerando os colonizadores como um povo já miscigenado em sua própria constituição. Inclusive esta habilidade estaria diretamente relacionada ao catolicismo português que, segundo ele, teria permitido uma profunda confraternização de valores e sentimentos na sociedade brasileira, sendo a fé católica apontada como o "cimento da nossa unidade" nacional. Analisando esta questão Hofbauer (2007) aponta que:

O caráter "cristocêntrico" dos portugueses, segundo Freyre, seria responsável pela ausência do "sentimento ou da consciência da superioridade da raça". Diferentemente das colonizações inglesas, nas colônias portuguesas o "batismo" tendia a superar as diferenças raciais (Freyre 1992, p.193,196). Para Freyre, os pilares da Igreja católica e da família patriarcal do engenho fizeram com que as relações entre as três raças e/ou culturas do Brasil apresentassem uma convivência harmoniosa. (HOFBAUER, 2007, p. 169).

Nesse novo contexto a mestiçagem ganhará um conteúdo diferente daquele que vimos anteriormente nos ideários raciais baseados no determinismo biológico. Ao invés de ser vista predominantemente como um fator de degeneração das raças superiores, agora será considerada como a prova concreta da existência da democracia racial. Logo percebemos o papel central

que esta categoria ganha na análise de Freyre: comprovaria a fusão harmoniosa entre negros, brancos e índios em termos físicos e culturais; seria a ponte capaz de superar os desajustes entre estas diferentes raças; e principalmente teria sido a responsável pela criação da cultura e nação brasileira - nesse sentido vemos a preocupação do autor em apontar o que seriam as contribuições positivas dessas três raças fundadoras de nosso país. Como vimos anteriormente estas ideias não são exatamente uma criação original de Gilberto Freyre, pois já aparecem tanto no contexto social brasileiro quanto no plano internacional desde o século XIX (ver NABUCO 1998 p.22; HOFBAUER 2007 p.158-159; AZEVEDO 2003, p. 161; AZEVEDO 2005 p. 309-310).

Até o conde Arthur de Gobineau – importante figura das teorias deterministas do século XIX como vimos no tópico anterior – reproduziu tal visão estereotipada em uma missão diplomática realizada no Brasil entre 1869 e 1870: nosso país seria o que melhor teria lidado com a questão escrava no mundo, uma vez que aqui “os escravos teriam sido geralmente tratados com doçura, sendo obrigados a trabalhar apenas poucas horas por dia e podendo ainda contar com pequenos pedaços de terra para cultivar” (Gobineu, 1874, p.372 apud Hofbauer, 2007).

Neste ponto vale analisarmos mais a fundo em que medida a democracia racial rompe com o ideário de branqueamento baseado no determinismo biológico do séc. XIX e em que medida podemos observar continuidades. Em seu Prefácio à primeira edição de *Casa Grande e Senzala*, Freyre afirma que sua passagem pela Universidade de Columbia nos EUA - na qual estudou antropologia sob a orientação de Franz Boas – foi decisiva para a perspectiva teórica de sua obra. Ali teria aprendido “a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura” (Freyre, 2006, p.32), de modo a afirmar que este critério de diferenciação fundamental marcaria toda a sua reflexão.

Segundo ele, Boas foi um “mestre” que o ajudou a compreender “o negro e o mulato no seu justo valor”, ou seja, “separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural” (idem). Aqui podemos observar que existe uma ruptura de paradigma em relação as concepções predominantemente deterministas biológicas do século XIX que analisamos no tópico anterior. A preocupação agora não é mais identificar “cientificamente” as características

fenotípicas que comprovariam a existência da raça -como categoria biológica - e principalmente a inferioridade racial de determinados grupos. Nessa nova perspectiva a cultura passa ser considerada como um importante elemento de análise.

No entanto, Hofbauer (2007) nos chama atenção para o fato de que Freyre continuava utilizando em suas obras categorias de análise bastante hierarquizadas para tratar das diferenças humanas, como por exemplo: “raças chamadas superiores”, “raças chamadas inferiores”, “culturas adiantadas”, “povos atrasados” (Freyre 1951, II, p.975 apud Hofbauer, 2007). Inclusive utiliza termos como “arianizar a raça”, “aristocratizar o sangue” e “povos atrasados” defendendo esses processos e comentando com orgulho que somente no Brasil o mestiço podia passar por tal “metamorfose” (Hofbauer 2007):

Percebe-se, portanto, em vários momentos de sua análise, que o sociólogo pernambucano não rompe totalmente com o ideário do branqueamento. Mesmo que tenha buscado diferenciar entre fatores biológicos e fatores culturais, o branqueamento aparece, por vezes, como algo mais do que “somente” um imaginário local (um “mero dado simbólico-cultural”) (HOFBAUER, 2007, p.169).

A “metamorfose” citada por Freyre em sua obra *Sobrados e Mucambos* (1936) é exemplificada pela “mestiça clara” que “vestindo-se bem” e “comportando-se como gente fina” tornar-se-ia “branca para todos os efeitos”, com a vantagem de ainda poder contar com uma “aura de mulher mais quente que as outras”. (Freyre 1951, p.1076; apud Hofbauer 2007)”. Percebemos ainda esse sentido de branqueamento neste outro trecho:

“talvez em nenhum outro país do mundo seja possível ascensão social mais rápida de uma classe a outra: do mucambo ao sobrado. De uma raça a outra: de negro ‘a branco’ ou a ‘moreno’ ou ‘caboclo’. (Freyre 1951, p.1076 apud Hofbauer 2007 p.169)”

Assim, podemos afirmar que a democracia racial defendida por Freyre manterá, numa espécie de subtexto de sua linha de argumentação, um ideário de branqueamento sobre novas bases mais complexas e sutis. Baseando-se nessas duas referências implícitas no seu texto – branqueamento e democracia racial – Freyre afirma em *Casa Grande e Senzala* a existência de uma cultura brasileira

própria, criando assim também as bases para um projeto de integração nacionalista para o país.

Nesse sentido é importante considerar a análise de Guimarães (2002), na qual afirma que entre 1930 e 1964 vigorou uma espécie de “Pacto Populista” (nacional desenvolvimentista) em torno do ideário da democracia racial no país – num primeiro momento ganhando inclusive o apoio da esquerda do país. Para o autor, este pacto se daria por duas vias: por meio de políticas reguladoras do mercado que propiciavam certa participação ativa das massas urbanas na vida econômica, política e social do país; pela propagação no plano simbólico da ideia de uma nação mestiça, sincrética, que pela primeira vez contemplava os negros ainda que limitadamente.

Ainda ressaltamos que os elementos presentes no ideário da democracia racial marcaram profundamente os discursos dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda, principalmente no contexto da luta pela institucionalização da religião entre as décadas de 1930 e 1940, fato que iremos aprofundar quando tratarmos particularmente da análise do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda em 1941 no capítulo 5 desta dissertação. Como veremos a seguir, a estratégia adotada pelos intelectuais umbandistas foi aproximar a Umbanda de uma representação de nacionalidade mestiça que por um lado era muito difundida pelo ideário da democracia racial e por outro muito apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

Por fim, é necessário realizarmos uma reflexão teórica sobre alguns dos conceitos que utilizaremos em nossa análise no próximo tópico ao tratarmos da ideia do *preto de alma branca* no contexto racial brasileiro. Em sua reflexão sobre a questão das relações raciais no Brasil, Hofbauer busca caracterizar dois polos de argumentação e de abordagem teórica sobre o tema. No primeiro polo vemos uma grande influência das perspectivas da Escola Sociológica Paulista, que tem Florestan Fernandes (1971) como seu grande expoente, bem como temos a relevante contribuição dos estudos raciais realizados pelo sociólogo Antônio Sergio Guimarães (2002).

Podemos observar que esta tradição predominantemente sociológica buscou em suas análises essencializar categorias como *negros* e *brancos* com o objetivo de ressaltar tanto a desigualdade racial entre estes dois grupos, quanto a

existência da discriminação racial em diversos âmbitos da vida social brasileira. Dessa maneira foi através de uma grande quantidade de pesquisas estatísticas e dados empíricos sobre a questão racial brasileira, que esta tradição buscou escancarar a profundidade da discriminação racial no país. E esta foi a base material que lhe permitiu colocar em cheque a ideia democracia racial como um mito, bem como apontá-lo como uma construção ideológica que cumpriria o papel de mascarar a realidade nacional.

Se por um lado a essencialização das categorias de negros e brancos permitiu a fundamentação teórica para a comprovação da existência de uma profunda discriminação racial no Brasil - bem como para a desconstrução das enraizadas ideias de *harmonia entre as raças* e *paraíso racial* - por outro podemos perceber que a reflexão baseada na concepção de grupos raciais com fronteiras mais fixas não é tão eficaz no sentido de apreendermos e compreendermos certas complexidades da realidade social – como por exemplo, aquelas que historicamente envolvem a questão da identidade.

No outro polo temos uma série de estudos que partem de preocupações e concepções clássicas da Antropologia Social e Cultural. Nesta tradição acadêmica, há uma tendência de abordar as “relações raciais” a partir de um suposto “estilo de vida brasileiro” que seria mais específico. Autores como Roberto Da Matta (2007), Peter Fry (2005) ou ainda Lilia Schwarcz (1998) costumam dizer que, mesmo que o mito da democracia racial não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira. (HOFBAUER, 2003).

É nesse sentido que Schwarcz (1998) afirma não bastar apenas “desmascarar” a “democracia racial” como uma “falsa ideologia”, como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso “levar a sério” os mitos para entender porque as pessoas evitam explicitar o conflito, preferindo - em vez de criar “identidades fechadas” - “negociar” suas identidades segundo cada contexto específico. Em oposição radical a tais interpretações, autores como Guimarães (2002) baseiam sua reflexão numa diferenciação essencial entre dois grupos: “brancos” e “negros”. E, a partir deste pressuposto metodológico, Guimarães entende a grande quantidade de termos de cor, que são usados no cotidiano (“moreno claro”, “moreno escuro”, “marrom bombom”, etc.) como expressões que

atuam enquanto “representação metafórica” do velho conceito clássico de “raça” (HOFBAEUR, 2003)

Podemos dizer que as análises de natureza mais “cultural-antropológicas” têm contribuído muito para aprofundar e sofisticar a reflexão sobre a dinâmica e sobre as ambiguidades que marcam a questão complexa das identidades no Brasil. Por outro lado, de acordo com Hofbauer, na medida em que tendem a interpretar a construção das *diferenças* e das *relações raciais* a partir de um *etos brasileiro* (quase como uma espécie de “essência do ser brasileiro”) que se situa além do processo histórico, tais análises também correm o perigo de se transformarem num discurso justificatório dos “mitos sociais” (HOFBAUER, 2003).

Dessa maneira ao tratarmos da ideia do *preto de alma branca* como uma expressão do racismo no Brasil, optaremos em operar com alguns conceitos de fronteiras mais fixas – assim como Guimarães (2002) – tendo por objetivo também buscar demonstrar a discriminação racial em processos sociais nos quais esta se encontra extremamente naturalizada. Ao realizarmos conscientemente esta escolha teórica que nos permitirá desvendar aspectos importantes da realidade social brasileira e da história do branqueamento através da análise da ideia de *preto de alma branca*.

3.1.7 Refletindo sobre a Utilização da Categoria *Preto de Alma Branca* em Diferentes Contextos da Sociedade Brasileira.

Quem cede a vez não quer vitória
Somos herança da memória
Temos a cor da noite
Filhos de todo açoite
Fato real de nossa história

Se preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade

Jorge Aragão. Identidade. Cidade: Rio de Janeiro
Gravadora: RGE ano: 1992. Suporte (4min16s)

Como vimos anteriormente, no período colonial os jesuítas já propagavam uma noção de branqueamento que possuía uma forte conotação moral-religiosa

na qual se sustentava a possibilidade de os *negros* terem suas *almas branqueadas* através da conversão ao cristianismo e da aceitação subserviente à escravidão. Ainda que não encontramos a expressão *negro de alma branca* sendo utilizada textualmente neste período - pelo menos nos textos de jesuítas analisados por nós - acredito ser possível identificarmos neste contexto colonial um primeiro indício desta ideia que encontramos no meio umbandista e para além dele

Conforme vimos no tópico anterior era comum diversos jesuítas atribuírem às águas do batismo o poder do branqueamento. Por exemplo, Vieira afirmava que diferentemente das águas do Zaire que poderiam apenas limpar o corpo físico, as águas do batismo possuiriam a “virtude” e o poder de “branquear” um etíope. O jesuíta referiu-se aqui a um trecho do Salmo de Davi (51:9) para explicar o poder transformador do batismo: “a água benta, aplicada com a tradicional erva hissope, purificaria as pessoas, torná-las-ia mais brancas que a neve” (HOFBAUER, 2006, p.166). Vemos que esta ideia estava presente não apenas nas pregações dos jesuítas no Brasil: o padre francês Jacques Bouton descreveu em 1640 que o projeto de missão no Caribe seria “branquear os mouros pelo batismo” (HOFMANN, 2000 p.37; apud HOFBAUER, 2006, p.166); já o reitor do colégio jesuíta de Cartagena (atual Colômbia) explica que sua obra teria como objetivo “transformar, senão a tez do corpo” - que ele reconhece ser uma tarefa difícil - “o rosto da alma numa singular brancura de graça” (SANDOVAL, 1627, p.9; apud HOFBAUER 2006 p.167).

Apesar de também haver referências ao poder do batismo em clarear a cor da pele conforme vimos no tópico anterior, podemos considerar que o sentido principal da ideia do branqueamento nos discursos religiosos desta época estava relacionado com o ideal da pureza - “brancura” - da alma. É neste ponto que queremos apontar os indícios que nos parecem ser o terreno sólido para a origem da ideia do *negro de alma branca*; ou seja, o negro que teria a brancura de sua alma reconhecida quanto mais assimilasse os modelos culturais e os padrões religiosos brancos - inclusive em sua vida cotidiana, para além do momento do batismo – fato que também estava relacionado com a aceitação de ser subserviente à sua condição de escravidão. No entanto podemos compreender que tal aceitação também poderia fazer parte de uma estratégia para ascender

socialmente dentro das possibilidades previstas pela ordem estabelecida - como por exemplo no caso de se almejar a carta de alforria.

Ao citarmos a possibilidade de ascensão do negro através da alforria é importante desmitificarmos e compreendermos alguns limites desta contraditória condição de liberdade, bem como apontar para os usos ideológicos que os senhores de escravos faziam desta promessa. Podemos dizer que no contexto da dominação escravista, uma das estratégias utilizadas pelos senhores para pacificar a vida cotidiana nos engenhos foi permitir que os cativos alimentassem a esperança na alforria como uma possível melhora de vida através da superação do *status* de escravo (HOFBAUER 2006 p. 147).

É sabido que a chance de um escravo conquistar a liberdade dependia fundamentalmente da vontade do senhor em conceder a carta de alforria, de modo que mesmo o pagamento em dinheiro não era a única condição necessária para a obtenção desta concessão. Neste sentido, Hofbauer aponta para o fato de Nina Rodrigues citar casos de senhores que haviam se recusado libertar escravos que tinham participado da revolta dos malês, mesmo com estes oferecendo o valor estipulado pela sua carta de alforria. Ou seja, de modo geral a obtenção da carta de alforria passava pelo fato do escravo conseguir estabelecer uma relação de confiança com o seu senhor por meio de seus serviços e de provas de fidelidade.

Vale ressaltar que mesmo após a conquista da alforria, a liberdade ainda era muito relativa, uma vez que muitas vezes nestas cartas constavam cláusulas restritivas que se não fossem cumpridas poderiam resultar até mesmo na reescravização do recém-liberto. Por exemplo: era comum constar nestes documentos que o ex-escravo deveria prestar serviços gratuitos para o seu ex-senhor por uma grande quantidade de anos, ou ainda, que a desobediência ou o tratamento desrespeitoso em relação ao ex-senhor poderiam resultar na reescravização do recém-liberto.

Tais “cláusulas restritivas” visavam não apenas “domar” eventuais sentimentos rebeldes ou revanchistas, mas, sobretudo, prendiam o recém liberto às vontades de seu ex-senhor (HOFBAUER 2006 p.149)

Se por um lado percebemos que a alforria não significava uma libertação completa em relação ao ex-senhor, por outro devemos considerar que o próprio

contexto de uma sociedade escravista já significava em si uma ameaça para o recém-liberto, uma vez que sem a proteção de uma autoridade local que reconhecesse sua condição de liberdade – como por exemplo o ex-senhor – este corria um sério risco de ser reescravizado. Dessa forma podemos concluir que a carta de alforria não provocava um rompimento com as estruturas de domínio da sociedade escravista, tampouco garantia a existência de um cidadão livre ou de uma vida de plena liberdade. Ou seja:

O liberto não constituía a antítese do escravo, mas apenas um – possível – passo em direção à diminuição da exploração direta, uma pré-condição para ocupar uma posição menos desprivilegiada no jogo de manipulação dos laços de pertencimento (HOFBAUER, 2006, p.150).

Apesar dos limites e contradições apontadas acima, podemos considerar que visando uma posição social de menos exploração e opressão – para si e para seus descendentes - uma parcela da população escrava almejava conquistar a alforria. Neste sentido podemos supor que a assimilação dos modelos culturais brancos, dos padrões religiosos cristãos e o cultivo de uma boa relação com o senhor de através de seus serviços, foram condições importantes para os negros que adotaram esta estratégia de buscar ascender socialmente por dentro da ordem estabelecida.

Dessa maneira gostaria de chamar atenção para o fato da ideia de *negro de alma branca* também aparecer ligada à questão da integração/ascensão do negro na sociedade e nesse sentido parecer conter dentro de si um pressuposto que envolve a necessidade da negação de si mesmo (enquanto corpo e fenótipo) e de sua origem étnico-cultural-religiosa. Minha hipótese é de que entre o negro e o branco - na perspectiva do branqueamento - estaria o *negro de alma branca*, que nesse período se caracterizava como aquele que *branqueava sua alma* tanto através da assimilação dos princípios morais-religiosos-culturais da elite branca quanto da aceitação da condição de escravizado. Assim a conquista da alforria era considerada como mais um passo na direção do branco, de modo que o reconhecimento desta condição branqueada dependia diretamente das circunstâncias e da colocação do liberto dentro do jogo de poder das relações patrimoniais.

Dito isto, consideramos que o mecanismo interno presente na categoria *negro de alma branca* pode ser observado em outros contextos sociais, ainda que com diferentes significados sendo atribuídos aos termos *branqueamento*, *branco* e *negro*.

Por exemplo, vejamos a análise realizada por Petrônio Domingues em seu artigo *Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo 1915-1930*, no qual aponta para o branqueamento como uma das modalidades do racismo no Brasil. De acordo com o autor:

esta ideologia [do branqueamento] - apesar de seu caráter racista – foi legitimada ou assimilada, cotidianamente, por setores da população negra. Com efeito, a assimilação desta ideologia converteu-se num mecanismo de inserção psicossocial dos negros em um mundo dominado pelos brancos. (Domingues, 2002, p. 01)

Dessa maneira a hipótese do autor é de que setores da comunidade negra também teriam assimilado elementos desta ideologia criada pelas classes sociais dominantes brancas: tanto pela avaliação de que o processo de branqueamento seria natural e inevitável, quanto como uma estratégia de ascensão e distinção social de uma fração da população negra. Metodologicamente sua análise é dividida em dois aspectos: por um lado temos a interiorização no meio negro do branqueamento visto como um fenômeno empírico de clareamento da cor da pele e a diminuição quantitativa da população negra em São Paulo no período pós-abolição; por outro a interiorização no meio negro dos aspectos ideológicos do branqueamento que o autor subdivide em *branqueamento de ordem moral e/ou social*, *branqueamento estético*, *branqueamento biológico*. Ao tratar o branqueamento como um discurso ideológico, o autor recupera um importante conceito para nossa compreensão do significado que pode ser atribuído à categoria *negro de alma branca* neste período - o conceito de *puritanismo preto*. (BASTIDE, 1973)

Apontando para a compreensão da base material deste conceito, Domingues faz uma diferenciação importante entre dois grupos existentes no seio da população negra: a chamada *elite negra* e a *massa negra plebeia*. Sobre a elite

negra, afirma que seriam negros dos “estratos intermediários na estrutura de classes”, que exerciam profissões como jornalista ou eram profissionais liberais ou especializados, funcionários públicos, em geral, pessoas letradas (DOMINGUES, 2002 p. 28).

Segundo ele, o termo *elite negra* não é empregado para designar uma minoria detentora dos meios de produção material. Ainda assim a utilização do termo se justificaria por três fatores: primeiro, pelos negros desta camada social haverem se organizado de diversas formas e terem se constituído como dirigentes políticos do povo negro de modo geral, tendo sido reconhecidos desta forma inclusive pelos brancos (por exemplo no caso da Frente Negra Brasileira); segundo, por serem alfabetizados e possuírem um grau de instrução - educacional e cultural - maior do que o conjunto da população negra; terceiro, por que ideologicamente reproduziam muitos valores da classe social dominante. Inclusive foi este grupo que daria origem à chamada Imprensa Negra. Já a “massa negra plebeia” seria formada por “desempregados, malandros, trabalhadores braçais, domésticas (os), biscateiros, indigentes, prostitutas”, ou seja, em geral pela parcela da população negra que era socialmente lida como desqualificada (Domingues, 2001, p. 163).

Feita esta caracterização sobre a população negra, podemos adentrar de maneira mais profunda a discussão sobre a complexidade das posições expressas pela *imprensa negra* desse período, bem como sobre o papel que esta cumpriu no sentido de propagar a necessidade de um *comportamento puritano* para a população negra. Segundo Domingues, o puritanismo defendido pela elite negra paulista expressava sobretudo um mecanismo de distinção social que pode ser considerado típico de grupos em ascensão social. De acordo com o autor:

Ao assimilarem os valores sociais e/ou morais da ideologia do branqueamento, alguns negros avaliavam-se pelas representações negativas construídas pelos brancos. Era necessário ser um ‘*negro da essência da brancura*’. Por isso desenvolveram um terrível preconceito em relação às raízes da negritude. Aliás, a recusa da herança cultural africana e o isolamento do convívio social com os negros da ‘plebe’ eram duas marcas distintivas dos negros ‘branqueados socialmente’” (Domingues, 2002, p. 12 grifo nosso).

Neste ponto cabe ressaltar que para apreendermos a complexidade presente no conceito de *puritanismo preto* se faz necessário tanto compreendermos o contexto de discriminação racial enfrentada pela população negra nesse período, quanto olharmos para as ambiguidades existentes nas estratégias adotadas pela imprensa negra no combate ao preconceito de cor. Aqui cabe ressaltar que o conceito de *puritanismo preto* foi utilizado por Roger Bastide em sua análise sobre a *Imprensa Negra no Estado de São Paulo* com objetivo de evidenciar um tipo de comportamento específico que o autor identificava nestes grupos e associações da população negra. A partir dos primeiros jornais negros encontrados pelo autor – o *Menelik* (1915) na capital paulista e *O Bandeirante* (1910) em Campinas – este divide analiticamente a história da imprensa negra em três períodos distintos.

Para a nossa análise particularmente dialogaremos com os jornais do segundo período que vai de 1930 a 1937: *O Progresso* (1931), *Promissão* (1932), *Cultura, social e esportiva* (1934), *O Clarim* (1935) e principalmente com a *A Voz da Raça* (1936) – que o órgão oficial da Frente Negra Brasileira. Inclusive Bastide assinala que este segundo período da imprensa negra foi marcado pela “passagem da reivindicação jornalística à reivindicação política” (BASTIDE 1973 p. 132). Não foi por acaso que este também foi o período de formação, desenvolvimento e apogeu de uma das mais importantes organizações negras da primeira metade do século XX: A Frente Negra Brasileira (FNB), sobre a qual falaremos mais à frente.

Dito isto vamos à caracterização do contexto da discriminação racial em São Paulo na primeira metade do século XX através das publicações dos próprios jornais da imprensa negra. A maior parte dos exemplos citados abaixo foram são retirados de publicações realizadas pelo jornal *A Voz da Raça*. Podemos afirmar que através da imprensa negra, a existência do preconceito de cor é denunciada em diversas áreas da sociedade: no campo profissional, na questão da educação, na questão cultural, no tratamento da polícia em relação à população negra etc.

Por exemplo, temos a denúncia de diversas vagas de emprego que eram publicadas na imprensa branca com expressões do tipo “não se aceita empregada de cor”, bem como a denúncia de que muitos industriais e comerciantes recusavam-se a contratar os serviços de “operários negros ou vendedoras

escuras” (BASTIDE 1973 p. 134-135). Ainda sobre o campo profissional vemos denúncias sobre o caso de empregadas domésticas que foram despedidas sem pagamento e não encontraram apoio junto à polícia, bem como de trabalhadores negros que foram dispensados de seus empregos sem nenhuma razão aparente (BASTIDE, 1973, p. 134).

No campo da educação encontramos a denúncia, por exemplo, do “filho inteligente” de um “patrício negro” que ia mal amparado pela escola porque a sua professora “declarara em plena classe que negro com ela não aprende” (idem). Encontramos também denúncias de que “nas cidadezinhas do interior” durante os passeios nos jardins públicos os brancos poderiam dar voltas nas calçadas, “enquanto os pretos devem ficar em outra parte mais baixa ou mais obscura” (idem).

As publicações a seguir são de grande importância para a nossa análise: o Clube Jardim América e o Clube da Penha foram denunciados por não admitirem “negros nem negro branco” (idem). Ou seja, aqui nos parece claramente que a ideia da existência de um *negro branco* – que nesse contexto estava diretamente ligada ao *puritanismo preto* - tinha uma repercussão real na sociedade paulista.

Vejam os exemplos que citam o tratamento da polícia em relação à população negra. Uma das publicações denuncia o caso de agentes da polícia secreta que “prenderam sem razão quatro negros que vinham de enterrar um dos seus velhos camaradas no cemitério do Araçá”, tendo como conclusão afirmativa em tom de denúncia: “os pobres pretos estão sempre na prisão” (idem). Em outra publicação vemos a importância da imprensa negra também no sentido de se contrapor publicamente às narrativas veiculadas pelos grandes jornais da imprensa branca. Por exemplo, citamos a uma denúncia contra o jornal *O Cruzeiro*, que por sua vez, não teria contado com justiça a história de um homem negro que foi preso por ter ferido um homem sírio numa discussão.

A denúncia da imprensa negra está tanto no fato do contexto do conflito não ter sido expresso na publicação do jornal (branco), quanto na injustiça sofrida pelo homem negro em questão. Um homem identificado por Sorocaba não recebeu o pagamento após ter feito um carroto para o sírio Moisés e ainda por cima foi chamado de ladrão pelo segundo. Em sua própria defesa, Sorocaba feriu

o sírio e foi à polícia relatar o caso. No entanto ao longo do inquérito policial que se abriu, relata-se que todas as testemunhas "carregaram contra o pobre preto que foi condenado a dois anos de prisão" enquanto, por outro lado, a comunidade síria teria sido "elevada até as nuvens no processo" (idem).

É diante deste contexto de discriminação racial que precisamos compreender o conceito de *puritanismo preto*, bem como as ambiguidades presentes nas estratégias de combate ao preconceito de cor por parte da imprensa negra. É fato que para além de servirem como instrumento de denúncia e de protesto, os jornais também tinham o objetivo de superestimar os valores negros: destacando a história de grandes personalidades negras, estrelas do cinema, grandes atletas, músicos etc. Os jornais – bem como as associações e organizações que os impulsionavam – também visavam agrupar, construir um senso de solidariedade e educar a população negra na luta pela ascensão social. Por fim, são dentro destas estratégias de combate à discriminação racial – que compõe um anseio mais amplo de ascensão social do negro – que vamos identificar certas ambiguidades que serviram de base para a defesa de um *comportamento puritano*.

Na imprensa negra, bem como em organizações como a Frente Negra Brasileira, era comum o entendimento de que a imagem estereotipada do negro como *preguiçoso, ladrão, bêbado e debochado* - construída pelos brancos – seria um dos principais fatores causadores do preconceito de cor. Inclusive estes estereótipos seriam os responsáveis, por exemplo, pela recorrente recusa da aceitação de empregados negros em muitos postos de trabalho por patrões brancos que tinham preferência pela mão de obra dos imigrantes europeus. Nesse sentido a estratégia para destruir estes estereótipos que eram atribuídos à população negra seria a criação de uma outra imagem do negro, que por sua vez, deveria ser reconhecido e valorizado pela sua moralidade: "em toda a parte em que o branco possa encontrar pessoas de cor, é preciso que este último seja um modelo de virtude" (BASTIDE 1973, p. 151). De acordo, com Domingues:

[o negro] devia defender sem tréguas a moral e os bons costumes da classe dominante, ser religiosamente católico, honrado, regrado e cumpridor dos seus deveres. Condenava-se a boêmia, a prostituição, as religiões de

matriz africana, a prática da capoeira, o samba, enfim, o negro devia possuir um *comportamento puritano* (DOMINGUES, 2001, p.12, grifo nosso)

Dessa maneira os jornais da imprensa negra – tendo *A Voz da Raça* como seu principal expoente – foram categóricos em condenar uma série de condutas e práticas que não estariam de acordo com a boa moral e com os bons costumes, bem como apontavam para a conduta exemplar que os negros deveriam seguir. Nestes artigos vemos muitas vezes um tom de culpabilização do próprio negro pela condição que ocupava socialmente:

O que mais tem prejudicado a raça negra no Brasil, na sua marcha para o progresso não é o que pensamos, em parte, o descaso dos responsáveis pelos destinos da pátria, não. Os únicos culpados são os próprios negros que ainda não sabem ser disciplinados, para o seu próprio bem. Sem disciplina, o homem é como um navio sem bússola: no mar ao sabor da tormenta” (*A Voz da Raça* nº 12, 1933, apud HOFBAUER, 2006, p.354).

Assim condenava-se determinados bailes negros - como locais de perdição - que seriam os responsáveis pela “opinião desfavorável” que o branco tinha sobre a “moça de cor” (BASTIDE, 1973, p. 151). Também se condenava a preguiça, a vagabundagem e mendicância, para se valorizar o amor ao trabalho como um valor fundamental a ser defendido. Por exemplo, para os líderes da Frente Negra Brasileira, o trabalho era visto como uma atividade que dignificava o ser humano, de modo que a dedicação ao trabalho seria tanto o meio pelo qual o negro ascenderia socialmente quanto uma estratégia para o enfrentamento do preconceito de cor. Essa posição é expressa por Francisco Lucrécio – que foi secretário geral da FNB – no seguinte trecho “somente pelo trabalho puro e convicto é que podemos triunfar e todos nossos objetivos” (*A Voz da Raça* nº 65, 1937 apud HOFBAUER, 2006, p. 210). Enfim, afirmava-se ser fundamental que as pessoas negras realizassem uma reforma em seus costumes e em seus gestos. Em diversas publicações encontramos uma forte política comportamental, com verdadeiros guias de comportamento que os negros deveriam seguir: colocar um lenço na boca antes de espirrar, não sair com meias furadas ou roupas sujas, não admitir que as moças negras usassem vestidos curtos e nem que as pernas estivessem sem meias etc. (BASTIDE, 1973, p. 154).

De acordo com Domingues, também podemos encontrar elementos da ideologia do branqueamento - em seus aspectos estéticos - nas publicações da imprensa negra, principalmente nas propagandas de produtos de beleza. Por exemplo, no jornal *O Clarim da Alvorada* de 13/05/1930, temos a propaganda de um produto chamado de *cabelisador*: “que alisa o cabelo mais crespo sem dor - com o conjunto de duas pastas mágicas consegue-se alisar todo e qualquer cabelo, por muito crespo que seja” (DOMINGUES 2001 p. 14). Neste mesmo jornal temos a propaganda de um creme líquido que prometia realizar o “milagre” de clarear cútis através de sua fórmula alemã, ou ainda, o anúncio de um “famoso pente de aço” que prometia alisar os cabelos crespos “sem dor e sem perigo” (DOMINGUES, 2001, p. 14).

“[...] o recurso do ‘branqueamento estético’ transmitia à subjetividade do negro a sensação de estar cada vez mais parecido com o modelo sancionado como superior. Portanto, foi uma tentativa de superação da inferioridade que sua cor e seus caracteres físicos representavam”. (DOMINGUES, 2001, p. 15).

O argumento do autor é de que o modelo branco de beleza considerado padrão pautava o comportamento e a atitude de “muitos negros assimilados”, de modo que estes anúncios demonstrariam o desejo de muitos negros em “eliminar seus traços negróides, a fim de se aproximar, no plano das aparências, ao branco (nariz afilado, cabelos lisos, lábios finos, cútis clara)” (DOMINGUES, 2001, p. 13). Assim defende a hipótese de que uma fração da população negra assimilou a ideologia do branqueamento em seus aspectos moral, estético e biológico. E esta assimilação estaria relacionada com a ideia de *puritanismo negro*.

Neste ponto é importante ressaltar o caráter ambíguo deste puritanismo: ao mesmo tempo em que visava combater o preconceito de cor, também acabava por reproduzi-lo tanto quando buscava incorporar o modelo cultural/moral dominante branco como padrão a ser seguido, quanto quando buscava culpabilizar os negros e condenar aquilo que podemos chamar de cultura afro-brasileira. Consideramos que a citação a seguir sintetiza bem esta complexidade presente nas publicações da imprensa negra no que se refere tanto ao combate ao preconceito de cor, quanto às estratégias de ascensão social:

[...] há pois uma ambivalência nessas ideologias, uma flutuação entre o racismo puro, o orgulho da cor, e um sentimento de inferioridade, que leva à imitação do branco, à adoção dos seus pontos de vista, e à tentativa de apresentar a imagem de um negro branco (BASTIDE; FERNANDES, 1959:167 apud DOMINGUES, 2001, p. 29)

Para finalizar nossa análise vamos tecer alguns comentários sobre a Frente Negra Brasileira visando aprofundar na complexidade que envolve a questão do *puritanismo negro*. Podemos dizer que com fundação da Frente Negra Brasileira (FNB) em 1931, o movimento negro deu um salto qualitativo no sentido de consolidar e amplificar suas reivindicações políticas. Possuindo filiais em diversos estados brasileiros, as estimativas de um de seus dirigentes – Francisco Lucrecio - é de que a organização superou os 20 mil associados (DOMINGUES, 2007, p. 106). A FNB desenvolveu um grande nível de organizativo: mantinha uma escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal - *A Voz da Raça* (DOMINGUES, 2007, p. 106).

Domingues nos chama a atenção para o fato de que no subtítulo do jornal *A Voz da Raça* haver a inscrição “Deus, Pátria, Raça e Família”, que segundo o autor, diferenciava-se do principal lema integralista (movimento de extrema direita brasileiro) apenas no termo “Raça”. (DOMINGUES 2007 p. 107). Sobre estas influências de ideologias conservadoras e de extrema direita sobre a Frente Negra Brasileira, vale tecermos alguns comentários sobre um dos principais dirigentes e idealizadores dessa organização: Arlindo Veiga.

Para a historiadora Teresa Malatian, as ideias de Veiga sofreram uma influência de elementos do nazifascismo que refletiram na estruturação da FNB. Vejamos destes reflexos:

Arregimentar crianças e jovens, criar e manter um chefe carismático, gerir os movimentos por meio de Grandes conselhos, criar e *utilizar no âmbito das associações um código de conduta repressivo* para manter alinhados os seus membros foram estratégias desenvolvidas por Arlindo certamente sugeridas pelo movimento fascista na Itália” (MALATIAN, 2015, p. 83 grifo nosso).

Complementando esta análise, podemos assinalar que a FNB também mantinha uma milícia “estruturada nos moldes dos boinas verdes do fascismo italiano” (DOMINGUES 2007 p. 107). Neste mesmo sentido observamos uma publicação do jornal *A Voz da Raça*, na qual Veiga faz uma referência direta à Hitler: este estaria realizando “uma porção de coisas profundas” na Alemanha nazista, como por exemplo, “a defesa da raça alemã” (*A Voz da Raça*, I, 29 apud BASTIDE 1973 p. 133). A argumentação expressa no jornal é de que o Brasil deveria seguir o exemplo da Alemanha nazista e defender a raça brasileira – o que significava o oposto de defender a arianização do Brasil. Vemos que a defesa da raça brasileira é considerada como a defesa da raça formada pela mistura dos três sangues. Vejamos outro trecho da publicação:

Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro? Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós brasileiros, temos raça. Não queremos saber de arianos. Queremos o brasileiro negro e mestiço que nunca traiu nem trairá a Nação (*A Voz da Raça*, I, 29 apud BASTIDE, 1973, p. 133).

Aqui apontamos para o fato de fazer parte da estratégia identitária dos fretenegrinos exaltar tanto o pertencimento à raça negra quanto à nação brasileira. Inclusive a política comportamental dos negros que citamos acima, fazia parte de uma estratégia que visava integrar os negros na nação brasileira. Num discurso realizado por Veiga em 1933, vemos o autor combater a ideia de arianização da raça brasileira, bem como apontar que a defesa da raça brasileira passaria necessariamente pela defesa da população negra:

Se o Brasil não tem um tipo racial, tem todavia *uma raça*. Essa precisa ser defendida, valorizada, educada, melhorada por si mesma e não por transfusões de outros sangues, apenas teoricamente melhores. *Dessa Raça Brasileira, é a Gente Negra Brasileira uma distinção e não uma separação[...]* É pois, a obra fretenegrina uma afirmação cálida e violenta, se assim quizerem, de brasilidade e de raça " (*A Voz da Raça*, nº49, 1935 apud HOFBAUER, 2006, p. 367 grifo nosso).

Neste ponto ressaltamos a avaliação de Malatian de que em sua interpretação do fascismo, Veiga “reteve dele o que lhe pareceu adequado ao Brasil sem distanciar-se da Igreja”, de modo que a sua proposta e atuação política “nunca chegou a admitir o totalitarismo que caracterizou o nazi fascismo com a mobilização pelo partido único” (MALATIAN 2015 p.82) Ou seja, a autora avalia que Arlindo Veiga não incorporou a ideologia nazifascistas em sua totalidade, mas

sim que seu pensamento foi influenciado por alguns elementos que foram adaptados à realidade brasileira.

Vejamos ainda algumas outras ideologias conservadoras que influenciaram o pensamento do dirigente da Frente Negra. Paralelamente à sua atuação na FNB, Veiga também foi o idealizador de organizações como o *Centro Cultural Monarquista (1928)* e da *Ação Imperial Patrianovista Brasileira – AIPB (1932)*. O programa político destas organizações defendia, entre outras coisas, a recatolização da sociedade brasileira e a restauração da monarquia. Inclusive Veiga foi um dos idealizadores do principal instrumento de divulgação destas organizações, a revista *Pátria-Nova*, que foi fundada em 13 de setembro de 1929 com a publicação do programa do Centro Cultural Monarquista. É curioso notar que “esta data foi escolhida porque era o aniversário daquele que consideravam herdeiro presuntivo do trono brasileiro, *D. Pedro Henrique de Orleans e Bragança*, bisneto de D. Pedro II”. (MALATIAN, 2015, p. 79 grifo nosso). Segundo Malatian, o nome *Pátria-Nova* teve inspiração no Integralismo Lusitano que em 1913 iniciou um movimento que defendeu um programa político ultraconservador de defesa do catolicismo, do nacionalismo e do antiliberalismo. Em síntese o movimento integralista português defendia a instauração de uma “monarquia orgânica, tradicionalista e antiparlamentar inspirada em instituições medievais” (idem). O termo *Novo* da expressão *Pátria-Nova* teve origem na defesa de um *Portugal Novo* realizada por Antônio Sardinha que foi o principal teórico deste movimento. Vale ressaltar que Centro Monarquista Brasileiro tomou o movimento português como modelo e inspiração.

Apontamos ainda uma última influencia importante sobre o pensamento de Veiga. Em 1923 o jovem autor publica uma obra literária chamada *Os filhos da Cabana ou no fundo dos sertões*, na qual defende que a nacionalidade brasileira seria formada pela mistura das três raças fundantes – *indígena, negra e portuguesa* – fazendo referência àquilo que tempos depois seria consagrado como o ideário da democracia racial. Sua concepção de índio é muito influenciada pelo indianismo de José de Alencar, de modo estes são descritos como sendo dotados de qualidades positivas como a valentia e boa índole (Malatian, 2015, p.32). Já o negro foi representado pela participação do personagem Protógenes: que apesar de ter tido uma participação tímida na obra, denunciava a crueldade

dos fazendeiros contra os escravos, de modo que o autor também busca construir uma visão positiva dos negros enquanto raça:

Por todos os respeitos generosa, por todos os lados nobre, era a raça escrava. *Na dor amava, e de amor se sacrificava espontaneamente [...]* quando libertos, teriam *ficado presos ao antigo senhor pelos laços de amor* esta foi sua mensagem romântica, provavelmente autobiográfica, sobre a situação criada pela Lei Áurea” (Malatian, 2015, p.32).

Nesta representação podemos fazer uma relação direta com as correntes interpretações da história do Brasil, que vimos anteriormente, as quais buscavam suavizar as relações escravistas no período da colônia e do império. Bem como nos chama atenção as características do negro escravizado que tem o seu valor reconhecido pela subserviência ao seu senhor, o qual amava e pelo qual se sacrificava espontaneamente. Aqui é interessante notar uma certa convergência entre esta caracterização com o ideal de negro pregado pelos jesuítas: o bom escravo que deveria aceitar sua condição e buscar salvar (porque não dizer *branquear*) sua alma através da assimilação do catolicismo. Já o português - retratado pelo personagem do Dr. Ricardo – é aquele elemento das três raças que “trouxera a religião, a civilização e o Estado monárquico”.

Consideramos que esta análise sobre os elementos conservadores que influenciaram a Frente Negra Brasileira, bem como o pensamento de Arlindo Veiga, formam um quadro de fundo interessante para melhor compreendermos o conceito de *puritanismo preto*. Este conceito que significa a assimilação dos valores e modelos culturais dominantes brancos por parte da população negra como uma estratégia de ascensão e de combate ao preconceito de cor, também foi permeado por estes conjuntos de ideologias conservadoras que influenciaram a Frente Negra Brasileira. Por exemplo, Malatian enxerga na FNB a utilização de um *código de conduta repressivo* para manter seus membros alinhados que aponta ter relação com influências de ideais fascistas sobre Arlindo Veiga (MALATIAN, 2015, p. 83, grifo nosso). Podemos pensar que este código de conduta está relacionado com a *política comportamental* ligada à estratégia do *puritanismo preto*. Bem como a influência de um conservadorismo católico também está diretamente ligado à concepção deste comportamento puritano que deveria, por exemplo, condenar os batuques, o samba e tudo aquilo que fizesse referência à matriz cultural-religiosa africana ou afro-brasileira.

Talvez possamos apontar que as ambiguidades presentes nesta estratégia puritana de ascensão e de combate ao preconceito, compartilham das mesmas bases ideológicas que produzem e mantem o próprio preconceito. Por fim, apesar da FNB ter sido uma organização de orientação conservadora é importante salientar que esta abrigou e esteve em disputa por diversas posições políticas e visões de mundo durante seu período de existência. Por exemplo, Francisco Lucrecio afirma em seu depoimento que a ideologia da Frente Negra não era nem integralista e nem comunista, apontando para o fato de que a FNB ao longo de sua não se filiou a nenhum desses partidos, apesar de ter sido assediada por ambos. (BARBOSA, 1998, p. 44). O dirigente da FNB afirma que inclusive buscaram fazer uma “política de boa vizinhança” tanto com Plínio Salgado quanto com Luís Carlos Prestes por terem, tanto integrantes e intelectuais comunistas que frequentavam a FNB (como Oswald de Andrade), quanto integrantes que pertenciam ao partido integralista.

A Frente, na verdade, não podia ser socialista, também não era capitalista, nem podia defender o capitalismo, a ideologia era a da negritude, acima de tudo ser patriota. Nós achávamos que tínhamos que defender, como brasileiros, aquilo que nossos antepassados sofreram para nos deixar. (BARBOSA, 1998, p. 45).

Para concluirmos este aprofundamento sobre a FNB, vale ressaltar alguns de seus feitos históricos. A entidade chegou a ser recebida em audiência pelo Presidente da República da época, Getúlio Vargas, tendo algumas de suas reivindicações atendidas, como por exemplo, o fim da proibição do ingresso de negros na Guarda Civil em São Paulo. Foi assim que em 1932 ocorreu a entrada de 200 homens negros treinados pela Frente Negra Brasileira na Guarda Civil. Este episódio indica o poder de barganha que o movimento negro organizado dispunha no cenário político institucionalizado brasileiro (DOMINGUES, 2007, p. 107).

Também já vimos que o jornal *A Voz da Raça* se tornou um forte instrumento de denúncias de casos de preconceito de cor na sociedade paulista, bem como que frente contava com um aparato jurídico para defender seus filiados dos recorrentes casos de violência policial e injustiças judiciais contra a população negra. “[...] Muitas famílias não aceitavam, inclusive, empregadas domésticas negras; começaram a aceitar quando se criou a Frente negra Brasileira. Chegou-

se ao ponto de exigir que essas negras tivessem as carteirinhas da Frente” (BARBOSA, 1998, p. 38).

Neste depoimento de Lucrécio podemos ver o alcance do trabalho realizado pela Frente Negra, que conseguiu ter um certo alcance em plasmar a ideia de um *negro branqueado* ou *puritano*: que não se identificaria com os estereótipos negativos que a sociedade racista vinculava aos negros em geral e no qual a sociedade branca poderia confiar no sentido de atribuir cargos profissionais.

Por fim, através do conceito de *puritanismo preto* desenvolvido por Bastide em seu estudo sobre a imprensa paulista no contexto da primeira metade do século XX, consideramos ser possível considerar identificar os princípios da categoria de *negro de alma branca*. É interessante notar como os significados da categoria muda de acordo com a mudança dos contextos. Aqui o ato de branquear envolve a assimilação de padrões morais, estéticos e de comportamento que não estão mais centralizados na questão da religiosidade católica - embora também passem por ela. Como vimos, o puritanismo preto envolve uma complexidade que abriga ao mesmo tempo – no mesmo ato - o combate e a reprodução do preconceito racial. Por exemplo, nos textos de *A Voz da Raça* identificamos a prevalência de um conceito evolucionista de cultura (no singular) que aparece como sinônimo de civilização, de modo que, em geral, o termo “cultura negra” não faz parte do vocabulário da FNB. É nesse sentido que, ao analisarmos um o estatuto da Frente Negra Brasileira encontramos a presença de categorias como “elevação moral e intelectual”, “elevação artística e técnica”, ou seja, elevação no sentido de considerar a civilização ocidental branca como modelo a ser alcançado. Aqui vemos mais um aspecto desta série de ambiguidades que permeiam as estratégias de combate ao preconceito de cor e de ascensão social do negro adotadas pela imprensa negra paulista na primeira metade do século XX.

No prefácio da obra *Tornar-se Negro* de Neusa Santos Souza, o psicanalista Jurandir Freire Costa afirma que:

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (Costa apud Souza, 2021, p. 25).

De acordo com Costa, a submissão do negro ao código de comportamento tido socialmente como branco *concretiza a figura racista criada pela mistificadora democracia racial brasileira, a do negro de alma branca* (Costa, apud Souza 2021, p. 38). Nesta obra de Neusa Santos Souza, a psicanalista realiza uma análise dos impactos do racismo na esfera emocional da população negra, tendo como foco pessoas negras em condição de ascensão social que tiveram de assimilar modelos culturais e religiosos brancos para realizar tal empreendimento, bem como em alguma medida negar aspectos de suas próprias identidades. Segundo a autora:

O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de “tornar-se gente” (SOUZA, 2021, p. 46)

Retomemos aqui a afirmativa de Domingues que trouxemos no início deste tópico de que a assimilação da *ideologia do branqueamento* – bem como da categoria do negro de alma branca – converteu-se num *mecanismo de inserção psicossocial dos negros em um mundo dominado pelos brancos*. Por fim, se por um lado podemos apontar para o fato das perspectivas adotadas por Souza e por Domingues acabarem por, de certa forma, essencializar as *categorias de negro, branco e cultura* - o que pode não ser a melhor conceituação para a compreensão de certos fenômenos da realidade social - por outro, podemos afirmar que esta categorização serve bem para identificar elementos discriminatórios bem como para elucidar o funcionamento ideológico do branqueamento expresso na *categoria de negro de alma branca*.

Tenhamos em mente a ideia central do funcionamento desta categoria: por um lado a assimilação de elementos culturais-morais-religiosos atribuídos à elite branca e por outro a necessidade de negar a si mesmo (em aspectos identitários) principalmente naquilo que faz referências às origens étnica-cultural-religiosa de matriz africana ou afro-brasileira. Com esta análise também pudemos perceber que muitas vezes no contexto social brasileiro este mecanismo – presente na categoria *negro de alma branca*- também se apresentou como uma condição

importante para aqueles que adotaram a estratégia de lutar pela ascensão social por dentro da sociedade estabelecida.

Dessa maneira a compreensão da categoria *negro de alma branca* nos parece ser uma chave importante para analisarmos os discursos dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda e Demanda, particularmente a visão do jornalista e dirigente espiritual Leal de Souza, sobre os espíritos dos pretos e caboclos. Assim no próximo tópico buscaremos explorar as relações entre a utilização da categoria *negro de alma branca* nos diferentes contextos sociais brasileiros – que realizamos aqui - e a utilização da categoria *preto-velho de alma branca* dentro do contexto umbandista.

4. QUEM FOI ANTÔNIO ELIEZER LEAL DE SOUZA?

Antônio Eliezer Leal de Souza nasceu em Livramento no Rio Grande do Sul em 1880, tendo na juventude sido alferes e participado da Guerra de Canudos. Por ter sido crítico ao governo de Borges Medeiros³² sofreu algumas prisões por conta de seus posicionamentos políticos e decidiu desligar-se do quartel. Em Porto Alegre passou a dedicar-se ao jornalismo ocupando o cargo de redator do jornal *A Federação*, seguindo na profissão após mudar-se para o Rio de Janeiro – cidade na qual foi cursar a faculdade de Direito³³. No Rio, Leal de Souza ganhou destaque como jornalista após ocupar cargos de secretário e repórter em importantes jornais cariocas, como por exemplo, *A Noite*, *Diário de Notícias*, *A Nota*, além da revista *Careta*. (TRINDADE, 2021, p. 18)

Nesse período também publicou livros³⁴ de poesia e se destacou como poeta parnasiano, tendo sido integrante ativo do mesmo círculo literário de Olavo Bilac, Martins Fontes, Coelho Neto, Luis Murat, Goulart de Andrade, Alcides Maya, Aníbal Teófilo, Gregório da Fonseca dentre outros. Em resumo: foi poeta,

³² Borges Medeiros foi presidente do Rio Grande do Sul.

³³ Consta que Leal de Souza não concluiu a faculdade de Direito.

³⁴ Algumas das obras publicadas pelo autor: *O Álbum de Alzira* (Porto Alegre, 1899); *Editou o Almanaque Regional em Santa Maria-RS (1915-1917)*; *Bosque Sagrado* (Rio de Janeiro, 1917); *A Mulher na Poesia Brasileira* (Rio de Janeiro, 1918); *A Romaria da Saudade* (Rio de Janeiro, 1919); *Canções Revolucionárias* (Rio de Janeiro, 1923); *No Mundo dos Espíritos* (Rio de Janeiro, 1925); *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda* (1933); *A Rosa Encarnada* (romance espírita) (Rio de Janeiro, 1934); *Getúlio Vargas* (Rio de Janeiro, 1940); *Transposição dos Umbrais - opúsculo editado pela Federação Espírita Brasileira sobre a conferência proferida na federação em 1924* (Rio de Janeiro, 1941) - (TRINDADE, 2010, p. 18).

ensaísta, crítico literário, conferencista, jornalista, tabelião, dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, além de ser reconhecido como o primeiro escritor da literatura umbandista.

4.1 Primeiros contatos de Leal de Souza com o Espiritismo

Não cheguei às praias da fé como um náufrago envolto na espuma da tempestade, agarrado a um destroço de nau, sob os tufões da desgraça. Levaram-me a Deus o estudo sereno, em horas tranquilas, o raciocínio [...] na normalidade regular da vida, a demonstração anormal dos fatos. Por essas mesmas escalas meditativas, em lógica progressão, cheguei, no Espiritismo, às puras convicções que me irmanam aos vossos princípios” (TRINDADE, 2021, p. 29)

No opúsculo *Transposição dos Umbrais*³⁵, que se trata de uma conferência realizada por Leal de Souza na Federação Espírita Brasileira (FEB), temos um excelente relato sobre os primeiros contatos deste com o espiritismo. Nele, o autor descreve suas primeiras experiências com tais “fatos anormais” ocorridos na “normalidade regular da vida” que se deram através de sua relação de amizade com o deputado federal e escritor Alcides Maya³⁶. Em 1911, Maya pediu ao amigo para mudar-se para mesma casa de pensão em que residia por conta de algumas crises que vinha sofrendo. Já na primeira noite na nova residência, Leal afirma terem ocorrido uma série de fenômenos “anormais”, como por exemplo, batidas nas portas sem ter ninguém além dele no recinto, sons de “nítidos passos” em seu quarto, móveis movendo-se e inclinando-se sem que ninguém os tocasse. Além deste, ainda outros fenômenos se manifestavam:

Deitei-me, e logo, inexplicavelmente, levantando-se comigo, a cama ergueu-se do solo. Saltei ao chão, e esse leito, que era de ferro, desceu docemente, assentando os seus pés nas tábuas, sem barulho. Não perdi a calma. Deitei-me pela segunda vez, e, pela segunda vez, suspendeu-se a cama, pairando (TRINDADE, 2021, p. 29)

Após esse episódio o autor vai até o quarto de Maya para relatar os fatos ocorridos e pedir sua companhia até a manhã seguinte na qual iria procurar um

³⁵ Esta Conferência foi publicada pela revista *Reformador - revista de divulgação da doutrina Espírita da Federação Espírita Brasileira - em 1924, tendo sido reeditada pelo mesmo periódico em 1970* (TRINDADE, 2021, p. 28).

³⁶ Alcides Castilho Maya (1878-1944) foi um jornalista, político (deputado federal), contista, romancista e ensaísta brasileiro, membro da Academia Brasileira de Letras e escrevia artigos na Revista *Caretas* junto com Leal de Souza.

médico - “sem receio algum dos Espíritos e sem pensar neles” – pois julgava estar em estado grave de desequilíbrio nervoso. Nesse momento Maya revela que tais fenômenos eram constantes nos quartos daquele andar da pensão e que justamente o havia convidado para morar com ele para ver se também constataria tais fenômenos sem ter sido avisado previamente. Em seu texto autor ainda relata ter presenciado fenômenos como: ver surgir sobre a sua cama uma luz branca – “luar leitoso” – que primeiro tomou a forma de uma coluna e em seguida foi se modelando numa figura humana (TRINDADE, 2021, p. 35).

Certa tarde, encontraram-se para tomar chimarrão à moda gaúcha num dos quartos da pensão Leal, Maya e mais dois amigos, sendo um deles um pastor protestante. O relato é de que de repente o pesado sofá em que Maya se sentava começou a levitar e pairou no ar na altura do peito dos demais presentes - “sem que mãos visíveis o levantassem”. Após Maya saltar do sofá, este permaneceu ainda algum tempo suspenso no ar e depois pousou no solo lentamente sem causar ruídos (TRINDADE, 2021, p. 36). O autor relata que devido à ocorrência cotidiana de tais fenômenos, que em geral começavam no início das tardes e prosseguiam até as madrugadas, passou cada vez mais a buscar por explicações tendo assim entrado em contato com as obras de Allan Kardec - tornando-se um estudioso dedicado do espiritismo. “E assim principiaram, irmãos meus, sem que eu as procurasse, as minhas observações no mundo dos Espíritos” (idem).

Citemos ainda um último relato que além de nos permitir compreender o caminho de chegada de Leal de Souza até o espiritismo, também nos revela sua localização em meio aos poetas parnasianos cariocas. O episódio foi o assassinato do poeta Aníbal Teófilo em 1915 no Rio de Janeiro. Nas palavras do autor:

Por esse tempo, eu e Goulart de Andrade, Martins Fontes, Heitor Lima, Alexandre Lamberti Guimarães e, não raro, Gregório da Fonseca e Luiz Murat, costumávamos jantar diariamente em companhia de Olavo Bilac [...] Estávamos numa quadra radiosa de ventura pessoal e evidencia literária. (TRINDADE, 2021, p. 36)

Segundo seu relato, tais encontros nos quais “o talento e o sonho matizavam de alegria e brilho” (TRINDADE, 2021, p. 37), de repente passaram a ganhar um ar fúnebre, pesado e melancólico. Poucos dias antes do assassinato de Aníbal - durante um dos frequentes jantares do grupo de poetas - Olavo Bilac

“cruzando os talheres” com a “face ensombrada” declarou sentir-se indisposto, mas pediu aos colegas que continuassem o jantar sem se preocuparem e sem lhe fazerem perguntas. Ao fim do jantar chamou alguns dos presentes e disse que havia tido uma visão de Aníbal caído ensanguentado em certo canto da sala. Segundo Leal: “E, aflito, enquanto Aníbal, na sala próxima conversava com uma senhora, Bilac afirmava: - Vejo-o, de novo, naquele canto, caído e ensanguentado” (TRINDADE, 2021, p. 37).

Dias antes o autor afirma que Aníbal o havia procurado para relatar um sonho que lhe havia inquietado, o qual Leal de Souza descreve em sua conferência na FEB: Aníbal estava caminhando na muralha do Cais da Glória numa noite escura, quando começou a ouvir o som de remos baterem nas águas e viu se revelar um bote negro de onde saltaram marinheiros vestidos de luto. Estes marinheiros o chamaram para entrar no bote, ao passo que navegaram pela Guanabara em meio a escuridão e o silêncio até um navio igualmente negro. Ao andar pelo navio funerário, Aníbal percebeu que os “camarotes e beliches eram túmulos com epitáfios”, de modo que numa delas reconheceu o nome de seu falecido pai. Abrindo-a, apareceu-lhe a figura do pai que lhe disse a seguinte mensagem: “Meu filho, está próxima, muito próxima, a tua última hora. Fiz quanto me foi possível para salvar-te, mas nada consegui. Vai e prepara-te para morrer.” (TRINDADE, 2021, p. 38).

Após esta fala, a lápide de seu pai foi fechada e os marinheiros conduziram Aníbal de volta à terra firme pelo mesmo bote negro, momento em que este despertou de seu sonho. De fato, no dia 19 de junho de 1915 no salão nobre do *Jornal do Comércio* durante o lançamento de uma agremiação criada por iniciativa de Olavo Bilac – Sociedade dos Homens de Letras – Aníbal Teófilo foi assassinado, após um desentendimento, com um tiro pelo então deputado federal Gilberto Amado.

Todos estes fatos relatados no opúsculo *Transposição dos Umbrais*, foram marcantes na trajetória de Leal de Souza para que este se tornasse não apenas um dedicado estudioso das obras de Kardec, mas também um espírita respeitado no Rio de Janeiro. Não à toa, estamos falando de uma conferência realizada na Federação Espírita Brasileira que foi publicada no principal instrumento de divulgação desta instituição - a revista *Reformador*. Vale ressaltar ainda que neste

texto, o autor advoga pelos princípios do espiritismo tecendo diversas críticas à Igreja Católica:

O Espiritismo examina e discute; analisa e raciocina; propaga-se estudando e ensinando. A Igreja Romana, inspirada pelo profissionalismo sacerdotal, dogmatiza e anatematiza; adensa trevas e confunde em sombras as evidencias reais (TRINDADE, 2021, p. 30).

O autor diz ter ingressado no catolicismo em 1919 por uma “ilusão patriótica” e que durante cinco anos foi um “hóspede constrangido” desta religião. Neste ponto tece uma série de críticas à teologia católica, buscando demonstrar como o espiritismo daria explicações mais consistentes e não dogmáticas sobre os fenômenos espirituais, pois de acordo com ele no espiritismo: “a teoria não produz o fato, e a transcendência imponderável da mais complexa teoria jamais destruíra o fato mais simples. O Espiritismo é o fato criando a teoria” (idem).

Um dos objetos de sua crítica é a condenação dos padres a respeito das manifestações das almas dos mortos. Sobre este ponto vai buscar diversos exemplos popularmente conhecidos na doutrina católica de “anjos reveladores ou salvadores”, de espíritos aparecidos em “visíveis corpos materiais”, de aparições de santos, utilizando-os como argumentos para defender a legitimidade e maior profundidade das explicações da doutrina espírita sobre tais casos. Considera um erro a diferenciação estabelecida pela Igreja entre os puros espíritos³⁷ – “criados perfeitos” - e as almas dos defuntos, defendendo que ambas teriam a mesma origem, tendo os primeiros alcançado esta condição de pureza através de seu trabalho e evolução. Por fim, a partir desses registros, vemos Leal de Souza despontar como um eloquente defensor da doutrina espírita no início do século XX no Rio de Janeiro.

4.1.2 No Mundo dos Espíritos: O inquérito do jornal *A Noite*.

A partir de 7 de janeiro 1924 o jornal *A Noite* passou a publicar em forma de artigos um logo inquérito sobre o espiritismo no Rio de Janeiro que foi realizado e organizado pelo então repórter Leal de Souza. Após realizar visitas a diversos

³⁷ “Os puros Espíritos criados perfeitos, segundo a teologia, são os de mais alta hierarquia, os Serafins, os Querubins e os Tronos; os da segunda categoria, as Dominações, as Virtudes e as Potência; e os da terceira e última classe, os Principados, os Arcanjos, e os Anjos de Guarda, incumbidos, estes, de acompanharem as pessoas, garantindo-as e encaminhando-as à santificação” (TRINDADE, 2021, p. 31)

centros e grupos espíritas – de diferentes classes sociais e diferentes perspectivas – o autor publicou uma série de artigos no jornal *A Noite* descrevendo suas observações e experiências. Vemos uma grande preocupação do jornal e do autor, do início ao fim do inquérito, em afirmar que a metodologia adotada no trabalho seriam “as normas da serena imparcialidade” (SOUZA, 2012, p.514), de modo que os artigos de fato se resumem às descrições das experiências e observações realizadas pelo jornalista em seu extenso trabalho de campo pelos centros espíritas cariocas, bem como é perceptível nos textos um esforço para que suas posições e opiniões pessoais não tivessem centralidade em seus relatos.

Vale observar que nos artigos de fechamento do inquérito - após cerca de uma centena de artigos publicados no jornal – o autor reafirma seu compromisso com a promessa de apenas ter fornecido elementos para que os leitores de *A Noite* pudessem formar seus próprios “juízos” e “conclusões”, sem que suas próprias posições pessoais tivessem predominância em seus escritos. E, nesse sentido, é interessante notar que os artigos de encerramento foram a transcrição de entrevistas com “representantes autorizados das grandes correntes de pensamento” (SOUZA, 2012, p.515) que emitiram suas opiniões sobre o espiritismo. Realizaremos uma breve análise destes diferentes pontos de vista publicados por Leal de Souza, enxergando aqui uma rica possibilidade de reconstituirmos e compreendermos com mais profundidade o contexto no qual o nosso autor escreve, bem como as posições de seus interlocutores. Para tanto, seguiremos a ordem cronológica das publicações do autor no ano de 1924: os pontos de vista de um positivista, de um espírita, de um cientista e da Igreja Católica.

No artigo *O espiritismo julgado por um positivista* vemos transcrita a opinião do general reformado do exército e grande defensor das ideias positivistas, Bagueira Leal. Este, por sua vez, afirmava que através da “teoria da razão e da loucura” e de estudos sobre as “funções cerebrais” poderia provar que a crença em espíritos ou almas do outro mundo seria um excesso de subjetivismo que representaria “no mínimo uma predisposição para a loucura” (SOUZA, 2012, p.518), considerando o espiritismo como uma doutrina “muito perigosa”, embora não defendesse a repressão policial sobre suas práticas.

Já no artigo *O espiritismo explicado por um espírita*, temos a entrevista com Leopoldo Cirne, um autor de obras espíritas que já havia ocupado o cargo de presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB). Em sua fala, Cirne afirma que o espiritismo seria ao mesmo tempo ciência, filosofia e religião: a observação dos fenômenos e a observação de suas leis tornaria o espiritismo uma ciência, tendo Kardec transformado o estudo dos fenômenos espirituais em uma ciência positiva; também seria uma filosofia pelas suas cogitações metafísicas que teriam como chave a existência de Deus e sua imanência em toda a criação universal; e por fim seria uma religião à medida que fixava regras de conduta e um código de penas da vida futura para seus adeptos seguirem (SOUZA, 2012, p.522), que teria como objetivo reconduzir os seres humanos ao estudo e à prática dos ensinamentos de Jesus tais como eram cultivados nas primitivas comunidades cristãs (SOUZA, 2012, p.523). Por fim, criticava as manifestações “supersticiosas” e “frequentemente interesseiras” as quais nomeava de “baixo espiritismo”, que com suas práticas “grosseiras” comprometiam a “boa reputação do espiritismo”. No entanto se posicionava contrariamente à repressão policial sobre estes centros, defendendo que os espíritas esclarecidos não deveriam ter uma posição de condenação, mas sim de doutrinação “esclarecedora, fraterna, persuasiva” para auxiliar na elevação destes respectivos grupos. (SOUZA, 2012, p.528).

No artigo *O espiritismo examinado por um cientista* a entrevista expressou as opiniões do dr. A. Austregésilo, que era professor de neurologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e autor de livros dessa área do conhecimento. Este afirmava rejeitar completamente o espiritismo defendendo que a manifestação espírita seria uma “manifestação de sugestibilidade” na qual ocorreria a separação do consciente e do subconsciente (SOUZA, 2012, p.530). Com o médium ocorreria uma espécie de “auto hipnose” e a manifestação dos espíritos seria explicada pelas “personalidades existentes no subconsciente” do médium. Por fim defende que o espiritismo deva sofrer repressão do Estado por ser uma “prática nociva” classificando-a com uma nova psicose que estaria “avassalando o mundo, e com espantoso progresso, o Rio de Janeiro” (SOUZA, 2012, p.533).

Por fim, o inquérito foi finalizado com um artigo intitulado *O espiritismo perante a Igreja Católica*, que trazia a entrevista de Leal de Souza com o monsenhor Fernando Rangel que era ex-vigário geral do Rio de Janeiro e uma figura respeitada dentro do contexto católico carioca. As posições do ex-vigário

são taxativas ao dizer que não iria expressar apenas uma opinião pessoal, mas sim a posição da Igreja que “com toda a sua autoridade ensina a todos” (SOUZA, 2012, p.534). Assim, afirma que “de modo nenhum seria lícito a alguém assistir a uma sessão de espiritismo” (idem). Nestes termos faz uma referência a “pacto com o demônio” para elucidar a questão:

“Como lembrassem o caso de o indivíduo franca, aberta e positivamente renunciar a todo e qualquer pacto com o demônio, como se fora um simples espectador, de fatos ou fenômenos, a resposta, no caso, foi que, mesmo assim, nessas circunstâncias, não era lícito” (SOUZA, 2012, p.534)

Ressaltando que a igreja terminantemente proibia que seus fiéis participassem das sessões espíritas, o ex-vigário apresentava a preocupação de que diante dos fenômenos presenciados no espiritismo, as pessoas abandonassem a crença católica para se aterem “aos erros funestos que defluem da prática do espiritismo” (SOUZA, 2012, p.535). Segundo o religioso, combater o espiritismo se não trataria necessariamente de negar a existência de todos os fatos relatados nas sessões espíritas, de modo que alguns fenômenos ainda que condenáveis de fato poderiam ocorrer. Por exemplo: se referiu as curas realizadas através das sessões espíritas, reconhecendo que estas poderiam de fato ocorrer. No entanto explica que “os maus espíritos” identificados como “demônios” na tradição católica, poderiam através de suas inteligências malignas, se utilizar dessas curas para em seguida corromper e desviar a pessoa do caminho da Igreja:

“Pode suceder, pois, por arte diabólica, tal mezinha sirva realmente de remédio, mas o de que não se pode duvidar, o que é certo, é que, dando de barato, consiga o doente por tal meio o alívio ou a cura radical de sua moléstia, senão na ordem fisiológica, mas certamente na ordem moral, própria do homem, ele nada lucra, porque só tem de perder, porquanto age, opera e caminha em um plano inteiramente condenado pela Igreja, que tem, para isso, toda a autoridade”. (SOUZA, 2012, p.536)

Após concluir o inquérito de *A Noite* apresentando ao público estes diferentes pontos de vista sobre o espiritismo, o autor se deu ao direito de também expressar suas próprias posições acerca do espiritismo num artigo intitulado *As conclusões do jornalista*. Neste texto analisa cada uma das posições publicadas anteriormente (do positivista ao ex-vigário) tecendo um comentário sobre cada

uma delas. Em seguida enumera treze principais conclusões sobre o espiritismo que este desenvolveu à luz de suas observações durante a realização do longo inquérito.

Dessa maneira rebate detalhadamente os diversos argumentos utilizados pelo positivista general Bagueira, pelo cientista dr. Austregésilo e pelo ex-vigário monsenhor Fernando Rangel. Já a fala do espírita Leopoldo Cirne é reivindicada em sua totalidade – “não teríamos dúvidas em adotá-las, subscrevendo-as ou seguindo-as” (SOUZA, 2012, p.540). É feita apenas uma singela ressalva sobre sua fala, no sentido de que assim como os rituais e cerimoniais espíritas variavam de centro para centro, também variavam os pontos de vistas sobre a interpretação dos princípios doutrinários espíritas nestes diferentes contextos.

Sobre as treze conclusões de Leal de Souza, observamos que as principais foram: a existência de “forças, inteligentes, impalpáveis, e para nós, invisíveis” que teriam a capacidade de se manifestar “através de determinadas pessoas, independentemente da vontade desses intermediários” (SOUZA, 2012, p.547); que nas sessões de materialização estas forças tornavam-se visíveis no escuro, muitas vezes assumindo a forma humana em “corpos rarefeitos e transparentes de aparência espectral” (idem); que os espíritas em geral não provocavam os fenômenos, mas sim esperavam estes se manifestarem; que a mediunidade não é uma doença, apesar de poder existir em doentes; que as descrições de espíritos feitas por diferentes médiuns videntes, por vezes coincidem com retratos das pessoas mortas; que nas sessões espíritas as mistificações realizadas pelos médiuns muitas vezes ocorrem pela “ vaidade, paixão doutrinária e por exploração” (idem), mas que em geral e em maior número as manifestações espirituais são sérias e verdadeiras. Por fim, transcrevemos sua décima terceira conclusão: “Há fenômenos que, na atualidade, só são explicáveis pela hipótese da existência do espírito” (idem).

E foi assim que o longo inquérito sobre o espiritismo no Rio de Janeiro organizado por Leal de Souza deu origem à obra *No Mundo dos Espíritos* (1925), que reuniu o conjunto de seus artigos publicados no jornal *A Noite* num livro de mais de quinhentas páginas.

4.1.3 A Revista *Careta* e o Artigo *Henriette*

Passemos à análise de um artigo intitulado *Henriette* que foi publicado no primeiro número da revista *Careta* em 6 de junho de 1908. De acordo com TRINDADE (2009), esta revista foi um periódico humorístico ilustrado que circulou entre 1908 e 1961 com grande aceitação entre setores da intelectualidade brasileira. O foco das publicações era a satirização dos costumes da sociedade, bem como das notícias cotidianas veiculadas sobre o contexto político nacional e internacional. Leal de Souza escreveu para revista entre 1908 e 1921, tendo por diversas vezes assinado seus textos com os pseudônimos Frei Antônio e Vol-Taire. Particularmente o artigo *Henriette* é assinado por Frei Antônio.

Nesta crônica humorística e fictícia de Leal de Souza, temos a história de Paulo Gomes: um negro retinto que havia ficado rico após ter recebido uma grande herança de um fazendeiro que se passava por seu pai e que por falta de herdeiros legítimos havia deixado para ele um vasto legado de fazendas em São Paulo. Paulo Gomes logo tratou de aumentar a produtividade de suas terras, desenvolvendo e melhorando as fazendas que havia recebido. Dessa maneira, tornou-se “arquimilionário” e passou a “gozar a invejada felicidade de ser rico” (TRINDADE, 2009 p. 54). No entanto havia um grande desgosto que se abatia sobre esse personagem: “Paulo Gomes era um homem feliz, mas como não há ventura completa, tinha como todos os mortais, um grande desgosto – ser negro e legítimo: *retinto e de ventas esborrachadas*.” TRINDADE (2009, p. 54).

Vemos que a história de Paulo Gomes é pautada por uma grande busca pela felicidade que se traduz fundamentalmente na tentativa de superar o seu “desgosto de ser negro”. Primeiramente o personagem cobiçou ser instruído: para tanto adquiriu bibliotecas, contratou professores e passou a gozar a felicidade da superior ilustração. Como consequência da intelectualidade conquistada, passou a cobiçar viajar para conhecer os países distantes citados pelos autores de seus livros favoritos. Logo, deixou suas fazendas com um administrador de confiança e se pôs a viajar o mundo num transatlântico passando a “gozar a felicidade boemia das viagens”. Um fato a se destacar é que em sua viagem o personagem teria cortado todos os mares e pisado em todas as terras, exceto: “as africanas, pois não queria conhecer a tostada terra donde lhe viera, com os seus

antepassados, a cor pretíssima. Instalou-se em Paris, onde seu dinheiro fazia esquecer as inconveniências da sua cor” (TRINDADE, 2009, p. 55).

Na França, Paulo Gomes conhece uma mulher chamada Henriette e é tomado por uma grande paixão, que num primeiro momento lhe custou muito sofrimento pois receava não ser correspondido. No entanto, contrariando suas expectativas, Henriette declarou-se também profundamente apaixonada pelo personagem, fato que transformou sua tristeza numa delirante alegria: “Henriette, a francesinha adorada, mostrando os claros dentes a rir, declarou-se espontaneamente, *doidinha pela sua horrível carantolha.*” (TRINDADE, 2009, p. 55).

Caminhando para o desfecho da história, Paulo Gomes e Henriette se casaram, vieram residir no Brasil e formaram um casal muito unido que se amava mutuamente. Mas apesar de toda sua riqueza material, toda sua erudição, do fato de ter viajado o mundo inteiro e de ser muito amado pela sua esposa, nosso personagem ainda sentia “ferir-lhe a alma a invencível tristeza de ser negro” (TRINDADE, 2009, p. 55). No entanto, encheu-se de esperança quando se deparou com o seguinte anúncio numa revista norte-americana: “Um remédio maravilhoso que transformava a cor nigérrima, cor dos pretos, na cor alvíssima dos brancos.” (TRINDADE, 2009, p. 55).

Valendo-se de seu grande poderio econômico, encomendou o remédio e esperou por três meses com grande expectativa pela sua entrega. Finalmente em posse do “maravilhoso remédio” - sem dizer nada a sua companheira - o bebeu numa determinada noite antes de dormir. Contudo, pela manhã teve início sua maior infelicidade, uma vez que Henriette acordou aos gritos, não o reconhecendo e desaprovando sua transformação: “Desventura, a cor branca dava-lhe um *destaque hediondo a chateza brutal das ventas, a grossura africana dos beiços, aos duros crespos da carapinha.*” (TRINDADE, 2009, p. 56).

O fechamento da história se dá com um intenso diálogo entre Henriette e Paulo Gomes, na qual a primeira pede a separação do casal e revela que era apaixonada justamente pela sua cor preta, de modo que havia perdido todo o encantamento pelo marido branqueado:

- Separemo-nos. Vai-te. *És horrível, pareces um macaco pintado de branco* [...] Deixa-me! Perdeste o que eu amava (Henriette)
- Pois tu amavas... (Paulo Gomes)
- Sim, amava a tua cor. Amava o preto e detesto o branco. Vou procurar outro preto. (Henriette) (idem).

Alguns pontos desta história nos chamam a atenção e merecem ser destacados. O primeiro, são os termos pejorativos atribuídos às pessoas pretas tanto pelo narrador da história (Frei Antônio - Leal de Souza) quanto pelos próprios personagens da crônica (Henriette e Paulo Gomes): *ventas esborrachadas, grosseiramente rastaquera (fuleira), horrível carantolha, destaque hediondo a chateza brutal das ventas, a grossura africana dos beiços, macaco pintado de branco*. O segundo ponto é a sistemática negação de Paulo Gomes em relação à sua cor da pele e a origem de seus antepassados (viajou por todas as terras e mares, exceto pelo continente africano). O terceiro é a busca incessante do personagem pelo branqueamento da cor da pele como uma solução para a “invencível tristeza de ser negro”.

Para analisarmos este artigo recorreremos a alguns conceitos mobilizados pelo professor Adilson Moreira em sua obra *Racismo Recreativo*. De acordo com ele, o humor pode ser definido como “o resultado de uma ação ou de uma mensagem que induz uma pessoa ao riso em função da natureza jocosa, estranha ou inesperada de certo evento”, de modo que “o efeito cômico produz uma resposta positiva no indivíduo, o que lhe traz uma sensação de prazer” (MOREIRA, 2020, p. 68-69).

O autor também nos chama atenção para o fato de que comumente o humor decorre da comparação entre grupos sociais, ou seja, um meio que as pessoas utilizam para afirmar um sentimento de superioridade em relação a membros de outros grupos. Portanto, “mais do que produzir sentimento de prazer, o humor atende também outras necessidades emocionais, notoriamente a necessidade de distinção em relação a outras pessoas” (idem p. 70).

Para aprofundarmos nossa análise sobre o artigo *Henriette* resgataremos o debate que Moreira (2020) realiza sobre as teorias do humor. Neste sentido nos atentaremos especificamente sobre as características de duas destas teorias analisadas por ele: a teoria da superioridade e a teoria da incongruidade. A

primeira parte do princípio de que “a comédia seria então uma representação de sujeitos que consideramos inferiores”, de modo que o riso seria sempre causado ao serem retratadas “situações ridículas nas quais certas classes de pessoas estão envolvidas” (idem p. 70). Nesta perspectiva de humor:

O prazer decorre do fato de que a piada hostil permite afirmar a noção de que o indivíduo tem valor maior do que um membro de outro grupo, pessoa que é julgada a partir de estereótipos negativos ou a partir dos infortúnios pelos quais ela passa” (MOREIRA, 2020, p. 71)

Já a teoria da incongruidade parte do pressuposto de que o humor seria “o produto da percepção de que um ato ou um fato se desvia de uma norma ou uma expectativa que temos sobre como situações ou ações deveriam ser governadas” (idem p. 75). Nesta perspectiva o humor é provocado, por exemplo, a partir “da subversão das expectativas de como as pessoas deveriam se comportar em certos lugares, da forma como deveriam se vestir em certas circunstâncias ou das pessoas com as quais elas deveriam interagir” (idem p. 76). De acordo com o autor:

Vemos então que a teoria da incongruidade tem um caráter comparativo porque parte da premissa de que o ato que produziu o humor não se adequa à maneira como nós pensamos que o mundo deveria ser organizado, o que inclui os lugares que os diferentes grupos podem ocupar na sociedade (MOREIRA, 2020, p. 76)

Dito isto, vejamos os recursos utilizados por Leal de Souza em seu texto com a intenção de produzir o riso. Um primeiro elemento gerador de humor estaria no fracasso do personagem em se transformar numa pessoa branca por inteira, ou seja, no fato do branqueamento de Paulo Gomes ter sido mal sucedido e incompleto uma vez que o “remédio maravilhoso” apenas branqueou a sua cor de sua pele sem incluir seus traços fenotípicos. Logo o humor é produzido pela ridicularização do fracasso do personagem que não consegue se tornar totalmente branco e ainda é rejeitado pela sua companheira (“*És horrível, pareces um macaco pintado de branco*”). Um segundo elemento gerador de humor estaria na utilização de estereótipos pejorativos atribuídos às pessoas pretas - na figura de Paulo Gomes – os quais já citamos acima.

Em nossa concepção estes dois pontos geradores de humor estão em consonância com as ideias que marcam a teoria da superioridade. Ou seja: em última instância o que gera o humor é a inferioridade do preto – que é ridicularizado em sua luta por se tornar branco – e a superioridade inquestionável e natural do branco.

Um terceiro elemento gerador do humor seria o fato da francesa Henriette ser apaixonada por pessoas pretas – contrariando as expectativas do senso comum da época – tendo rompido sua relação com Paulo Gomes após este ter se branqueado. Consideramos que este terceiro elemento gerador de humor está em consonância com as ideias que marcam a teoria da incongruidade. Ou seja: sendo uma mulher loira, fina e europeia Henriette subverte as expectativas gerais ao ser apaixonada por homens pretos:

Ela tão loira, ele tão preto! Ela tão alegre, ele tão sucumbido! Ela francesa, ele brasileiro! Finalmente, ela tão finamente elegante, ele tão grosseiramente rastaquera (fuleira) (TRINDADE, 2009, p. 55, *grifo nosso*).

De acordo com Moreira o humor racista seria marcado pela reprodução de estigmas e estereótipos negativos sobre grupos minoritários. Logo cumpriria um papel estratégico de perpetuar estereótipos responsáveis pela marginalização moral e material de minorias raciais ao mesmo que em protegeria a imagem social de pessoas brancas - que sempre poderiam alegar que estão apenas brincando. Segundo ele:

Os estereótipos raciais negativos presentes em piadas e brincadeiras racistas são os mesmos que motivam atos discriminatórios em outros contextos. Uma análise do conteúdo das piadas racistas demonstra que ele *perpetua os mesmos elementos que estavam presentes em políticas públicas de caráter eugênico* destinadas a promover a eliminação da herança africana por meio da transformação racial da população brasileira. (MOREIRA, 2020, p. 30, *grifo nosso*)

A partir disso tiramos as seguintes conclusões: primeiro que através de sua sátira percebemos que Leal de Souza, não apenas tinha ciência, como estava dialogando diretamente com as discussões acerca do branqueamento que marcavam fortemente o contexto social e intelectual brasileiro - e particularmente

o do Rio de Janeiro - no início do século XX. Segundo que podemos estabelecer um ponto de contato entre os estereótipos negativos atribuídos à população negra na obra de intelectuais que defendiam o projeto de branqueamento do país - como vimos em Lacerda – e os estereótipos presentes no artigo de Leal de Souza: ambos reafirmam a condição de inferioridade do negro em relação ao branco. No caso do artigo de Leal de Souza é destacada principalmente uma inferioridade fenotípica – estética – que aparece tanto como uma condição biológica insuperável, quanto como motivo de riso.

No entanto existem algumas diferenças importantes entre a perspectiva expressa no artigo de Leal de Souza e as concepções de intelectuais do branqueamento como João Batista Lacerda. Primeiro que o artigo não expressa uma ideia de raça totalmente calcada no determinismo biológico: vemos, por exemplo, que através de sua riqueza o personagem Pedro Gomes consegue alcançar a erudição e a ilustração dos brancos. Já para Lacerda a incapacidade intelectual da raça negra - que seria apta apenas para o trabalho braçal- era vista como uma determinação biológica intransponível. Também não vemos no artigo o personagem ser atrelado ao conjunto de degenerações morais que Lacerda atribuía aos *vícios do sangue negro*, que por sua vez seriam biologicamente determinados.

No artigo de Leal de Souza nos parece haver mais uma perspectiva de branqueamento que ainda *não racializou totalmente no corpo* a inferioridade e o atraso dos negros como uma determinação estritamente biológica - a exemplo do que vimos na perspectiva de branqueamento no período colonial e que também vimos no ideário da democracia racial. Nesse sentido nos parece uma perspectiva que comporta o mecanismo presente na ideia do *negro de alma branca* - enquanto uma etapa do processo de branqueamento - na qual existe a possibilidade do negro branquear-se através da assimilação dos modelos culturais, morais, religiosos da elite branca dominante como uma possibilidade de integração e ascensão social.

Assim vimos que o personagem Paulo Gomes consegue se tornar rico, erudito, viajado, conquistar uma companheira europeia branca e gozar das felicidades da instrução. Inclusive reforçando um dos mecanismos característicos da ideia do *negro de alma branca*, o personagem busca incessantemente negar sua origem étnica como vimos no exemplo da sua recusa em viajar pelo continente

africano “*pois não queria conhecer a tostada terra, donde lhe viera com seus antepassados, a cor pretíssima*” (idem).

Também podemos pensar que o artigo de Leal de Souza talvez estivesse satirizando o otimismo de alguns projetos de branqueamento existentes naquele período através do relato da “invencível tristeza de ser negro” carregada por Paulo Gomes, que apesar de todo esforço realizado no sentido do branqueamento esbarrou na impossibilidade de romper totalmente a barreira biológica do fenótipo negro. Ou ainda que estivesse satirizando uma parcela da população negra que tinha como estratégia conquistar a ascensão social através da incorporação de um *comportamento puritano* baseado nos valores da elite branca ao mesmo em que negava quaisquer elementos que estivessem relacionados ao que poderíamos identificar como cultura negra ou afro-brasileira.

Por fim, consideramos que através da análise deste artigo seja possível comprovar que Leal de Souza tinha conhecimento, dialogava e em certa medida foi influenciado pelas discussões sobre branqueamento que marcaram o início do século XX. Também consideramos que seja legítimo afirmar que neste artigo o autor reproduz um humor racista recheado de estereótipos pejorativos que é típico do contexto social e racial brasileiro no qual está inserido (1908).

Aqui cabe uma reflexão importante: afirmar que Leal de Souza reproduz humor racista neste artigo não significa de forma alguma descontextualizar e julgar seus escritos de 1908 pelos conceitos do século XXI de forma mecânica – o que seria um grande erro. Aqui queremos chamar a atenção para autores umbandistas que consciente ou inconscientemente resgatam textos do início do século XX e os reproduzem nos dias de hoje sem nenhum tipo de problematização e contextualização. Em geral, tomam tais autores e seus escritos de forma idealizada e acabam por contribuir para a naturalização de preconceitos – como os que vimos no artigo de Leal de Souza.

Ter em mente esta constatação será importante quando formos analisar os discursos proferidos pelo autor – que na década de 1920 se tornará um dirigente da Linha Branca de Umbanda- sobre os pretos-velhos e os caboclos particularmente em seus debates com o seguimento kardecista.

4.1.4 Primeiro Contato de Leal de Souza com Zélio de Mores e a Tenda Nossa Senhora da Piedade.

O primeiro contato entre Leal de Souza e Zélio de Moraes ocorreu em 1924, quando o jornalista visitou a Tenda Nossa Senhora da Piedade durante a realização de seu inquérito sobre o espiritismo. Este encontro está relatado no artigo *O Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade*³⁸, do qual destacamos um fato marcante: durante a sessão o espírito caboclo das sete encruzilhadas, incorporado em Zélio de Moraes, dirigiu-se ao jornalista dizendo que junto a ele havia o espírito de uma senhora que dizia ser a sua mãe. Leal de Souza relata o espanto por ter sido a terceira vez, em diferentes sessões espíritas que visitava, que médiuns em transe relatavam haver o espírito de uma senhora ao seu lado que dizia ser sua mãe. Ao responder que havia de ser um engano, pois sua mãe estava viva e gozando de saúde, o caboclo bradou em direção ao espírito: “- Quem é, então? Tem de Falar! Há que incorporar e dizer quem é!” (TRINDADE, 2010, p. 25).

A partir daí, Zélio Moraes incorporou esse espírito que revelou ser um perseguidor de Leal de Souza - junto a outros dois que também incorporaram em outras duas médiuns. Estes disseram que tinham por objetivo prejudicar o serviço e a vida do jornalista, por este ter cometido uma injustiça contra o centro da rua Laura de Araújo numa de suas reportagens publicadas no jornal *A Noite*. A injustiça seria o fato de o jornalista ter escrito que naquele centro o trabalho espírita seria remunerado, de modo que a repercussão de seu artigo teria afastado muitas pessoas daquele local. Vejamos o seguinte diálogo que se seguiu entre o jornalista, o espírito perseguidor e o doutor Meirelles - diretor daquela sessão:

- Ninguém é obrigado a dar, Dá quem quer. (*espírito perseguidor*)
- Foi o que noticiamos. (*Leal de Souza*)
- Mas não deviam ter noticiado! (*espírito perseguidor*)

³⁸ Na 2ª edição publicada pela Editora do Conhecimento da obra *No Mundo dos Espíritos* podemos encontrar o artigo na página 492 (entre os artigos “A Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro” e “As notáveis experiências do dr. Vidal”). No entanto talvez por um erro na publicação, este artigo não se encontra especificado no sumário do livro o que pode causar certa dificuldade para localizá-lo nesta edição. Também podemos encontrar o artigo de Leal de Souza transcrito integralmente na obra *A Construção Histórica da Literatura Umbandista* de Diamantino Trindade (p.24).

- Por que? O jornalista não cometeu nenhuma injustiça. Disse uma verdade. (Dr. Meirelles)

- Mas essa verdade prejudicou o centro, fazendo com que muita gente o abandonasse.” (*espírito perseguidor*) (TRINDADE, 2010, p. 26).

Por fim, após as palavras de doutrinação proferidas pelo diretor da sessão e a intervenção dos espíritos protetores de pretos e caboclos, os espíritos perseguidores foram encaminhados e o jornalista foi assim libertado daquela obsessão espiritual. Após esse episódio, foi anunciado o fim daquela sessão e a assistência começou a se dispersar. No entanto, o preto-velho Pai Antônio que havia incorporado em Zélio de Moraes, anunciou aos médiuns que após a assistência se retirar, ainda seria realizado um trabalho especial para uma pessoa que estava ali presente – um homem considerado louco e que havia fugido do hospício.

Após ter sido autorizada a permanência do jornalista para assistir a esse trabalho específico, este relatou os seguintes fatos: primeiro uma senhorita realizou uma defumação no ambiente envolvendo os presentes em uma fumaça aromática; depois foi cantado um ponto para São Jorge “quem está de guarda é São Jorge, São Jorge é quem está de guarda” (TRINDADE, 2010, p. 27).; em seguida Zélio, assumindo a direção do trabalho, fez três orações fervorosas para Deus, Nossa Senhora da Piedade e para o caboclo das sete encruzilhadas, entoando um novo ponto “*Santo Antônio é ouro fino, arria bandeira, vamos começar*”. A partir daí, Leal de Souza, presenciou uma nova desobsessão de dois espíritos que agiam sobre o doente. É interessante percebermos o termo *macumba* citado pelo jornalista quando se refere a um dos pontos cantados na sessão: “O Senhor Zélio pediu aos protetores que levassem aqueles irmãos para o raio de luz e o cântico entoado pelo coro reproduzia uma canção da macumba” (TRINDADE, 2010, p. 29).

Em seguida, o jornalista relatou a melhora instantânea do rapaz considerado louco, que passou a afirmar “serenamente” que estava bem. Para o encerramento do trabalho foi entoado o ponto “*Santo Antônio é ouro fino, suspende a bandeira, vamos encerrar*” (TRINDADE, 2010, p. 30).

Em outro artigo de seu inquérito, *Da cruzada Espírita ao Abrigo Thereza de Jesus*, também encontramos uma forte passagem na qual é citada a Tenda Nossa Senhora da Piedade. Neste texto o jornalista relata sua visita ao centro Cruzada

Espírita e também ao projeto social mantido por esta instituição - o Abrigo Thereza de Jesus – que atendia cerca de cem crianças no Rio de Janeiro. E foi numa palestra realizada neste abrigo, que o jornalista assistiu ao orador espírita sr. Brigagão citar um episódio envolvendo a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Segundo o orador, que versava sobre temas como fetichismo, magia e feitiço:

Há espíritos maus que procuram satisfazer a sua perversidade, sendo, porém, combatidos *por espíritos bons, mas atrasados*, que nessa luta, apelam para o recurso de que se utilizam os adversários, opondo-lhes as mesmas armas (SOUZA, 2012, p.74).

Para exemplificar citou um caso ocorrido em Niterói com a filha de um abastado comerciante. A jovem havia adoecido de uma doença misteriosa que cada vez mais se agravava, ao ponto dos médicos a terem julgado sem salvação. Em meio a esta situação desesperadora, o pai da moça foi aconselhado por um amigo a solicitar socorros ao Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade³⁹, no qual se manifestavam espíritos de caboclos (SOUZA, 2012, p.74). No entanto, durante o retorno do referido centro ao qual foi pedir ajuda para a enferma, o comerciante recebeu a notícia de que a sua filha havia acabado de falecer às cinco horas da tarde. Naquele mesmo dia, às oito horas da noite, abriu-se os trabalhos na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade com uma oração pela saúde da moça, visto que ainda não haviam sido avisados de seu recente falecimento. Neste instante, de acordo com o orador espírita sr. Brigagão, houve a manifestação do guia protetor do centro⁴⁰, que trouxe as seguintes palavras: “Um grave perigo ameaça a pessoa por quem orais. Continuai as vossas preces com fervor e sem interrupção, até que eu volte, pois vou sair para socorrê-la” (SOUZA, 2012, p.74).

Segundo o relato, após duas horas de contínua e fervorosa oração realizada pelos médiuns daquele centro, o guia espiritual voltou a se manifestar afirmando que a moça estava salva. De acordo com o orador, “espíritos maus convocados por motivos de ordem pessoal” haviam envolvido a moça em fluidos venenosos que a estavam matando, porém ainda não havia se quebrado “o fio que liga o espírito ao corpo” (idem). Assim às nove horas da noite, a jovem que

³⁹ O orador sr. Brigagão se refere à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), como Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade.

⁴⁰ Caboclo das Sete Encruzilhadas.

até então estava na mesa funerária com todos os sinais de morte, passou a dar demonstrações de vida em sua face, chegando a reabrir os olhos e momentos depois “erguia-se boa, completamente curada” (SOUZA, 2012, p.75). De acordo com o Sr. Brigagão: “Os espíritos dos caboclos, em combate travado no Espaço, tinham vencido os espíritos maus” (SOUZA, 2012, p.75).

Por fim, queremos ressaltar dois pontos importantes sobre este tópico. Em primeiro lugar que os episódios acima relatados em riqueza de detalhes sobre o contato inicial de Leal de Souza com a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade foram determinantes para a aproximação do então jornalista à Linha Branca de Umbanda e Demanda. Seguimento do qual se tornará primeiramente um adepto e em seguida um importante dirigente espiritual – após ter recebido de Zélio de Moraes a direção da Tenda Nossa Senhora da Conceição. Além disso, também se tornará um dos principais porta-vozes da Linha Branca de Umbanda, entrando em inúmeros debates públicos para defender a legitimidade de seu seguimento tanto perante ao meio espírita carioca quanto à sociedade de modo geral.

O segundo ponto a ser ressaltado tem relação com a perspectiva apresentada pelo orador kardecista sr. Brigagão em relação aos caboclos em sua palestra. Apesar de sua fala relatar e atestar a veracidade de um exemplo no qual um caboclo haveria realizado o ressuscitamento de uma jovem, através de batalhas vencidas no espaço, este se refere aos caboclos como “espíritos bons, mas atrasados”. Estes até possuiriam algum valor no combate a magia negra e aos espíritos maus por utilizarem do “mesmo recurso de que se utilizam os adversários, opondo-lhes as mesmas armas” (SOUZA, 2012, p.74), mas em última instancia não deixariam de ser espíritos atrasados. Sobre esta perspectiva – bons, mas atrasados - aprofundaremos a nossa reflexão ao tratarmos das posições da Federação Espírita Brasileira sobre os pretos e caboclos, bem como dos argumentos de Leal de Souza para defender a legitimidade desses espíritos no meio espírita carioca.

4.1.5 Leal de Souza: uma importante voz pública em defesa da Linha Branca de Umbanda e Demanda.

Após aderir a Linha Branca de Umbanda e se tornar o dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Leal de Souza realiza um novo inquérito

jornalístico dessa vez publicado pelo jornal *Diário de Notícias* entre 1932 e 1933 no qual tratará especificamente do “Espiritismo de Linha na fórmula da Linha Branca de Umbanda” (SOUZA, 2019, p.20). Esse conjunto de artigos dará origem ao livro *O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda* publicado em 1933, que é reconhecido como o primeiro livro da literatura umbandista. Dessa maneira, podemos dizer que o livro *No Mundo dos Espíritos* de 1925 é o primeiro a trazer registros da Tenda Nossa Senhora da Piedade, de Zélio de Moraes e do caboclo das sete encruzilhadas, ao passo que na publicação de 1933 temos o primeiro livro que trata diretamente da religião, inaugurando assim a literatura umbandista. Sem dúvidas, as publicações dos artigos de Leal de Souza no jornal o tornaram um importante porta-voz e defensor público da Linha Branca de Umbanda perante o meio espírita e a sociedade carioca do período.

Neste momento resgataremos alguns dos diálogos e debates públicos que o jornalista estabeleceu com representantes do espiritismo kardecista através de seus artigos de jornal, visando compreender a complexidade de seus argumentos particularmente na defesa dos espíritos dos pretos e caboclos.

Começamos com uma importante característica de sua luta em prol da defesa da Linha Branca de Umbanda: para além de seus artigos de jornal e livros, o autor também buscava disputar a legitimidade de seu seguimento atuando por dentro da Federação Espírita Brasileira (FEB) – uma instituição kardecista. Lembremos que mesmo antes de entrar para Linha Branca, o jornalista já havia promovido uma conferência nesta instituição e mesmo publicado em seu principal instrumento de divulgação, a revista *Reformador*.

Buscaremos compreender a linha argumentativa de Leal de Souza sobre os espíritos dos pretos e caboclos considerando esse contexto no qual o respeitado jornalista e escritor do meio espírita carioca - estudioso de Allan Kardec e das diferentes manifestações do espiritismo no Rio de Janeiro - passou a enfrentar diversos ataques e a realizar intensos debates, neste mesmo meio, após aderir a Linha Branca de Umbanda.

Vejamos um exemplo que retrata tanto a presença de Leal de Souza no interior das instâncias da Federação Espírita quanto revela sua estratégia de disputar a legitimidade da Linha Branca de Umbanda no interior desta instituição. Após o comandante João Torres – falando em nome da Liga Espírita do Brasil - ter declarado num jornal da época que a Tenda Espírita Nossa Senhora da

Conceição, dirigida por Leal de Souza, não pertenceria ao “Espiritismo Cristão Kardecista”, foi estabelecido um debate público.

Em sua resposta, entre outras questões, Leal de Souza aponta ser ele mesmo um dos fundadores da Liga Espírita e que não reconhece o direito do sr. João Torres falar em nome desta instituição. Tendo participado como representante do “espiritismo de linha” do Congresso Espírita que criou esta Liga, o autor afirma, inclusive, que naquela ocasião ele mesmo foi eleito como relator do parecer que criou este órgão. E mais: aponta que foi designado por este mesmo Congresso para ser o diretor da *Revista Espírita do Brasil*, fato que não se concretizou, uma vez que o sr. João Torres teria achado “por bem violar, em benefício de sua vaidade, o decreto da assembleia espírita” (SOUZA, 2019, p.165). Enfim, sem a intenção de adentrar os pormenores desse debate, para nós o importante são os elementos que podemos observar a partir dele sobre a caracterização da localização de Lealde Souza no debate com os kardecistas.

Aqui cabe ressaltar que toda a linha argumentativa desenvolvida pelo autor parte do seguinte pressuposto: a “Linha Branca de Umbanda e Demanda está perfeitamente enquadrada na doutrina de Allan Kardec”, bem como “nos livros do codificador nada se encontra suscetível de condená-la” (SOUZA, 2019, p.169). Vemos em muitos de seus artigos uma grande luta para localizar a Linha Branca de Umbanda como um seguimento legítimo do espiritismo, inclusive utilizando por diversas vezes citações do próprio Allan Kardec para defender esta posição – como veremos a seguir.

No artigo “*A Federação Espírita Brasileira e a Linha Branca de Umbanda*” de 1932, o autor tece uma série de elogios à Federação que afirma ser a “instituição mais importante e, sem dúvida, a de mais autoridade do Espiritismo do Brasil” (SOUZA, 2019, p.177). Em seguida, ainda rebate as acusações de que esta instituição seria retardatária e intransigente em suas posições, afirmando que por um lado “a lentidão de seu passo garante a segurança de sua marcha” e por outro que “nunca a sua intransigência desceu da esfera ideal dos princípios para as diatribes contra os indivíduos ou os ataques a associações”. (SOUZA, 2019, p.177). Observemos que o autor não apenas reivindica a autoridade desta instituição, como também se coloca publicamente em sua defesa.

Sobre a estratégia de reivindicar a Federação Espírita Brasileira, vejamos ainda esse outro exemplo. Em determinada ocasião a polícia havia pedido à

Federação um parecer sobre alguns “centros ditos espíritas” que seriam “menos apreciáveis”. Esta, “longe de fulminá-los com uma bordoadá”, a instituição afirmou que não poderia julgá-los por não os conhecer e que também não atribuía a si esta função, recusando “o cetro papal que a autoridade lhe oferecia” (SOUZA, 2019, p.177). São estas atitudes “sempre discretamente ponderadas”, “adversas ao escândalo” e contrárias aos ataques à indivíduos e associações que o autor reivindica e elogia em seu texto. De acordo com ele, era justamente esta postura que fazia a Federação manter uma atitude de neutralidade simpática diante da Linha Branca de Umbanda, ainda que não aceitasse incluir as tendas deste seguimento em seus quadros federativos. Inclusive termina o artigo reivindicando um estudo publicado pela federação sobre as entidades dos caboclos:

“Em vez de anatematizar os caboclos com os exorcismos de fúrias escandalosas, os homens da federação preferiram estudar a sério essas manifestações e, segundo admirável estudo publicado no *Reformador*, *concluíram que esses caboclos que baixam em nossas tendas são espíritos de europeus – alguns antigos conquistadores de nossas terras, outros seduzidos pela fama delas – que, atraídos para o nosso ciclo psíquico, reencarnaram nas nossas selva*” (SOUZA, 2019, p. 177).

Neste ponto uma questão nos chama a atenção e merece uma reflexão mais detida. Qual era concepção sobre os pretos e caboclos apresentada pela Federação Espírita Brasileira e que foi reivindicada como um admirável estudo pelo autor?

4.1.6 O parecer da Federação Espírita Brasileira de 1926 sobre os espíritos de caboclos e pretos

Em reunião realizada pelo seu conselho federativo no Rio de Janeiro em 1926, a Federação Espírita Brasileira aprovou um parecer sobre a manifestação de pretos e caboclos. Analisemos agora alguns trechos deste documento que foi publicado na íntegra por Leal de Souza em um de seus artigos de jornal, sendo reivindicado como uma maneira “insuspeita” de esclarecimento sobre o tema para aquelas pessoas que não pertenciam à Linha Branca de Umbanda – justamente por partir de uma instituição kardecista.

O parecer se inicia com a afirmação de que a linguagem de comunicação dos espíritos seria a “projeção de pensamentos” e de que espiritualmente falando

não deveria haver “uma linguagem de africano ou de bugre” (SOUZA, 2019, p.196). Ao mesmo tempo ressaltam que não se deve estranhar que um espírito fale num idioma específico - pois de acordo com os próprios ensinamentos doutrinários de Kardec - os espíritos se manifestariam comumente de acordo com as características terrenas de sua última encarnação. Nesta linha de pensamento afirma que não existiriam “espíritos de pretos, nem caboclos, japoneses ou eslavos”, mas sim espíritos que se apresentariam destas maneiras para cumprir determinados objetivos (idem). Assim não seria condenável a priori a “linguagem nem a credencial” com que se apresentam os espíritos, mas sim a “improcedência”, a “banalidade” e a “nocividade” de suas manifestações. De acordo com o parecer:

“Sem ofensas aos princípios doutrinários, pode admitir-se que os espíritos adaptem as suas manifestações de modo a melhor impressionarem os seus interlocutores. *Assim como um homem ilustrado, entre rústicos, tem de baixar o nível da sua expressão e mesmo das suas ideias, para melhor ser compreendido e atendido, assim pode e deve fazer um espírito, logicamente.* O essencial é que o faça visando fins elevados, porque neste caso, há que tolerar os meios pelos fins” (SOUZA 2019 p. 196)

Este trecho do parecer expressa um ponto muito revelador: a defesa de que através dos princípios doutrinários de Kardec da reencarnação e da possibilidade de um espírito adaptar sua manifestação, ser possível afirmar que um “homem ilustrado”, encontrando-se entre “rústicos”, poderia baixar o seu nível. Em outras palavras: um espírito “superior” poderia se apresentar como “inferior” para cumprir determinada tarefa, de modo que esse fato seria legítimo se fosse para um “fim elevado” – neste caso teria de seu “tolerar os meios pelos fins” (idem). Neste ponto encontramos uma grande chave para compreendermos não apenas a visão expressa pela Federação Espírita neste parecer, mas também para compreendermos elementos centrais das narrativas dos próprios integrantes da Linha Branca de Umbanda, conforme veremos a seguir.

Por fim, vejamos a conclusão do parecer: por um lado a Federação reconhece os “bons frutos” gerados pelas manifestações dessas entidades em determinados grupos e “não infirma as manifestações de caboclos e pretos”, ou seja, não tira a autoridade destas manifestações (idem). Por outro, afirma que estas práticas “não são doutrina espírita”, apesar de considerá-las manifestações

de espiritismo. Nesta conclusão Leal de Souza enxerga uma contradição, sobre a qual tece um comentário crítico em seu artigo:

“Humilde filho de Umbanda, aceito esse parecer, acrescentando-lhe, porém, está elucidação: se a doutrina espírita admite, explica e legitima essas manifestações, é porque as enquadra em seus princípios, e, conseqüentemente, não se pode condená-las nem inquiná-las em seu nome”. (SOUZA, 2019, p.197).

A contradição que Leal enxerga está no fato da Federação não reconhecer a manifestação de pretos e caboclos como parte da “doutrina espírita” ao mesmo tempo em que reconhece os “bons frutos” de seu trabalho espiritual dentro do “critério evangélico”. Aqui vale ressaltar: sobre a explicação dada por esta instituição de que os caboclos seriam possivelmente espíritos de europeus que encarnaram nas selvas brasileiras, bem como sua constatação de que através da doutrina kardecista seria possível conceber que “ilustrados” pudessem baixar seu nível entre os “rústicos”, não existe crítica, mas sim reivindicação e convergência.

Por fim façamos uma reflexão: estabelecendo uma relação entre o debate realizado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas com os kardecistas em 1908 e as posições expressas pela Federação Espírita do Brasil neste parecer de 1926, poderíamos afirmar que houve um avanço no reconhecimento dos pretos e caboclos?

Este trecho é muito revelador ao trazer mais elementos para a investigação:

“Em regra, ao falar de manifestações tais, a primeira ideia que ocorre é a de fetiches e batuques. Ora, isso não entra no quadro doutrinário, porque é necromancia, superstição, bruxaria (em sentido genérico), baixo Espiritismo, porque feito com espíritos, mas não doutrina espírita. *Porém a verdade é que sabemos de grupos⁴¹ onde se manifestam pretos e caboclos que – sem embargo da forma pitoresca ou bizarra, suscitam a fé, produzem curas espirituais e físicas, concorrem, finalmente, para o levantamento do nível moral coletivo, que é o escopo primacial da doutrina*” (SOUZA, 2019, p. 196).

Observemos que o parecer de 1926 reconhece a existência de grupos nos quais a manifestação de pretos e caboclos geraria “bons frutos” como curas espirituais, elevação do nível moral coletivo e aumento da fé nas pessoas. Além disso o texto é concluído com a afirmação de que a Federação não “infirmar a

⁴¹ Apesar de o Parecer de 1926 não citar literalmente o termo *Linha Branca de Umbanda*, entendemos que está se referindo a este seguimento quando aponta para a existência de “grupos” que contribuem para a elevação do nível moral e que geram bons frutos através da manifestação de pretos e caboclos.

manifestação de pretos e caboclos”, ou seja, não tira a sua autoridade e eficácia. Estes fatos nos parecem comprovar um relativo avanço no reconhecimento de pretos e caboclos por parte da Federação Espírita – que no contexto do diálogo inicial do caboclo das setes encruzilhadas relatado por Zélio de Moraes, não se dava ao trabalho de estudar tais manifestações, explicá-las e muito menos considerar que elas poderiam gerar “bons frutos”.

Aqui vemos que este parecer abria uma brecha importante aos defensores da Linha Branca de Umbanda ao reconhecer uma importante distinção: por um lado a manifestação de pretos e caboclos nos “fetiches e batuques” considerados como “superstição, bruxaria, baixo espiritismo, anti-doutrinárias” etc.; por outro a manifestação destes espíritos em grupos nos quais poderiam produzir bons frutos (elevação do nível moral, curas espirituais, aumento da fé). Para o segundo caso, inclusive, atribuía-se uma explicação teórica a partir da doutrina de Kardec como vimos acima, ou seja, um espírito superior (branco, ilustre e europeu) poderia ser vestir de forma “pitoresca ou bizarra” (pretos e caboclos) para fazer o bem entre os rústicos (pessoas pretas, de classes sociais mais baixas, com pouco grau de instrução etc.).

Para os defensores da Linha Branca no contexto da década de 1920 no Rio de Janeiro o fato do parecer distinguir qualitativamente a manifestação de pretos e caboclos nos chamados fetiches e batuques de suas manifestações na Linha Branca de Umbanda é significativa, pois uma das principais formas de desqualificação que este seguimento sofria naquele contexto eram justamente as taxações pejorativas de baixo espiritismo, macumba e magia negra – que inclusive resultavam em perseguição policial e repressão do Estado.

Aqui podemos refletir: mas qual o peso desse parecer em relação à opinião do conjunto dos kardecistas da época? Por um lado, Leal de Souza aponta que este foi elaborado em reunião do conselho da Federação Espírita do Brasil como posição oficial da instituição, sendo assinado por 65 sociedades espíritas federadas - entre centros e federações regionais - de diversos estados do país, como por exemplo: duas de Alagoas, uma da Bahia, dezessete do Distrito Federal, oito do Espírito Santo, duas do Maranhão, seis em Minas Gerais, uma no Pará, duas em Pernambuco, catorze de São Paulo, uma federação do Rio Grande do Norte e uma do Rio Grande do Sul, entre outras. No entanto, sabemos que neste

período ainda era predominante entre o conjunto dos espíritas kardecistas a percepção da Umbanda como baixo espiritismo e de seus guias como espíritos atrasados e inferiores.

Logo, podemos dizer que a brecha aberta pelo parecer não estava exatamente no fato deste representar uma posição hegemônica e orgânica do conjunto dos kardecistas, mas sim no fato de que munia os intelectuais umbandistas de argumentos baseados na própria autoridade da Federação Espírita Brasileira para defender a legitimidade de pretos e caboclos enquanto guias espirituais que também seriam evoluídos e que poderiam fazer o bem.

Inclusive nos parece justo levantar a hipótese de que este relativo avanço no reconhecimento dos pretos e caboclos por parte da Federação Espírita – ainda que contraditório e limitado - seja diretamente fruto das batalhas e elaborações destes próprios intelectuais da Linha Branca de Umbanda, como o próprio Leal de Souza, nas instâncias internas desta instituição. O fato do autor publicar na íntegra o parecer de 1926 num de seus artigos de jornal e reivindicá-lo como “fonte insuspeita” para compreensão dos pretos e caboclos nos parece um forte indício disso. Outro indício é a existência de muitos pontos de congruência entre as posições apresentadas neste parecer e as posições expressas pelo próprio autor em seus escritos - com a mesma linha argumentativa – fato que procuraremos analisar e demonstrar a seguir.

Por fim, concluiremos este tópico construindo uma síntese analítica de como se dá o encadeamento dos argumentos da Federação Espírita - tanto através do parecer de 1926 quanto no artigo sobre os caboclos da revista *Reformador* - buscando trazer à tona os conteúdos implícitos que permeiam suas entrelinhas.

Em primeiro lugar, vemos Leal de Souza reivindicar um “admirável estudo” da revista kardecista *Reformador* que tira como conclusão que os caboclos que baixam nas tendas de umbanda teriam sido espíritos de europeus em outras encarnações. Em segundo, já no parecer de 1926, vemos a afirmação de que a doutrina de Kardec admite que um espírito pode adaptar sua manifestação para melhor impressionar seus interlocutores. Ou seja: em síntese percebemos a existência de uma linha argumentativa que abre uma concessão de reconhecimento para as entidades da Linha Branca de Umbanda, à medida que as concebe como espíritos de europeus e brancos que se vestem ou adaptam

como pretos e caboclos (“inferiores”, “pitorescos”, “bizarros”) para realizar determinados objetivos elevados.

4.1.7 A Linha Argumentativa de Leal de Souza

Podemos observar nos escritos de Leal de Souza a adoção da mesma linha argumentativa sobre os pretos e caboclos que vimos anteriormente na publicação da revista *Reformador* e no Parecer da Federação Espírita de 1926. Não à toa, o autor publica na íntegra o parecer de 1926 e republica trechos da revista *Reformador* em seus artigos de jornal, apontando-os como fontes insuspeitas e estudos admiráveis para a compreensão sobre os pretos e caboclos.

Vejam, por exemplo, a linha argumentativa do autor no artigo *O Kardecismo e a Linha Branca de Umbanda* de 1932.

Partindo do pressuposto - acima já mencionado - de que a Linha Branca de Umbanda estaria perfeitamente enquadrada na doutrina kardecista, vemos Leal de Souza utilizar diversas citações das obras de Kardec para fundamentar o argumento de que não existiria nada nesta doutrina suscetível de condenar seu seguimento.

No início do texto afirma que os protetores da Linha Branca que se apresentavam com o nome de caboclos e pretos “frequentemente, não foram caboclos e nem pretos” (SOUZA, 2019, p.170). Segundo ele, a explicação desse fato se daria através da doutrina de Kardec:

Allan Kardec, à página 215 do *Livro dos Espíritos*, ensina: “Fazeis questão de nomes: eles (os protetores) tomam um, que vos inspire confiança”. Mas como poderemos, sem o perigo de sermos mistificados, confiar em entidades que se apresentam com os nomes supostos? (SOUZA, 2019, p. 170).

Se os protetores de uma sessão espírita poderiam tomar um nome que inspirasse confiança aos participantes, pode-se então compreender que existiriam espíritos que não eram exatamente quem se identificavam ser. Mas então, como confiar em entidades que se apresentam com nomes supostos e como evitar o perigo de ser enganado pelos espíritos?

De acordo com o autor, a resposta para essa pergunta seria encontrada “à página 449 do *Livro dos Espíritos*”, na qual Allan Kardec esclarece que um espírito

deveria ser julgado pela natureza de seus ensinamentos, pelo conjunto de sua fala, pela linguagem que usa, pelo encadeamento lógico de suas ideias, pela ausência de ignorância, orgulho e malevolência em suas ideias, bem como pelo fato de haver ou não em suas palavras “o cunho de sabedoria que a verdadeira superioridade manifesta” (idem). Partindo desta citação de Kardec, o autor argumenta para comprovar a legitimidade dos espíritos da Linha Branca:

“Ora, esses espíritos de caboclos ou pretos, e os que como tais se apresentam, pelas tradições de nossa raça e pelas afinidades de nosso povo, são humildes, bons e pregam, invariavelmente, sem solução de continuidade, a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e ampliada por Jesus” (idem).

Aqui vemos um primeiro ponto de sua argumentação a favor dos pretos e caboclos da Linha Branca de Umbanda: estes serem humildes, bons e pregarem invariavelmente a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e nos ensinamentos de Jesus. Na visão do autor, este seria o fundamento para reivindicar que os pretos e caboclos não fossem julgados pela forma como se apresentavam, mas sim pela “natureza de seus ensinamentos” – como afirmava Kardec. Assim aponta que o equívoco de muitos kardecistas seria justamente julgar estas entidades apenas através do nível superficial da aparência, ao passo que o que importaria seria a essência de sua mensagem. Dessa maneira, busca ressaltar um importante ponto de convergência entre seu seguimento e Allan Kardec: o objetivo da Linha Branca seria a prática da caridade, seguindo a máxima proclamada repetidamente por Kardec em *Evangelho Segundo o Espiritismo* de que “fora da caridade não há salvação”.

Logo, percebemos que existiam outros elementos que também compunham as noções de superioridade-inferioridade da Linha Branca de Umbanda: as ideias de grau de bondade, de humildade, de pureza, de prática da moral cristã⁴², as curas e milagres realizados por esses espíritos durante os trabalhos. O próprio Leal de Souza - num artigo em que explica sua concepção de baixo espiritismo – aponta que a “cultura moral” não anda necessariamente

⁴² Vale lembrar que o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas era considerado um missionário de Jesus Cristo, sendo diretamente por ele orientado a vir para o Brasil fundar a Umbanda - como podemos observar no relato de Leal de Souza sobre o encontro de Jesus com o Caboclo no plano espiritual.

junta com a “cultura intelectual”, afirmando que foi justamente em suas visitas à centros espíritas humildes⁴³ que encontrou os ambientes mais elevados de pureza.

Um segundo ponto de sua argumentação a favor dos pretos e caboclos seria justamente ressaltar as encarnações brancas e europeias que estes espíritos haviam tido em vidas passadas, bem como apontar para o fato de que muitas vezes estes espíritos não haviam sido nem pretos e nem caboclos apesar da forma como se apresentavam.

"Nas falanges da Linha Branca de Umbanda e Demanda, já se identificaram índios de quase todas as tribos brasileiras, sendo que numerosos destes foram europeus em encarnações anteriores; preto da África e da Bahia, portugueses, espanhóis, muitos ilhéus malaios, muitíssimos hindus" (SOUZA, 2019, p. 83).

É interessante notar um desdobramento deste segundo ponto: os espíritos protetores da Linha Branca poderiam se apresentar propositalmente com uma roupagem que seria lida socialmente como inferior (no que diz respeito a sua aparência racial biológica e ao seu grau de intelectualidade) para educarem consulentes orgulhosos a serem mais humildes. Vejamos a questão da linguagem:

No trato com as pessoas, excetuados os grandes guias, usam a nossa língua comum, *deturpando-a à maneira dos pretos ou dos caboclos*. Esses trabalhadores do espaço desejam que os julguem atrasados, a fim de que os indivíduos que se reputam superiores e são obrigados a recorrer à humildade de espíritos inferiores percebam e compreendam a sua própria inferioridade (SOUZA, 2019, p.90).

Essa ideia aparece em outro artigo, no qual o autor afirma que justamente por estarem vivendo numa época “amargurada de arrogante orgulho intelectual e

⁴³ Em seu artigo intitulado de *Baixo* Espiritismo vemos Leal de Souza afirmar que seria preciso levar em consideração que “a cultura moral e a intelectual nem sempre andam juntas”, argumentando ainda que havia sido justamente nestas reuniões que “são reputadas de baixo Espiritismo pela humildade de seus componentes, bem como pela ingenuidade de seus processos” que encontrou o um “ambiente moral” de “pureza translúcida”. Por fim o autor define que: “o baixo espiritismo não é o dos humildes, é o dos perversos, que o praticam por dinheiro, vendendo malefícios” (SOUZA, 2019, p. 66). Essa citação nos ajuda a compreender as elaborações de Leal de Souza com um grau maior de complexidade.

insolente vaidade mundanária” seria muito educativo e providencial que estes indivíduos orgulhosos - diante dos episódios difíceis de suas vidas- tivessem de implorar para receberem “a misericórdia de Deus por intermédio dos espíritos mais atrasados ou que como tais se apresentam” (SOUZA, 2019, p. 86). Na afirmação de que na Linha Branca existiriam os espíritos que se vestem como atrasados e os que propriamente são atrasados nos chama atenção a naturalização da concepção de inferioridade e de atraso que por vezes é atribuída às populações pretas e indígenas.

Claro que também podemos complexificar esta questão considerando o contexto da repressão policial, da perseguição dos jornais e da Igreja Católica como fatores que se somam à questão racial para a explicação dessas narrativas. Podemos levar em conta que tais discursos também eram utilizados como estratégia de sobrevivência e como maneira de não atrair a atenção da polícia – com a tendência de se aproximar o máximo possível do espiritismo kardecista e se diferenciar o máximo possível das macumbas e dos elementos da religiosidade afro-brasileira.

4.1.8 Superior Vestido de Inferior, Preto Vestido de Branco.

No artigo *O Caboclo das Sete Encruzilhadas* de 1932, vemos que em algumas ocasiões o saber desta entidade se revelava acidentalmente:

“A linguagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas variava de acordo com a mentalidade de seus auditórios. Ora chã, ora simples, sem um atavio, ora fulgurante nos arrojados da alta eloquência, nunca desce tanto que se abastarde, nem se eleva demais que se torne inacessível” (SOUZA 2019 p. 118)

Um primeiro exemplo desta erudição seria “seu profundíssimo conhecimento da Bíblia e das obras dos doutores da Igreja”, fato que segundo Leal de Souza, autorizaria a suposição de que ele teria sido sacerdote em outra encarnação (SOUZA p. 118). Também afirma que “a medicina não lhe seria mais estranha do que a teologia”, citando o exemplo de que em determinada ocasião a entidade explicou minuciosamente o processo de renovação das células cerebrais e descreveu os instrumentos que servem para observá-las com o objetivo de explicar uma falta por esquecimento de um de seus auxiliares humanos. (SOUZA

p. 118). Abaixo vemos o autor relatar um episódio no qual o Caboclo demonstrou profundos conhecimentos sobre a economia mundial enquanto realizava um atendimento:

“De outra feita, respondendo a consulta de um espírita que é capitalista em São Paulo e representa interesses europeus, produziu um estudo admirável da situação financeira criada para a França, pela quebra do padrão ouro na Inglaterra”. (LEAL 2019 p. 118).

Outro exemplo de erudição que podemos destacar, está na própria afirmação de Zélio de Moraes⁴⁴ de que na primeira sessão realizada pelo Caboclo no dia 16/11/1908 este teria respondido às perguntas dos sacerdotes que estavam ali presentes em “latim e em alemão” (TRINDADE 2014 p. 125).

Nesse mesmo sentido, relembremos também a história do preto-velho Pai Antônio, que assim como o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi uma entidade que trabalhou com Zélio de Moraes desde a primeira sessão realizada em 1908.

“Pai Antônio foi um escravo em uma de suas encarnações. Em uma delas foi um médico respeitado da região serrana do Rio de Janeiro. Inúmeras curas foram praticadas por essa entidade”. (TRINDADE 2014 p.141).

No artigo *Os Protetores da Linha Branca de Umbanda* de 1932, Leal de Souza relata que durante uma pequena reunião de cinco pessoas, Pai Antônio fumava seu cachimbo enquanto observava um caboclo realizar uma descarga energética de fluídos negativos de uma senhora. Em certo momento o preto-velho alertou o caboclo, dizendo para este ter cuidado, pois o coração da senhora não estava batendo de acordo com pulso. Imediatamente um médico que estava presente na sessão pediu para verificar o pulso da senhora e constatou o acerto do prognóstico de Pai Antônio, que logo o surpreendeu novamente “emitindo um termo técnico da medicina” e explicando-lhe que o fenômeno não provinha de causas fisiológicas – como este acreditava – mas sim da ação fluídica da descarga energética (SOUZA 2019 p. 106). Afirmou ainda que assim que a descarga terminasse a circulação da senhora voltaria ao normal, fato que foi constatado ao término do trabalho. Após o ocorrido, o médico quis conversar com a entidade sobre a ciência da medicina e em menos de meia-hora de conversa afirmava que

⁴⁴ Presente na entrevista concedida à J. Alves de Oliveira em 1974.

“o negro abordara assuntos que ele ainda não tivera oportunidade de versar” (SOUZA 2019 p. 106).

Vejamos o interessante diálogo que seguiu após esse ocorrido:

- *Pai Antônio não pode ser o espírito de um preto da África, e não se compreende que baixe para fumar cachimbo e falar língua inferior ao cassange.*

- *Eu sou preto, meu filho.*

- Não, Pai Antônio. O senhor sabe mais medicina do que eu. Por que fala desse modo? Há de ser por alguma razão.

- Eu não baixo em roda de doutores. Doutor aqui só há um, que és tu, e nem sempre vens cá. Depois, meu filho, se eu começo a falar língua de branco, posso ficar tão pretensioso como tu, que dizes saber menos de medicina que eu – disse, em uma linguagem arrevesada que traduzimos”.

(SOUZA, 2019 p.106-107)

Neste mesmo artigo, Leal de Souza explica que os espíritos protetores da Linha Branca são sempre humildes, de modo que ao mesmo tempo em que falam uma língua “atravessada” e “incorreta” – causando uma “impressão penosa de ignorância” – também surpreendem seus consulentes “revelando conhecimentos muito elevados” quando o dever de sua missão exige (SOUZA p. 106).

Podemos observar que alguns reflexos desta concepção - superior vestido de inferior - se perpetuaram no contexto umbandista para além de nosso recorte histórico específico. Aqui, é interessante observar a análise de Oliveira (2007) sobre um episódio narrado no livro *Umbanda, essa desconhecida* de Roger Feraudy. Certa vez, o autor desta obra conta que testemunhou uma consulta realizada pelo Caboclo Mata Virgem, na qual a entidade atendia um pai que procurava ajuda para curar uma insistente febre que afligia sua filha. Após o Caboclo ter receitado um chá para curar a enferma, o respectivo pai questionou sua indicação:

Acredito que o senhor seja seu Mata Virgem e que o chá irá curar minha filha; porém na Terra existem leis a que tenho que prestar contas. Sei que isso não acontecerá, mas se minha filha não ficar boa com seu chá ou mesmo morrer, o que direi as autoridades: que foi seu Mata Virgem quem mandou a menina tomar o chá? (FERAUDY 2006 p. 111)

Diante do questionamento, a resposta do caboclo foi assertiva: o consulente deveria dar o chá que estava mandando, pois ele seria o Doutor Bezerra de Menezes. Sobre este episódio, Oliveira (2007) analisa que:

“Aqui, a eficácia do chá não se dá pelo fato do caboclo ser o espírito de um indígena acostumado a lidar com as propriedades terapêuticas da flora brasileira, mas sim porque quem receitou era um ilustre médico – aliás, um dos principais divulgadores do Kardecismo no país – que “baixava” também, na forma de caboclo, nos terreiros de Umbanda [...] as práticas umbandistas foram legitimadas pela presença do Kardecismo” (OLIVEIRA 2007 p. 99-100)

É assim que vemos ganhar corpo a seguinte fórmula: os guias protetores da Linha Branca de Umbanda como espíritos superiores-elevados que se vestem de inferiores (pretos e caboclos), ou ainda, espíritos ilustrados que baixavam seu nível entre os rústicos – como dizia o parecer da Federação Espírita reivindicado e publicado por Leal de Souza.

Uma primeira evidência desse fato, é que parece existir uma recorrente estratégia de legitimar os pretos e caboclos pelas suas encarnações brancas. Como vimos, esta estratégia passava por dois movimentos paralelos: por um lado demonstrar através da própria doutrina de Kardec que os espíritos teriam diferentes encarnações e que seriam capazes de adaptar sua forma de apresentação de acordo com seus objetivos e contexto em que se encontrassem; por outro sempre recorrer às histórias das encarnações brancas anteriores de seus guias protetores, que assim como no kardecismo, muitas vezes revelavam posições sociais de destaque e um grau elevado de intelectualidade (um jesuíta que tinha acesso à corte real portuguesa, um médico branco etc.)

Por fim, mediante aos fatos expostos até aqui, nossa primeira hipótese é de que a lógica presente no termo *preto-velho de alma branca* pode ser localizada nos argumentos dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda, como Leal de Souza, quando estes recorrem à ideia do *superior vestido de inferior* para defender a legitimidade dos espíritos dos pretos e caboclos. Em ambos os casos a aparência negra busca ser legitimada por uma essência branca.

Nesse contexto, a *alma branca* passa a ser identificada pelas qualidades intelectuais e posições sociais de destaque das *encarnações anteriores brancas* dos pretos e caboclos, que por sua vez poderiam ser evocadas sempre que fosse necessário para comprovar a legitimidade e o grau de evolução desses guias espirituais. Outra característica da brancura da alma poderia ser atribuída ao grau de assimilação da moral cristã por parte destes espíritos – lembremos que além de ter sido um proeminente jesuíta, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria

recebido a missão de fundar a Umbanda no plano espiritual por uma orientação feita diretamente por Jesus Cristo. Nesse sentido é que vemos Leal de Souza afirmar que uma das principais características destes espíritos seria o fato de pregarem “invariavelmente, sem solução de continuidade, a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e ampliada por Jesus” (SOUZA 2019 p. 171). Aqui vemos que as ideias de bondade e de pureza - características da moral cristã – recorrentemente se entrelaçam e são permeadas pela questão racial.

De acordo com Domingues a ideia de um “negro da essência da brancura” estaria diretamente ligada ao processo de “assimilação dos valores sociais e/ou morais da ideologia do branqueamento” (Domingues 2002 p. 12). Este processo de assimilação dos elementos culturais-morais-religiosos atribuídos à elite branca também esteve relacionado com estratégias de integração e de ascensão social do negro numa sociedade dominada pelos brancos, tendo como um de seus reflexos uma espécie de negação de si mesmo (enquanto corpo, fenótipo, identidades ligadas às origens étnico-cultural-religiosa etc;).

5. O PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA

De acordo com Oliveira (2007) os líderes-intelectuais do Movimento Umbandista utilizaram as seguintes estratégias para legitimar a religião perante a sociedade brasileira na primeira metade do século XX: a fundação da Federação Espírita de Umbanda em 1939 e a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941.

A Federação teria o papel primordial de realizar a interlocução entre os templos filiados e o Estado, com o objetivo de negociar o fim da repressão policial que havia se intensificado na década de 1930. Já o Primeiro Congresso visava por um lado unificar o culto e estabelecer uma doutrina pautada na prática da caridade; por outro dirigir-se à sociedade laica fornecendo explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que permaneciam na umbanda, “como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e, até mesmo, pólvora para realizar os descarregos”⁴⁵ (OLIVEIRA, 2007, p.142). Em

⁴⁵ Prática que na Umbanda se refere a uma limpeza espiritual de energias carregadas (negativas) ou mesmo ao afastamento de espíritos obsessores que podem estar ligadas a uma pessoa. O descarrego pode ser realizado por meio de banhos de ervas, trabalhos com pólvora ou mesmo pelo realizado por um guia no terreiro. (Nota do Autor).

outras palavras, as estratégias apontadas pelo autor são sintetizadas da seguinte maneira:

a institucionalização do campo sagrado a partir da fundação da Federação Espírita de Umbanda; e a racionalização das práticas religiosas nas quais o discurso evolucionista e cientificista deu o tom das comunicações apresentadas durante o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (OLIVEIRA, 2007, p.143)

Para uma melhor compreensão dos debates do congresso, vamos recuperar o contexto social e político no qual este ocorreu, dando uma especial atenção ao cenário de repressão policial sobre as tendas umbandistas, que se intensificou particularmente em meados de 1930 no Rio de Janeiro.

5.1 O Contexto Político e a Repressão Policial

De acordo com Diana Brown, a subida de Getúlio Vargas ao poder na década de 1930 representou um período de muita repressão para os umbandistas, principalmente com a instauração do Estado Novo (1937-1945) em que se estabeleceu um regime altamente autoritário e inspirado no modelo de Estado fascista italiano (BROWN, 1985 p.13). Neste momento vemos o nacionalismo ser uma das principais ideologias propagadas pelo Estado – ao lado do anticomunismo e do autoritarismo. Ideias nacionalistas eram disseminadas através da implementação de políticas populistas, da utilização de propaganda governamental e da extrema valorização do território brasileiro. Dessa maneira, concepções ligadas ao ideário da democracia racial foram significativamente incorporadas ao projeto nacionalista de Vargas, que propagandeava a exaltação da “cultura brasileira” - que seria fruto de relações raciais harmônicas entre as três raças fundadoras do país.

Nos chama atenção um trecho do Plano Nacional de Educação (1931) no qual podemos ler que o ensino de História – considerado um instrumento poderoso para a construção do Estado Nacional - teria “o alto intuito de fortalecer cada vez mais o espírito de brasilidade, isto é, a formação da alma e do caráter nacional” (ABUD 1998 apud OLIVEIRA 2007). E um primeiro elemento difundido

pela ideologia varguista com o intuito de formar a “alma e o caráter nacional” foi a noção de que os brasileiros seriam marcados por um *espírito pacífico*.

Do ponto de vista racial esta ideia poderia ser comprovada pela fusão historicamente harmoniosa que teria se dado entre negros, brancos e índios tanto em termos físicos quanto em termos culturais. Assim a história do Brasil – em contraposição a de outros países onde primavam as guerras e a segregação – foi recuperada como um “exemplo de renúncia, sacrifício, generosidade e paz” (OLIVEIRA 2007 p. 82). Outro elemento importante que foi amplamente difundido seria o culto ao trabalho. Por exemplo, vemos ser publicada na Revista Cultura Política – que se constituía como um instrumento ideológico oficial do regime varguista estando vinculada ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) – artigos que propagavam a ideia de que seria somente através do trabalho que o cidadão poderia gozar do respeito e da proteção do Estado. Logo, a ordem política se destinaria “a assegurar a paz, a concórdia, o bem-estar, a felicidade dos que trabalham pelo bem comum” (ANDRADE apud OLIVEIRA p.79)⁴⁶. Assim, buscou-se construir um espírito nacionalista baseado na figura do brasileiro de índole pacífica e trabalhadora.

Outro elemento central difundido pela ideologia varguista será um nacionalismo que buscará atribuir um potencial positivo e criativo a questão da mestiçagem. Neste novo contexto esta categoria ganhará um conteúdo diferente daquele que vimos anteriormente nos ideários raciais baseados no determinismo biológico. Ao invés de ser vista predominantemente como um fator de degeneração das raças superiores, agora será considerada como a prova concreta da existência da democracia racial. E mais: a identidade mestiça do povo brasileiro passaria a ser relacionada, por exemplo, com a possibilidade do desenvolvimento socioeconômico da nação, uma vez que teríamos a vantagem de aqui supostamente não existirem conflitos étnicos e culturais.

⁴⁶ ANDRADE, Almir. A evolução política e social do Brasil.

a originalidade do regime estará em opor-se ao discurso da superioridade racial e de heterogeneidade étnica como fator de desagregação nacional. Com a nova ordem, realizar-se-á uma reinvenção na argumentação: *é na diversidade que se realiza a unidade e a originalidade.* (VELLOSO 2003 p.166 apud OLIVEIRA 2007 p. 82 *grifo nosso*)

Assim, encontramos um artigo⁴⁷ publicado na Revista Cultura Política por Deodato Moraes, que chega até a argumentar que a mestiçagem brasileira seria um fator capaz de gerar uma “cultura superior”, uma vez que esta englobaria os saberes de diversos povos:

sua cultura, a do homem brasileiro, se desdobra de uma maneira prodigiosa, atingindo, pela tenacidade, todas as esferas do saber humano. O Brasil caminha, por isso, a passos gigantescos, nada devendo a outras nações (MORAIS apud OLIVEIRA 2007 p.83)

Observamos que a valorização da mestiçagem como um fator positivo do contexto social brasileiro caminha junto com a construção de uma identidade social homogênea – que visaria garantir a unidade da nação – que seria representada justamente pela ideia de uma cultura nacional. No entanto, nessa tentativa de homogeneização da cultura brasileira – que seria formada principalmente pelas contribuições positivas de suas três raças fundadoras – vemos permanecer uma série de hierarquias que continuavam a reforçar a inferioridade dos negros e indígenas. Nesse sentido é que Oliveira afirma que “o discurso que pregava a homogeneidade racial recorria aos mesmos estereótipos dos que pregavam a degenerescência racial do povo brasileiro” (OLIVEIRA 2007 p.83)

Reconstituir esse contexto político e ideológico da Era Vargas - particularmente do Estado Novo – é fundamental para compreendermos os discursos dos representantes da Linha Branca de Umbanda, uma vez que a posição adotada pelos intelectuais umbandistas no processo de institucionalização da religião não passava por uma política de enfrentamento contra o Estado, mas sim apostava na assimilação do projeto político-ideológico estadonovista como uma estratégia de inserção na sociedade nacional (OLIVEIRA 2008).

⁴⁷ MORAIS. Deodato de. O Estado e sua moderna concepção.

Além disso, para entendermos as posições que os intelectuais umbandistas desse período, se faz necessário nos atentarmos a outro elemento do contexto em que estavam inseridos: a repressão. Particularmente no Rio de Janeiro, uma lei de 1934 incluiu a Umbanda, bem como diversos outros seguimentos religiosos, sob a jurisdição do “Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro” na sessão especial de “Costumes e Diversões” que lidava com problemas relacionados ao álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição (BROWN, 1985, p.13). Dessa forma, para realizarem suas práticas dentro da lei, estes grupos religiosos eram obrigados a solicitar um registro especial do departamento de polícia local, bem como pagar taxas que a polícia fixava. Para Brown:

os kardecistas – que tinham adeptos bem estabelecidos dos setores médios da sociedade civil, incluindo num núcleo de defensores influentes das profissões – sobreviveram sem muitas dificuldades [...]. A Umbanda e as religiões afro-brasileiras, contudo, não desfrutaram deste tipo de proteção. Os terreiros afro-brasileiros foram submetidos a esporádicas incursões policiais pelo menos desde a década de 1920, e provavelmente desde muito antes. (BROW, 1985, p.13)

Assim a autora afirma que tanto a Umbanda quanto as demais religiões afro-brasileiras foram alvos vulneráveis de várias formas de perseguição e extorsão por parte da polícia neste período, de modo que esta lei de 1934 criou uma situação ambígua: por um lado, teoricamente, o registro lhes permitia a realização legalizada de seu culto; por outro, na prática, o registro atraía mais atenção para as tendas umbandistas e aumentava a possibilidade de extorsões e intimidações da polícia. Segundo ela, ambígua também era a relação de muitos umbandistas com a figura de Getúlio Vargas, pois ao mesmo tempo que a ditadura do Estado Novo significou um período duro de repressão, muitos compreendiam Vargas como um “amigo do culto” – alguns afirmando que ele próprio seria umbandista – havendo inclusive fotografias do presidente em muitos centros de Umbanda (BROWN, 1985, p.14).

Enquanto o kardecismo mais branco e elitizado sofria menos repressão policial, os cultos associados as tradições afro-brasileiras e com a população negra sofriam mais repressão – particularmente os cultos associados as “macumbas” e ao “baixo espiritismo” no contexto carioca. Nesse sentido vemos que a estratégia adotada pelos intelectuais umbandistas para legitimar a nova religião perante a sociedade brasileira passava: tanto pela busca de aproximar

sua religião ao kardecismo – o “Espiritismo de Umbanda”; quanto por assimilar o projeto político-ideológico do Estado Novo de Vargas, que como vimos, exaltava o nacionalismo, a democracia racial e uma ideia de cultura brasileira. De acordo com Oliveira:

os intelectuais queriam dizer à sociedade que a Umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista [...]. Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. (OLIVEIRA, 2007, p. 17)

Para o autor, os intelectuais umbandistas valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade brasileira sob a ótica de uma evolução constante que seria “capaz de aprimorar o que de selvagem e bárbaro prendia-os a um passado distante da civilização” (OLIVEIRA *apud* ISAIA, 1997, p.18). Nos parece emblemático que na introdução do livro de teses do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda esteja elencado que um dos objetivos do evento seria estudar, debater e codificar a nova religião “afim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser”⁴⁸ (FEDERAÇÃO, 1941, p.5). Por fim, é importante termos em mente esse contexto de constante diálogo e intersecção entre conceitos como evolução, civilização e progresso para adentrarmos no universo dos debates ocorridos durante o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941.

5.1.2 Breves Apontamentos sobre o Conceito de Evolução no Kardecismo e na Linha Branca de Umbanda.

Em *Umbanda e Magia Branca Quimbanda e Magia Negra* (1941) - livro originado da tese enviada por Lourenço Braga ao Primeiro Congresso de Umbanda - o espiritismo aparece dividido em três seguimentos principais: a Lei de Kardec (espiritismo doutrinário, filosófico e científico), a Lei de Umbanda (espiritismo ligado a magia branca) e a Lei de Quimbanda (espiritismo ligado a

⁴⁸ O Livro das Teses do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda é uma publicação do “Jornal do Commercio” — Rodrigues & C. que foi editada pela Federação Espírita de Umbanda em 1942. No documento original não há numeração das páginas, logo o trecho citado na p.5 foi numerado pelo autor.

Magia Negra). Neste trecho podemos analisar com mais profundidade a concepção do autor sobre a influência do Espiritismo de Kardec sobre o Espiritismo de Umbanda, bem como o papel de cada seguimento em sua visão:

[...] no ano 2200, provavelmente, não existirá mais no Planeta Terra a Lei de Quimbanda, isto é, a Magia Negra, porquanto, este Planeta após ser assolado pelas guerras, pelas epidemias e pelos grandes cataclismos de caráter sísmico, passará por uma grande transformação; subirá mais um grau na escala do progresso, e, possivelmente, daí por diante, não existirão na Terra almas perversas e trevosas (BRAGA, 1941, p. 09)

Considerando que a “magia negra” deixaria de existir com a evolução do planeta Terra por falta de adeptos e de pensamentos negativos, o autor afirma que a “magia branca” - Lei de Umbanda - por consequência também tenderia naturalmente a desaparecer. Aqui vemos sua compreensão de que o principal sentido de existência da Lei de Umbanda (magia branca) seria justamente combater a Lei de Quimbanda (magia negra), de modo que a primeira perderia a sua “razão de ser” quando a segunda deixasse de existir. Logo observamos a demarcação de uma linha evolutiva entre os três segmentos do espiritismo apontados pelo autor, de modo que a Umbanda tenderia a evoluir ao kardecismo com o passar do tempo: “É claro que, sendo a Magia Branca um elemento de combate à Magia Negra, deverá também desaparecer [...] e o Espiritismo será, tão somente, de caráter religioso, filosófico, científico e doutrinário, isto é, *Cardecismo puro*.” (BRAGA, 1941, p. 10).

Essa visão também está presente nos escritos de Leal de Souza⁴⁹ particularmente em seu artigo “*O futuro da Linha Branca de Umbanda*” de 1932. Segundo ele, a evolução da Linha Branca de Umbanda e Demanda acompanharia a evolução das populações do planeta: quanto mais se desse o “progresso moral dos homens” e declinasse a “magia em suas operações danosas à criatura humana”, mais a Umbanda modificaria “o caráter ou a natureza de suas manifestações, adotando novos meios de servir a Deus”. (SOUZA, 1932 p.189).

⁴⁹ Como dissemos anteriormente, vale lembrar que toda a linha argumentativa de Leal de Souza partia do pressuposto de que a “Linha Branca de Umbanda e Demanda está perfeitamente enquadrada na doutrina de Allan Kardec”, bem como “nos livros do codificador nada se encontra suscetível de condená-la” (SOUZA 2019 p.169). Vemos em muitos de seus artigos uma grande luta para localizar a Linha Branca de Umbanda como um seguimento legítimo do espiritismo, inclusive utilizando por diversas vezes citações do próprio Allan Kardec para defender suas posições.

Dia virá, certamente ainda distante no tempo, em que não haverá necessidade de recorrer aos meios materiais para alcançar efeitos espirituais e em que o *aparecimento de caboclos e pretos-velhos nos terreiros apenas ocorrerá esporadicamente*, para não deixar perecer a lembrança dessas épocas de duro materialismo e pesado orgulho utilitarista. (SOUZA, 1932 p.189 grifo nosso).

Neste ponto vale refletirmos sobre como o conceito de evolução presente na doutrina de Kardec - que está diretamente ligado ao princípio da reencarnação - influenciou as perspectivas dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda como vimos nos trechos acima de Lourenço Braga (1941) e Leal de Souza (1932). Primeiramente destacamos que o conceito de evolução possui uma dimensão complexa dentro do kardecismo, uma vez que está relacionado tanto aos planetas quanto aos seres que neles habitam. De acordo com Terra (2011) o espiritismo prega a existência de vários mundos habitados que seriam caracterizados de acordo com o progresso moral e espiritual de seus habitantes, de maneira que o planeta Terra seria considerado um mundo de expiação e sofrimento que abrigaria espíritos com graus distintos de evolução⁵⁰ (TERRA, 2011, p.57).

No que diz respeito a evolução humana, o autor aponta que o kardecismo adota Jesus Cristo⁵¹ como exemplo de vida e perfeição espiritual, defendendo que todos os filhos de Deus poderiam alcançar esta mesma condição de perfeição moral e espiritual. Ou seja, compreendendo Jesus como um espírito altamente evoluído, acredita-se que todos os demais espíritos poderiam alcançar esse grau de evolução através de seus próprios esforços e das suas sucessivas reencarnações (idem). Termos como *purificação, melhoramento, progresso e evolução* são utilizados para se referir ao processo de reforma íntima e de alinhamento dos indivíduos com elementos de uma moral cristã reinterpretada: caridade, amor, humildade, perdão, resiliência etc. No entanto para compreendermos de maneira mais profunda o conceito de evolução trazido pela doutrina de Kardec é fundamental resgatarmos um pouco mais do contexto social na qual ele foi criado, ou seja, a Europa do Século XIX⁵². Isso significa considerar

⁵⁰ Segundo as informações mais recentes obtidas por médiuns por meio da psicografia, o planeta já estaria se transformando. Os espíritos que não acompanharem essa evolução terão que reencarnar futuramente é

⁵¹ Vale notar que Jesus Cristo é visto como um espírito extremamente evoluído que alcançou sua evolução através de seu próprio esforço.

⁵² Entre as principais obras de Kardec estão *O Livro dos Espíritos* (1857), *O Livro dos Médiuns* (1861) e *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864).

as influências da doutrina positivista de Auguste Comte, das chamadas teorias raciais clássicas ou “ciências das raças”, bem como das teorias evolucionistas. De acordo com Terra:

No kardecismo, as desigualdades morais, físicas, mentais e sociais passam a ser explicadas a partir de outras supostas vidas. Para Kardec (1993c), a “inferioridade de algumas raças”, tão discutida pelas teorias raciais do século XIX, era justificada por meio da reencarnação. Segundo ele, não é obra do acaso a criação de duas raças tão diferenciadas como a hotentote e a caucásica. A diversidade humana é explicada pelos diferentes graus de evolução espiritual e a busca incessante da perfeição [...] (TERRA, 2011, p. 61).

O autor afirma que termos como “*selvagens*”, “*civilizados*”, “*instrução*” ou “*civilização*” usados por Kardec refletem bem o discurso dos teóricos evolucionistas do século XIX, de modo que as preocupações referentes à humanidade, sua origem e sua diversidade são as mesmas (TERRA, 2011 p.61). Observa-se na análise de Kardec, por exemplo, a relevância dada aos membros e ao crânio humano como indicadores da inteligência, conceitos que tiveram origem na Frenologia e na Antropometria, teorias que interpretavam a capacidade dos diferentes povos tendo como referência o formato do cérebro (TERRA, 2011 p.64).

Para complexificar um pouco mais nossa análise, vale lembrar que na doutrina kardecista a evolução passa pelo objetivo da total desmaterialização do ser ou em outras palavras pela libertação do corpo físico que em determinados momentos é até mesmo visto como uma prisão. Logo o objetivo do espírito em suas sucessivas encarnações seria alcançar a perfeição espiritual, a plenitude moral e a purificação da alma. Ao concluir esse processo evolutivo, estaria encerrado o ciclo das reencarnações e este poderia viver apenas a realidade espiritual, mais próximo da felicidade que é associada pela proximidade com o Criador por meio de pensamentos recebidos e pelo auxílio aos diversos mundos habitados. (idem).

Neste ponto nos parece notável que as ideias de evolução e progresso presentes na doutrina kardecista, se relacionaram e foram influenciadas por um contexto racial marcado por teorias que afirmavam a existência de raças humanas superiores e inferiores a partir de uma perspectiva branca e eurocêntrica. Nesse sentido percebemos que a ideia de evolução associada ao aprimoramento moral e a reforma íntima – norteados por valores como a caridade, o amor, a humildade etc – em certa medida se confundem ou se misturam com uma ideia de evolução

racial (do negro ao branco) ou ainda dos primitivos (povos não europeus) aos civilizados (europeus). De acordo com Terra:

As etnias classificadas pelos cientistas racistas do século XIX como inferiores, são justificadas, no kardecismo, como conseqüências das idades espirituais prematuras e do pouco desenvolvimento moral, ou seja, no espiritismo, as respostas para as questões raciais discutidas na época também são fundamentadas na reencarnação. (TERRA, 2011 p.65).

Aqui considero importante remarcar que nosso objetivo não é desconstruir de modo geral a validade da complexa ideia de evolução presente na doutrina de Kardec. Mas sim demonstrar que ela foi produzida num contexto social permeado por ideologias raciais e positivistas que buscaram, além de criar as desigualdades, naturalizá-las como se fossem um dado biológico (principalmente no caso do séc. XIX). Enfim, o risco de se defender uma perspectiva evolutiva deste tipo em contextos sociais profundamente marcados pelo racismo e pela desigualdade de modo geral – frutos de processos sociais como a escravidão e a colonização – está no fato de que muito facilmente a categoria de evolução pode se deslocar, por exemplo, do campo do amor e da reforma íntima, para o campo do preconceito e da discriminação.

Dialogando com a narrativa do Caboclo das Sete Encruzilhadas, podemos observar que a postura dos kardecistas que naquela ocasião impediram a manifestação dos pretos e caboclos por considerá-los a priori como inferiores e atrasados, estavam marcadas por concepções de evolução, superioridade e inferioridade profundamente influenciadas pelo contexto racial brasileiro. No entanto, nossa hipótese é de que nas narrativas dos representantes da Linha Branca de Umbanda – como Leal de Souza e os demais que participaram do Primeiro Congresso – demonstram que não houve uma ruptura até o fim com esta concepção kardecista. Ou seja: a ideia de que pessoas e espíritos de pretos e indígenas seriam inferiores aos brancos, continuou a ser reproduzida em suas narrativas de uma maneira mais complexa, sutil e ambígua.

Por fim, é notável que a concepção de evolução presente na doutrina kardecista, influenciou profundamente as concepções dos representantes da

Linha Branca de Umbanda⁵³, de modo que a questão da evolução se expressará como um ponto central de muitas teses do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. A seguir voltaremos a tratar das intersecções entre essa categoria e o contexto racial brasileiro ao analisarmos a questão da magia branca e da magia negra.

5.1.3 Os Debates do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda

O Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda foi realizado entre 18 e 26 de outubro de 1941 no Rio de Janeiro, como uma iniciativa da Federação Espírita de Umbanda do Brasil. Com o objetivo de estabelecer a origem, a identidade e a codificação da nova religião, os intelectuais umbandistas definiram que o programa de trabalho do congresso abordaria os seguintes temas: História, Filosofia, Doutrina, Ritual, Mediunidade e Chefia Espiritual. Ao mesmo tempo que o congresso visava cumprir o objetivo interno de homogeneização da doutrina e do ritual religioso, externamente tinha o objetivo de dialogar com as autoridades - e com a sociedade em geral - visando “esclarecer” que o espiritismo de umbanda seria uma “religião brasileira”, “civilizada” e nada teria a ver com os cultos afro-brasileiros, macumbas e com o “baixo espiritismo”.

A Comissão Organizadora do Congresso foi formada por Alfredo António Rego (1º Secretário da Federação Espírita de Umbanda), Jayme S. Madruga (delegado da Tenda Espírita São Jeronymo) e Diamantino Coelho Fernandes (Delegado da Tenda Espírita Mirim). De acordo com o texto de abertura elaborado pela respectiva comissão, seria necessário a “homogeneidade de práticas” para que não houvesse risco e nem motivos de “confusão por parte de algumas pessoas menos esclarecidas” entre o que seria o Espiritismo de Umbanda e o que seria outras práticas *inferiores de espiritismo*. É nesse trecho que vemos a comissão concluir que um dos objetivos do congresso seria “varrer de uma vez por todas o que aí se praticava com o nome de Espiritismo” que não teriam mais razão pra existir devido a seu baixo nível civilizatório – claramente uma

⁵³ Como vimos em Lourenço Braga (1941) e Leal de Souza (1932) importantes intelectuais umbandistas que reivindicam a doutrina de Kardec como a base para sua prática religiosa.

delimitação da Umbanda em relação às macumbas, o chamado “baixo espiritismo”, à “magia negra” e a cultos de origem afro em geral. (FEDERAÇÃO, 1941, p.4)

Ainda na introdução do livro de Teses encontramos simultaneamente uma alusão à importância de Allan Kardec como o codificador do espiritismo e a defesa de que todas as crenças e filosofias - inclusive o espiritismo - teriam tido origem no Oriente.

Neste sentido a codificação realizada por Allan Kardec ainda constitui a obra fundamental sobre a qual se baseiam os espíritas do Brasil, desconhecendo a maioria dos adeptos desta corrente de pensamento filosófico a grande bibliografia oriental, de cuja fonte multimilenar emanaram todas as seitas, crenças e filosofias, o Espiritismo inclusive. (FEDERAÇÃO, 1941, p.4).

Aqui assinalamos uma primeira característica importante que marcou as diversas teses e exposições do congresso: a ideia de que a origem da Umbanda estaria nas escolas iniciáticas do Oriente, ou seja, longe da África, que era identificada como primitiva e selvagem. Este Oriente de modo genérico, ora foi identificado com os Vedas da Índia e a tradição Hindu, ora com o Egito Antigo ou ainda com os antigos continentes perdidos de Atlântida e Lemúria. De acordo com Brown (1985), nas atas do primeiro congresso destacaram-se alguns temas centrais como a preocupação com a criação de uma umbanda desafricanizada, cujas origens fossem localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo de modo que as conexões com a África fossem minimizadas ao máximo através de um esforço para “branquear” ou “purificar” a religião, dissociando-a da África “primitiva” e “bárbara” (BROWN, 1985, p.11). Dessa maneira começamos a compreender como a ideia de evolução começa a permear os debates do congresso.

5.1.4 Origem nos Vedas Indianos

Observemos, por exemplo, as principais ideias da tese “*O Espiritismo de Umbanda na evolução dos povos: Fundamentos históricos e filosóficos*” de Diamantino Coelho Fernandes, que participou da sessão inaugural do dia 19 de outubro de 1941 como delegado da Tenda Mirim - uma das mais significativas

tendas do Rio de Janeiro. Para ele, a Umbanda seria uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na Terra possuindo a sua raiz na profundidade das filosofias orientais mais antigas. Dessa maneira, uma de suas preocupações é sobre a etimologia da palavra Umbanda que estaria relacionada ao termo sânscrito “AUM-BANDHÃ” – que significaria “o limite do ilimitado”. É nesse sentido que grande parte da argumentação do autor se concentrará em estabelecer pontes, demonstrando semelhanças entre os princípios dos antigos vedas hindus - e outros sistemas filosóficos - com os princípios da Umbanda.

Ao mesmo tempo, admite que quem trouxe a Umbanda para o Brasil - “no recôndito de suas almas atribuladas” (FEDERAÇÃO, 1941, p.20) – teriam sido os primeiros escravos sudaneses e bantos que pisaram no país a partir de 1530. Estes seres humanos que eram vendidos como mercadoria seriam originários de países como: Angola, Costa dos Escravos, Congo, Costa do Ouro, Sudão e de Moçambique⁵⁴.

Baseando-se em conhecimentos esotéricos, ele afirma que os antigos povos africanos também tiveram sua época de dominação além-mar e teriam ocupado durante séculos uma grande parte do oceano Índico – “onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido de Lemúria” (idem). Teria sido neste momento o contato da antiga civilização africana com os povos hindus, com quem os primeiros teriam aprendido e praticado nas escolas iniciáticas durante séculos. O motivo da decadência da civilização africana estaria diretamente relacionado à destruição da Lemúria após um cataclismo e “segundo algumas opiniões” seria “devida à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca” (idem). Essa seria a origem e o motivo da raça negra ter se tornado desprestigiada e empobrecida, uma vez que “os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos” sofreram então “os efeitos do embrutecimento da raça, vindo a decair degrau a degrau até o nível em que a Umbanda se tornou conhecida” em nosso país. (idem).

[...] Daí o ritual semibárbaro sob o qual a Umbanda foi conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, *o fenômeno mesológico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles*, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no continente

⁵⁴ Para mapear a origem dos escravos o autor utiliza a referência da obra *Religiões Negras* (1936) de Edison Carneiro.

Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a *degradação de suas velhas formas* iniciáticas. (FEDERAÇÃO, 1941 p.20 grifo nosso).

Neste trecho vemos que a concepção do autor sobre a origem da Umbanda é marcada profundamente no sentido do branqueamento, ou seja, esta não poderia ter sido originada no continente Negro, local onde no máximo poderia ter sido “degradada”. E ainda vemos uma concepção de que as nações africanas teriam uma “ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura”. (idem)

Por outro lado, o autor considera uma saída “positiva” para salvar a Umbanda: a religião recuperaria seu “prestígio milenar” a partir do momento em que “os estudiosos da doutrina de Jesus” - praticantes da Linha Branca - se dedicassem a pesquisar “os fundamentos desta grande filosofia” e a praticassem de forma “sincera” e “devotada”. Dessa maneira, o autor orgulha-se em dizer não apenas que a religião iria readquirir seu prestígio milenar, mas também que esta conquistaria o acatamento e respeito das autoridades brasileiras” (idem).

5.1.5 Origem nas Escolas Iniciáticas Egípcias

Na tese apresentada na reunião de 22 de Outubro de 1941 pelo Dr. Batista de Oliveira - *Umbanda: suas origens - sua natureza e forma* - foi defendida a perspectiva de que a Umbanda viria da África Oriental, mais propriamente do Egito, “da terra milenária dos faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo” (FEDERAÇÃO, 1941, p.47).

Assim, para o autor, a Umbanda teria sua origem na “grande linha iniciática” do Egito antigo, que era guardada pela classe sacerdotal. Esta por sua vez possuiria o acesso aos mistérios dessa ciência, que teriam sido grandes responsáveis pela riqueza material e intelectual do povo egípcio. No entanto vemos se repetir a mesma linha de pensamento -apenas alternando os autores – da tese que vimos anteriormente.

Após a decadência da civilização egípcia pelas sucessivas invasões de povos bárbaros no país, estes sacerdotes teriam imigrado para diferentes partes do mundo nas quais teriam fundado suas escolas de mistérios. Assim o autor lamenta que além da fuga para o mundo mediterrâneo (Delfos, Olímpia, Chipre,

etc.) muitos sacerdotes – sem direito de escolha – fugiram para a Etiópia. Ali a grande sabedoria e os mistérios da escola iniciática egípcia teriam se misturado com o “barbarismo afro” e logo se degenerado e embrutecido:

[...] Imagine-se o que poderia resultar do contacto da alta ciência e da religião dos egípcios com os povos semibárbaros, senão bárbaros, do ocidente africano, das regiões incultas de onde, por infelicidade nossa, se processou o trafego de escravos para o Brasil, de uma escoria que nos trouxe com suas mazelas, com seus costumes grosseiros e com seus defeitos étnicos e psicológicos, os restos desses oropéis abastardados já por seus antepassados e de uma significação que ela mesma não alcançava mais... (FEDERAÇÃO, 1941, p.48)

Essa sem dúvida é uma das teses do congresso que apresenta os estereótipos negativos mais fortes em relação a África e a população negra. Para defender uma Umbanda desafricanizada o autor aponta que a origem da religião estaria na pureza da alta magia das escolas iniciáticas do Oriente, tendo chegado ao Brasil após ter sido degradada pelo “barbarismo” da África Negra. Vejamos alguns dos termos que autor utiliza para se referir a África e aos africanos: “regiões incultas”, “bárbaros”, “escória”, “defeitos étnicos e psicológicos”. Nas palavras do autor, a população negra seria uma “escoria” que para nossa “infelicidade” foi trazida para o Brasil pelo tráfico de escravos. Sem dúvidas termos dignos das “ciências das raças” europeias do século XIX e dos estereótipos propagados pelos ideários de branqueamento baseados no determinismo biológico, como por exemplo, que analisamos em João Batista Lacerda. Particularmente o termo “defeitos étnicos e psicológicos” nos parece uma clara alusão as concepções deterministas que marcaram o contexto social brasileiro de fins do séc. XIX até o início de 1930. Aqui nos parece que a concepção do autor esta calcada no paradigma que buscou biologizar a suposta inferioridade da população negra através de concepções determinista – inclusive podemos estabelecer uma relação direta entre o termo “defeitos étnicos e psicológicos” de Baptista Oliveira e os “vícios do sangue negro” de João Baptista Lacerda.

5.1.7 Algumas considerações finais sobre o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941)

Em síntese podemos dizer que as teses do Primeiro Congresso expressaram majoritariamente uma tentativa de apresentar a Umbanda como uma

religião brasileira: claramente delimitada e colocada em oposição às macumbas, magia negra ou cultos afro-brasileiros. Ou seja, para institucionalizar a religião os intelectuais umbandistas buscaram associar-se ao kardecismo desvinculando-se radicalmente de referências africanas. Inclusive observamos em alguns textos a reprodução de estereótipos pejorativos muito parecidos com os propagados pelos ideários de branqueamento baseados no determinismo biológico – como vimos, por exemplo, mais explicitamente na tese de Baptista Oliveira. Por outro lado vimos se expressar uma perspectiva de evolução que recorrentemente apontou a África como sinônimo de *primitivismo, selvageria, escoria, degradação, ausência de cultura* etc. O objetivo foi acenar para as autoridades públicas e para a sociedade de modo geral com a mensagem de que: por um lado a Umbanda seria uma religião brasileira formada pela contribuição positiva e harmônica das três raças fundadoras da nação; por outro que o preto e o indígena da religião estariam perpassados pela ideia de evolução kardecista, como por exemplo, vimos no esforço pela racionalização e explicação das práticas de magia com termos científicos.

Neste ponto, podemos ressaltar que de modo geral os intelectuais umbandistas buscaram racionalizar a magia como uma estratégia para legitimar a religião umbandista e de se delimitar das demais práticas afro-brasileiras – particularmente do estereótipo de “magia negra”. Para Ortiz (1999) os intelectuais de umbanda integrariam a linguagem científica aos seus rituais, visando separar-se daquilo que era identificado com superstição e ligado dos demais cultos afro-brasileiros. Em relação à linguagem científica incorporada ao ritual umbandista, Oliveira assinala que:

Como se pode notar, de um modo irrestrito e até mesmo exagerado, noções de Botânica, Filosofia, Física, História, Medicina e Química eram cuidadosamente mediatizados pelo sacerdote-intelectual com o objetivo de justificar (domesticar) as práticas mágico religiosas que permaneciam na Umbanda. Afinal, a magia utilizada pela Umbanda era para a “caridade”, ou seja, usada criteriosamente para “fazer o bem”. (OLIVEIRA, 2007, p.41).

De acordo com Oliveira (2007) para a Umbanda ser aceita pela sociedade brasileira, foi fundamental o papel desses sacerdotes e intelectuais que se dispuseram a equacionar as áreas de confronto entre a lógica de uma sociedade

urbana, industrial e de classes - típica da primeira metade do século XX - e a lógica do universo mágico-religioso dos rituais afro-brasileiros e indígenas. É dessa maneira que vemos os rituais de descarrego, banhos, com fumo etc. serem explicados através de uma linguagem envolvendo diversos termos científicos e também muitos provindos do kardecismo.

Ainda sobre a magia observamos em diversas teses a ideia de a Umbanda seria a “magia branca” que serviria para combater a “magia negra” - ligada às macumbas e cultos-afros. Mesmo havendo concepções diferentes relacionadas ao papel da magia dentro da Umbanda, podemos afirmar que essa perspectiva – como vimos ser defendida por Lourenço Braga (1941) – foi predominante. Logo, por um lado percebemos a tentativa de racionalizar a magia através da linguagem científica e por outro justificar o seu motivo de existência enquanto uma ferramenta necessária (do bem) para combater a “magia negra” (do mau).

Aqui nos parece ser possível estabelecer uma analogia entre os mecanismos contidos na ideia do preto de alma que trabalhamos anteriormente e as estratégias utilizadas pelos umbandistas para legitimar a religião perante a sociedade. Na visão destes intelectuais a estratégia para institucionalização da religião passava por assimilar elementos da ideologia dominante no período do Estado Novo como, por exemplo, o nacionalismo e a democracia racial. Desta mesma forma a estratégia também passava por aproximar a religião do kardecismo majoritariamente branco e mais elitizado, por racionalizar a magia com termos científicos e principalmente por buscar desvincular a sua imagem de toda e qualquer referência africana. Como vimos, a ideia do preto de alma branca passava igualmente pela negação de qualquer origem ou elemento africano, bem como pela assimilação dos valores e visão de mundo atribuídos majoritariamente à uma elite branca – estando diretamente ligada à estratégias de ascensão social pelas vias da ordem estabelecida numa sociedade dominada pelos brancos.

Um exemplo interessante da influência do ideário da democracia racial sobre as perspectivas debatidas no congresso, é a tese *A Liberdade Religiosa no Brasil* de Jayme Madruga⁵⁵: por um lado apresentava relações diretas com este ideário racial; por outro sua visão sobre a África apresentava diferenças

⁵⁵ Integrante da Comissão Organizadora do Congresso e delegado da Tenda Espírita São Jerônimo – tese apresentada na sessão do dia 20 de Outubro de 1941.

importantes com as visões que predominaram no congresso. Madruga afirma que a “nossa raça” tem o seu “berço” no período colonial, de modo que o “nosso povo” seria fruto de um “caldeamento de raças” – ideia típica da democracia racial:

É do caldeamento dos indígenas, dos negros, dos portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses e franceses que surgirá o nosso povo, ainda hoje sem características definitivas, mas que através as últimas gerações já vão formando um tipo étnico, com suas tendências sociais, políticas e religiosas já delineadas [...].
(FEDERAÇÃO, 1941, p. 21)

Como afirmamos, é interessante observar que os estereótipos que o autor atribui às três principais raças formadoras do país, são bem diferentes em relação às demais teses do congresso: negros e indígenas seriam uma espécie de “bons selvagens” enquanto os brancos que vieram para o Brasil seriam “corruptos” e representariam “a escória da sociedade europeia”, posto que em geral eram “aventureiros ou degredados, enfim homens sem fé nem lei” (idem p. 22). Ao analisar o papel das raças negras e indígenas na formação da nação brasileira, o autor tece uma série de elogios a essas duas raças em contraposição a uma série de críticas sobre os brancos. Aos negros e indígenas faltariam “os atavios luxuosos”, “a ambição de riquezas”, os “desvarios sensuais dos povos civilizados” e a “insinceridade” que seriam típicas dos brancos. (idem, 1941, p.21)

Observamos uma inversão na visão de “escória” apresentada por Baptista Oliveira e de “degradação” por Diamantino Coelho. Na perspectiva de Madruga a degradação viria dos brancos corrompidos:

Mas sem academias, sem pompas e sem livros, a sua ciência era profunda, a sua medicina era de fato uma arte de curar, de dar alívio ao sofrimento do próximo sem objetivos de lucros; as suas religiões eram cultuadas com sinceridade e amor [...].
(FEDERAÇÃO, 1941, p.21)

Se por um lado afirmava que africanos e indígenas seriam povos primitivos em relação a ilustração e a ciência dos povos ocidentais, por outro considerava que estes possuíam uma ciência “profunda”, uma medicina que era “uma arte de curar” e que cultuavam suas religiões com sinceridade e amor. Em síntese percebemos que o autor atribui muito mais fatores positivos aos africanos e indígenas, ao passo que realiza diversas críticas aos brancos civilizados. Chega

inclusive ao ponto de sugerir que a pureza do sangue de africanos e indígena teriam influenciado positivamente o sangue empobrecido dos europeus que vieram para cá:

“Mas aquele sangue empobrecido aos embates de uma civilização que já dava mostra de decrepitude, ao emigrar para o Novo Mundo recebeu o bafejo do sangue puro e são dos nossos aborígenes e dos escravos africanos e sob essa influência generosa e boa foi capaz de sacudir os maus eflúvios de que era portador para quebrantar os preconceitos que o enleavam”.

(FEDERAÇÃO, 1941, p. 23)

O autor assinala também que o culto do espiritismo já era praticado mais ou menos ocultamente nas senzalas e terreiros desde o início do período colonial no Brasil, ou seja, considera as práticas africanas como parte do espiritismo (ainda de um espiritismo mais primitivo). Vale pontuar que existe uma profunda influência da tese apresentada por Dario Bitencourt ao II Congresso Afro-Brasileiro realizado na Bahia em 1937 (organizado por intelectuais como Edson Carneiro) sobre a tese de Jayme Madrugá. Talvez venha desse intercâmbio de ideias algumas das especificidades de sua tese apresentada no Congresso de Umbanda.

Outra característica fundamental da tese de Madrugá é a questão do nacionalismo. Ao analisar, por exemplo, uma alteração no código penal que se refere à liberdade religiosa, o autor tece elogios às autoridades brasileiras que estariam se alinhando ao direito moderno e ao princípio das liberdades individuais. Dentre esses elogios à constituição e as autoridades, descreve o Brasil como *“pioneiro que é dos grandes movimentos do pensamento humano”* (idem p. 32). Em outro trecho o autor elogia o fato do Governo Brasileiro outorgar a Constituição de 1937 – instituindo o Estado Novo – como uma ação necessária do Governo para “assegurar à Nação a sua unidade, o respeito à sua honra e à sua independência”. Ao mesmo tempo, esta constituição serviria ao povo brasileiro para estabelecer um “regime de paz política e social” que seria a condição necessária para “segurança”, “bem-estar” e “prosperidade” da população. (idem, 1941, p.31). Enfim, a tese busca dialogar constantemente com as autoridades visando negociar a legitimidade da crescente religião nesse contexto de tantas mudanças sociais e políticas do Brasil.

Claro que também precisamos complexificar a questão considerando o contexto de repressão policial, de perseguição dos jornais e da Igreja Católica como fatores que se somam a questão racial para a explicação dessas narrativas. Podemos levar em conta que tais discursos também eram utilizados como estratégias de sobrevivência e de buscas pela legitimação da religião perante o Estado Vargas e a sociedade em geral – com a tendência de se aproximar o máximo possível do espiritismo kardecista e se diferenciar o máximo possível das macumbas e dos elementos de religiosidade afro-brasileiros.

Por fim gostaria de chamar a atenção para certas ambiguidades presente em algumas teses, como por exemplo, na apresentada por Diamantino Coelho Fernandez. Ao mesmo tempo em que vemos o autor associar pejorativamente a África e a população negra a categorias como “ausência de cultura” e “degradação humana”, também o vemos saudar a “África sofredora e heroica, onde a intuição me diz que aprendi a amar a Deus sobre todos os homens” se referindo a suas vivências de encarnações passadas (FEDERAÇÃO 1941 p.08). Convivem simultaneamente a violência de tais estereótipos com a afirmação de que a Umbanda representaria o sentimento de amor entre os povos de todas as raças:

Umbanda se nos apresenta como a estrada luminosa e ampla pela qual podem seguir juntos, irmanados no mesmo desejo de liberdade e perfeição, *no mesmo sentimento de amor e progresso, povos de todas as raças, crenças, cores e nacionalidades* (Tese Congresso 1941 p.09).

Ainda no mesmo sentido, ao mesmo tempo em que se refere a África como sinônimo de “degradação humana”, também saúda “os irmãos de Angola, de Moçambique, de Loanda, do Sudão, do congo e Cambinda; filhos de Guiné, Bantú, da Nigéria, Benin, Dahomey, Haussá, Lagos, Yourubá e Mandinga!” – fazendo uma reverência aos pretos-velhos, que por sua vez seriam “companheiros de muitos séculos [...] em vidas sucessivas” (FEDERAÇÃO, 1941, p. 09).

Tal complexidade parece ter relação com uma certa lógica na qual opera o racismo no Brasil: os ideários raciais historicamente afirmaram a não existência

do racismo enquanto ao mesmo tempo propagam e naturalizam uma série de estereótipos extremamente violentos contra a população negra. Aqui relembremos um trecho da comunicação de João Baptista de Lacerda ao Congresso das Raças citado por nós anteriormente. Ao mesmo tempo em que propagava uma série de estereótipos racistas vestidos de “ciência” (os inúmeros “vícios do sangue negro” que haviam envenenado o corpo social brasileiro) e defendia um projeto de branqueamento que visava extinguir negros e indígenas em prol do progresso da nação, também defendia que os preconceitos de raça sempre tiveram pouca força no Brasil e que após a Proclamação da República estes tenderiam a diminuir ainda mais – ao contrário do que ocorria nos EUA.

No mesmo sentido também podemos analisar um trecho da obra de Arthur Ramos (1934), porém numa perspectiva mais próxima do evolucionismo cultural. Ao tratar das “representações coletivas das classes atrasadas da população brasileira no setor religioso” vai afirmar enfaticamente que não endossa de nenhuma maneira os “postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização” (RAMOS 1934 p. 31). No entanto, para se contrapor à ideia de que os negros seriam biologicamente ou racialmente inferiores pelas suas práticas religiosas, o autor se apoiará numa noção de evolucionismo cultural ao afirmar que estes tipos de “representações coletivas” existiriam em qualquer “tipo social atrasado em cultura”:

“Esse conceito de “primitivo”, de “arcaico”, são puramente psicológicos e nada tem que ver com a questão da inferioridade racial. Assim, para a obra da educação e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento “primitivo”, para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional [...]” (RAMOS 1934 p. 32)

Enfim, vemos que para argumentar contra a noção de “inferioridade racial do negro” se utilizava de uma série de categorias hierarquizadas que ainda indicavam inferioridade porém numa chave mais cultural. Da mesma forma, vimos tal ambiguidade na obra de Gilberto Freyre: ao mesmo tempo em que defendia o “paraíso racial” brasileiro e assinava em 1935 o Manifesto dos Intelectuais Brasileiros Contra o Preconceito Racial – em contraposição ao racismo alemão e a segregação dos Estados Unidos - utilizava em sua obra, por exemplo, categorias

hierarquizadas como “aristocratizar o sangue”, “povos atrasados”, “culturas adiantadas” e “arianizar a raça” (FREYRE, 1951, II p. 975 *apud* HOFBAUER, 2007, p. 169).

Aqui Hofbauer (2007) nos chama a atenção para o fato de que Freyre não realiza até o fim a separação entre os conceitos de raça e cultura com afirmar no início de sua obra. Um exemplo é, como vimos anteriormente, o fato do autor utilizar em suas obras diversas categorias de análise hierarquizadas para tratar das diferenças humanas, como por exemplo: “raças chamadas superiores”, “raças chamadas inferiores”, “culturas adiantadas”, “povos atrasados” (Freyre 1951, II, p.975 *apud* Hofbauer 2007). Assim, podemos afirmar que a democracia racial defendida por Freyre manterá um ideário de branqueamento sobre novas bases mais complexas e sutilizadas – marcada pela intenção de distinguir “raça” de “cultura” – que contribuirá para a construção da noção de uma “cultura brasileira” e um projeto de integração nacionalista para o país.

Por fim, seja numa chave mais voltada às teorias raciais ligadas ao determinismo biológico seja numa chave ligada à ideia de cultura na perspectiva evolucionista, podemos dizer que a ambiguidade apontada na tese de Diamantino Coelho tem relação com as mesmas ambiguidades complexas que existem na lógica do racismo no Brasil: estereótipos racistas sendo naturalizados e propagados pelos mesmos ideários que concomitantemente minimizam ou afirmam a ausência do racismo.

6. CONCLUSÃO

Acreditamos que uma de nossas contribuições para o debate sobre a história da Umbanda – particularmente da Linha Branca de Umbanda – foi termos identificado e explicitarmos com mais minúcia algumas estratégias nas argumentações dos intelectuais umbandistas que concomitantemente buscavam por um lado combater o preconceito enquanto por outro o reproduzia. Foi nesse sentido que buscamos identificar na linha argumentativa de Leal de Souza - que era pautada pela doutrina de Kardec – uma estratégia de defesa dos pretos e caboclos que ao mesmo tempo: afirmava a legitimidade destes espíritos como

elevados guias espirituais e reproduzia os estereótipos de inferioridade e de atraso das populações negras e indígenas – concepção que seria remanescente da influência kardecista. E foi assim que identificamos a fórmula *superior vestido de inferior* como uma importante chave para compreendermos a perspectiva dos representantes da Linha Branca de Umbanda.

Através da lógica identificada nesta categoria, aventamos uma primeira hipótese sobre o questionamento que nos serviu como ponto de partida para esta pesquisa: primeiramente supomos que a lógica presente no termo *preto-velho de alma branca* pode ser localizada nos argumentos dos intelectuais da Linha Branca de Umbanda, como Leal de Souza, quando estes recorrem à ideia do *superior vestido de inferior* para defender a legitimidade dos espíritos dos pretos e caboclos. Em ambos os casos a aparência negra busca ser legitimada por uma essência branca.

Nesse contexto, a *alma branca* passaria a ser identificada pelas qualidades intelectuais e posições sociais destacadas das *encarnações anteriores brancas* dos pretos e caboclos, que por sua vez poderiam ser evocadas sempre que fosse necessário para comprovar a legitimidade e o grau de evolução destes guias espirituais. Identificamos também que outra característica da *brancura da alma* poderia ser atribuída ao grau de assimilação da moral cristã por parte destes espíritos. Lembremos, por exemplo, que além de ter sido um proeminente jesuíta, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria recebido a missão no plano espiritual de fundar a Umbanda por uma orientação direta de Jesus Cristo. Nesse sentido é que também vemos Leal de Souza afirmar que uma das principais características destes espíritos seria o fato de pregarem “invariavelmente, sem solução de continuidade, a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e ampliada por Jesus” (SOUZA 2019 p. 171). Aqui percebemos que as ideias de bondade e de pureza - características da moral cristã – recorrentemente se entrelaçam e são permeadas pela questão racial.

De acordo com Domingues a ideia de um “negro da essência da brancura” estaria diretamente ligada ao processo de “assimilação dos valores sociais e/ou morais da ideologia do branqueamento” (Domingues 2002 p. 12). Este processo de assimilação dos elementos culturais-morais-religiosos atribuídos à elite branca também esteve relacionado com estratégias de integração e de ascensão social do negro numa sociedade dominada pelos brancos, tendo como um de seus

reflexos uma espécie de negação de si mesmo (enquanto corpo, fenótipo, identidades ligadas às origens étnico-cultural-religiosa etc;).

Para aprofundarmos na reflexão sobre esta categoria nos propomos a analisar os seguintes contextos: as pregações jesuíticas da sociedade escravista no período colonial - onde apesar de não termos encontrado o conceito expresso literalmente, evidenciamos a existência de seu conteúdo tanto como um mediador das relações sociais quanto como uma expressão do ideário de branqueamento; no contexto da imprensa negra paulista da primeira metade do século XX, em que analisamos o conceito de *puritanismo preto* (Bastide 1973) como um fenômeno manifestado por uma fração da população negra, no qual também buscamos identificar a existência desta categoria – *negro de alma branca* – enquanto uma ideia dos negros assimilarem padrões comportamentais, estéticos, morais e religiosos de uma elite branca. Aqui cabe ressaltar a complexidade presente na atuação de organizações como a Frente Negra Brasileira (FNB), que como vimos, articulava uma poderosa batalha política contra o preconceito de cor enquanto ao mesmo tempo em que também disseminava ideias e posturas discriminatórias.

Aqui é importante estabelecermos uma diferenciação entre a nossa abordagem e a de outros autores que trataram das relações entre Umbanda e branqueamento (ORTIZ 1999, BASTIDE 1985). Em momento algum buscamos defender neste trabalho que a Umbanda seria o fruto do branqueamento de cultos mais africanizados – como o candomblé – ou que seria, por exemplo, o resultado da desagregação da memória coletiva africana através da influência de um sincretismo degradante de influência bantu.

Nosso objetivo neste trabalho foi mais específico e delimitado temporalmente: demonstrar que os discursos dos representantes da Linha Branca de Umbanda na primeira metade do século XX foram permeados pelas ideias de branqueamento e pelo contexto racial no qual estavam inseridos; demonstrar que o brado do caboclo das Sete Encruzilhadas pela igualdade presente na narrativa do mito de origem da religião, não se realiza quando analisamos os discursos dos representantes da Linha Branca de Umbanda neste período, que não romperam até o fim com a concepção kardecista de inferioridade que foi atribuída às populações pretas e indígenas. Ou seja: a ideia de que pessoas e espíritos de

pretos e indígenas seriam inferiores aos brancos, continuou a ser reproduzida em suas narrativas de uma maneira mais complexa, sutil e ambígua.

Vimos que uma das grandes batalhas dos representantes da Linha Branca na primeira metade do século XX – como no Congresso de 1941 - foi o de estabilizar a identidade da Umbanda como uma religião genuinamente brasileira. Ser uma religião brasileira significa fundamentalmente estar inserida no contexto social e racial brasileiro, ou seja, ter seu desenvolvimento marcado por ideários e projetos de branqueamento, pela ideia de democracia racial e pela discriminação racial.

Por fim gostaria de retomar a reflexão que trouxemos em nossa análise do artigo *Henriette* de Leal de Souza: é fundamental termos um olhar crítico para os textos de autores umbandistas que atualmente são resgatados e republicados no meio umbandista de maneira muito idealizada, pouco contextualizada e sem nenhuma problematização. Se quisermos levar a sério o brado do Caboclo das Sete Encruzilhadas pela igualdade e contra os preconceitos, é necessário começarmos pela desnaturalização, por exemplo, dos próprios preconceitos que são reproduzidos nas obras de autores como o próprio Leal de Souza.

7. REFERÊNCIAS

ANDRADA e SILVA, José Bonifácio de. **Escritos políticos**. São Paulo: Obelisco, 1964.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Abolicionismo**: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (séc. XIX). São Paulo: AnnaBlume, 2003.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **A recusa da 'raça'**: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. In: Horizontes Antropológicos. Jul. / dez. (n. 24), 2005.

BANDEIRA, Antônio Cavalcanti. **O que é Umbanda**. Rio de Janeiro: s/n, 1970.

BARBOSA, Márcio. **Frente Negra Brasileira**: depoimentos/ entrevistas e textos. Org. Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombohoje, 1998.

BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio**. Cadernos do ISER.18. Coletânea Umbanda e Política, 1985.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda Magia Branca e Quimbanda Magia Negra**. Ed. Spiker 13ª edição, 1941.

BASTIDE, Roger. e FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BASTIDE, Roger. **A Imprensa Negra do Estado de São Paulo**. Estudos Afro-Brasileiros Roger Bastide. S/l: Editora Perspectiva, 1973.

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

DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. Relativizando: Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1997.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma História Não Contada: Negro, Racismo e Trabalho no Pós Abolição**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

DOMINGUES, Petronio José. **Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930**. Estudos Afro-Asiáticos. Salvador: s/n 2005.

DOMINGUES, Petrônio José. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo, n.23, 2007.

ENGLER, Steven. **Umbanda: African or Esoteric? Open Library of Humanities**, 6(1): 25, pp. 1–36. Disponível em: <https://doi.org/10.16995/olh.4692020>. Acesso em: 16 ago. 2022.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro congresso brasileiro do espiritismo de umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1941. Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf. Acesso em: 28 set. 2021.

FERAUDY, Roger. **Umbanda, Essa Desconhecida**. 5ª Edição, Limeira: Ed. Conhecimento, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª edição, São Paulo: Ed. Global, 2006.

FRY, Peter. **Política, nacionalidade e o significado de “raça” no Brasil.** Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. **Presença na recusa:** a África dos pioneiros umbandistas. Revista esboços, Volume 17, Nº 23, p. 107-117. UFSC, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro.** Caminhos da alma: memória afro-brasileira/ (organizador) Vagner Gonçalves da Silva – 2 ed. – São Paulo: Summus, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **Classes, raças e democracia.** São Paulo: Editora 34, 2002.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOFBAUER, Andreas. **Por que “raça”? Reflexões sobre questões raciais no cinema e na antropologia.** Santa Maria: Editora UFSM, 2007.

HOFBAUER, Andreas. **Algumas considerações sobre estratégias identitárias da militância negra.** In: Economia, Relações Internacionais e Sociedade - Perspectivas do capitalismo global, p. 205-218. Londrina: Praxis, 2006.

HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX:** Bases ideológicas do racismo brasileiro, teoria e pesquisa. Jan. / jul. p. 42 – 43, 2003.

ISAIA, Artur Cesar. **Magia, umbanda e espiritismo:** ficção, doutrina e identidade religiosa na obra de Lourenço Braga Fênix – Revista de História e Estudos Culturais
Jan./jun. Vol.16, Ano XVI nº 1, 2019.

ISAIA, Artur Cesar. **A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VII, n. 21, Jan./Abr. 2015.

LACERDA, João Batista de. **Congresso Universal das Raças.** Rio de Janeiro: s.n. 1912.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil I (1538-1553).** Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956.

LIGIÉRO, Zeca; DANDARA. **Umbanda:** paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Record, 1998.

LINARES, Ronaldo; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Orixás na Umbanda e no Candomblé.** S/l: Editora Madras, 2018.

MALATIAN, Teresa Maria. **O cavaleiro Negro: Arlindo Veiga dos Santos e a Frente Negra Brasileira**. São Paulo: Ed. Alameda, 2015.

MOREIRA, Adilson **Racismo Recreativo**. Coleção Feminismos Plurais. Editora Jandaia. São Paulo, 1995.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana: 1988.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 165 fl., 2007.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira – 1ª ed.** – Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro** 1º volume: etnografia religiosa. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

SÁ Junior, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda**. UFMS (1840-1960), 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.225-242.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na intimidade**. História da vida privada. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v.4.

SEYFERTH, Giralda. **A Invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos** Anuário Antropológico/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1995

SEYFERTH, Giralda. **João Baptista de Lacerda: a antropologia física e a tese do branqueamento da raça no Brasil**. Manuscrito. S.l.: s.d. Revista do Museu Paulista, São Paulo, v.30, p. 81-89, 1985.

SOUSA, Sandia Maria de. **A umbanda de todos nós: na casa de Pai Thomás de Arruda**. São Bernardo do Campo: s/n, 2011.

SOUZA, Leal de. **No Mundo dos Espíritos (Inquérito de A Noite)** – 2ª Edição Limeira, SP Editora Do Conhecimento, 2012.

SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Fundamentos de Axé, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TAVARES, Celia Cristina da Silva **Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa** Niterói 1995.

TERRA, Ronaldo. **Fluxos do espiritismo kardecista no Brasil: dentro e fora do continuum mediúnico.** Marília, 2011.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Antônio Eliezer Leal de Souza** 1º Edição Editora Conhecimento Limeira-SP 2009.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **A Construção Histórica da Literatura Umbandista** Editora Conhecimento Limeira-SP 2010

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil** vol. 1 Editora Conhecimento Limeira-SP 2014.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil** vol. 5 Editora Conhecimento Limeira-SP 2020.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Antônio Eliezer Leal de Souza** 1º Edição Editora Conhecimento Limeira-SP 2009.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **A Construção Histórica da Literatura Umbandista** Editora Conhecimento Limeira-SP 2010

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões do Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Pregador de Sua Majestade.** Lisboa, Portugal: Oficina de Valentim da Costa Deslandes, Lisboa, Portugal: Oficina de João da Costa, Lisboa, Portugal: Oficina de António Craesbeeck de Melo, Lisboa, Portugal: Oficina de Miguel Deslandes, Lisboa, Portugal: Oficina de Manuel da Silva, 1679.